

خوداندیشی پسامدرن

در

پرسش‌های نیچه، هیدگر و دریدا

نوشته هیلاری لاوسن

ترجمه سینا رویایی



مقوله پسامدرن در حقیقت یک بحران است؛ بحران حقایق ما، ارزش‌های ما و اغلب باورهای مألوف ما. بحرانی که خاستگاه، ضرورت و نیرویش را مدیون خوداندیشی است. خوداندیشی، به منزله بازگشت به خویشتن و صورتی از خودآگاهی از همان آغاز جزیی از فلسفه بوده است، اما مسایل خوداندیشانه نیروی خاصشان را در نتیجه اعتبار نقش مرکزی که زبان، نظریه، نشانه و متن بازی می‌کنند، به دست آورده‌اند. مفاهیم ما دیگر شفاف و آشکار نیستند - چه در اندیشیدن به جهان و چه در انتقال ایده‌ها - در نتیجه داعیه‌های ما در مورد زبان و جهان، و تلویحاً کلیه داعیه‌های ما، به نحوی گریزناپذیر خوداندیشانه هستند. زیرا بازشناسی اهمیت زبان در ظرف زبان صورت می‌گیرد. گفتن اینکه خصلت جهان تا اندازه‌ای ناشی از مفاهیم مستعمل است خود به معنای استعمال آن مفاهیم است. پافشاری بر این مسئله که ما به واسطه مرزهای مسایل معماوار خود محبوس گشته‌ایم، خود به معنای محبوس شدن در درون همین مرزهاست.

خوداندیشی که ریشه در علایق جدید به نشانه، مانند زبان یا نظریه دارد، در حوزه‌های

متباین و آشکارا متفاوت پدیدار می‌گردد. مسایل خوداندیشانه در نظام‌های مبتنی بر امر واقع نظیر علوم تجربی و تاریخ، انسانشناسی و روانشناسی مطرح شده‌اند. زیرا «امور واقعی» که این نظام‌ها بر آنها مبتنی هستند دیگر خالی از مناقشه و اختلاف نیستند. مشاهده تجربی به این دلیل مورد تردید است که متکی به نظریه است و عقل سلیم هم به دلیل نسبی باوری فرهنگی مورد شک قرار دارد. اما این شک و تردید به دیدگاه‌هایی بی‌ثبات و متزلزل منجر شده است. دعاوی ای نظیر، «هیچ امر واقعی وجود ندارد»، «هیچ درسی در تاریخ نیست»، «هیچ پاسخ یا راه حل قطعی وجود ندارد» همگی به نحو خوداندیشانه‌ای ناسازوار هستند. زیرا آیا اینکه «هیچ امر واقعی وجود ندارد» خود امری واقعی نیست و یا اینکه «هیچ درسی در تاریخ نیست» خود یک درس تاریخی نیست و اینکه «هیچ پاسخ قطعی وجود ندارد» خود پاسخ قطعی نیست؟ اغلب، این مسایل خوداندیشانه نادیده انگاشته می‌شوند، گویی صرفاً جزئیات پوچی هستند که می‌توان از آنها صرف نظر کرد. در سایر مواقع، شیوه موقتی آگریز از ناسازه، بدون تأمل برگزیده می‌شود. در حقیقت مادامی که عرصه یقین محفوظ باشد مسایل خوداندیشی می‌تواند در سطح بررسی معماهای منطقی، اما اساساً پیش پا افتاده، باقی بماند. از نظر تاریخی چنین یقینی در خداوند، در تجربه پدیدار شناسانه، در مشاهدات تجربی و در باورهای فهم متعارف، یافت شده است. اما امروزه کلیه عرصه‌های یقین ساده نشدن متن باورهای ما، مورد تردید قرار گرفته است. «یقین‌های ما از رهگذر متن، زبان و نظام نشانه‌ها بیان می‌شوند که دیگری طرفانه به نظر نمی‌آیند. به همین دلیل به نظر می‌رسد که اصولاً هیچ عرصه‌ای برای یقین وجود ندارد.

مسایل خوداندیشانه در شکل معاصر خود، به حوزه نظام‌های مبتنی بر «امر واقع» محصور نمی‌شوند. نویسندگان، ناقدان ادبی، هنرمندان و فیلمسازان، در حوزه کاری خود، سعی دارند علایق حاصل از خوداندیشی را بیان نمایند. بدین ترتیب، نویسنده درباره نقش مؤلف بحث می‌کند و هنرمند سه‌پایه نقاشی خود را در تابلوی خود می‌گنجاند و فیلمساز، فیلمی درباره ساختن فیلم می‌سازد. هر یک از این اقدام‌ها، تلاشی است در جهت قراردادن راوی در درون روایت، چنانکه گویی می‌کوشد تا صورت روایی آن را اثبات کند، اما در عین حال درصدد گریز از همین صورت روایی است. به یک معنا این اقدام‌ها یقیناً محکوم به شکست است، زیرا روایت همواره یک روایت صرف می‌باشد و یکی انگاشتن راوی و روایت، هرگز موجب رهایی از خصلت روایی روایت نمی‌گردد. ما در بطن هر یک از این تلاش‌ها، چه به واسطه مگریت یا گدار، کالوینو یا تروفو، سرگشتگی‌ای را می‌یابیم که از

رهگذر خود اندیشی تجلی می‌یابد. ما در خلال یک دوره هزار ساله، تمایزی را که میان امور واقعی و خیالی، حقیقی و افسانه‌ای، صادق و کاذب وجود دارد، پذیرفته‌ایم. خود اندیشی عاملی تهدیدکننده برای این تمایز است و این تهدید نه تنها امور واقعی، حقیقی و صادق را در بر می‌گیرد بلکه شامل امور خیالی، افسانه‌ای و کاذب هم می‌شود.

در این کتاب نیچه، هیدگر و دریدا صرفاً نه از جهت ارتباطشان با خوداندیشی (روی هم‌رفته این مسئله پدیده تازه‌ای نیست) بل به این خاطر که آنها جنبه‌های مخرب خوداندیشی را به‌نهایت خود می‌رسانند، مطرح می‌شوند. در نتیجه می‌توان ملاحظه کرد که آنان درهای دنیایی به نام دنیای پسامدرن را می‌گشایند - دنیایی عاری از هرگونه یقین، و فاقد هرگونه امر مطلق. این اثر تازه‌ی خوداندیشی، تا اندازه‌ای ناشی از یک تغییر موضع نقادانه از تمرکز بر سوژه فردی به جانب متن است. بنابراین ما ملاحظه می‌کنیم که این سوژه - که به طور سنتی به عنوان جایگاه تجربه، اخلاق، اختیار و اراده در کانون تفکر فلسفی قرار داشته است - از نیچه تا دریدا به تدریج کنار گذاشته می‌شود. قدرت این نیروی مخرب که به این نحو آزاد گردیده، چنان است که این دو فیلسوف به موجب آن، اندیشه‌های پیشین را به مثابه اندیشه‌هایی که در معرض خطر قرار گرفته است، تلقی می‌کنند.

این حالت‌های بدیل تفکر که فیلسوفان مذکور مطرح می‌کنند، به خوداندیشی‌ای کاملاً فراگیر تکیه دارند و آنرا تقویت می‌کنند. در نتیجه شاید ادعاهای ایشان آنقدر بزرگ باشد که تکان دهنده به نظر برسد. زیرا نیچه، هیدگر و دریدا صرفاً در صدد دگرگون کردن عقاید ما نیستند، بلکه نحوه جدیدی از تفکر را فرا روی ما می‌نهند. آنها خود را فیلسوفانی می‌دانند که در پایان سنتی دو هزار ساله ایستاده‌اند؛ سنتی که آنها در پی پرده‌برداری از خطاهایش هستند؛ و سرچشمه این خطاها از نظر نیچه در مسیحیت؛ از نظر هیدگر در متافیزیک، و از نظر دریدا در کلام محوری^۳ این سنت است. از نظر ما این دوره از تفکر که متعلق به فیلسوفان مذکور است، دوران انحطاط عصر اندیشه است که در آن آینده چنان به صورت گسستی کامل از گذشته ترسیم شده است که به زحمت می‌توانیم تصور کنیم که این آینده آستن چه رخدادهایی خواهد بود. تقریباً یک قرن پیش نیچه اینگونه نوشت: «انسانی که زمان را از آن روز منحوس محاسبه می‌کند که مطلع این سرنوشت شوم است - یعنی اولین روز مسیحیت! - اما چرا نباید آن را از پایانش محاسبه کنیم، یعنی از امروز؟» هشتاد سال بعد، دریدا در زمانی زندگی می‌کند که دیگر جانب احتیاط را در دیدگاه خود رعایت نمی‌کند: «آینده تنها در هیأت یک خطر مطلق می‌تواند پیش‌بینی شود و این همان خطری است که

هنجارمندی قوام یافته آنرا بطور مطلق بر هم می‌زند و تنها می‌تواند چونان نوعی موجود شگفت‌آور و مهیب، عرضه و ارایه شود.^۳

جای تعجب نیست که این ادعاهای خشن موجب ناراحتی بعضی از فیلسوفان انگلیسی‌زبان شده است، زیرا آنان در سنتی پرورش یافته‌اند که در آن پژوهش‌های مفصل و پرزحمت علمی را ارج می‌نهند. در نتیجه چنین اظهاراتی بیشتر محتمل است که به مثابه مقدمات خود بزرگ‌پنداری تفسیر گردد تا محصول یک فلسفه دقیقاً مستدل. به همین دلیل برای خیلی‌ها، آثار نیچه، هیدگر و دریدا بیانگر بدترین جنبه‌های فلسفه اروپای قاره‌ای هستند. بر این اساس، آثار فوق مشتمل بر داعیه‌هایی بی‌پایه، عباراتی بی‌معنا و بیش از حد نظری است. البته این ناراحتی فقط به این فیلسوفان محدود نمی‌شود. نیچه، همواره همچون فیلسوفی مضر و حتی خشن که بر قرن بیستم تأثیر گذاشته، تصور گردیده است. گشورگ - اشتاینر مبالغه نمی‌کند وقتی می‌گوید: تأثیر شدید آثار هیدگر، به واسطه برخی افراد، «چه از نظر فلسفی و چه از نظر سیاسی مصیبت بار» تلقی شده است. آثار نیچه، هیدگر و دریدا سرچشمه چنین احساسات شدیدی است، و این نه صرفاً به خاطر انتقادهای آنان به سنت، بلکه به علت ترس از جنبه دیگر آن است. زیرا آثار آنان همراه با حمله به خرد باوری است و بدون امنیت حاصل از خرد باوری - که سنت ما تا اندازه‌ای براساس آن بنا گردیده است - چه چیز مانع از افراط در قدرت، یا بوالهوسی و عقاید تعصب‌آمیز می‌شود؟ به این دلیل برخی معتقدند «خرد ناباوری» این فیلسوفان فقط مخرب نیست، بلکه عملاً خطرناک است. اگر چه این خرد ناباوری به شکل امیدوارکننده‌ای مورد پذیرش قرار نگرفته، اما به منزله واکنشی نسبت به خوداندیشی و محصول آن است.

کار بزرگ^۴

نقادی فلسفی از نیچه، هیدگر و دریدا، در جهان انگلوساکسون اشکال مختلفی به خود گرفته است. در دهه ۱۹۳۰، کارناپ، فیلسوف پوزیتیویست منطقی، به گزینش بیاناتی از هیدگر درباره عدم دست‌زد تا ثابت کند که جمله‌های هیدگر «شبه جمله‌های بی‌معنا» هستند. اما در مورد نیچه، نکاتی که او به خاطر آنها مورد ستایش قرار گرفته است شاید مهمتر از نکاتی باشد که مورد انتقاد واقع شده است. زیرا آنچه فراگیرترین شهرت را کسب کرده سبک شاعرانه نیچه و استفاده شاعرانه از زبان و تسلط او به استعاره‌هاست، نه قدرت استدلال فلسفی او. این در حالی است که دریدا به آشکارسازی تاریک‌اندیشی و ابهام عمده‌ای

پرداخت که نفوذ آن در بخش اعظمی از سنت تفکر اروپای قاره‌ای از هگل به بعد مشاهده شده است.

به رغم تأثیر عظیم نیچه، هیدگر و دریدا در حوزه‌های گوناگونی چون سیاست، نقد ادبی و الهیات، آثار آنها تا حد زیادی از سوی فیلسوفان تحلیلی نادیده گرفته شده است. این آثار، به جز برخی از آنها، آنچنان جدی تلقی نشده‌اند که جزو مجموعه آثار فلسفه رسمی قرار گیرند. پیچیدگی و ابهام این آثار به طور کلی موجب شده است تا چنانچه آثار فلسفه رسمی قرار شوند. همچنین فرو بستگی و ظفره‌آمیز بودن این آثار شاهدهی برآشفستگی آنهاست. بدین ترتیب صورت‌بندی‌های ناسازواری، که محمل آثار این فیلسوفان است، در جهت اثبات شکست مطلق رهیافت آنان به کار گرفته شده‌اند، و بنابراین دیدگاه‌های مخالف چیزی جز هشدارهای هولناک نسبت به سرانجام این نظریه‌ها نیستند.

طرد آثار این فیلسوفان از سوی فیلسوفان تحلیلی از جدلی بنیادی بر سر تعریف خصلت و عملکرد خود فلسفه حکایت دارد. این اتهام که نیچه، هیدگر و دریدا، خود را درگیر فلسفه نکرده‌اند، موجب تقلیل شأنی است که ما باید برای نتایج فلسفه آنان قایل باشیم. اگر ما بتوانیم آثار آنان را به مثابه ادبیات و یا شاید شعر تلقی کنیم، دیگر نباید به منازعه با نتایج فلسفه‌شان پردازیم، بل تنها می‌توانیم به اظهار نظر درباره کیفیت نگارش آثار آنان اکتفا کنیم. این نظر متضمن این فرض است که فلسفه چیزی بیش از ادبیات است و داعیه‌های آن بنیادی‌ترند، زیرا محصول تفکر و تحلیل جدی هستند. اما دقیقاً همین نظر است که نیچه، هیدگر و دریدا آترا مورد سؤال قرار می‌دهند.

برای نشان دادن ماهیت این مخالفت، ما روایتی از نقش و کارکرد فلسفه را شرح می‌دهیم که کمی هم مضحک است. از این دیدگاه، فلسفه با کنار گذاشتن کلیه جزئیات وقایع و زمینه وقوع آنها و همچنین منحصر ساختن علاقه خود به صفات اشیاء به طور کلی، در این کار بزرگ معرفت شرکت کرده است. آمال انسانی، زمینه تاریخی و اجتماعی و حدود مفاهیم ما، همگی موانعی برای اجرای این طرح هستند، اما می‌توان بر آنها غلبه کرد؛ و این موانع امکان تحقق این طرح را به خطر نمی‌اندازند. این نظریه متضمن آن نیست که فلسفه باید تصویر متافیزیکی باشکوهی از جهان ترسیم کند، بل حداقل باید درصدد تبیین بنیاد یا قواعدی باشد که بر اساس آنها باید عمل کنیم.

از زمان کانت، براهین استعلایی نقش مهمی را در این کار بزرگ بازی کردند. این براهین در پی نشان دادن این مطلب هستند که وجود بعضی از مفاهیم، اصول یا انحاء توجیه عقلانی

برای ما به منظور کسب هر نوع تجربه ضروری است. بر طبق این دیدگاه، خواه فلسفه شرحی کلی و فراگیر به سبک افلاطون فراهم کند، و خواه یک چهارچوب به سبک کانت، درگیر با طرحی از معرفت است که به واسطه آن ما، شاید به زحمت به سوی فهم کامل‌تری از جهان پیش می‌رویم.

از عصر روشنگری به این سو، دستاوردهای علمی، تبلیغاتی را برای این کار بزرگ تدارک دیده‌اند؛ زیرا این مسئله بیش از آنکه رویای یک فیلسوف محض باشد، رویای سنت تفکر اروپایی بوده است. مطابق این دیدگاه، ما از رهگذر به کارگیری مجاهدانه عقل و روش تجربی به تدریج بر اجزاء معرفت‌مان افزوده‌ایم. فیلسوفان به هنگام مرور این پیشرفت‌ها، باید میان عرصه‌ای که معرفت در آن ممکن است و آن عرصه‌ای که باید ناشناخته بماند، تمایز قایل شوند. در مقوله اول «امور واقع» قرار دارند (این کار بزرگ شامل تحصیل تدریجی این «امور واقع» است)، و در مقوله دوم «ارزشها» قرار دارند. مطابق این دیدگاه امر ارزشی باید به دقت از امور واقع منفک و برطرف شود؛ زیرا تنها امور واقعی که خالص و پالوده باشند مجاز به دریافت نشان معرفت هستند.

در مقابل، نیچه، هیدگر و دریدا معتقد نیستند که وظیفه فلسفه تدارک شالوده و بنیاد یقینی باشد که داعیه‌های معرفت علمی بتوانند در آن نقطه اتکایی بیابند. به زعم ایشان، تصور چنین بنیادی همانقدر مبتنی بر اوهام است که امکان تحقق این طرح معرفتی که آن بنیاد در صدد تضمینش برآمده است. یقیناً نیچه، هیدگر و دریدا تنها فیلسوفانی نیستند که نقش بنیادی فلسفه را مورد سؤال قرار می‌دهند، زیرا چنین دیدگاه‌هایی به طور گسترده در میان فیلسوفان انگلیسی زبان معاصر نیز رواج دارد؛ اما کناره‌گیری ایشان از این کار بزرگ با حمله همه‌جانبه به عقل و روش تجربی از یکسو، و تمایز میان امر واقع و ارزش از سوی دیگر مرتبط است. اینها دعاوی بسیار بزرگی هستند، اما پژواک آنها را می‌توان در سنت فلسفه تحلیلی - نظیر آثار متأخر ویتگنشتاین^۵ - و همچنین در آثار پراگماتیست‌هایی چون جیمز^۶ و دیویی^۷ شنید.

انکار امکان معرفت ممکن است داعیه‌ای گزاف و آنارشستی به نظر آید، لیکن در نگاه اول قابل فهم می‌باشد و منطقاً امر فوق‌العاده‌ای نیست. اما موضوع به همینجا ختم نمی‌گردد. این انکار متضمن مسئله‌ای خوداندیشانه است که شاید پیش پا افتاده جلوه کند، اما نمی‌تواند به آن سهولتی که گمان می‌رود ریشه کن شود: اگر حصول معرفت میسر نیست، پس ما آثار فیلسوفی را که دارای چنین ادعایی است چگونه باید لحاظ کنیم؟ ادعای دانایی

به عدم امکان معرفت آشکارا ناسازوار است. فیلسوفانی که مایل به این گونه دعاوی هستند، معمولاً به منظور بر حذر ماندن از حالت متناقض با خود، درگیر تلاش‌هایی در حیطه وسیع‌تر، به منظور تغییر ماهیت متن آثار خودشان می‌شوند. به رغم اهمیت این مسئله، تعدیل‌های اساسی در آثار ویتگنشتاین، جیمز و دیویی - که خصلت آثار آنان در واکنش نسبت به این مسئله تغییر می‌یابد - اغلب نادیده گرفته شده است، و فیلسوفانی دیگر نیز به استفاده از براهین آنان در جهت استنتاج نظریه‌ای کاملاً تکامل یافته درباره معنا یا صدق اقدام کرده‌اند؛ در حالی که این گونه نظریه‌ها دقیقاً همان اموری بوده که فیلسوفان مذکور خود سعی در پرهیز از آنها را داشته‌اند. آثار نیچه، هیدگر، و دریدا کمتر مستعد این سوء تعبیر هستند، زیرا این آثار به نحو سامانمندتری طفره آمیزند: زمانی، انبوهی از نظریه‌ها به ما عرضه می‌شوند و در زمانی دیگر همان نظریه‌ی عرضه شده، انکار می‌گردد.

این اتهام که کار بزرگ معرفت بشری محکوم به شکست است، و قول به اینکه تبیین‌هایی غیر ممکن است، نه تنها بر فلسفه، که نقش آن در تدارک بنیان‌های معرفت آنرا به ویژه مستعد پذیرش این نقادی‌ها می‌کند، تأثیر شدید داشته است، بلکه در هر حوزه‌ای از «شناخت»، می‌توان شاهد چنین تأثیری بود. بنابراین اتفاقی نیست که فیلسوفانی که از نیچه تا ویتگنشتاین، معتقد به این نظریه بوده‌اند، نقش سنتی فلسفه را انکار کرده‌اند - و گاه در این نظر تا بدانجا پیش رفته‌اند که تقریباً هر گونه نقش و وظیفه‌ای را برای فلسفه منکر شده‌اند. برای کسانی که تعلق خاطری به این دیدگاه دارند و خواستار پایان بخشیدن به نظریه‌های قاطع هستند، دلمشغولی به خود اندیشی چونان چیزی که می‌تواند چاره‌اندیشی‌ای آزردهنده به نظر برسد، الزام‌آور شده است. این چاره‌اندیشی با پرسش از وضعیتی که ما طرح نمودیم، پیوسته است. این استدلال که «ارایه‌ی چیزی بیش از یک تبیین موقتی چونان علت اینکه چرا ما باید به یک عقیده معتقد باشیم یا به شیوه‌ای خاص عمل کنیم، ممکن نیست»، آیا خود تبیینی موقتی است؟ آیا انکار امکان تبیین‌هایی، واپسین سخن است؟ نیچه، هیدگر و دریدا فلسفه خود را پس از پرسیدن این سؤال آغاز کردند؛ پرسشی که بنا به استدلال آنها نمی‌تواند نادیده گرفته شود. اما جای تردید باقی است که این فیلسوفان، حداقل به معنای متداول و مرسوم، هرگز نتوانند پاسخی به آن بدهند.

معمای ماندگار

دشواری آثار نیچه، هیدگر و دریدا را تا اندازه‌ای می‌توان با نامأنوس بودن مفاهیمی که آنان

به کار می‌گیرند، توجیه کرد، اما این دشواری معلول موضوع‌هایی که این فیلسوفان بدان پرداخته‌اند نیز هست. خوداندیشی یکی از این موضوع‌های مرکزی است و بدون شناسایی نقش آن ممکن است آثار ایشان به عنوان متونی دارای پیچیدگی غیرضروری و حاوی دستاوردهایی اندک به نظر رسند. اگر هماهنگی و عدم انعطاف درونی این آثار در پرتو خوداندیشی نگریسته شود، آنها را بیش از خدمتعارف با فلسفه تحلیلی مرتبط می‌سازد. ناسازواره‌هایی که این فیلسوفان مشتاقانه می‌پذیرند، هرگز نمی‌تواند به منزله افراطی شاعرانه، و یا بی‌قاعدگی‌ای خودسرانه، و یا حتی رازنمایی تهی تفسیر گردد. ولی در عوض شاید این آثار به عنوان ماحصل گریز ناپذیر تفسیر آنان از جهان نگریسته شود. بنابراین سبک طفره‌آمیز و خصیصه اغفال‌کننده‌ی دعاوی آنان، بیش از آنکه بازی پوچ با اموری مبهم باشد، موجب اظهاراتی است که بر ضد این فیلسوفان بیان می‌گردد. یکی دیگر از عواملی که مطالعه آثار این فیلسوفان را مشکل می‌سازد، دلمشغولی آنها به مسئله خوداندیشی است که به رغم فراگیر بودن آن، تا حد زیادی پیچیده و بغرنج است. این خاصیت پیچیدگی خوداندیشی، طبیعی است، زیرا با استفاده از توصیفات نوعاً ناسازوار دریدایی، اگر کسی بتواند به طور مستقیم به این موضوع نزدیک شود، مرکزیت آن به یکباره از بین می‌رود و دیگر واجد صفت موضوع نخواهد بود.

عملکردهای خوداندیشی در آثار نیچه، هیدگر و دریدا به دو طریق مختلف است: از یک سو، وسیله‌ای برای نقادی و افزاری است که علیه کار بزرگ معرفت به کار گرفته می‌شود؛ و از سوی دیگر حرکت مثبتی است که در بدیل آرایه شده، مورد استفاده قرار می‌گیرد. نخستین روش فنی شاید نمونه سنتی‌ترین تدبیر فلسفی باشد - یعنی اثبات تناقضاتی که در بطن دیدگاه‌های مخالف است - اما یقیناً این امر منحصر به فیلسوفان مذکور نیست. به عنوان مثال، هگل برهان خوداندیشانه‌ای از این دست، در انتقاد خود از کانت به کار برده است. کانت چنین استدلال کرده بود که وجود پیشینی بعضی از مفاهیم برای ما به منظور کسب معرفت ضروری است. این مفاهیم، یا «مقولات» نمی‌توانند همانند قوانین حرکت نیوتن اثبات شوند، بلکه به زعم کانت اگر معرفت ممکن باشد، این مقولات می‌توانند به عنوان اموری ضروری پدیدار شوند. استدلال هگل این است که کانت در فراهم نمودن این شرایط برای حصول معرفت، آنها را طوری عرضه می‌دارد که خودشان جزو متعلقات معرفت هستند. اما چنین چیزی غیرممکن است زیرا قالبی که تفکر باید به خود بپذیرد، خودش نمی‌تواند در درون فکر بیان شود، چرا که خود بیان فکر باید در همان زمینه‌ی قوالب

ضروری، انجام پذیرد.

این نوع استدلال که سعی دارد نشان دهد که نظریه ارایه شده در یک متن به نحو خوداندیشانه‌ای امکان آن نظریه را رد می‌کند، قلمروی را مورد استفاده قرار می‌دهد که شامل شکل کوچکی از خوداندیشی است و می‌تواند عبارت‌های جزئی را هم دربرگیرد. خوداندیشی به این معنای محدود با نظریه‌های فیلسوفان تحلیلی مؤانس است و دارای پیوستگی با مجموعه معماهای منطقی‌ای که به بررسی آن خواهیم پرداخت. نیچه، هیدگر و دریدا دلبستگی به تحلیل چنین مسایل بغرنج منطقی را ندارند. از دید آنان تا آنجا که این مسایل صرفاً به صورت معما باقی می‌مانند ارتباط بیشتری با ریاضی‌دانان می‌یابند تا با فلاسفه. البته اگر ما استفاده گسترده و همه‌گیر این سه فیلسوف را از خوداندیشی تصدیق کنیم، آنگاه تأمل درباره این معنای جزئی و کوچک از خوداندیشی نیز مورد نیاز خواهد بود. خوداندیشی در این محدودترین صورت خود، اصطلاحی است برای توصیف صفت خودارجاعی یک عبارت و یا گروهی از عبارت‌ها. برخی از عبارت‌ها، آشکارا و بی‌چون و چرا خود ارجاع هستند: «این جمله پنج کلمه دارد». اگر چه از زمان نظریه «معمای دروغگو» به این سو، این مسئله که ماهیت عبارت‌هایی که حالت خود ارجاعی دارند می‌تواند مولد ناسازه‌هایی باشد، به رسمیت شناخته شده است. روایت اصلی معمای دروغگو در قرن ششم قبل از میلاد پدیدار گشت، یعنی زمانی که پیامبر قوم کرتان^۱ ایمنیدس، گفت: «همه کرتان‌ها دروغگو هستند». و چون خود او یک کرتان بود، این مدعا نشانگر تکذیب خودش بود. صورت کلی‌تر این ناسازه در این جمله نهفته است: «من دروغ می‌گویم». زیرا اگر گوینده راست بگوید، این جمله باید کاذب باشد؛ در حالی که اگر دروغ بگوید، این جمله صادق است. روایت‌های اخیر از این معما، در جملاتی نظیر «این جمله کاذب است»، مورد مطالعه قرار گرفته است، لیکن آنها صرفاً به کار فراهم آوردن نمونه‌های بیشتر برای مدعایی می‌آیند که در همان جمله از آن مدعا، کاذب دانسته شده بودند.

بدیهی است ناسازه‌ای که با این عبارت‌ها به وجود آمده تنها زمانی پیش می‌آید که جمله مذکور محصور در محدوده‌ای خوداندیشانه بوده و یا راجع به خودش باشد. اگر این جمله بتواند به طریقی از این ارجاع خوداندیشانه بگریزد، آنگاه ناسازه نیز محو خواهد شد. به عنوان مثال اگر ایمنیدس جزو کرتان‌ها نبود، بدیهی است که هیچ مشکلی در این مدعا که «همه کرتان‌ها دروغگو هستند» وجود نمی‌داشت. به همین نحو، دلیل اینکه چنین ناسازه‌هایی در مکالمات روزمره ما پیش نمی‌آیند این است که ما، البته بطور ضمنی، این

جملات را خود ارجاع نمی‌پنداریم. از اینرو، از جمله «من دروغ می‌گویم» اغلب این معنا برداشت می‌شود که شخصی که دروغ می‌گوید از برخی جهات دروغ بودن مدعای او از این قاعده مستثنی است. در حقیقت پافشاری بر خود ارجاعی دقیق اغلب می‌تواند فضل فروشی‌ای آزار دهنده به نظر برسد.

فیلسوفان به طور کلی در مواجهه با ناسازه‌های حاصل از خودارجاعی از همین شیوه فهم متعارف پیروی کرده‌اند. آنها با جلوگیری از ارجاع چنین داعیه‌هایی به خود آنها، به تلاش برای رفع این ناسازه‌ها می‌پردازند. در مورد جمله‌ای نظیر: «هیچ حقیقتی وجود ندارد»، به محض اینکه خاصیت خود ارجاعی‌اش باز شناخته شود، ناسازه‌ای به وجود می‌آید. اگر هیچ حقیقتی وجود ندارد پس این قضیه که هیچ حقیقتی وجود ندارد، صادق نیست. بنابراین اگر این ادعا را بخواهیم بپذیریم، باید تمایزی قابل شوم تا عبارت «هیچ حقیقتی وجود ندارد» به قلمرو محدودی از جملات راجع شود و به خود جمله اجازه دهد تا به عنوان یک حقیقت بیان شود. مادامی که این جمله می‌تواند متعلق به مرتبه‌ای بالاتر یعنی یک «فراساخت»^۹ باشد، می‌توان از خودارجاعی اجتناب و ناسازه را محو کرد.

وقتی ابداع ساخت دیگری، خود مولد ناسازه دیگری می‌شود آنگاه از این شکل از مسئله خوداندیشانه به سختی می‌توان خلاصی یافت. فرض کنید که می‌خواهیم جمله‌ای به حالت فراساخت بگویم مثل «هیچ حقیقتی وجود ندارد»، برای پرهیز از ناسازه باید به یک «فراساخت»^{۱۰} متشبث شویم. در این مثال موفق به احتراز از ناسازه می‌شویم، اما اگر بخواهیم مدعی شویم که به طور کلی «هیچ حقیقتی وجود ندارد»، در این صورت قایل به سلسله مراتب بی‌پایان فراساخت‌ها شده‌ایم. هنگامی که راسل در تلاش خود برای مبتنی کردن ریاضیات بر منطق با ناسازه‌ی خوداندیشانه مواجه شد، این شکل از راه حل را در «نظریه طبقات» خود بسط و تکامل بخشید.^{۱۱} مسئله راسل این نبود که به طریقی شکاکانه، حکم خوداندیشانه ناسازواری به صورت «هیچ حقیقتی وجود ندارد»، صادر کنند، بل کوشش او در این جهت بود که طرد چنین ناسازه‌هایی را از طریق منطق خودش تضمین کند. راسل به منظور تأمین این هدف، چنین استدلال می‌کند که این مسئله یکی از کلیات نامشروع^{۱۲} است. از نظر راسل کلیت هنگامی که تحت شمول کل مجموعه‌ای قرار گیرد که آن مجموعه خودش بخشی از آن است، نامشروع است. او مثال ذیل را به عنوان نمونه ناسازه‌ای که مولود چنین خطایی است ذکر می‌کند. یک سلمانی در شهری کوچک، سر همه آن کسانی را که در آن شهر سر خود را تراشیده‌اند، می‌تراشد. ناسازه در اینجا است که چه کسی سر سلمانی را

می‌تراشد. او نمی‌تواند سر خود را بتراشد زیرا این سلمانی تنها سر کسانی را در آن شهر کوچک می‌تراشد که سر خود را نمی‌تراشند؛ در حالی که اگر او سر خود را بتراشد پس جزو آن کسانی است که به واسطه آن سلمانی سرشان تراشیده می‌شود. راه حل راسل این بود که گفت یک طبقه باید نسبت به اجزاء متعلق به خود به نوع منطقی عالی تری تعلق داشته باشد. راسل با این تدبیر امیدوار بود ناسازه‌هایی نظیر مورد فوق را از منطق خود حذف کند. اما او در طی این مراحل درگیر سلسله مراتب پیچیده‌ای از طبقات شد. افراد اندکی این راه حل را در میان اهداف کار بزرگ او، رضایت‌بخش دانسته‌اند. اما این راه حل به نظر، هم موقتی و هم پیش از حد پیچیده می‌آید. به علاوه، احتمالاً ناخواسته واجد لوازمی هستی‌شناسانه^{۱۳} است. اما حتی اگر چنین اقدامی در یافتن منطقی عاری از ناسازه موفقیت‌آمیز باشد، مشکل کسانی را که خواستار وضع داعیه‌ای هستند که واجد صفت ناسازوار امر خود ارجاع باشد، حل نمی‌کند. با بازگشت به مثال سابق‌الذکر یعنی «هیچ حقیقتی وجود ندارد»، سلسله مراتب بی‌پایانی از فراساخت‌ها ممکن است ما را به پرهیز از ناسازه در هر موقعیت خاصی قادر سازد، اما در نهایت باید ساختی وجود داشته باشد که در آن دیگر داعیه «هیچ حقیقتی وجود ندارد» کاربردی نداشته باشد. بدیهی است که اگر این مطلب به طور کلی متضمن آن باشد که هیچ حقیقتی وجود ندارد، تدبیر فوق قانع‌کننده نخواهد بود. اگر این مدعا صرفاً راجع به ایمان دینی یا ارزش‌های اخلاقی و زیباشناسانه باشد، مشکلی در کار نخواهد بود. تنها هنگامی که این ادعا به همه قلمروها بسط می‌یابد این ناسازه به نظر‌گیرزناپذیر می‌رسد. اقدام راسل به سادگی مانع این نوع داعیه کلی و فراگیر می‌شود. این اقدام تنها زمانی قابل قبول است که شما به نحوی حاضر به تحدید این مدعا شوید. پذیرش این تحدید موضوع کوچکی نیست، زیرا متضمن پیامدی است که بر طبق آن، در نهایت عرصه‌ای از حقیقت وجود دارد. و برای نیچه، هیدگر و دریدا، انکار همین پیامد است که در وهله اول ریشه این مدعاست.

در اینجا است که فیلسوفان در مورد موضوع مورد بحث به طور سنتی متمایل به این نتیجه‌گیری هستند که داعیه‌ای کلی به صورت «هیچ حقیقتی وجود ندارد» و به دلیل ناسازوار بودن آن، آشکارا غیر قابل دفاع است. از این رو به جای سعی در حفظ آن و یا برخی ناسازه‌های دیگر نظیر این عبارت که «همه چیز نسبی است»، باید آنها را کنار نهاده و در پی اصلاح دیدگاه‌های خود برآییم. از آنجایی که این شکل از ناسازه‌های خوداندیشانه از سوی واضعان آن نادیده گرفته شده است، اغلب چنین پنداشته شده که فقط استدلالی که این

ناسازه‌ی خوداندیشانه را در بر می‌گیرد برای نشان دادن ناممکنی این وضعیت کفایت می‌کند. این شکل از استدلال خوداندیشانه اقدامی آشنا در برابر شکاکان، از زمان یونانیان است. اگر شکاکان ادعا کنند که «ما نمی‌توانیم نسبت به هیچ چیز شناخت حاصل کنیم»، شخص مخالف چنین خاطر نشان می‌سازد که حتی این داعیه شکاکان نیز خود به معنای شناختن چیزی است.

صرف نظر از استفاده آنها در براهین فلسفی، ناسازه‌های خوداندیشانه که از درون این صورت ساده سر بر می‌آورند، در برخورد اول می‌توانند به منزله ناسازه‌هایی که واجد صفت آزاردهنده ریاضی هستند، به نظر برسند که قادر است جعبه تقریباً بی‌ضرر معماهای منطقی را کنار گذارد. اما این ناسازه‌های خوداندیشانه به طرز آشفته‌ای در ریشه بنیادی‌ترین نظریه‌های ما یافت می‌شوند. به عنوان مثال دو نوع از برجسته‌ترین فلسفه‌های علمی که در قرن حاضر رواج یافته است در نقطه آغاز خود دچار ناسازه‌های خوداندیشانه هستند:

در تفکر پوزیتیویست‌های منطقی، صدق و معنادار بودن قضیه بر اساس برآورده ساختن معیارهایی تعریف شده که از روش علمی اخذ شده است. مطابق این نظریه «تنها قضایایی که به نحو تجربی تصدیق‌پذیر هستند، معنا دارند»؛ اما این مطلب خود، به نحو تجربی تصدیق‌پذیر نیست. به علاوه این مسئله از طریق توافق‌های عام و غیرعلنی در مورد معیاری که در «تصدیق‌پذیری تجربی» نهفته است، حل نمی‌شود، زیرا هر تعریف معیارگونه‌ای از مقبولیت عقلانی بر حسب هنجارهای نهادی شده، با همان مشکل مواجه خواهد شد. این ملاک باید به منزله ملاکی «بی‌معنا» تلقی گردد، مگر اینکه اصل مرکزی تصدیق‌پذیری به طریقی، بتواند از خودارجاعی دوری گزینند. پوزیتیویست‌های منطقی این نکته را تصدیق کرده‌اند و سعی در تصحیح این وضعیت کرده‌اند. آنها چنین استدلال کردند که ملاک معناداری مذکور، داعیه‌ای در باره خصلت جهان نیست، بلکه تنها یک طرح پیشنهادی است. این فیلسوفان، با این تدبیر به امید قرار دادن ملاک خود در مقوله‌ای متفاوت و بنابراین پرهیز از ناسازه‌ی خوداندیشانه بودند. البته علاوه بر موقتی بودن آن داعیه، با کنار گذاشتن آن از حوزه قضایایی که به نحو معرفت بخشی با معنا هستند، معلوم نیست که چگونه می‌توان، آنگونه که آنان می‌خواستند در تأیید آن استدلال کرد.

یکی از فلسفه‌های متأخر علم که وابسته به نظریه‌های کوهن^{۱۴} و فایرآبند^{۱۵} است با استدلال خوداندیشانه مشابهی مواجه است. هر دو فیلسوف استدلال کرده‌اند که علم صرفاً از طریق عقلانی بسط و توسعه نمی‌یابد. فایرآبند استدلال دیگری در این زمینه دارد مبنی بر

اینکه چیزی در مقام واپسین توجیه عقلانی وجود ندارد. هر فرهنگ و هر عصری الگوهای عقلانی خاص خودش را فراهم می‌کند. در اینجا آشکارا معضل خوداندیشانه نمایان است. چگونه فایرآبند می‌تواند در مورد مسئله فوق با اشاره به نمونه‌هایی از تاریخ علم بحث کند، در حالی که بنابه استنتاج او هیچ توجیه عقلانی ممکن نیست؟ البته فایرآبند می‌تواند به این سؤال در شکل فعلی و نسبتاً بی‌مایه آن پاسخ دهد: اگرچه توجیه‌های نهایی ناممکن است، اما توجیه‌های موقتی در داخل یک متن می‌تواند محفوظ بماند. اما انکار برتری علم از جانب او، حکم او به عدم تقارن میان ادوار مختلف تاریخی و فرهنگی، و دفاع او از آنارشیسم نظری، ناظر بر اقدامی موقتی نیست (اگر استدلال شود که این دعوی موقتی‌اند، داعیه‌ای که این داعیه را موقتی می‌داند، خود نمی‌تواند بدون ایجاد احساس گسیختگی فکری که هر معنایی را نابود می‌کند، موقتی تلقی گردد). البته انکار برتری علم متضمن انکار برتری نظریه خود او هم می‌باشد. به همین دلیل داعیه فایرآبند مبنی بر عدم امکان وجود ملاکی برای مقبولیت عقلانی به نحو خوداندیشانه‌ای مخرب جلوه می‌کند. بر همین سیاق، داعیه مخالف آن هم مخرب است و آن داعیه پوزیتویست‌های منطقی است که بر طبق آن مجموعه معیارهایی که ایشان وضع نموده‌اند باید برای عبارتهایی که از نظر عقلانی قابل قبول پنداشته می‌شوند، به کار گرفته شوند.

صرف نظر از دو نظریه مذکور در باره علم، مسایل خوداندیشی در اشکال مختلف نسبی-باوری بروز می‌نماید. داعیه می‌تواند صورتی تاریخی به خود بگیرد: «تفسیر ما از طریق جامعه و جایگاهی که در آن جامعه داریم، تعیین می‌گردد»؛ و یا ممکن است که صورتی فرهنگی یا زبانی به خود بگیرد؛ اما در هر کدام از این موارد برای دفع ناسازه‌ی بالنده باید فراساختی را مطرح کرد تا ما را از خودارجاعی دور سازد. این معضلات بیشتر در نظام‌هایی که پیش از هر چیز ماهیتی فرامرته^{۱۶} دارند، مشهود است. بنابراین جامعه‌شناسی معرفت و نظریه‌های علمی، بی‌فاصله با این مشکل مواجه می‌شوند، زیرا آنها در تلاش برای ابداع یک نظریه (شناخت) درباره چگونگی امکان نظریه‌ها هستند (چگونه معرفت ممکن است؟). ابزارهایی که با آنها ساختی جدید جهت پرهیز از خودارجاعی مطرح می‌شود، در صورتی ظهور «امر موقتی» را به مخاطره می‌افکنند که تنها این نظریه خاص را بدون تبیینی کلی و قانع کننده، مبرا سازند. به عنوان مثال مانهایم پس از گفتن اینکه حقیقت به نحو اجتماعی معین می‌شود، اجازه می‌دهد که نظریه‌اش از این توصیف‌ها به واسطه مطرح کردن فراساخت نخبگان روشنفکر، بگریزد؛ نخبگانی که قادر به عبور از موانع و محدودیت‌های اجتماعی

هستند - این تبیینی است که به نظر می‌رسد به این ادعا منجر شود که: «حقیقت از نظر شما نسبی است، نه از نظر من».

این اقدام که به منظور پرهیز از خودارجاعی از طریق استقرار یک فراساخت صورت می‌گیرد، ناگزیر، مجدداً قلمروی از امکان یقین را مطرح می‌سازد که این قلمرو ممکن است یک زمینه، یک بنیاد یا یک امر مطلق خوانده شود. بنابراین نظریه‌ای که مدافع اهمیت زمینه است مجبور به فراهم کردن وسیله‌ای برای گریز از مرزها و حدود آن زمینه می‌گردد. در نتیجه، حمله به طرح معرفت که در چنین نظریه‌ای به طور تلویحی به آن اشاره شده است، از اساس تخفیف می‌یابد. پس روی هم‌رفته بنیاد و یقین به بنیاد دانسته‌هایمان امکان‌پذیر است. مباحث پیشین درباره خصلت وابسته به زمینه بودنِ باورها و مشاهدات دیگر نمی‌تواند تهدیدی به شمار آید، زیرا بدینسان مبرهن می‌گردد که خود نظریه وابستگی به زمینه، رها از زمینه است. و اگر آن نظریه رها از زمینه است پس سایر نظریه‌ها نیز می‌توانند چنین باشند. بدین ترتیب تصور قلمروی از معرفت که به تدریج توسعه می‌یابد و به طرز صحیحی بنیاد نهاده شده است، دست نخورده باقی می‌ماند.

ما در میان کسانی که آثار بالقوه زیانبار خودارجاعی را می‌شناسند ولی حاضر به توسل استقرار فراساخت نیستند، می‌توانیم دو واکنش را تشخیص دهیم. اولین نوع آن، خودارجاعی را با خود آن نظریه تلفیق می‌کند، به طوری که این نمونه خاص از خودارجاعی، خود مثالی برای خصیصه‌ای کلی‌تر است. بنابراین اگر استدلال شود که نظریه‌های ما چه از جنبه تاریخی و چه از جنبه فرهنگی نسبی هستند، این دیدگاه خاص، خودش باید از طریق همان نظریه پیش‌بینی شده باشد. هگل و مارکس، هر دو از آن جهت که دست به این قسم تدبیر زدند، تفسیر شده‌اند. مارکسیسم بدون افزودن این مطلب با مسئله‌ای نوعاً خوداندیشانه مواجه می‌شود. اگر مطابق استدلال مارکس، دیدگاه‌ها یا ایدئولوژی افراد یا طبقات محصول موقعیت اجتماعی یا تاریخی آنها باشد، پس این مسئله در مورد مارکس و نظریه او نیز باید صادق باشد. اگر مطابق استدلال هگل تاریخ عبارت از سیر بازگشایی روح است، پس پدیدارشناسی روح و توصیف آن بازگشایی خود باید جزئی از این بازگشایی باشد. هر دو نظریه، چونان فرآورده‌های نیروهای تاریخی‌ای که خود طرح‌ریزی نموده‌اند، به نظر می‌رسند. بنابر این نظریه‌های مذکور درصدد توجیه موجودیت خود برمی‌آیند. اگر چه هر کس می‌تواند حدس بزند که در هر دو مورد نظریه از طریق منضم شدن به حداعلی صورت تاریخی، موقعیت ممتازی را به خود اختصاص می‌دهد. در مورد مارکس، این

مطلب روشن نیست که آیا نظریه ماتریالیسم دیالکتیکی - تاریخی که مبتنی بر تحلیل طبقاتی از جامعه است می‌تواند در پرتو اوضاع تاریخی و اجتماعی تغییر یافته، باز هم تغییر شکل یابد یا خیر؛ و اگر می‌تواند، تا چه اندازه؟

دو نوع از شایع‌ترین واکنش‌هایی که نسبت به این پرسش انجام گرفته، این است که یا ما به آخرین مرحله در جامعه/تفکر نایل شده‌ایم و برخلاف کلیه نظریه‌های پیشین، نظریه اخیر خصوصیات یک علم را دارد. یا اگر چه این نظریه محصول زمینه تاریخی و اجتماعی خویش است، ولی می‌تواند در پرتو شرایط محیط و تجربه‌ها بسط و توسعه یابد. پس به رغم این واقعیت که نتایج فوق موقتی هستند، اما آنها در یک - پیشروی تدریجی به سوی تبیینی نهایی و صحیح، مشارکت می‌کنند - اگر چه این امر ممکن است هرگز به واقع رخ ندهد. اولین نوع این تبیین‌ها قویاً، معرف یک فراساخت است؛ دومین تبیین می‌کوشد با ترکیب مفهوم تغییر در درون نظریه، آنچه را که می‌تواند به منزله راه‌حلی دیالکتیکی توصیف شود، ارائه دهد. به همین دلیل اگر چه توصیف زمینه نظریه ما خود، به واسطه همان زمینه معین گردیده است، اما تأثیر متقابل میان نظریه و آن زمینه اجازه بسط و توسعه‌ای را می‌دهد که در آن نظریه به پیش می‌تازد. بدین ترتیب نظریه و زمینه در رابطه‌ای دیالکتیکی که خود با همان نظریه توصیف می‌شود، در هم می‌آمیزند. اما جای تردید همچنان باقی است که یا این نظریه دیالکتیک که به توصیف این درهم‌آمیزی نامشروع می‌پردازد، خود را از تغییر دیالکتیکی‌ای که شرح می‌دهد، مستثنی می‌سازد؛ و یا اگر خود آن هم قابلیت چنین تغییری را دارد دیگر معلوم نیست که این نظریه حکم به چه چیزی می‌کند.

تلاش دیگری که در جهت احتراز از ناسازه‌های حاصل از خودارجاعی صورت گرفته، استدلالی است که بر طبق آن هیچ قضیه‌ای تضمین‌کننده هیچیک از ادعاهای کلی متافیزیکی نیست. پراگماتیست‌هایی چون دیویی و جیمز و آثار متأخر ویتگنشتاین این نوع راه حل را مطرح نموده‌اند. اگرچه جیمز و دیویی چیزهایی برای گفتن در مورد حقیقت داشتند، اما نمی‌خواستند اظهاراتشان توصیف ماهیت حقیقت تلقی شود. اظهارات آنان بیشتر در زمینه تلاش برای عمل به چیزی مورد استفاده می‌یابند تا آنکه سعی در حکم به چیزی داشته باشند. جیمز ممکن است حقیقت را در «آنچه برای عقایدمان مفید است» بداند، اما این نحوه نگرش بخشی از تلاش برای تدارک یک نظریه شناخت همه شمول نیست بل بیشتر کوششی است در جهت تغییر شیوه‌ای که در انجام امور داریم. ما از نظریه‌های خود برای اقناع دیگران و اصلاح اعمال آنها، استفاده می‌کنیم. آنها بخشی از طرحی کلی و جامع برای

تدارک توصیفی نهایی از جهان نیستند.

ویتگنشتاین دوم ابزار مشابهی برای پرهیز از آثار ناسازوار خوداندیشی فراهم کرده است.^{۱۷} کوشش‌های او به منظور پرهیز از ارایه هر گونه نظریه کلی درباره زبان و همچنین به منظور تأویل مسایل فلسفی از طریق آشکار ساختن چگونگی کاربرد حقیقی زبان، صورت گرفته است. هنگامی که پراگماتیست‌ها یا پیروان ویتگنشتاین مورد مخالفت قرار می‌گیرند، تنها می‌توانند از اینکه بر اساس نظریه کلی‌شان توصیف شوند، خودداری کنند و در عوض با آنچه که خاص موضوع مورد بحث است، پاسخ دهند.

در این دیدگاه‌ها هر تبیین و یا نظریه‌ای که مطرح می‌گردد تنها به منزله یک طرح پیشنهادی خاص در نظر گرفته می‌شود و به طور ضمنی اشاره بر داعیه‌ای کلی و فراگیر ندارد. به این دلیل پاسخ آنها، پاسخ نهایی نیست، اما بخشی از کنش‌های متقابل اجتماعی بوده و هر کس می‌تواند آنرا بحث‌انگیز بداند. این مباحثه‌ها، هیچگاه پایان نمی‌پذیرد، زیرا هیچ سخن نهایی و قاطعی نمی‌تواند برای همیشه موضوع مورد بحث را به بوته فراموشی بسپارد. اما با وجود این برخی اظهارات بیش از سایر آنها اثربخش است، زیرا هیچ داعیه‌ای آنگونه وضع نشده که واجد صفت همه شمولی باشد. پس به ظاهر از ناسازه‌هایی پرهیز شده که پیش از این ملازم با داعیه‌های نسبی باورانه در مورد حقیقت بوده است.

خوداندیشی تصدیق شده

نیچه، هیدگر و دریدا، اساساً مواضع متفاوتی نسبت به هر نوع «راه حل» که برای خوداندیشی ملحوظ داشتیم، اتخاذ کردند، زیرا آنها خوداندیشی را قابل ریشه‌کن شدن و یا معضلی محتاج به راه حل، نمی‌دانند. بنابراین به نظر می‌رسد که این ناسازه را تصدیق می‌نمایند و اگر به خاطر این ادعا نبود که ناسازه‌گریزناپذیر است، آثار آنان به آسانی کنار گذاشته می‌شد. در نتیجه آثار ایشان از این حیث به دو بخش تقسیم می‌شود: اول، برهانی که بر طبق آن مواضع اتخاذ شده از سوی سایر فیلسوفان، به نحو خوداندیشانه‌ای ناسازوار است؛ دوم، ارایه تبیین خودشان از این ناسازه. برهانی که در بطن آثار این فیلسوفان (یعنی آثار کسانی که در تعقیب کار بزرگ معرفت هستند)، درباره تناقض‌های خوداندیشانه وجود دارد، به جای آنکه بر چگونگی احتراز از این تناقض‌ها رهنمون شود، به صورت استدلالی در جهت ذاتی بودن این تناقض‌ها، در کلیه آثار حاصل از آن کار بزرگ مورد استفاده قرار گرفته است. هر یک از این فیلسوفان، پیامد فوق را در اشکال تا اندازه‌ای متفاوت بیان

نموده‌اند، ولی در آراء هر کدامشان جای این معضل باقی است که اگر این سنت که فیلسوفان در آن طرح هر ضرورتی را در متن آراء خود می‌یابند، محکوم به تناقض است، پس چگونه پیشرفت ممکن می‌گردد.

البته خطای بزرگی خواهد بود اگر گمان کنیم که هر یک از این فیلسوفان نظام دیگری جایگزین آراء فیلسوفان پیشین ساخته‌اند، زیرا آنها با دیدگاهی که ارایه نظریه‌ای قطعی را ممکن می‌داند، مخالفند. با وجود این چگونه می‌توان فلسفه‌ای ابداع کرد که با اطمینان هر نوع نظریه‌ای را در برگیرد، آنهم به طوری که منکر امکان ارایه نظریه شود ولی درگیر ناسازه‌ای نامعقول و بی‌معنا نگردد؟ این پرسش، یعنی پرسش از نحوه نگارش یک متن در پرتو مستلزمات خوداندیشانه خود آن متن، دلبستگی اصلی‌ای است که تمامی آثار سه فیلسوف نشانگر آن است. به همین دلیل، این مسئله که متون مذکور ناسازوار هستند، نقادی چندان موثری به این متون نیست، زیرا آنها خود به این مطلب اذعان دارند و ادعای دیگرگون بودن ندارند. در حقیقت می‌توان گفت که آنها با اصرار بر این مسئله به جدال با بنیادها برمی‌خیزند و به بحث و جدل درباره شالوده‌های مفروض سنت ما می‌پردازند.

از آنجایی که پیروی گام به گام از این فیلسوفان به معنای مشارکت در پرسشی از مفروضات بنیادی ماست و در حالی که معلوم نیست مقارن این وضعیت چه بدیل دیگری ارایه شده است، ما خواهان شواهدی خواهیم بود که در آنها تناقض‌های کار بزرگ معرفت حقیقتاً آشکار باشند و برای پیشرفت در این مبحث، اینگونه شواهد را نمی‌توان نادیده گرفت. این شواهد در آثار نیچه، هیدگر و دریدا کم نیست؛ در حقیقت یکی از طنزهایی که آثار آنها را احاطه کرده، این است که اگر چه این متون از اساس می‌توانند متناقض – و به قول برخی نامنسجم – جلوه کنند، اما فیلسوفان مذکور براین اتهام، علیه کل سنت تفکر غرب صحنه می‌گذارند. اغلب آثار نیچه به اثبات تناقض‌های سایر فیلسوفان اختصاص دارد و بخش اعظمی از کتاب‌های او نظیر غروب بتها و تبارشناسی اخلاق کمتر به این تناقض‌ها می‌پردازند. تنها چنین گفت زرتشت را که تقریباً به سبک کتاب مقدس نگاشته شده، می‌توان به جای نقدی منفی، تعبیر کرد و بیان مثبتی از یک بدیل دانست. به همین سیاق مضمون حاکم در آثار دریدا نیز انتقاد از متفکران پیشین است. در حقیقت، هنگامی که بیانات او به سبک خودش، به سطح یک «نظریه» محصل ارتقاء می‌یابد، روش انتقاد – شالوده شکنی – پدیدار می‌شود. اما در آثار هیدگر، اگرچه ارایه نظریه شکل بارزتری دارد، اما بخش اعظمی از این آثار به توصیف خطاهایی که در تاریخ تفکر غرب رخ داده است، اختصاص دارد.

خوشبختانه، به موازات این مسایل، دل‌بستگی‌هایی در میان فیلسوفان انگلیسی‌زبان وجود دارد که نشانگر توجیه‌گریزناپذیر بودن ناسازه‌ی حاصل از خوداندیشی و عملکرد ناامید‌کننده کار بزرگ در نیچه، هیدگر و دریدا است.

البته زبان دلمشغولی اصلی فیلسوفان قرن بیستم است. کمی پس از آغاز قرن حاضر، فلسفه تحلیل منطقی مدعی دیدگاهی بود که بنابر آن ابهامات موجود در کاربرد زبان از جانب ما، عامل مشاجره‌های فلسفی در همه اعصار بوده است و توجه دقیق به صورت منطقی این مشاجره‌ها، یکبار و برای همیشه آنها را محو می‌کند. به رغم اینکه دیدگاه مذکور دیگر مدافعان زیادی ندارد، این فرض که توجه دقیق به عملکردهای زبان وسیله‌ای است برای پیگیری بحث فلسفی، دوام یافته است. صفت اصلی این دیدگاه جدید، جایگزین کردن تحلیل زبان به جای تحلیل سنتی تفکر است. نیچه، هیدگر و دریدا در این تمرکز بر روی زبان سهیم بوده و ناگزیر بودن خوداندیشی از نظر آنها، تا اندازه‌ای بر اساس تلقی ایشان از نقش زبان، قابل تفسیر است.

هر سه فیلسوف موضعی را اتخاذ کردند که در نگاه اول نوعی ایده‌آلیسم زبانی به نظر می‌رسد، البته هیدگر در اواخر عمرش به نحو بارزتری دارای این موضع بود. بر اساس این نظریه، ما در قید و بندهای زبان گرفتاریم و نمی‌توانیم از مرزهای مفاهیمی که باید در داخل آنها فعالیت کنیم، پا فراتر گذاریم. زبان از این نظرگاه، نمی‌تواند امری معطوف به واقعیت تلقی گردد و اگر چنین باشد ما چیزی را مفروض می‌داریم که خارج از حوزه زبان واقع می‌شود. روی هم رفته «واقعیت» واژه‌ای است در بند زبان، به نحوی که همانند سایر واژه‌ها از گریز از شبکه پیچیده مفهومی ناتوان است. بر همین اساس هیدگر می‌نویسد:

«موجودات انسانی، محکوم و در بند زبان‌اند و هرگز نمی‌توانند گامی فراتر از آن نهند و از جایی دیگر بدان نظر افکنند. به همین دلیل ما همواره فقط تا جایی به ماهیت زبان پی می‌بریم که خود زبان ما را تحت نظارت خود گیرد و با خود وفق دهد.»

دریدا در تشریح اینکه هنگام خواندن یک متن چه اتفاقی رخ می‌دهد، می‌گوید: ما «نمی‌توانیم به نحو موجهی، از متن در جهت چیزی غیر از آن، یعنی در جهت یک مرجع (یعنی واقعیتی متافیزیکی، تاریخی، روحی-زیستی^{۱۸} و غیره) تخطی کنیم... هیچ چیز خارج از متن وجود ندارد.» نیچه نیز موضع مشابهی اتخاذ می‌کند و در عین حال نشان می‌دهد که چگونه پیامدهای این مدعا از ما پنهان می‌ماند: «ما زمانی که از تفکر تحت قیود زبان امتناع می‌ورزیم، از آن تفکر باز می‌مانیم؛ ما به زحمت به تردیدی که این محدودیت را به مثابه

محدودیت درک کند، نایل می‌شویم.

یکی از معانی‌ای که نیچه و دریدا بر اساس آن خواهان وضع این داعیه خوداندیشانه ناسازوار یعنی «هیچ معرفتی ممکن نیست» هستند، این است که ما با محبوس بودن در بند زبان، نمی‌توانیم هیچگونه معرفتی نسبت به دنیای فراسوی زبان حاصل کنیم. هیچ معرفتی ممکن نیست زیرا ما تنها با حوزه نظریه‌ها و مفاهیم زبان خود سروکار داریم. ما نمی‌توانیم از درستی چیزی آگاه شویم زیرا هیچ راهی برای اطمینان از صحت آن چیز وجود ندارد. اما شاید به منظور رهایی از این وضعیت، چنین استدلال کنیم که حتی اگر لحظه‌ای این تحدید زبانی را بپذیریم، باز هم می‌توانیم معرفت را در درون حوزه زبان تعریف کنیم. بر این اساس شاید، معرفت دیگر همان نیروی آشکاری را که بیشتر داشت نداشته باشد، اما در نهایت ما می‌توانیم واجد معرفت باشیم. پس چرا باید این مسئله که ملاک معرفت در نهایت زبانی است، اهمیتی داشته باشد؟ چنین موضعی نمی‌تواند پایدار بماند و هر استدلالی علیه آن باز هم، ماهیتی خوداندیشانه خواهد داشت. گره اصلی این مسئله در کلام نیچه نشان داده شده است: «ما به زحمت به تردیدی که این محدودیت را به مثابه محدودیت درک کند، نایل می‌شویم».

اوصاف این مسئله را می‌توان از طریق مقایسه‌ای با ویتگنشتاین دریافت. ویتگنشتاین در رساله منطقی - فلسفی خود سعی در ارایه تبیینی از رابطه میان زبان و جهان نموده است. او صورتی از برهان استعلایی را به کار می‌برد. جهان و وضعی که زبان از جهان ترسیم می‌نماید، در صورتی که اصولاً تفکر (یعنی تصویرگری گزاره‌های زبان به خودمان) ممکن باشد، باید صورتی یقینی داشته باشد. خصوصیت زبان و جهان باید چنان باشد که گزاره‌هایی با معنا را فراهم آورد. بنابراین تبیین ویتگنشتاین از جهان آنچنان تابع دیدگاه او درباره‌ی زبان نیست، اما نتیجه‌ی خصوصیتی است که جهان به سبب امکان‌پذیر بودن زبان، باید دارا باشد. در اینجا صورت مفصل تبیین ویتگنشتاین مهم نیست. البته یکی از نتایج نظریه او، یادآور مطالبی است که ما در بحث از نیچه، هیدگر و دریدا متذکر شدیم. زیرا فلسفه ویتگنشتاین در نهایت منجر به این استدلال می‌گردد که «مرزهای زبان من نشانگر مرزهای جهان من‌اند». فلسفه او، به دلیل خصوصیت ضروری ارتباط میان زبان و جهان (در صورت وجود معنا در آن) منجر به چنین نتیجه‌ای می‌شود. مسئله خوداندیشانه‌ای که ویتگنشتاین بعدها با آن مواجه شد، مربوط به نظریه‌ای است که در رساله طرح‌ریزی نموده است. او در رساله به تلاش در جهت توصیف ارتباط میان زبان و جهان دست زد، توصیفی

که خود به نحوی، نمایانگر تخطی از مرزهای آن زبانی است که خود آن نظریه مدعی غیرقابل تخطی بودن آن شده بود. استنتاج ویتگنشتاین چنین است: «روش صحیح در فلسفه در حقیقت چیزی غیر از این نیست: بیان نکردن چیزی غیر از آنچه می‌تواند بیان شود، یعنی گزاره‌های علوم طبیعی، یعنی چیزی که ربطی به فلسفه ندارد...». این جمله در تلاش خود برای تعیین روشی صحیح در فلسفه، خود به نحو خوداندیشانه‌ای مغشوش است، زیرا بدیهی است که گزاره‌ای متعلق به علوم طبیعی نیست. همین مطلب در مورد کل رساله نیز صادق است، یعنی نظریه‌ای فلسفی درباره خصوصیت زبان و جهان که منکر امکان چنین نظریه‌ای است. ویتگنشتاین از این خوداندیشی کاملاً آگاه است و در پایان رساله می‌گوید: «گزاره‌های من بدین نحو روشن‌کننده‌اند که: هر کس مرا درک می‌کند سرانجام هنگامی که از گزاره‌های من به عنوان گام‌هایی برای صعود به ورای آنها استفاده می‌کند درمی‌یابد که این گزاره‌ها بی‌معنا هستند.» این نظریه ما را به نقطه‌ای که باید آنرا کنار گذاریم، رهنمون می‌سازد. خوداندیشی، که شاید در مورد ناسازه‌های راسل تنها یک معضل ریاضی به نظر برسد، در اینجا برای واداشتن ویتگنشتاین به زیر سؤال بردن تمامی پایه‌های نظریه‌اش کافی است. یکی از راه‌های تفسیر فلسفه ویتگنشتاین دوم این است که این بخش از فلسفه او را کوششی در جهت پرداختن به این شکل از خوداندیشی بدانیم؛ کوششی که با اجتناب از تمامی داعیه‌های کلی فلسفی صورت می‌گیرد.

خوداندیشی حاصل از عبارت: «مرزهای زبان نشانگر مرزهای جهان هستند»، همانگونه که نیچه اشاره کرده است، نمی‌تواند آشکارا مشخص شود. اجازه دهید این مدعا را مورد ملاحظه دقیق‌تری قرار دهیم. این نظریه که به ظاهر فراهم آورنده توصیف‌هایی درباره حد فهم ما از جهان است، در نگاه اول داعیه‌ای کاملاً بی‌ضرر به نظر می‌رسد. اما در حقیقت متضمن همان صورت خوداندیشی است که پوزیتیویست‌های منطقی در این مدعای خود یعنی در: «تنها قضایایی که به نحو تجربی تصدیق پذیر هستند، معنا دارند»، اظهار نموده‌اند. برای یک لحظه فرض کنید که ما می‌توانیم از «بیرون» به این وضعیت نظر بیافکنیم؛ یعنی از موضعی که شاید «نظرگاه خداوندی»^{۱۹} نامیده شود. از این چشم‌انداز ما می‌توانیم از یک سو مردمی را که از زبان استفاده می‌کنند، و از سوی دیگر جهان را مشاهده کنیم. سپس می‌توان - بسته به آنچه رخ داده است - از طریق گفتن اینکه هیچ چیز در جهان آدمیان وجود ندارد، مگر آنچه قابلیت توصیف از طریق زبان را داشته باشد، به تشریح تجربه ایشان از کاربرد زبان پردازیم. اما این نظرگاه خداوندی برای آنانکه از زبان استفاده می‌کنند غیرقابل

دسترسی است؛ دقیقاً به این دلیل که دیدگاه‌های ایشان به واسطه زبان محدود شده است. بدین قرار اگر ویتگنشتاین در این گفته محق است که: «مرزهای زبان من همان مرزهای جهان من هستند» نمی‌تواند آنرا در قالب زبان بیان کند؛ زیرا پیش از بیان این نظریه باید به خارج از محدوده زبان گام نهد. این نظریه همانند معمای دروغگو، اگر صادق باشد، کاذب است. تمایزی که ویتگنشتاین میان گفتن و نشان دادن^{۲۰} قایل شده، نخستین اقدامی است که به منظور تبیین اینگونه دعاوی صورت گرفته است. البته، تمایز گفتن/نشان دادن - که خود بخشی از «نظریه»‌ای است که در رساله‌ارایه شده - بیاناتی در مقام نتیجه‌گیری است که موجب مغشوش شدن کل آن بنای فلسفی می‌گردد. بدین ترتیب این تمایز چیزی بیش از یک معیار موقتی نیست، زیرا خود این تمایز از حدود زبان تجاوز می‌کند. همین شکل از ناسازه می‌تواند مولود هرگونه داعیه عام و فراگیر درباره جهان باشد که با محال بودن منطقی حاصل از تحقیق‌پذیری خود آن داعیه ترکیب می‌گردد. ماهیت ناسازوار این دعاوی در صورتی آشکارتر خواهد بود که آنها به این صورت ساده شده و از پیچیدگی‌شان کاسته شود: «جهان قرمز است و ما هیچ وسیله‌ای برای اثبات قرمز بودن آن در اختیار نداریم»؛ (همانند اینکه: جهان از رهگذر زبان درک می‌گردد و ما هیچ وسیله‌ای برای اثبات این مسئله در اختیار نداریم). چنین اظهاراتی ناسازوارند، زیرا آنها مدعی‌اند که هر کس می‌داند که جهان چنین و چنان است، در صورتی که در عین حال منکر امکان چنین چیزی می‌شوند. اخیراً هیلاری پاتنام^{۲۱} سعی در صورتبندی این ناسازه با استفاده از یک مثال نموده است: «ما همگی در درون یک کوزه فکر می‌کنیم». در این مورد، ناسازه دقیقاً به همان ترتیب سابق‌الذکر ایجاد می‌گردد: اگر ما واقعاً در درون یک کوزه فکر می‌کردیم، پس قادر به دانستن اینکه در درون کوزه فکر می‌کنیم نمی‌بودیم، زیرا با دانستن آن، دیگر نمی‌توانستیم در درون یک کوزه فکر کنیم. پس بار دیگر همانند معمای دروغگو، عبارت «ما همگی در درون یک خمره فکر می‌کنیم»، اگر صادق باشد، کاذب خواهد بود. در این مثال ناسازه‌ی خوداندیشانه را می‌توان نادیده گرفت، زیرا به طرز نامعلوم و بلکه ناموجهی به سوی نظرگاه خداوندی که در آن هیچ ناسازه‌ای وجود ندارد، پیش رفته‌ایم.

بدین قرار، نیچه، هیدگر و دریدا همچون ویتگنشتاین به تبیین زبانی که خوداندیشانه بوده و ناسازوار جلوه می‌کند، رهنمون شدند. اما آنها برخلاف ویتگنشتاین، تلاش‌های خویش را برای وضع داعیه‌هایی کلی درباره ماهیت زبان، متوقف نساختند. در عوض، دعاوی آنها در یک چرخش خوداندیشانه^{۲۲} از درون، با نظریه خود ترکیب شدند. در این

میان، دریدا در پی اثبات این مطلب است که چرا خوداندیشی باید در هر نوع متنی پدید آید، و چرا هر نوع کوششی برای انکار و یا پرهیز از آن محکوم به شکست است.

ما بحث خود را روی مسئله خوداندیشی حاصل از داعیه‌های خاصی درباره زبان متمرکز کردیم، اما این تنها یک جنبه از خوداندیشی‌ای است که در متون نیچه، هیدگر و دریدا دیده می‌شود. علی‌رغم اینکه ماهیت خوداندیشانه این متون، رسماً به صورت ناسازه‌ای آشکار پدیدار می‌گردد، این ماهیت غالباً پوشیده می‌ماند. بدین قرار دعاوی‌ای نظیر «بالاخره حقایق خطاهای انکارناپذیر آدمی چیست؟»؛ و اینکه «همه چیز دروغین است» انحرافات مقطعی نیستند، بل جزیی از چشم‌اندازی همه‌گیرند که خوداندیشی در سرتاسر آن نفوذ کرده است. این نمونه‌های تکان‌دهنده و خاص همانند معماهای منطقی‌ای که قبلاً مورد ملاحظه قرار دادیم، اهمیت چندانی ندارند. زیرا اگر چه آنها سیمای مغشوش ابتدایی و روراستی از خودارجاعی را نمایش می‌دهند، اما در واقع سراسر متون نیچه، هیدگر و دریدا خوداندیشانه است. در این متون، موضع نظریه و یا متن نسبت به آنچه صریحاً ادعا می‌شود، همواره مورد بحث است. در واقع آنچه نظریه آشکارا ادعا می‌کند تابع کشاکش درونی متن آن است. پس آنچه در این متن بیان می‌شود همواره در پرتو مرزهای آن بیان می‌گردد. بدین قرار، متن هرگز یک شیء ثابت مشخصی نیست که همانطور که یک شخص به واریسی یک مجسمه می‌پردازد، بتواند آنرا نیز مورد بررسی قرار دهد.

برعکس میان آنچه می‌تواند بیان شود و آنچه نمی‌تواند، یک نوع چالش و کشاکش وجود دارد. بنابر این توضیحاتی که ارائه می‌شوند، و دیدگاه‌هایی که مقرر داشته می‌شوند و نتایجی که اثبات می‌شوند تنها باید بعدها مورد انکار قرار گرفته و کنار گذاشته شوند. هیچ انکاری نباید معتبرتر از اثبات آن مدعا تلقی شود؛ زیرا این انکار تنها بخشی از کشاکش مداومی است که در متن رسوخ می‌کند. بدین قرار هیچ جزیی از متن را نمی‌توان نسبت به سایر اجزاء، واجد ارزشی سطحی دانست. هیچ حکمی فقط یک حکم نیست، زیرا آن در بطن خودآگاهی‌ای ناگفته را به همراه دارد که درباره آن نمی‌توان حکمی صادر کرد. خوداندیشی به این معنا دیگر صورتی از خودارجاعی، و یا معمایی ناسازوار یا برهانی فلسفی نیست، بل چرخشی ناگزیر است که حتی در مواقع یکنواختی ظاهری متن حضور دارد. این چرخش (اگر به استعاره بیان کنیم!) چنان است که گویی ما محصور در استعاره‌های زبان هستیم و هیچ راهی برای جلوگیری از صفت متغیر این استعاره‌ها نداریم.

نیچه، هیدگر و دریدا، البته به دلایل کاملاً متفاوتی، خود را مجبور می‌بینند که از موضعی

بحث کنند که مستلزم گونه‌ای خودآگاهی خوداندیشانه است؛ موضعی که به نظر ناسازوار می‌رسد. بر این اساس اغلب آثار ایشان به جای احتجاج به نفع این مقوله، واکنشی در قبال آن است. یک واکنش ساده نسبت به این مقوله فراگیر، یعنی آنچه بعدها عده کثیری از فیلسوفان تحلیلی بدان متوسل شدند، این است که نایل شدن به این موضع نشانگر خطاهایی بنیادین است. مادامی که کار بزرگ معرفت و رؤیای عصر روشنگری را دست نخورده و بدون عیب تلقی کنیم، ناگزیر از ایراد چنین احتجاجی هستیم و در این صورت آثار نیچه، هیدگر و دریدا بهره‌ای موقتی خواهند داشت. اما اگر به دلایلی که آنها مطرح می‌کنند یا به دلایل ویتگنشتاینی، پراگماتیستی و غیره به سوی مورد سؤال قرار دادن امکان انجام چنین طرحی رهنمون شویم، لازم است به نحوی خوداندیشی را بپذیریم و در این خصوص آثار نیچه، هیدگر و دریدا باید نقش محوری داشته باشند.

بنابراین داعیه‌های بزرگ و آخر زمانی که حاکی از پایان تاریخ هستند، نتیجه‌ی مسلم فلسفه‌های ایشان نیست بلکه پیش از هر چیز موضوع‌هایی بلاغی هستند که این فیلسوفان می‌توانند نظریه‌های خود را از آن نقطه آغاز کنند. انکار کار بزرگ به دلیل خوداندیشی حاصل از این دیدگاه فرعی، به معنای آغاز جستجو برای تدارک طریق دیگری است که به سادگی طرح عظیم مجددی نیست.

نیچه، هیدگر و دریدا در تلاشی برای تدارک چنین دیدگاهی، نظریه‌های اساساً جدید را درباره‌ی زبان، هستی و اندیشه مطرح کردند. گیومه فوق از آن جهت ضروری است که نشان دهد تبیین‌های فوق نباید واجد همان خصوصیات تلقی شوند که سایر نظریه‌ها دارا هستند. به نحوی که نیچه و یا دریدا بتوانند آنها را حکایاتی ممتاز بدانند، نظریه‌هایی که ما به تقدیس آنها در لابه‌لای صفحات دایرة‌المعارف‌هایی می‌پردازیم که در کتابخانه‌های عظیم فرهنگ ما یافت می‌شوند.

بدین قرار می‌توان خصومتی را که مولود آثار این فیلسوفان است به مثابه واکنش اجتناب‌ناپذیر آن کسانی دانست که خود را مدافع کلیسای عقل و کتابخانه‌های خاموش و مسکوت آن می‌دانند؛ دفاعی نه از سوی اوباش‌های خردستیز بلکه از جانب روحانیون عالیرتبه خیانتکار. اما شاید سرچشمه حقیقی این خصومت، ترسی است که این روحانیون از دخالت قبیله‌ها و وحشیان دارند. آیا به همین دلیل نیست که هر سه فیلسوف عقل باوری را طرد می‌کنند و همراه با آن، قاعده‌های رفتاری را که حالات تدافعی مشروط ما را در مقابل وحشت حاصل از قدرت لجام‌گسیخته تشکیل داده است، از میان می‌برند؟ هواداران این

دیدگاه با اطمینان استدلال می‌کنند که پیوستگی و تقارن نام نیچه و هیدگر با حزب نازی طبیعی است. اگر هیچ حقانیتی در عقل، علم و تفکر وجود ندارد، هیچ امر باطلی هم در آنها نیست. بنابراین ما از شدت هراس به دیدگاه‌های افلاطونی و یا کانتی تمسک می‌جویم، به این امید که موجب سرکوبی این ارواح خبیث شوند تا مبادا ما را گرفتار خود سازند.

دریدا مدعی است که ما همواره در این عمل سرکوبی شکست می‌خوریم. عقل باوری ما محصور در تناقض است؛ کار بزرگ معرفت که یقین حاصل از آن مبتنی بر عقیده بی‌فصلگی یا حضور است، خود، عدم امکان حضور را به همراه دارد. در حالی که ما شاید از کنار گذاشتن این طرح و آسایش حاصل از یقین و امید به پیشرفت می‌هراسیم. اگر حق با دریدا باشد، عدولی ساده از آگاهی جدیدمان به زمینه و اظهار مجدد امید به روشنگری، نمی‌تواند راه حل مسئله باشد. مادامی که آسایش خاطری حاصل از امکان تحقق معرفت باقی است، راه‌حل‌هایی که نسبت به سؤالات برخاسته از خوداندیشی وجود دارد، متضمن پسروی به سوی این یقین موقتی و ناپایدار است. از این دیدگاه نیچه، هیدگر و دریدا در مقام پیروان حل‌طریقتی متناقض، نامناسب و خطرناک تفسیر گردیده‌اند. البته اگر این دیدگاه آرامش‌بخش، دیگر غیرقابل دسترسی است، در عوض آثار این فیلسوفان، شاخصی از خصلت جهان را بدون آسایش خاطری حاصل از حکایتی فراگیر، در اختیار ما می‌گذارند. تمهد چنین امری موضوع کوچکی نیست. زیرا، همانگونه که قبلاً توضیح دادیم، اگر «اعتقاد دریدا صحیح است»، این مطلب بدون تجزیه و تحلیل تعریف دقیق و کامل کلام محوری یا عقل باوری و اینکه (بنا به دلایل خوداندیشانه) چه چیز در وضع این داعیه نهفته است، فاقد وضوح خواهد بود. اگر «آن طرح عظیم پایان یافته است»، معلوم نیست که چگونه می‌توانیم چنین داعیه‌ای را اثبات کنیم. و اگر «عصری جدید پیش روی ماست» خواه ما آنرا عاری از قید و بند بدانیم و خواه آنرا مملو از وحشت تلقی کنیم، آیا جمله‌ای وجود ندارد که به شیوه‌ای قاطع برای نشان دادن این مطلب که ما همچنان در بند عصر قدیم باقی مانده‌ایم، کفایت کند؟ شاید نیچه، هیدگر و دریدا راه حلی به ما ارائه دهند اما آنان خود را به مخاطره انداخته و سوی قلمرو ناشناخته و شاید غیرقابل شناخت خوداندیشی پیش می‌روند. ما شاید به دلیل اینکه این کار را پر مخاطره، خطرناک و احتمالاً بی‌حاصل می‌دانیم از آنان پیروی نکنیم؛ اما نیچه، هیدگر و دریدا ادعا می‌کنند که ما حق انتخاب نداریم.

پی نوشت‌ها

۱. این مقاله با اصلاح در عنوان ترجمه بخش اول کتاب خوداندیشی: مقوله پسامدرن (H.Lawson. *Reflexivity: the Postmodern Predicament*. London: Hutchinson and Co Ltd, 1985) است که همه آن توسط مترجم مقاله به فارسی بازگردانده شده است.

2. Ad hoc.

۳. Logocentrism یا باور به حضور معنا در کلام گفتاری و قایل شدن به برتری آن بر کلام نوشتاری، که به عقیده دریدا عنصر اصلی هر سنت تفکر غرب است.

4. The great enterprise.

۵. فلسفه ویتگنشتاین شامل دو بخش است که بخش اول آن عمدتاً در رساله منطقی - فلسفی (*Tractatus Logico - Philosophicus*) عرضه شده و بخش دوم آن بیشتر در کتاب پژوهش‌های فلسفی (*Philosophical Investigations*) بیان شده است که اصطلاحاً این دو گرایش را 'ویتگنشتاین اول' و 'ویتگنشتاین دوم' می‌خوانند. دو سوال اصلی ویتگنشتاین در بخش اول مواضع فلسفی‌اش این است که چه نسبتی بین زبان و جهان برقرار است و اینکه زبان و اندیشه با هم چه نسبتی دارند. ویتگنشتاین برای پاسخ به این سؤالات 'نظریه تصویری زبان' (*The picture theory of meaning*) را ارائه می‌دهد. برطبق این نظریه، جهان را به وسیله تصویر کردن آن نمایش می‌دهد یا باز می‌نماید: گزاره‌ها، تصاویر امور واقعند. این مطلب بدان معناست که زبان به معنای حقیقی دارای خاصیت تصویری است. او از این مسئله چنین نتیجه گرفت که حضور زبان به وضوح قابل بیان است. معنای خاصیت تصویری زبان این است که میان خود تصویر و آنچه به تصویر درآمده است، شباهتی در ترکیب هست. یعنی صورت کلام عین صورت واقعیت است و اگر ترکیب آن مختل بشود، نتیجه مهممل خواهد بود. به عبارت دیگر ادای جملات با معنی فقط وقتی ممکن است که صورت کلام مطابق با ترکیب واقعیت باشد. جمله مشهور او در رساله نیز ناظر به همین معناست: 'تمامی آنچه را اصلاً گفتنی باشد می‌توان به وضوح بیان نمود و آنچه نتوان گفت باید درباره‌اش خاموش ماند'. و در اواخر کتاب هم می‌گوید: 'وقتی جواب را نشود به لفظ آورد، سؤال را نیز نمی‌توان به لفظ آورد. پس معمایی وجود ندارد. اگر سوال قابل تقریر باشد جواب دادن به آن ممکن خواهد بود.' وقتی زبان باید مانند آئینه، عیناً وضع ترتیب اشیاء را نشان بدهد، حدود مشخصی برای آنچه قابل بیان است می‌توان تعیین نمود. هر جمله‌ای باید قابل تحلیل به مجموعه‌ای از جمله‌های ابتدایی باشد که آن جمله‌ها واقعاً از یک سلسله تصاویر تشکیل می‌شوند. بنابر این نسبت متقرر بین الفاظ در جمله مطابقت خواهد داشت با نسبت متقرر بین چیزها در جهان و به این ترتیب جمله می‌تواند دنیا را تصویر کند. لذا بدین ترتیب در فلسفه ویتگنشتاین اول، وقتی جمله‌ای مطابق با یکی از ترتیب‌های ممکن چیزها در جهان ترتیب داده می‌شود، اگر این ترتیب در جهان فعلیت پیدا کند، جمله صادق، و اگر نکنند، جمله کاذب، و اگر هیچ چیز در جهان مطابق با آن جمله ترتیب نیابد، آن جمله بی‌معناست. بنابر این از نظر ویتگنشتاین زبان و جمله باید در ساختار معینی مشترک باشند تا زبان بتواند جهان را بنمایاند. اما این واقعیتی نیست که با گفتار بشود به طور مفید معنا درباره آن بحث کرد، بلکه چیزی است که خودش را در زبان نشان می‌دهد، ولی از زبان نمی‌توان برای گزارش کردن آن استفاده کرد. پس اولاً عناصر جمله باید دارای نوعی همبستگی با اشیاء جهان باشند و از سوی دیگر خود جمله نیز باید دارای ساختار درونی باشد. ساختار درونی جمله باید نام‌ها را طوری به هم مرتبط کند که این ارتباط با نحوه ارتباط اشیاء جهان با یکدیگر مطابقت داشته باشد. پس معنا شامل وحدت این دو ساختار است. نام این ساختار در گزاره‌ها 'صورت منطقی' است. با وجود این خود این نسبت تصویری قابل تصویر کردن نیست و بنابر این نمی‌تواند در زبان نمایانده شود. پس درباره نقطه اتصال زبان و واقعیت هیچ چیز نمی‌توان گفت. صورت منطقی گزاره ساختاری دارد که اجازه می‌دهد گزاره

معنا پیدا کند؛ اما اینکه این ساختار چیست، در قالب زبان، قابل بیان نیست. چستی آنرا می‌شود «نشان داد» اما نمی‌شود «گفت». از اینجا او میان آنچه می‌توان گفت و آنچه می‌توان نشان داد تمایزی قایل می‌شود و این عمل را به منظور فرار از سست شدن پایه‌های فلسفه خود بیان می‌دارد. زیرا واضح است که اگر نتوان از زبان برای گزارش کردن آن استفاده کرد این حکم شامل فلسفه ویتگنشتاین هم می‌شود. او گاهی چنان سخن می‌گوید که این تمایز نکته محوری فلسفه‌اش به نظر می‌آید. دعوی او این است که نه فقط قضیه «ف» نمی‌تواند چیزی درباره صورت قضیه دیگر بگوید بلکه صورت منطقی فقط قابل ارایه است نه قابل بیان به لفظ. اینجا این مشکل پیش می‌آید که پس در مورد خود رساله چطور؟ آیا محتویات و مضامین این کتاب هشتاد صفحه‌ای، بیشتر به بحث درباره صورت منطقی قضایا نمی‌پردازد؟ پس کتاب آن چیزی را که خود محال دانسته، انجام داده است. اما ویتگنشتاین خود متوجه این مطلب بود که برای گریز از این جنبه خودارجاعی، رساله را تودبانی می‌داند که بعد از صعود از آن، باید آنرا به یک سو انداخت. اما در مورد قضایایی که فاقد کیفیت تصویری به نظر می‌رسند، این قضایا و وضعشان با گزاره‌های توصیف کننده واقعیاتی که جهان از آنها درست می‌شود، به کل تفاوت دارد. ویتگنشتاین گزاره‌های منطقی را تکرار معلوم (tautology) و گزاره‌های ریاضی را معادله (equation) می‌دانست. هم معادله و هم همانگویی، هیچ اطلاع ماهوی جدید در باره جهان به ما نمی‌دهند. این قضایا فقط بیانگر این امر واقعند که قضایای متکثری که اظهار می‌کنیم، آنچنان نسبت‌هایی با یکدیگر دارند که عناصر یکی محتوی عناصر دیگر است. اما ویتگنشتاین متأخر در مقام نفی توصیف ماهیت زبان به مثابه «تصویرگر» برمی‌آید. وی در کتاب دوم خود که پژوهش‌های فلسفی نام دارد، از زبان به مثابه یک ابزار یاد می‌کند. مطابق این دیدگاه، معنای هر گفته نه در تصویرهای آن و سازگاری ساختار آن با واقعیت، بل در سرجمع کاربردهای ممکن آن است. ویتگنشتاین از طریق مقایسه دایم کاربرد زبان با انواع بازی‌ها، آنها را «بازی زبانی» (language game) می‌نامد. بر این بازی‌ها قواعدی حاکم است و در عین حال هیچ خصلت مشترکی بین آنها وجود ندارد. بنابراین استعاره «بازی» نباید ما را گمراه کند. از نظر ویتگنشتاین متأخر، استفاده از زبان هدمند است، یعنی تأمین هدف به کمک وسایلی صورت می‌گیرد که قواعدی تغییر ناپذیر و قراردادی بر آنها حاکم است. بنابراین کار فیلسوف هم گردآوری تذکرات درباره چگونگی استفاده واقعی از زبان به صورت‌های گوناگون است. یعنی بازی‌های زبانی متمایزی که در عین حال، بی‌ارتباط هم با یکدیگر نیستند و در زبان از آنها استفاده می‌شود. هدف پژوهش‌های فلسفی این است که فکر کنیم راجع به تجربیات شخصی گزارش می‌دهیم. در این مرحله ویتگنشتاین به این عقیده دست یافت که نامیدن تنها یکی از کارهای زبان است و هیچ امر مقدمی نیست. به علاوه در این مرحله او به این تصور قبلی خودش می‌تازد که در نهایت اشیاء بسیط و گزاره‌های بسیطی وجود دارند و به تأکید می‌گوید که بساطت همیشه به اعتبار هر پژوهش خاص، امری نسبی است. بدین ترتیب زبان واقعی اجتماعی و در دسترس همگان است، نه جوهری که بتوان ماهیت آنرا با استدلال ذهنی محض به دست آورد. بر این اساس، نظریه ویتگنشتاین متأخر منجر به نفی امکان نظریه‌پردازی در فلسفه شد که توابع دیگری از جهت فرهنگی و اجتماعی به همراه دارد.

۶. ویلیام جیمز (۱۸۴۲-۱۹۱۰) فیلسوف و روانشناس آمریکایی، از پایه‌گذاران مکتب پراگماتیسم. دیدگاه پراگماتیسمی که بعدها با نام او عجین شد، نخست در سال ۱۸۷۰ در محفلی فلسفی با شرکت او و به سرپرستی چارلز سندرس پیرس (۱۸۳۹-۱۹۱۴)، فیزیک‌دان و ریاضی‌دان و منطقی آمریکایی شکل گرفت. پیرس می‌گفت: معنی هر فکر و تصویری از بررسی نتایج آن به دست می‌آید؛ و جیمز اصطلاح «پراگماتیسم» را از او اقتباس کرد. آثار جیمز از جمله عبارتند از: اصول روانشناسی (۱۸۹۰)، انواع سیر باطنی (۱۹۰۲)، و پراگماتیسم (۱۹۰۷).

۷. جان دیویی (۱۸۵۹-۱۹۵۲) فیلسوف و منطق‌دان آمریکایی. او هم جزو فیلسوفان پراگماتیست به شمار می‌رود. از نظر دیویی معرفت همان عمل موفق است؛ گزاره‌ها صرفاً ابزاری هستند که ممکن است ما را به هدفی برسانند که غایت تحقیق تجربی است. به عقیده او هیچ حقیقت غایی وجود ندارد. آنچه هست صرفاً

ملاک تصدیق پذیری مجاز است آن هم فقط وقتی که احکام صادر شده در تطابق با روش علمی، ما را به سوی هدف انتزاعی علم هدایت کند. کتاب‌های اخلاق (۱۹۰۸)، چگونه می‌اندیشیم (۱۹۱۰)، دموکراسی و تعلیم و تربیت (۱۹۱۶)، بازسازی فلسفه (۱۹۲۰)، سرنوشت و سلوک انسان (۱۹۲۲)، در جست و جوی یقین (۱۹۲۹)، منطق: نظریه پژوهشی (۱۹۳۸) و دانستن و دانسته (۱۹۴۹) از جمله آثار او هستند.

۸. کرتان (Cretan) قومی که در جزیره کرت ساکن بودند.

9. Meta level.

10. Meta - meta level.

۱۱. از بنیانگذاران منطق ریاضی و نحله‌ی پوزیتویسم منطقی است. در اینجا اشاره مؤلف به مسئله‌ای است که به پارادوکس راسل مشهور گردیده است. یکی از مهمترین کتاب‌های راسل اصول ریاضیات است که وی پس از نگارش آن (در اواخر سال ۱۹۰۰) در سال ۱۹۰۱، در آن به نکته‌ای برخورد که به نظر تعارض در منطق مجموعه‌ها می‌آمد. این پارادوکس را می‌توان به شرح ذیل بیان نمود: به نظر می‌رسد که طبقات دو نوع باشند، طبقاتی که خودشان را به عنوان عناصر خویش در بر ندارند و آنهایی که خودشان، عضوی از خودشان هستند. یک طبقه را «عادی» (Normal) می‌نامند. اگر و فقط اگر شامل خود به عنوان یک عنصر خویش نباشد، در غیر این صورت طبقه را «غیر عادی» (Non - Normal) می‌نامیم. مثالی از طبقه عادی، طبقه ریاضی‌دانان است که به طور وضوح خود طبقه یک ریاضیدان نیست و بنابراین این یک عضو خود نمی‌تواند باشد. مثال یک طبقه غیر عادی طبقه همه چیزهای قابل تصور است، زیرا همه چیزهای قابل تصور خود قابل تصور است. بنابراین این عضوی از خود است. اگر «N» را برای نمایش طبقه «همه طبقات عادی» به کار بریم، می‌توانیم پرسیم که آیا «N» خود یک طبقه عادی است؟ اگر «N» عادی باشد باید عضوی از خود باشد (زیرا طبقه تعریف «N» شامل همه طبقات عادی است)، در صورتیکه «N» غیر عادی است، باید عضوی از خود باشد (طبق تعریف غیر عادی)، اما در این حالت «N» عادی است زیرا طبقه تعریف عناصر «N» طبقات عادی‌اند. به طور خلاصه «N» عادی است اگر و فقط اگر «N» غیر عادی باشد. در نتیجه حکم «N» عادی است هم راست و هم غلط است. وقتی راسل این تعارض را با فرگه ریاضی‌دان و منطق‌دان آلمانی (که نظریاتش الهام‌بخش حوزه پوزیتویسم منطقی شد) در میان گذاشت، فرگه آنرا قبول کرد و به واسطه آن بنیاد ریاضیات را متزلزل می‌دید. اما راسل به زعم خود برای این مسئله راه حلی یافت که این راه حل به «نظریه طبقات» مشهور گردید. برطبق این نظریه، مجموعه هر چیز، چیزی نیست که راجع به عضو بودن یا نبودن آن بحث کنیم. زیرا همین تصور که مجموعه‌ای عضو خودش است بی‌معناست. اگر تفاوت بین طبقات ملحوظ گردد، تعارضی پیش نمی‌آید. راسل با تئوری خود، داعیه حل مشکل ویتگنشتاین را داشت. ویتگنشتاین می‌گفت نمی‌توان در درون هر زبان راجع به ساختار آن زبان سخن گفت. (رجوع شود به پی‌نوشت شماره ۵)، اما به زعم راسل، می‌توان با فرض سلسله مراتب زبان‌ها، این مسئله را حل کرد. بدین‌سان حتی اگر کسی نتواند چیزی در داخل زبان «الف» درباره ساختار آن بگوید؛ می‌تواند آنرا در درون زبان «ب» وقتی که هر دو به طبقات مختلف تعلق دارند، بگوید؛ به این معنی که زبان «الف» به اصطلاح زبان مرتبه اول باشد و زبان «ب» زبان مرتبه دوم. اگر ویتگنشتاین پاسخ می‌داد که نظریه‌اش در باب نظریه بیان ناپذیری در زبان شامل حال کل زبان‌ها می‌شود، جوابش این بود که چیزی به نام کل زبان‌ها وجود ندارد و نمی‌تواند وجود داشته باشد. سلسله مراتب زبان‌ها حد و مرزی ندارد. در اینجا لاوِسن توجه ما را به ناکام ماندن راسل در آرایه این راه حل جلب می‌کند.

12. Illegitimate totalities.

13. Ontological implications.

۱۴. توماس کوهن دکترای فیزیک خود را از هاروارد دریافت کرد. او مدیر برنامه تحقیقاتی درباره تاریخ و فلسفه‌ی رعلم در پرینستون است و در مطالعات مهم تاریخی مربوط به انقلاب کپرنیکی و فیزیک قرن بیستم و نیز در برخی نتیجه‌گیری‌های به غایت مؤثر درباره ماهیت پیشرفت علمی سهمی به سزا داشته است.

۱۵. پاول فایرآبند از دانشگاه وین دکترا گرفت و در دانشگاه کالیفرنیا تدریس کرده است. او به اعتراف خود آثارشستی است که با جستجوی قواعد جایگزینی نظریه‌ها و «بازسازی منطقی» رشد علمی مخالف است. نظر فایرآبند در مورد رشد علم این است که «هر امری جایز است و قاعده خاصی وجود ندارد، و نشانه خلاقیت در علم تکثیر و زاد و ولد سریع نظریه‌هاست». عنوان اثر اصلی او موافق با این جهت‌گیری، عبارت است از برضد روش (*Against Method, 1975*).

16. Meta - order.

۱۷. ر.ک به پی‌نوشت شماره ۵.

18. Psychobiographical.

19. God's eye view.

۲۰. ر.ک به پی‌نوشت شماره ۵.

۲۱. استاد دانشگاه هاروارد و متخصص در زمینه علم و فلسفه ریاضی.

22. Reflexive movement.

