



دکتر عامر قیطوری

زبان، نشانه و معنی

انسان پیوسته در جستجوی معنی بوده و در این جستجو چشم از نشانگان جهان برداشته ... اما تنها او نیست که در پی نشانه‌هاست، نشانه‌ها نیز به دنبال اویند، همه جا، در جهان برون و درون و در هر جایی که بشر را جهانی متصور است

مسئله نشانه، معنی و فهم از آغاز تا به امروز اندیشه بشر را به خود معطوف داشته است. انسان پیوسته در جستجوی معنی بوده و در این جستجو چشم از نشانگان جهان برداشته، گویی که این توالی بی‌انتهای نشانه‌ها وی را سرانجام به مقصدی راهبر است. اما تنها او نیست که در پی نشانه‌هاست، نشانه‌ها نیز به دنبال اویند، همه جا، در جهان برون و درون و در هر جایی که بشر را جهانی متصور است. نشانه با انسان زاده می‌شود و انسان در نشانه بلکه خود همواره نشانه است و جزئی از نشانگان جهان. از این هم فراتر، فلسفه قرن حاضر برای بشر، جهانی جز نشانه‌های زبان قابل نیست. زبان خانه هستی است. خانه‌ای که در آن جهان خود را بر ما پدیدار می‌سازد. آنچه خارج از زبان است، با زبان وجود پیدا می‌کند. پس بهتر است که بگوییم انسان در جهان نشانه‌های زبان زندگی می‌کند؛ نشانه جز به نشانه بازمی‌گردد و این دلالت تا هر جا که ادامه یابد، در هر حال خود را در جهان نشانه‌های زبان می‌یابیم.

زبان بدین معنی، به عنوان نظامی از نشانه‌هایی که حیات بشر را از هر سو در برگرفته و یا به عبارت سستی‌تر، به عنوان نظامی از نشانه‌ها که انسان را با جهان پدیده‌ها مرتبط می‌سازد، مورد توجه فلاسفه بزرگ بوده است. نه تنها فلسفه، بلکه در هر زمینه انسانی دیگر، هر نوع نگاه فلسفی مستلزم توجه به زبان و نشانه‌های آن است. همین مسئله به زبان نقشی محوری می‌دهد. با این حال، اهمیت زبان تنها هنگامی روشن می‌شود که به فلسفه قرن حاضر نگاهی افکنیم. به طور کلی فلسفه قرن بیستم فلسفه‌ای است زبان - بنیاد. از هر کجا آغاز کند، سرانجام به حقیقت زبان منتهی می‌گردد. در قرون پیش، بشر در جستجوی حقایق فلسفی به پدیده‌های خارج از انسان نظر داشت؛ به جهان واقعی. البته این توجه به زبان به معنای درون‌گرایی و یا ایده‌آلیسم نیست. فلسفه جدید داده‌های خود را نه در خارج از انسان، بلکه در زبان انسان جستجو می‌کند. اگر فلسفه به دوران جدیدی پای نهاده، تنها به دلیل محوری شدن زبان در فلسفه تعبیر، پدیدارشناسی و نشانه‌شناسی

است. حتی فلسفه تحلیلی که با فلسفه بنیان‌سستیز^۱ قاره اروپا فاصله بسیار دارد، توجه اساسی به زبان دارد. همچنان که ویتگنشتاین متأخر در مقطعی که بررسی‌های فلسفی را نوشت و پیروان او به بینشی در مورد رابطه نشانه و معنی رهنمون می‌شوند که بسیار به آرای هیدگر و سایر فلاسفه تعبیر نزدیک است.

زبان بشر در پیش روی فیلسوف جهان نوبی بنا کرده که وی می‌تواند از فراز آن به هستی دوباره بنگرد. زبان آینه‌ای است که فیلسوف جهان را در آن می‌بیند. اما خود را نیز در آن می‌یابد. فلسفه نیز همچون هر زمینه انسانی دیگر در زبان رخ می‌دهد. این برای فیلسوف از هر حقیقت دیگری گران‌تر است؛ فلسفه خود را در زندان زبان می‌یابد، حتی اگر آن را خانه بنامد. این بدان معناست که جایی خارج از زبان برای نظریه‌پردازی وجود ندارد. اما دردناک‌تر اینکه، زبان قرن بیستم زبان دوره قبل نیست. زبان به اصطلاح رهیده از بنیان‌های مابعدالطبیعی، قدرت و انرژی خود را به دست آورده است، آزاد از به کارگیرندگان آن. زبان دیگر قابل کنترل و ابزاری ارتباطی که به فهم متقابل انجامد به حساب نمی‌آید، زبان حقیقتی است مسلط که انسان در برابر آن باید سر تعظیم فرود آورد. اما این بدان معنا نیست که فلاسفه برای گریز از این زندان دست به تلاشی نزده‌اند، بلکه همواره در تلاش بوده‌اند تا با اتخاذ سبک‌های نوشتاری خاص بر خودآگاهی خود نسبت به قیود زبانی مهر تأیید گذارند. از میان اینها، هیدگر و دریدا از همه شاخص‌ترینند.

اگر چه زبان - بنیاد شدن فلسفه، آن را با خطر جدی مواجه می‌سازد، اما همین زبانی شدن آن به تولد زمینه‌ای به نام نشانه‌شناسی منجر می‌شود. به طوری که نشانه‌شناسی زمانی پا به عرصه وجود می‌گذارد که فلسفه با بحرانی در اساس خود مواجه است. نشانه‌شناسی که عمده مکاتب پس‌اساخت‌گرایی را دربر می‌گیرد، امروزه به صورت قوی‌ترین ابزار انتقادی بشر درآمده است. نشانه‌شناسی حتی خود را نیز می‌تواند، از نو ببیند. از آنچه در اهمیت زبان در تفکر امروز گفته شد،

روشن می‌گردد که نشانه‌شناسی مورد نظر ما به هیچ وجه در چارچوب ساخت‌گرایی و پساساخت‌گرایی محدود نیست. برای ما، تمامی مکاتبی که به نوعی با مسئله نشانه، ارتباط فهم و تعبیر سر و کار دارند، می‌توانند در یک تحلیل نشانه‌شناختی شرکت کنند. به طور خلاصه، تمامی مکاتبی که زبان را محور تفکر قرار دادند، در چارچوب

Hawkes, 1977,123)

چنان‌که از بیان سوسور برمی‌آید، زبان‌شناسی و نشانه‌شناسی هم‌زاد یکدیگرند. سوسور با «دورهٔ زبان‌شناسی عمومی» هر دو علم را با هم معرفی کرد: مطالعهٔ علمی نشانه و مطالعهٔ علمی زبان. ساخت‌گرایی سوسور همانند تصویربست با حروفی در هم ریخته که زبان‌شناسان آن را زبان‌شناسی می‌خوانند و نشانه‌شناسان، نشانه‌شناسی. سوسور هم پدر زبان‌شناسی نوین است و هم بنیان‌گذار علم نشانه‌شناسی. اگر چه، آرای سوسور در مورد زبان یکی است، اما دو گروه زبان‌شناس و نشانه‌شناس هر یک سوسور خاص خود را تکوین بخشیده‌اند. برای هر دو گروه، زبان محور و اساس است اما به دو گونهٔ مختلف زبان‌شناس میل دارد تا سوسور را به عنوان عالم تجربی بشناسد و نشانه‌شناس، علی‌رغم قبول این حقیقت بر آن است تاراه نرفتهٔ سوسور را در جهت عکس، یعنی در جهت نفی روش‌های تجربی در مطالعهٔ زبان، بسپماید. چنین راه ضد علمی در نظریه‌های پساساخت‌گرایی به قوت تمام مطرح گردید. ساخت‌گرایی سوسور چشمه‌ای است که دو جریان علمی و ضد علمی در مطالعهٔ زبان از آن سرچشمه می‌گیرند.

خود سوسور، مطالعهٔ زبان به عنوان نظامی از نشانه‌های قراردادی را همواره مطالعه‌ای علمی می‌داند. ساخت‌گرایی سوسور در برهه‌ای از تاریخ واقع می‌شود که بنیان‌های مابعدالطبیعی شدیداً زیر سؤال رفته‌اند. با این حال، سوسور به رویکرد علم تجربی در مطالعهٔ پدیده‌ها هنوز وفادار است. عالم تجربی می‌تواند پدیده‌ها را به عنوان پدیده‌هایی خارجی مورد بررسی قرار دهد، به طوری که جایگاه خود او در نتایج مطالعه هیچ تأثیری نگذارد. محقق از پدیدهٔ مورد مطالعه کاملاً متمایز است. معنای هر پدیده همان است که در خود اوست. بنابراین، در نظر محققین مختلف معنای پدیده همواره ثابت خواهد ماند. سوسور تقریباً با چنین دیدگاهی به مطالعهٔ زبان پرداخت. او در اتخاذ چنین روشی با زبان‌شناسان صورت‌گرا^۲ و تحصیل‌گرایان متفق است. علی‌رغم این اتفاق نظر بر سر مطالعه و روش علمی، آنچه سوسور زبان و نشانه می‌نامد، از اساس با تحصیل‌گرایی متفاوت است.^۳ اولاً نشانهٔ سوسور از دو عنصر دال و مدلول^۴ تشکیل می‌شود که هر دوی اینها هویتی ذهنی دارند. چنانکه

زبان دیگر قابل کنترل و ابزاری ارتباطی که به فهم متقابل انجامد به حساب نمی‌آید، زبان حقیقتی است مسلط که انسان در برابر آن باید سر تعظیم فرود آورد.

این مطالعه از اهمیت برخوردارند. البته منظور ما مکاتبی است که در چارچوب مابعد مدرن قرار می‌گیرند که دریدا در قلهٔ آن قرار دارد. اگر چه عمدهٔ نتایج این مطالعه در مقابل تحلیل‌های دریدا شکل گرفته‌اند، اما لازم است تا در این فصل به معرفی اجمالی آرای موجود در زمینه‌های ساخت‌گرایی و پس از آن، کاربردگرایی و فلسفهٔ تعبیر بپردازیم. در این میان از آرای هوسرل و ویتگنشتاین ذکر می‌شود.

۲. ساخت‌گرایی و پس از آن

اگر چه مطالعهٔ نشانه و معنا در چارچوب خاصی محدود نمی‌شود، این حقیقت را نباید از یاد برد که طرح زمینه‌ای مستقل به نام نشانه‌شناسی پیش از هر کس دیگر خود را مدیون فردیناندو سوسور زبان‌شناس سوئیس است. سوسور در دورهٔ زبان‌شناسی عمومی (۱۹۰۷-۱۱) به تبیین مبانی علمی به نام نشانه‌شناسی همت گمارد. وی می‌گوید: «علمی که به مطالعهٔ حیات نشانه‌ها در اجتماع بپردازد، قابل طرح است. این علم بخشی از روان‌شناسی اجتماعی و بنابراین روان‌شناسی عمومی خواهد بود. من آن را نشانه‌شناسی نام می‌دهم. نشانه‌شناسی می‌تواند از ساختار نشانه‌ها و قواعد حاکم بر آنها پرده بردارد. زبان‌شناسی تنها بخشی از علم فراگیر نشانه‌شناسی است. قواعد کشف شده توسط نشانه‌شناسی را می‌توان در زبان‌شناسی بکار گرفت. زبان‌شناسی نیز در انبوه حقایق انسان‌شناختی جایگاهی تعریف شده دارد.» (Quoted in

هر مهره شطرنج می‌باید با آگاهی از کل حرکت‌های ممکن در بازی شطرنج صورت گیرد. چنانکه هارلند (11, 1978) می‌گوید: سوسور به عنوان یک عالم گفتار جنبه ملموس زبان را مورد توجه قرار می‌دهد، اما در ضمن به این مسئله نیز اعتقاد دارد که این مطالعه در صورتی سودمند است که هر پاره گفتار در رابطه با کل نظام پاره گفتارهای ممکن در

چنان که از بیان سوسور برمی‌آید، زبان‌شناسی و نشانه‌شناسی همزاد یکدیگرند. سوسور با «دوره زبان‌شناسی عمومی» هر دو علم را با هم معرفی کرد: مطالعه علمی نشانه و مطالعه علمی زبان

نظر گرفته شود.

از دیگر ویژگی‌های اساسی کار سوسور که میان او و دیگر فلاسفه زبان تمایز جدی ایجاد می‌کند، جایگزین کردن دیدگاه جوهری (Substantive) در تعریف پدیده‌های زبانی با یک دیدگاه رابطه‌ای بود. در نظر سوسور، نظام نشانه‌ای زبان، ساختاری است که عناصر آن نه بر مبنای ماهیت خویش، بلکه بر مبنای رابطه‌ای که با سایر عناصر دارند، تعریف می‌شوند. هر عنصر آن است که دیگری نیست (Hawkes, 1977, 19). مثلاً واژه درخت نه بر اساس آنچه خود هست بلکه به آنچه بوته، خانه و ... نیستند، تعریف می‌شود. آنچه جای دیدگاه قدیمی را می‌گیرد، رابطه تمایز است. اتحاد ساختار، با رابطه تمایز که در حقیقت شالوده و سازنده هر ساختار است رابطه‌ای اساسی دارد.

چنین تفکری در مورد ساختار، اساس ساخت‌گرایی سوسور را تشکیل می‌دهد. آنچه در کار سوسور برای اولین بار به چشم می‌خورد، همین رابطه تمایز است. اما این بدین معنا نیست که سوسور تفکر ساخت‌گرایی را نخستین بار مطرح کرده باشد. مدت‌ها پیش از سوسور ویکوی ایتالیایی (Vico, 1725) تفکری ارائه کرد که در آن ذهن انسان پذیرای صرف ادراکات خارجی نیست. به عکس ذهن همواره در آنچه دریافت می‌گردد، فعال است. این ذهن ساختار ساز است که جهان را ساختاری می‌بخشد. خود این ساختار ساخته شده نیز به نوبه خود ذهن انسان را تحت تأثیر قرار می‌دهد (Howkes,

سوسور می‌گوید: «نشانه زبانی رابطه‌ای میان شی و اسم نیست، بلکه رابطه‌ای است میان مفهوم و الگوی آوایی. الگوی آوایی صورت نیست، چرا که صورت پدیده‌ای است طبیعی. الگوی آوایی اثر روان‌شناختی صدا در ذهن خواننده است. الگوی صدایی تنها به این دلیل عنصری مادی شمرده می‌شود که باز نمود ادراک حسی ماست. عنصر دیگر از نوع انتزاعی است (مفهوم)»^۵.

از جمله‌های بالا می‌فهمیم که دال سوسور به مدلولی مادی بر نمی‌گردد، برخلاف واژه یا نام تحصیل‌گرایی انگلوساکسونی که به مدلولی در جهان خارج بر می‌گردد. دال و مدلول سوسور که بر روی هم نشانه را تشکیل می‌دهند، به مدلولی در جهان خارج دلالت خواهند داشت. اما این پایان کار نیست. چرا که رابطه هر یک از این عناصر سه گانه دال - مدلول - مصداق رابطه‌ای است قراردادی و نه ذاتی. الگوی آوایی از طریق رابطه‌ای قراردادی به مدلول متصل می‌شود. و این دو نیز از طریق یک قرارداد دیگر به مصداق خارجی مرتبط می‌شوند. اما قرارداد، ضرورتاً به معنای اختیار نیست. اگر چه واژه «درخت» هیچ‌گونه شباهت ذاتی با مصداق آن ندارد و همین‌طور الگوی آوایی (deraxt) رابطه‌ای ذاتی با مفهوم «درخت بودن» ندارد، با این حال، قراردادی تلویحی و اجباری بر کل جامعه زبانی حکمفرماست. نوزاد همین که سخن گفتن آغاز می‌کند، خود را در جامعه زبانی می‌یابد که به قراردادهای آن تن در می‌دهد. انتخابی برای فرد در میان نیست.

دو مفهوم زبان (langue) و گفتار (parole) در میان آرای سوسور از اهمیت اساسی برخوردارند. زبان همان دانش مشترک زبانی است که فرد در آن به دنیا می‌آید. زبان عبارت است از مجموعه کل واحدهای زبانی ممکن (مثلاً جمله) که در ذهن همه افراد یک جامعه زبانی موجود است، زبان کتابی است واحد که نسخه‌های آن در میان همه اعضای جامعه زبانی منتشر شده و اما گفتار، مجموعه جمله‌های واقعی زبان یا به عبارت ساده‌تر جنبه تولید فردی آن است که واقعی است و نه انتزاعی. آنچه ارتباط را ممکن می‌سازد، همین دانش مشترک یعنی نظام زبان است. توانایی کاربرد زبان در زندگی روزمره مستلزم آن است که فرد رابطه جمله‌ها (یا پاره گفتارها) را با کل جمله‌های ممکن در نظام زبان بداند. برای مثال، حرکت

می‌دهند و اختیار فردی را ناچیز می‌شمارند. به علاوه آنچه در فلسفه انگلوساکسون مبنای مهم نظریه پردازي را تشکیل می‌دهد یعنی طبیعت - نقش اساسی خود را از دست می‌دهد و از نظر اهمیت، بعد از زبان، فرهنگ قرار می‌گیرد. آنچه در جهان خارج به عنوان پدیده‌های طبیعی به چشم می‌خورد، اعتباری بیش از زبان و فرهنگ ندارد.

بارت همانند سوسور معتقد به پیوستگی نشانه‌شناسی و زبان‌شناسی است اما برخلاف او زبان‌شناسی را علم اصلی (Master-Science) می‌داند و نشانه‌شناسی را تابع آن

به عبارت بهتر، زبان و فرهنگ جای طبیعت را می‌گیرد و با سایه‌افکندن بر جامعه و تسلط بر همه شئون فردی راه را بر هرگونه اختیار فردی می‌بندد.

کار سوسور در زمینه نشانه‌شناسی رارولان بارت (Roland Barthes) ادامه داد. اهمیت کار بارت در این است که نشانه‌شناسی سوسور را به سوی زمینه اسطوره‌های اجتماعی و از همه مهم‌تر به نوشتار و نظریه ادبی سوق داد. البته بارت در این تلاش تنها نبود، فورمن یا کوپسن نیز به نوبه خود ساخت‌گرایی سوسور را با زمینه نقد ادبی و شعر و زبان‌شناسی آشنا کرد. اما برخلاف بارت، وی عمدتاً در همان چارچوب ساخت‌گرایی باقی ماند ولی در عین حال خدمت بزرگی به علم زبان‌شناسی کرد. کار بارت از این جهت با اهمیت‌تر است که هر دو تفکر ساخت‌گرایی و پسا‌ساخت‌گرایی را در خود دارد و به خوبی تکوین ساخت‌گرایی و پیدایش آرای جدید پس از آن را نشان می‌دهد. بدین سبب از معرفی آرای یا کوپسن صرف نظر می‌کنیم و به بررسی آرای بارت می‌پردازیم.

بارت همانند سوسور معتقد به پیوستگی نشانه‌شناسی و زبان‌شناسی است اما برخلاف او زبان‌شناسی را علم اصلی (Master-Science) می‌داند و نشانه‌شناسی را تابع آن. مفاهیم نشانه‌شناسی اجتماعی باید بر اساس مفاهیم زبان‌شناسی توضیح داده شوند. بارت در توضیح اسطوره‌های اجتماعی از مفهوم زبان سوسور فراوان بهره می‌برد. نظام زبان مجموع مفاهیم اجتماعی و بیان‌های ممکن را در خود دارد. نظام زبان انبار

(1977,11). این ایده اساسی در آثار سوسور نیز به چشم می‌خورد. آنچه جهان را قابل درک می‌سازد، ساختار زبان است. انسان با ساختار زبانی خود جهان را ساختار می‌بخشد. آنچه ساختار دال و مدلول را می‌سازد، رابطه تمایز است که بدون آن صورت‌ها (دال) و مفاهیم زبانی (مدلول) چیزی جز توده‌های آشفته غیر قابل شناخت نیستند. اگر چه ساختار خود را مرهون رابطه تمایز است، اما تصور هر یک از دو نظام دال و مدلول بدون دیگری ناممکن است. تنها هنگامی که این دو به هم می‌رسند و در مقابل هم واکنش نشان می‌دهند، واحدهای کوچک‌تر تمایز شکل می‌گیرند. در اینجا، می‌توان چنین نتیجه گرفت که نوعی قدرت ساختارسازی صورت‌های آشفته زبان را به هم متصل می‌کند. همین ساختارسازی به نوبه خود مفاهیم زبانی که مصادیق خود را در فرهنگ و جهان خارج می‌یابند، به ساختاری همانند نظام صورت‌های زبانی تبدیل می‌کند. در حقیقت آنچه واقعیت درک شده را سامان می‌بخشد، همان روابط ساختاری عناصر زبانی است.

تفاوت مهم دیگر سوسور با تحصیل‌گرایان انگلوساکسونی با توجه به مفهوم نظام زبان روشن می‌گردد. چنانچه گفتیم، نظام زبان مجموعه جمله‌های ممکن است که بین همه اعضای جامعه زبانی مشترک است. فرد همواره در نظام زبان محصور است. نظام زبان فضایی است که بر کل جامعه زبانی تسلط دارد و آنچه معنای هر واحد زبانی را تعیین می‌کند، همان نظام زبان است. تسلط نظام بر افراد، در حقیقت نام دیگر تسلط اجتماع بر فرد است. این ویژگی کار سوسور، نظریه او را در زمره نظریه‌هایی قرار می‌دهد که یا هیچ نقشی برای اختیار فردی قابل نمی‌شوند و یا نقش ناچیزی برای آن قائل می‌شوند. البته این تقابل نظریه‌های انگلوساکسونی با نظریه‌هایی که برای فرد نقش عمده‌ای قابل نیستند، بیشتر در آرای فلاسفه‌ای که از تفکر مارکسیستی الهام گرفته‌اند، تجلی پیدا می‌کند. اما به هر حال سوسور نیز جنبه اجتماعی زبان را غالب بر جنبه‌های فردی آن می‌داند و همین خصیصه نظریه او را با چنین نظریه‌هایی متحد می‌سازد. هارلند (۱۹۸۷) اصطلاح ابرساخت‌گرایی^۷ را به صورتی عام برای کلیه نظریه‌هایی به کار برد که همانند نظریه سوسور به نظام فرهنگ و اجتماع اهمیت اساسی

فرهنگ‌ها را تبیین کرد. چنانکه نوریس (1982,8) می‌گوید، بارت در این اثر دنباله‌روی ساخت‌گرایان در برآورده کردن آرزوی معرفی ساخت‌گرایی به عنوان فرازبان (Metalanguage) برای همه انواع زبان و به ویژه زبان ادبی است. اما به گفته نوریس خود فرازبان می‌تواند برای فرازبانی بالاتر از خود یک شیء زبانی باشد. هیچ

در نظر بارت نیز، فرد همواره مقهور قرار داده‌های اجتماعی و نظام زبان است. بارت در اسطوره‌شناسی، نظام زبان را مجموعه‌ای می‌داند که در آن اسطوره‌های اجتماعی به شکل نهادینه وجود دارند

تحلیل نهایی وجود ندارد که بتواند میان خود و زبان مورد تحلیل خطی قاطع بکشد. به نظر می‌رسد که بارت در این مقطع از اصول ساخت‌گرایی تا اندازه‌ای فاصله گرفته باشد، اما میزان این فاصله پس از تبیین مبانی پساساخت‌گرایی روشن‌تر خواهد شد.

لوی اشتروس (Levi Strauss) از دیگر چهره‌های کلیدی ساخت‌گرایی است که قواعد ساخت‌گرایی سوسور را به زمینه انسان‌شناسی و مطالعه روابط خویشاوندی وارد کرد. وی در کتاب «ساختارهای اولیه خویشاوندی»، مفهوم خویشاوندی را در رابطه با برداشت خود از ساخت‌گرایی تکوین می‌بخشد. به اعتقاد وی، علی‌رغم تفاوت‌های مهمی که میان آیین‌های ویشاوندی در فرهنگ‌های مختلف وجود دارد، ساختارهای مشترکی در عمق این خویشاوندی‌ها وجود دارد. از دیگر نظریه‌پردازان ساخت‌گرایی می‌توان کریستوا و ژاک لاکان را نام برد، که توضیح آرای آنها از حوصله بحث ما خارج است (ر.ک. Silverman).

پیش از آنکه به سراغ پساساخت‌گرایی برویم، بهتر است از اصطلاح ابر ساخت‌گرایی، که ساخت‌گرایی و پساساخت‌گرایی را به صورت جریانی واحد درمی‌آورد، ذکری به میان آید. ابرساخت‌گرایی در برگرفته تمامی مکاتبی است که تصویر پایه (base) و ابرساختار (Superstructure) را واژگون می‌سازد. چنانکه هارلند، (1987,9) می‌گوید، در تفکر عرفی آنچه پایه محسوب می‌شود، نسبت به ابر ساختار از اهمیت بیشتری برخوردار

مفاهیم زبانی و فرهنگی جامعه است. در نظر بارت نیز، فرد همواره مقهور قرار داده‌های اجتماعی و نظام زبان است. بارت در اسطوره‌شناسی، نظام زبان را مجموعه‌ای می‌داند که در آن اسطوره‌های اجتماعی به شکل نهادینه وجود دارند. برای مثال، «استیک» به عنوان غذایی فرانسوی، هویت خود را نه از ذایقه فردی که آن را میل می‌کند، بلکه از جایگاهش به عنوان یک اسطوره مسلط اجتماعی در نظام مفاهیم فرهنگی می‌گیرد. «استیک خوردن» لذت‌بخش است، چرا که مفهوم «استیک بودن» را با خود دارد. این مفهوم بخشی از دستگاه زبان اجتماعی یعنی نظام زبان است که منعکس‌کننده قبول عامه در مورد مزه و مطلوبیت «استیک» است (Harland, 1987, 52)

نوعی تکامل تدریجی، آثار نخستین بارت نظیر «نوشتار نقطه صفر»^۸ را به آثار بعدی وی یعنی «مرگ نویسنده»^۹ و «از اثر تاملن»، می‌پیوندد. در «نوشتار نقطه صفر»، بارت تعریف کاملاً متفاوتی از نقش و موقعیت نوشتار به دست می‌دهد. نوشتار دیگر نه یک فعالیت ارتباطی بلکه نوعی تولید زبانی است که سبک و زبان را به هم می‌پیوندد. بارت اعتقاد دارد که هیچ یک از ما نمی‌توانیم مدعی شویم که به واقعیت ناب و نام‌گذاری نشده دسترسی داریم. این پیش‌انگاره که ما با تجربه ناب در ارتباطیم، یکی از ویژگی‌های منفی جامعه مدرن است. نویسنده هرگز در شکل دادن واقعیت بی‌طرف نیست و هر سبک به زمان و مکان و مکتبی خاص تعلق دارد. پیش از این تصور می‌شد که مثلاً نوشتار کلاسیک فرانسه (écriture classique) که در قرن ۱۷ در سطح ملی متداول بود، نوشتاری است بی‌طرفانه که واقعیت طبیعی را می‌رساند. بارت این را نتیجه القای تفکر بورژوازی می‌داند که در پی القای نوع خاصی از نوشتار به عنوان نوشتار جهانی و طبیعی است. در نظر بارت نوشتار بی‌سبک (یا نقطه صفر) وجود ندارد. حتی نویسندگانی چون همینگوی که ظاهراً از سبک‌های دیگر تبعیت نمی‌کنند، خود بنیانگذار سبکی جدید می‌گردند. (ر.ک. به Hawkes, 1977, 107, Silverman 1994)

بارت در اثر دیگر خود یعنی «عناصر نشانه‌شناسی» (Elements of Semiology 1964)، ساخت‌گرایی را یک کد اصلی یا گفتمان تحلیلی معرفی می‌کند که با آن می‌توان زبان طبیعی و به عبارت کلی‌تر انواع زبان‌ها و

است. ابرساختار «جامعه و فرهنگ» محصول پایه «فرد و طبیعت» است و به عنوان یک محصول نسبت به پایه از اصالت کمتری برخوردار است. در ابرساخت‌گرایی این تفکر دیگرگون می‌شود و ابرساختار «جامعه و فرهنگ» که در بسیاری نظریه‌ها به صورت «زبان» تجلی می‌کند، بر فردیت و طبیعت برتری می‌یابد و فردیت و طبیعت نسبت

ابرساخت‌گرایی نه تنها در برابر تجربه‌گرایی و عقل‌گرایی می‌ایستد، بلکه رابطه میان این دو را نیز رد می‌کند. چراکه هر دوی این فلسفه‌ها دو بخش یک اشتباه واحدند

به فرهنگ و جامعه از اهمیت کمتری برخوردار می‌گردد. در نظر ابرساخت‌گرایان «طبیعت» با پیدایش علوم طبیعی در قرن هفده و «فردیت» نیز در همان هنگام توسط فردگرایی بورژوازی به واقعیت انسانی اضافه شدند. این تفکر در تبیین آشکار با اصالت فرد در مقابل اجتماع و اصالت طبیعت در مقابل فرهنگ در فلسفه انگلو ساکسونی است.

ابرساخت‌گرایی نیز به عنوان یک سنت قرن بیستمی برای زبان جایگاهی اساسی قایل است. «... برای همه ابرساخت‌گرایان، زبان، جهان انسان را می‌سازد و جهان انسان، همه جهان را. بنابراین، همچنان که سوسور نظریه زبانی خود را به سوی نشانه‌شناسی عمومی سوق می‌دهد، دریدا نظریه زبان خود را به فلسفه جهان به عنوان زبان تکوین می‌بخشد، (ibid, 141).

هارلند در توضیح پایگاه فکری ابرساخت‌گرایی، آن را با فلاسفه مابعدالطبیعی یعنی افلاطون، اسپینوزا و هگل مقایسه می‌کند. اگر چه تفاوت‌هایی این دو را از هم متمایز می‌سازد، اما ناسازگاری هر دو با تجربه‌گرایی و عقل‌گرایی آن دو را به هم نزدیک می‌گرداند.

در تجربه‌گرایی ذهن انسان در درجه دوم اهمیت قرار دارد و طبیعت، قانون‌مندی خود را به ذهن پذیرای انسان که هیچ دخل و تصرفی در واقعیت ندارد، منتقل می‌کند. اما در نظر ابرساخت‌گرایان، واقعیتی که انسان بدان دسترسی دارد، مفاهیم شکل گرفته در نظام زبان است و ذهن هرگز پذیرنده‌ای خنثی نیست. چنانکه از نوشته‌های هارلند

برمی‌آید، فلاسفه متافیزیکی هم در این اهمیت دادن به زبان با ابرساخت‌گرایان اتفاق نظر دارند. قرن‌ها پیش از آنکه محوری بودن زبان به این شکل در قرن بیست مطرح گردد، افلاطون، اسپینوزا و هگل، تفکر را با زبان یکی می‌پنداشتند. بنابر استدلال آنها، آنچه با ادراک حسی تجربه می‌کنیم، تنها در صورتی وارد آگاهی ما می‌شود که این تجارب را به واحدهای زبانی بیان‌پذیریم. ما زمانی با تجربه خود آشنا می‌شویم که از صافی نظام ایده‌ها گذشته و با اهمیت تلقی شده باشد. عقل‌گرایانی چون دکارت، کانت و هوسرل نیز در این اعتقاد که ادراکات حسی هرگز به طور مستقیم و دست نخورده به ذهن وارد نمی‌شوند، با ابرساخت‌گرایان و فلاسفه مابعدالطبیعی شریکند. با این تفاوت که در نظر اینان نظام ایده‌ها و مقوله‌های ذهنی در درون ذهن افرادی جای دارد که از مرکز منفرد خویش جهان را می‌سازد. ایده‌های ذهنی پیش از اشیای عینی قرار می‌گیرند و بنابراین، تجربه حاصل به همان هسته درونی آگاهی یعنی خود استعلایی (Cogito) ارجاع دارد. دیگر اینکه، مطمئن‌ترین و قطعی‌ترین تجربه آن است که درونی‌ترین باشد. این اصلی است که دانش باید بر آن استوار گردد.

اما در نظر اهل مابعدالطبیعه آنچه برای ذهن درونی‌ترین است همانقدر با قطعیت فاصله دارد که آنچه در طبیعت هست. نظام ایده‌ها نه در ذهن افراد، بلکه بیرون از آن قرار دارد. برای افلاطون صورت‌ها (Forms) در جایگاهی بی‌زمان و خارج از جهان قرار دارند، در فلسفه اسپینوزا، صفات و اسماء خدا (Modes and Attributes) در درون هر بخش از جهان (انسانی و غیرانسانی) و در فلسفه هگل، مقوله‌ها (Categories) در اجتماع انسانی، بالاتر و بر صورت‌های ذهنی ما نهادینه شده‌اند. چنین نظام‌هایی خود را مرهون تفکر ما نیستند، بلکه خود فکر می‌کنند و فقط از ذهن ما می‌گذرند.

ابرساخت‌گرایی نیز، اگر چه از جهت عدم مطابقت مفاهیم ذهنی با تجارت خارجی و ادراک حسی موضعی شبیه به کانت دارد، اما همچون فلاسفه مابعدالطبیعی به رد خود استعلایی و ایده‌های ذهنی همت می‌گمارند. در حقیقت «کانت‌گرایی منهای خوداستعلایی، توصیفی است که به تفکر ساخت‌گرایی داده می‌شود.» (Norris, 1982/3) ابرساخت‌گرایی نه تنها در برابر

تجربه‌گرایی و عقل‌گرایی می‌ایستد، بلکه رابطه میان این دو را نیز رد می‌کند. چراکه هر دوی این فلسفه‌ها دو بخش یک اشتباه واحدند: تجربه‌گرایی برای برتری بخشیدن اشیای عینی بر ایده‌های ذهنی تلاش می‌کند و عقل‌گرایی به نفع ایده‌های ذهنی بر اشیای عینی. اما هر دو گروه قبول دارند که اشیای عینی و ایده‌ها ذهنی‌اند. به نظر هارلند، این نوع قطبی‌شدگی است که خود را به صورت یک نزاع نشان می‌دهد که در واقع بُعد مفهومی یگانه‌ای را تعریف می‌کند و دیگر امکانات را نادیده می‌انگارد. این همان تجربه (Experience) است که ابرساخت‌گرایان می‌خواهند از روی آن بپزند و از جایی خارج از تجربه آغاز کنند. چنین حرکتی در فلسفه همان است که «مابعدالطبیعی» خواننده می‌شود.

ابرساخت‌گرایان و فلاسفه مابعدالطبیعی در مورد تعریف نظام ایده‌ها نیز با هم اشتراک دارند. فلسفه هر دو گروه فلسفه‌ای انتزاعی است. در اینجا، ایده‌ها به همان صورتی تعریف می‌گردند که انتزاعات. بنابراین، هر ایده نه جایگاهی پر، بلکه جایگاهی خالی است که تنها در رابطه با بقیه جایگاه‌ها قابل تعریف می‌شود. اتخاذ چنین تعاریفی را در مورد مفهوم ساختار سوسور به خوبی مشاهده کردیم.

در پایان چنین می‌توان نتیجه گرفت که ابرساخت‌گرایان و فلاسفه مابعدالطبیعی هر دو، ایده‌های ذهنی (Subjective ideas) و اشیای عینی (Objective things) را مردود می‌شمارند. رد هر دوی این مفاهیم فلاسفه مذکور را به مفهوم ایده‌های عینی (Objective ideas) سوق می‌دهد. ایده‌های عینی، ایده‌هایی هستند که در خارج از مجموعه افراد و مستقل از آنها شکل می‌گیرند. تفاوت این دو گروه در این حقیقت نهفته است که ایده‌ها را به دو شکل متفاوت عینیت می‌بخشند. فلاسفه مابعدالطبیعه نظام ایده‌های خارج از انسان را به خدایا روح (Spirit) نسبت می‌دهند. اما این نظام خارجی ایده‌ها در موازات ذهن انسان در نظر گرفته می‌شود و بدین سبب، به هنگام تفکر به ذهن الهی (Divine mind) نوعی درون‌گرایی وجود دارد. این در حالی است که ابرساخت‌گرایان به کلی دین را کنار می‌گذارند و راهی دیگر را برای قابل شدن به عینیت ایده‌ها برمی‌گزینند. ایده‌های ابرساخت‌گرایان در قالب نشانه‌ها و مقوله‌های

زبانی عینیت می‌یابند و بدین ترتیب از نوعی عینیت مستقل از انسان برخوردار می‌گردند. نظام زبان سوسور نمونه همین ایده‌های عینی است. در ادامه مفهوم ایده عینی در آرای فوکو و دریدا به خوبی برجسته می‌گردد (ر.ک. Harland, 1987).

پساساخت‌گرایی (Poststructuralism) به عنوان یکی از جدیدترین حرکت‌های فلسفی قرن ۲۰ با دیدگاه‌های فلسفی که گفتیم پا به عرصه وجود می‌گذارد. در پاساساخت‌گرایی همان مفهوم نظام زبانی سوسور و ساختار مبدأ حرکت قرار می‌گیرد، اما به گونه‌ای متفاوت. در دیدگاه ساخت‌گرایی، زبان و فرهنگ بر فرد مسلط است. معنای هر جمله یا واحد زبانی همواره توسط نظام

(Postmodernism) حاکم بر فلسفه قرن بیست

می‌پیوندد.

سوسور با توسل به گفتار به عنوان صورت اصیل زبان و صورتی که می‌باید ماده مورد مطالعه زبان‌شناس و نشانه‌شناس باشد، توانسته بود، مطالعه علمی را همچنان حفظ کند. در گفتار، دو طرف گفتگو حاضرند و معنای

**از مفاهیم اساسی که در همه مکاتب
پساساخت‌گرایی حفظ شده، می‌توان
ساختار را به عنوان مهم‌ترین آنها نام برد.
برای سوسور ساختار متشکل از دو نظام
دال و مدلول است که مانند دو روی یک
سکه، نشانه را می‌سازند**

مورد نظر خود را بر الفاظ تحمیل می‌کنند. در نظر پاساساخت‌گرایان نه گفتار بلکه نوشتار صورت اصیل زبان است. نوشتار زبان است به قوی‌ترین معنای ممکن. این حقیقت از آنجا ناشی می‌شود که نوشتار مانند دیواری میان طرفین فاصله می‌اندازد. اینجاست که زبان از کنترل انسان آزاد می‌گردد و قدرت خود را بازی می‌یابد. این زبان است که با ما حرف می‌زند نه نویسنده یا گوینده. با روی آوردن به نوشتار، پاساساخت‌گرایی در رد بنیان‌های مابعدالطبیعی به تفکر مابعد مدرن می‌پیوندد. نتیجه این تغییر برای نظریه ادبیات این است که خواننده در گرفتن تعبیر متعدد و حتی متباین از متن آزاد می‌گردد.

آنچه گفتیم، خلاصه‌ای بود از تفکر پاساساخت‌گرایی آن گونه که دریدا معرفی می‌کند. اگر چه، تفکر پاساساخت‌گرایی گروه‌های مختلفی را در برمی‌گیرد، اما مطالب فوق به گونه‌های مختلف در آثار آنان ظاهر می‌شود. مکاتب پاساساخت‌گرایی به سه گروه عمده تقسیم می‌شوند: گروه دریدا، کریستوا و بارت متأخر (در مقطعی که «لذت متن» و «از اثر تاملن» را نوشت). گروه دلوز (Deleuze) و گواتری (Guattari) و فوکوی متأخر و گروه بودریلار (Baudrillard). آلتوسر، لاکان و فوکوی متقدم نیز به خوبی در این سه گروه جای نمی‌گیرند. اما از میان این گروه‌ها، آرای دریدا، بارت و فوکو بیش از همه، ما را در فهم نشانه‌شناسی مستن در نظریه‌های پاساساخت‌گرایی یاری خواهند کرد. در ادامه کار، نظری می‌افکنیم به آرای بارت متأخر و فوکوی دیرین‌شناسی

زبانی و فرهنگی حاکم تعیین می‌گردد. خارج از معنای موجود در نظام زبان یا نظام فرهنگی اجتماع معنایی متصور نیست. پاساساخت‌گرایان در حالی که به مبانی ابرساخت‌گرایی وفادار می‌مانند و برای زبان شأن محاطی قابل هستند، به نوع جدیدی از نشانه هم متوسل می‌شدند. برای اینان دو نشانه وجود دارد: نشانه اجتماعی که همه افراد جامعه در مورد آن اتفاق نظر دارند و نشانه ضد اجتماعی که هرگونه ثبات فهم مشترک بین افراد را به خطر می‌اندازد. به گفته هارلند (1987, 169)، دریدا، بارت و کریستوا (J. Kristeva) هر سه به چنین تمایزی اعتقاد دارند. گروه اول نشانه‌های مشترک و نهادینه را دربر می‌گیرد و گروه دوم جنبه خلاقیت و زبانی بی‌انتهای نشانه‌ها را. اما اینکه این زبانی بی‌حد و حصر چگونه صورت می‌گیرد، مطلبی است که به آن خواهیم پرداخت.

از مفاهیم اساسی که در همه مکاتب پاساساخت‌گرایی حفظ شده، می‌توان ساختار را به عنوان مهم‌ترین آنها نام برد. برای سوسور ساختار متشکل از دو نظام دال و مدلول است که مانند دو روی یک سکه، نشانه را می‌سازند. رابطه دلالی همواره از دال به مدلول است و با رسیدن به مدلول متوقف می‌گردد. به علاوه رابطه تمایز که عناصر دو روی سکه را به هم می‌پیوندد، همواره شبکه‌ای تعریف شده و ثابت است. مهم‌ترین سؤال دریدا به عنوان بانی پاساساخت‌گرایی این است که «چرا مدلول بی‌حرکت در جای خود بماند؟» بگذاریم مدلول هم به پیش برود. حرکت مدلول برابر است با حرکت همه مدلول‌های ممکن و حرکت همه مدلول‌ها در فرآیند دلالی، دیگر مدلولی باقی نمی‌گذارد. این دلالت بی‌انتهای هر هویت ثابتی را از معنی می‌گیرد و شبکه تعریف شده نشانه‌ها را نیز از حالت تعادل بیرون می‌آورد. دلالت بی‌انتهای روابط تعریف شده نظام زبانی حاکم را با خطر مواجه می‌سازد و معنی به شکلی دیوانه‌وار زایا می‌گردد. طبیعی‌ترین نتیجه این زبانی از بین رفتن رابطه صورت و معنی به عنوان رابطه‌ای یک به یک است. از میان رفتن این رابطه یک به یک میان صورت و معنی اصل علمی ساخت‌گرایی سوسور را به خطر می‌اندازد. اگر معنی تا این حد بی‌ثبات است، پس هیچ روش علمی قادر به مطالعه معنی یک متن نیست. با این زبانی معنایی، ساخت‌گرایی سرانجام به مرحله بلوغ خود پا می‌گذارد و به تفکر مابعد مدرن

هنوز برای دوره جدید با اهمیت تلقی می‌شود، او بر آن است تا دوره‌های قبل را از چشم خودشان ببینند. وی برخلاف تاریخ غایت‌مند علم، اکتشافات و ایده‌هایی را از گذشته برملا می‌سازد که برای فکر امروز می‌تواند عجیب و بسی‌اعتبار جلوه کند. تاریخ دیرین شناختی فوکو آشکارسازی همه زمینه‌های فراموش شده و شکست‌های

(Archaeology) و تبارشناسی (Geneology):

بسات در «مرگ نویسنده» کاملاً به دیدگاه پساساخت‌گرایان در مورد تعبیر متن نوشتار می‌پیوندد. زبان در نوشتار خود را از قید و کنترل نویسنده رها می‌سازد. در حقیقت «این زبان است که با خواننده حرف می‌زند» (Barthes, 1988, 168). مرگ نویسنده اختیار خواننده در تعبیر متن را تقویت می‌بخشد و او را در این کار آزاد می‌گذارد.

در دیرین‌شناسی فوکو، آنچه از اهمیت

اساسی برخوردار است، اصطلاح

«معرفگان» یا چارچوب

مفهومی عظیمی است که پیش از هرگونه

اکتشاف و حقیقت به جهان می‌آید

فکر بشری است. در اینجا، حتی خرافاتی‌ترین ایده‌ها در دوره خود، جهان را به شکل مناسبی معنی می‌کرده‌اند. به همین صورت، حتی علمی‌ترین دوره می‌تواند در نگاه خاص خود به جهان کاملاً غیرعلمی عمل کند. هیچ تحول اساسی از ایدئولوژی به علم وجود ندارد. آنچه هست، توالی ایدئولوژی‌های متفاوتی است که برخی از آنها خود را علمی می‌دانند. (ر.ک. Harland, 1987)

در دیرین‌شناسی فوکو، آنچه از اهمیت اساسی برخوردار است، اصطلاح «معرفگان» (Episteme) یا چارچوب مفهومی عظیمی است که پیش از هرگونه اکتشاف و حقیقت به جهان می‌آید. بدین ترتیب، اکتشاف کاملاً اصیل وجود ندارد چراکه همواره هر اکتشاف در چارچوب معرفگان حاکم صورت می‌پذیرد. معرفگان گفتمان اجتماعی است که بر سراسر یک دوره سایه افکنده. دیگر کسی نمی‌تواند ادعا کند که یک نوآوری مرحله جدیدی را در تاریخ گفتمان می‌گشاید. معرفگان پیش از هر حقیقت جهان می‌آید زیرا قیاسی است و باید زمینه‌ای بسازد که صدق و کذب بر اساس آن محک خورند. فوکو منکر نمی‌شود که نظریه‌های موجود در یک معرفگان می‌توانند به درجات مختلف اصیل یا صادق باشند اما میان معرفگان مختلف تفاوت‌های عمیق و غیرقابل مصالحه‌ای می‌بیند که حتی گاه صورت تضاد و تقابل به خود می‌گیرد. به طور خلاصه، در دیرین‌شناسی، هیچ اساس مطلقی برای فکر بشر وجود ندارد و اساس از معرفگانی به معرفگان دیگر متغیر است. (ر.ک.

بسات در نوشته دیگر خود «از اثر تا متن»، متن را فضایی می‌داند با فرآیندهای دلالتی بی‌پایان. متن نه واقعی است، بلکه فضایی است آشفته که فرآیندهای نشانه‌شناختی در بازی‌ای بی‌انتهای آن حرکت می‌کنند. وی میان مفهوم سنتی «اثر» و مفهوم خود از «متن» تمایز قایل می‌گردد. در نظر او متن میدان روش‌شناختی است و تأکید باید بر متن باشد: متن را می‌توان در واکنش به نشانه تجربه کرد، اما اثر به یک مدلول منتهی می‌گردد. این بدان معناست که متن را می‌توان بر مبنای نظام نشانه‌های شرکت‌کننده در آن خواند، در حالی که اثر بر نیت نویسنده تأکید دارد. این دو در مقابل یکدیگرند. چندگانگی متن شبکه گسترده‌ای از میان‌متنها (Intertextualities) را تشکیل می‌دهد که اثر راه را بر آن می‌بندد. (ر.ک. Silverman, 1994)

فوکو نیز همانند سایر پساساخت‌گرایان نوشتار را از نظر معنایی زیبا و مستقل از نویسنده معرفی می‌کند، «نوشتار مانند بازی‌ای گشوده می‌شود که مرتباً قوانین خود را زیر پا می‌گذارد و از مرزهای آن فراتر می‌رود. در نوشتار، مسئله، نه نمایاندن و یا با اهمیت جلوه دادن عمل نوشتن و نه قرار دادن موضوعی در زبان است، بلکه خلق فضایی است که فاعل نوشتن (Writing subject) در آن دائماً در حال ناپدید شدن است.» (1988, 1098)

کار فوکو در دو مقطع دیرین‌شناسی و تبارشناسی قابل بررسی است. وی مانند سایر پساساخت‌گرایان یا به طور کلی ابرساخت‌گرایان مفهوم حقیقت را به عنوان مطابقت ایده با شیء رد می‌کند و بر این ایده شایع که علم غرب به سوی این حقیقت گام برداشته، علامت سؤال می‌نهد. نه تنها به پیشرفت علمی اعتقادی ندارد بلکه غایت‌مندی تاریخ علم را به کلی مردود می‌شمارد. فوکو بر خلاف تاریخ غایت‌مند علم از دانش و اکتشافاتی می‌گوید که



(Harland, 1987)

فوکو در «نویسنده کیست؟» (What is an author?) به بررسی مفهوم نویسنده در دوره‌های مختلف تاریخی می‌پردازد. وی نشان می‌دهد که چگونه مفهوم «نویسنده» (Author) به عنوان کسی که بر متن کنترل دارد، معمولاً مسلم فرض می‌شود و به عنوان

اگر چه آرای فوکو در دیرین‌شناسی به پساساخت‌گرایی نزدیک است، اما به گفته هارلند این بخش از کار فوکو (دیرین‌شناسی) در قیاس با تبارشناسی نسبتی دارد همانند ساخت‌گرایی سوسور با ساخت‌شکنی در پیدا.

می‌دهد، بی‌آنکه به فاعل‌شناسا (Subject) اشاره‌ای کند. مهم‌ترین تفاوت دیرین‌شناسی و تبارشناسی در آن است که دومی تأکید را بر قدرت و نه دانش، بر عمل و نه زبان می‌گذارد. آنچه اهمیت دارد نه مدل بزرگ زبان (langue) و نشانه‌ها، بلکه جنگ و ستیز است. در اینجا، حرکتی در کار است از مفهوم معرفت‌گان به سوی مادیگری (Materialism). قدرت مستقیماً به اجسام منتقل می‌شود. این حرکت به سوی مادیگری همانند حرکت در پیدا به مادی‌گری است.

۳. نشانه‌شناسی در آمریکا

تقریباً در همان روزهایی که سوسور در ژنو اساس ساخت‌گرایی را تدوین می‌کرد، در آمریکا چارلز س. پیرس (۱۸۳۹-۱۹۱۴) مطالعاتی را در زمینه نشانه‌ها و فلسفه آغاز کرد که به مکتب کاربردگرایی (Pragmatism) معروف شد. آرای او نقطه آغازی شد برای بسیاری از فلاسفه و کسانی که به نحوی با مسئله ارتباط و نشانه سر و کار داشتند. پیرس برخلاف سوسور به خود نشانه و ساختمان درونی آن کمتر توجه می‌کرد. آنچه برای پیرس مهم‌تر بود فرآیند دلالت (Semiosis) یا رابطه‌ای است که از طریق آن چیزی به جای چیزی می‌نشیند. برای پیرس، جایگاه نشانه در فرآیند دلالت و رابطه آن با شیء مورد دلالت مهم است. بنابراین، تعریف نشانه باید در برگیرنده عناصری باشد که در توضیح کاربرد نشانه برای شیء مورد دلالت، ضروری‌اند. نوع نشانه (واقعی، خیالی، ...)، ویژگی‌های مفروض نشانه در رابطه با شیء (همانندی، همایش، تفاوت، ...) و همچنین نوع شناسه بکار رفته (ذهنی، مادی، استراتژیکی و ...) برای شیء کیفیت‌های پدیدارشناختی گوناگونی در رابطه با ذهن به وجود می‌آورد. نخست، کیفیت اولویت (Firstness)، یا شیء آن‌گونه که هست، بدون قیاس با چیزی دیگر، دوم، ثانویت (Secondness) یا شیء حقیقی در مقابل ذهن و دیگر اشیاء و سوم ثالثیت (Thirdness) که در آن شیء بر اساس قانونی که از طریق آن به شناخت عرضه شده، معرفی می‌گردد. دلالت فرآیندی است که در حوزه ثالثیت قرار دارد. یعنی که همه نشانه‌ها به عنوان ثالثیت، ایفای نقش می‌کنند.

جایگاه نشانه در فرآیند دلالت بستگی دارد به رابطه

مقوله‌ای بی‌زمان و کاهش‌ناپذیر در نظر آورده می‌شود. اما این مفهوم محصول عملکرد گفتمانی است که در طول تاریخ متغیر بوده. برای مثال، پیش از رنسانس، نسبت دادن متن به نویسنده در علم مهم‌تر بود تا در ادبیات. اما در عصر انسان باوری و کاپیتالیسم، عکس این موضوع صدق می‌کند. او در مورد رابطه نویسنده و متن به آرای دریدا نزدیک می‌شود. وی در اینجا، عقیده دارد که متن و نویسنده برای زنده ماندن در جدال با یکدیگرند، اما این جدال به نفع متن و به کشته شدن نویسنده می‌انجامد. نوشتار که وسیله‌ای بود برای جاودان ساختن نویسنده، خود وسیله‌ای می‌گردد برای از میان برداشتن او. وی مقاله مذکور را با این جمله خاتمه می‌دهد: «چه اهمیتی دارد که چه کسی حرف می‌زند؟» (Foucault, 1988, 210)

اگر چه آرای فوکو در دیرین‌شناسی به پساساخت‌گرایی نزدیک است، اما به گفته هارلند (1987, 155) این بخش از کار فوکو (دیرین‌شناسی) در قیاس با تبارشناسی نسبتی دارد همانند ساخت‌گرایی سوسور با ساخت‌شکنی در پیدا. در اینجا فوکو گونه‌ای از پساساخت‌گرایی را ارائه می‌کند که به همان اندازه ساخت‌شکنی در پیدا از اصالت برخوردار است. وی در اینجا نیز موضعی ضدعلمی و ضدانسان باوری اتخاذ می‌کند. در اینجا خبری از گفتمان حاکم نیست و نشانه ضداجتماعی همواره می‌تواند در گفتمان حاکم آشفتگی ایجاد کند. در حقیقت، تبارشناسی نوعی تاریخ است که شکل‌گیری دانش، گفتمان و قلمروی اشیاء را توضیح

تجزیه کنش‌های ارتباطی به زنجیره‌های به هم پیوسته وقایع با فرایندها. در این پایان، مشاهده می‌کنیم که آنچه محور کار موریس را تشکیل می‌دهد و او را به پیرس نزدیک می‌گرداند، متمرکز بودن موریس بر فرآیند دلالت است.

نشانه‌شناسی کاربردی که توسط پیرس آغاز شد،

برای پیرس، جایگاه نشانه در فرآیند دلالت و رابطه آن با شیء مورد دلالت مهم است بنابراین، تعریف نشانه باید در برگیرنده عناصری باشد که در توضیح کاربرد نشانه برای شیء مورد دلالت، ضروری اند

زمینه‌ای بسیار گسترده است، به گونه‌ای که حتی معرفی مختصر آن، در این مطالعه ممکن نخواهد بود. اما بسنده کردن به همین ذکر نام و خطوط مطالعه آنها به این دلیل است که نشانه‌شناسی کاربردی‌گرا، به هیچ روی ابزار تحلیلی مطالعه ما نخواهد بود.

۴. هوسرل و ویتگنشتاین

ادموند هوسرل (Ed. Husserl) یکی از معدود فلاسفه‌ای است که بیشترین تأثیر را بر فلسفه بنیان‌ستیز قرن بیستم گذاشته است. اگر چه هوسرل همواره به بنیان‌های علمی وفادار ماند، اما فلسفه او بیشترین استقبال در فلسفه ضد مابعدالطبیعی هیدگر (در مقطع وجود و زمان) و پیروانش و سایر پدیدارشناسان نظیر سارتر و پونتی (Ponty) روبرو شد. حیات علمی هوسرل را می‌توان به سه دوره مختلف تقسیم کرد. از سال ۱۸۸۷ تا ۱۹۰۷ که عمدتاً در روان‌شناسی توصیفی برناتانو (Brentano) در منطق و فلسفه زبان کارکرد، از ۱۹۰۷ تا ۱۹۳۰ که به تدوین پدیدارشناسی ایده‌آلیسم استعلایی پرداخت و سال‌های پایان عمر که به معرفی مفهوم زیست-جهان (Lebenswelt) سپری شد. (ر.ک. Bell, 1994)

آرای هوسرل در پدیدارشناسی مهم‌ترین بخش کار وی را تشکیل می‌دهد. هگل و کانت پیش از او اصطلاح پدیدارشناسی را به کار برده بودند. اما آنچه هوسرل به هنگام تحویل قرن و اندکی پس از آن ارائه داد، بکلی با پدیدارشناسی هگل و کانت تفاوت دارد. برای مثال، کانت

نشانه و شیء. اگر این رابطه همانندی باشد، نشانه تصویری است و اولویت را نشان می‌دهد (البته این تشابه نه بلافاصله، بلکه به عنوان نوع خاصی از نشانه فضایی، دیداری و ... رمزگزاری می‌گردد). هنگامی که رابطه از نوع همایش باشد، نشانه ثانویت را نشان می‌دهد و نشانه اشاری (دودآتش، فریاد درد و ...) نام می‌گیرد و در پایان اگر رابطه از نوع قرارداد باشد، ثالثیت را نشان می‌دهد که این نشانه نمادین (نشانه زبانی، حرکت و ...) را می‌سازد. نشانه نمادین به عنوان نمونه‌ای از ثالثیت، کامل‌ترین نشانه به حساب می‌آید. نشانه نمادین همانند نشانه قراردادی سوسور، و مقید به همان ساختار مشترک فهم اجتماعی است، اما نمی‌تواند از تأثیر سایر انواع نشانه در فرآیند نشانگی جدا شود. هر فرآیند دلالت، ترکیبی از نشانه‌های تصویری، اشاری و نمادین است. (ر.ک. Hervey, 1982, Arens, 1994)

در اینجا، برخلاف نشانه‌شناسی سوسور، دلالت، فرآیندی بسته نیست. نشانه به شیء دلالت دارد، اما خود شیء می‌تواند به عنوان نشانه برای شیء دیگری در فرآیندی دیگر شرکت کند. به علاوه نشانه‌های نظام‌های گوناگون می‌توانند به شیئی در نظام دیگری دلالت کنند. بدین معنی که عناصر نظام‌های نشانه‌ای مختلف به حریم یکدیگر وارد می‌شوند. این در حالی است که سوسور تنها نظام زبان را مورد مطالعه قرار می‌داد. (ر.ک. Sless, 1986, Larsen, 1994)

از دیگر فلاسفه کاربردی که از آرای پیرس در زمینه نشانه سود جسته می‌توان چارلز موریس (Charles Morris) را نام برد. آنچه کار موریس را به عنوان حرکتی جدید از پیرس متمایز می‌سازد، توجه او به نشانه و دلالت، نه به عنوان انواع مجرد، بلکه به عنوان رفتارهای حقیقی و عینی که در زمان و مکان رخ می‌دهد، است. در نظر موریس، آنچه سرانجام به عنوان قواعد نظری عام به دست می‌آید، نتیجه استنباط و تعمیم استقرایی است. این ویژگی نشانه‌شناسی موریس را به صورت علمی کاملاً متفاوت از نشانه‌شناسی فلسفی و غیراستقرایی پیرس درمی‌آورد. (Hervey, 1982, 32). در اینجا هر فرآیند دلالتی باید به صورت یک زنجیره وقایع در نظر گرفته شود و هر زنجیره کامل، یک کنش ارتباطی کامل به حساب می‌آید. بدین لحاظ، کار موریس تلاشی است در جهت

آشکار می‌سازد.

هوسرل در کار ناتمامش یعنی بحران (Crisis, 1936) در جستجوی راه حلی برای این مسئله برمی‌آید که چگونه با اعتقاد به یک خودآگاه فردی معطوف به خود (Self-Contained) عینیت توضیح پذیر می‌گردد؟ هوسرل دریافت که بسیاری از شرایط و ساختارهایی که

از نظر پل ریکور تحولی که شلایرماخر در عرصه تعبیر به وجود آورد، همانند تحولی است که کانت در فلسفه علوم طبیعی پدید آورد.

معنی به آنها تکیه دارد، در خودآگاه فرد وجود ندارد. این ساختارها در برگیرنده سوابق بر جای مانده از گذشته، رسوم، معیارها و پندارهایی است که می‌باید در جای خود بمانند، اگر قرار است چیزهایی مانند قضاوت‌های فردی، افکار، استنباطات و انتقادات، دارای معنی باشند. نه تنها الفاظ زبانی، بلکه فعالیت‌های التفاتی ذهن همگی معنامندی خود را از مجموعه عظیم اطلاعات موجود در جامعه و در جهان خارج می‌گیرند. هوسرل اصطلاح زیست - جهان را برای پاسخگویی به سئوال بالا مطرح ساخت. این مفهوم ناظر بر این حقیقت است که هستی انسان، نه وجود انفرادی بلکه وجود - در - جهان است (Being - in - the - world) است. (ر. ک. داریتگ ۱۳۷۳ (Psathos 1994, Cobb 0 stevens 1994

لودویگ ویتگنشتاین در سنت فلسفه تحلیلی کار خود را آغاز کرد. حیات فلسفی او را می‌توان به دو دوره متمایز تقسیم کرد. دوره نخست که تحت تأثیر آرای دو فیلسوف دیگر همان مکتب یعنی فرگه (G. Frege) و برتر اندراسل بود. در این دوره، دو ایده اصلی را از این دو وام گرفت که در «رساله فلسفی - منطقی» (کامل شده در سال ۱۹۱۸) و در آثار بعدی وی جایگاه مهمی را احراز می‌کنند. این دو ایده عبارتند از «صورت منطقی» (Logical Form) و «زبان ایده‌آل» (Ideal Language). در صورت منطقی، ایده اصلی این است که برای هر گزاره معنی دار، صورت منطقی صادق و یگانه‌ای وجود دارد که در واقع واجد آن است. ویتگنشتاین این ایده را بدین

به تمایز میان «فومن» (Phenomenon) یا ظهور و واقعیت در خودآگاه و نومن (Noumenon) یا واقعیت آن گونه که هست، معتقد است. اگر سبب را در نظر بگیریم، دارای وجود واقعی در جهان خارج است که از طریق طعم، شکل، کروی، رنگ و بو به ادراک وارد می‌شود و تصویری ذهنی بر اساس این ویژگی‌ها توسط ذهن ساخته می‌شود. در تفکر کانت و به طور کلی در تفکر حاکم پیش از هوسرل، میان ذهن و واقعیت تمایز هست. چه در عقل‌گرایی و چه در تجربه‌گرایی فاعل‌شناسایی از مفعول‌شناسایی جداست. (البته این دوگانگی در مکتب‌های مختلف صورت‌های مختلفی به خود می‌گیرد که از ذکر آن پرهیز می‌کنیم). در پدیدارشناسی هوسرل قضا یا به گونه دیگریست. اگر چه، هوسرل خود استعلایی (Transcendental cogito) را همچنان حفظ می‌کند، اما تمایز میان آنچه در بیرون و درون هست را از بین می‌برد. در خودآگاه همانی وجود دارد که در جهان. البته این بدان معنا نیست که میان متعلق آگاهی و واقعیت فیزیکی تطابق وجود دارد، چرا که مصداق لفظ می‌تواند وجود خارجی نداشته باشد. هوسرل با کانت و هگل موافق است که پدیدارها داده شده‌اند، اما بدین صورت که در آنها و تنها در آنها جوهر آنچه هست، داده شده است.

هوسرل پدیدارشناسی را مطالعه ساختارهای اساسی خودآگاه ناب (Pure consciousness)، آن گونه که در تجربه مستقیماً آشکار می‌گردند، می‌داند. خودآگاه ناب در برگیرنده هر آنچه‌ای است که بلافاصله در تجربه ظاهر شده، دقیقاً همان گونه. خودآگاه ناب به کمک فروکاهش (reduction) کار می‌کند. فروکاهش عبارت است از تعلیق (با در پراتز نهادن) همه پیش‌انگاره‌ها و انتظارات تا بدین صورت مشخصه‌های خود تجربه درک شود. بدین صورت، وصول به تجربه ناب که در خودآگاه ناب منعکس می‌شود، امکان‌پذیر می‌گردد.

در پدیدارشناسی هوسرل، عنصر التفات (Intentionality) از اهمیت اساسی برخوردار است. اساس حیث التفاتی این است که آگاهی همواره آگاهی از چیزی است. آگاهی فقط وقتی آگاهی است که متوجه چیزی باشد و تعریف آگاهی بدون شیء نمایانده شده در آن میسر نیست. به همین صورت تفکر جدای از پدیدار مفهومی ندارد و تنها در ضمن پدیدار است که خود را



ویتگنشتاین «قواعد بازی‌های زبانی» (Language games principles) را جایگزین صورت منطقی می‌کند. نقش و معنای هر بازی زبانی را عمدتاً بافت موقعیتی (Situational Context) و اشکال زندگی انسان تعیین می‌کند. روی آوردن به اطلاعات جهان خارج و بافت کاربرد ویژگی اصلی دوره دوم است. این حرکت از دوره

ترتیب گسترش داد که هر گزاره ساده کاملاً تجزیه شده، در صورت معناداری، وضعیت ممکن امور جهان را به تصویر می‌کشد که با آن صورتی مشترک دارد. به علاوه همه گزاره‌های معنی‌دار پیچیده توابع صدق گزاره‌های اتمی ساده هستند. زبان ایده‌آل زبانی است ابداع شده برای مقاصد علمی و عاری از هرگونه ابهام و بی‌نیاز از هرگونه ابهام‌زدایی. دستگامی خودگردان است که کاملاً مستقل از جهان خارج عمل می‌کند. علاقه اولیه ویتگنشتاین به چگونگی کارکرد زبان ایده‌آل او را به زمینه دیگری سوق داد و آن عبارت است از حدود مفهوم (Sense) و تمایز میان مفهوم و نامفهوم. یک جمله زبان طبیعی بی‌مفهوم است در صورتی که در زبان بیشینه ایده‌آل معادلی نداشته باشد. در این صورت، بی‌مفهومی یعنی ابراز دقیقاً هیچ معنایی. مورد جالب بی‌مفهومی جایی است که نحوه از معنی‌شناسی پیشی می‌گیرد و جمله‌هایی با آرایش نحوی صحیح تولید می‌شود که فاقد ویژگی‌های نحوی مورد نیاز برای معناداری جمله‌اند. (ر. ک. Apel, 1976, Travis, 1994)

چنانکه اتو آپل (Apel, 1976, 6) می‌گوید: در «رساله» ویتگنشتاین معیار سنجش فهم معنا را نه التفات فرد، بلکه صورت منطقی - زبانی می‌داند که قرار است فهمیده شود. در نظر وی فهمیدن عبارت است از دانستن شرایطی که صادق بودن گزاره به دنبال خواهد داشت. وی همچنین میان پیش شرط‌های معنای ممکن گزاره‌ها و پیش شرط‌های امکان صدق گزاره‌ها تمایز قایل می‌گردد. در دوره دوم، ویتگنشتاین به دیدگاهی از معنی سوق داده شد که برای فلسفه تحلیلی کاملاً بیگانه بود. وی در «بررسی‌های فلسفی» (Philosophical Investigation) این ایده را که معنی منضمّن رابطه‌ای یک - به - یک یا تصویرگونه میان واژه و مصداق است، مردود می‌شمارد. «اسمگرایان مرتکب این اشتباه می‌گردند که همه واژه‌ها را همانند «اسم» به حساب می‌آورند و بدین ترتیب از توصیف کاربرد غافل می‌مانند...» (Quoted in Apel, 1976, 23) در این دوره، مسئله معنی و فهم آن، مرکز تفکرات وی را تشکیل می‌دهد. اگر چه در اینجا نیز همان رویکرد تحلیلی را ادامه می‌دهد اما از جایی سر به در می‌آورد که به فلسفه هیدگر و سایر فلسفه‌های قاره بسیار نزدیک می‌شود. تحول عمده در اینجا آن است که

کانت در «نقد خردناب» معتقد است که ظرفیت شناخت می‌باید پیش از پرداختن به خود شناخت مورد نقد قرار گیرد

اول به دوره دوم و وابسته دانستن معنی به انبوه اطلاعات جهان خارج شبیه تکوین پدیدارشناسی هوسرل به مفهوم زیست - جهان است که چنان که خواندیم هوسرل هم معنی را سرانجام به انبوه اطلاعات جهان خارج سپرد.

۵. نظریه تعبیر

شلایرماخر و تعبیرشناسی عمومی

تعبیرشناسی عمومی با آرای شلایرماخر فیلسوف آلمانی (۱۷۶۸-۱۸۳۴) پا به عرصه وجود گذاشت. تا پیش از او، اصطلاح تعبیرشناسی به فقه‌الغه متون کلاسیک، به ویژه متون کهن یونانی و لاتین و تفسیر متون عهدین اطلاق می‌شد. در آن دوران، زمینه‌های گوناگون تعبیر وجود داشت و هر زمینه تعبیری قواعد خاص و متفاوت خود را داشت. کار شلایرماخر از این جهت حایز اهمیت است که برای اولین بار در پی تدوین چارچوب نظری واحدی برآمد که انواع زمینه‌های تعبیری را با هم متحد می‌ساخت، خواه تعبیر متن دینی باشد یا تاریخی یا هر متن دیگر. از نظر پل ریکور (1981, 45) تحولی که شلایرماخر در عرصه تعبیر به وجود آورد، همانند تحولی است که کانت در فلسفه علوم طبیعی پدید آورد. کانت در «نقد خردناب» (Critique of pure Reason) معتقد است که ظرفیت شناخت می‌باید پیش از پرداختن به خود شناخت مورد نقد قرار گیرد.

شلایرماخر مانند سایر مفسرین سنتی و خصوصاً

واقع نمی‌تواند میان این دو روش مصالحه‌ای به وجود آورد و این دو همچنان در تباین با یکدیگر باقی می‌مانند. اما خود ریکور، چنانکه در صفحات آینده خواهیم دید، سعی در سازگارسازی این دو روش خواهد داشت. (ر.ک. (Madison, 1994, Ricoeur, 1981

۶. تعبیر، مبنای روش شناختی علوم انسانی

کار شلایرماخر در تعبیرشناسی را ویلهلم دیلتای (Wilhelm Dilthey ۱۸۳۳ - ۱۹۱۱) فیلسوف دیگر آلمانی ادامه داد. دیلتای نیز در مسئله تعبیر همچون شلایرماخر، نیت مورد نظر نویسنده را تنها معنای درست متن می‌دانست که فرآیند تعبیر می‌باید به سوی آن نشانه رود. وی بر بازآفرینی روان‌شناختی نویسنده و فردیت او تأکید می‌ورزید. با وجود این همانندی‌ها، آنچه کار دیلتای را از کار شلایرماخر متمایز می‌سازد، حرکت او در جهت تعمیم مفهوم تعبیر بود. در حقیقت با ظهور دیلتای، تعبیرشناسی گام دومی را در جهت عمومی شدن برداشت. اگر در نظر شلایرماخر تعبیر صرفاً به تعبیر متن محدود می‌شد، برای دیلتای، متن مورد مطالعه نه متن زبانی بلکه به طور کلی کلیه پدیده‌های انسانی بود. آرای دیلتای در زمانی منتشر شد که غرب شدیداً در تب و تاب علم‌گرایی نوین و به عبارت دقیق‌تر تحصیل‌گرایی بود. در تحصیل‌گرایی اعتقاد بر این بود که روش توصیفی موجود در علوم طبیعی قابل تعمیم به همه پدیده‌های دیگر از جمله پدیده‌های انسانی است. از سوی دیگر، در این دوران تاریخ در آلمان به عنوان یک علم مطرح گردید. از این به بعد، این مسئله درک شده بود که پیش از طرح این پرسش که چگونه متنی به جای مانده از گذشته را باید فهمید؟ می‌باید پیوستگی‌های تاریخی آن فهمیده شوند. بنابراین، دیلتای دو کار مهم را پیش رو داشت: پاسخگویی به تهدیدی که روش‌های تحصیل‌گرایی برای پدیده‌های انسانی به وجود آورده بودند و دیگر پاسخ‌گویی به این پرسش که دانش تاریخی چگونه میسر می‌گردد؟ وی به خوبی به ماهیت تاریخی پدیده‌های انسانی پی برده بود و به همین دلیل مسئله فهم پدیده‌های انسانی و تاریخی برایش پرسشی یگانه بود. تأکید بر ماهیت تاریخی گفتمان انسانی افکار دیلتای را تا حد زیادی به آرای هیدگر و پیروان او نزدیک می‌کند، با این تفاوت که دیلتای خود

متفکرین رومانتیک، وظیفه تعبیر را یافتن نیت مؤلف می‌دانست. وی دو روش روان‌شناختی (Psychological) و دستوری (Grammatical) را برای رسیدن به تعبیر درست پیشنهاد کرد. در روش روان‌شناختی معبر پایه آن سوی متن می‌گذارد و فردیت نویسنده و نیت او را بازسازی می‌کند و «نویسنده را به خوبی خودش و حتی بهتر از خودش می‌شناسد» (Quoted in Ricoeur, 1981, 46) اما در روش دستوری، زبان متن به عنوان بخشی از زبان و فرهنگ اجتماعی که نویسنده و متن را در خود پرورده، مورد توجه است. این در حقیقت، نوعی توصیف تجربی زبان متن به شمار می‌آید، در حالی که اولی بازآفرینی روان‌شناختی فردیتی است که همواره از متن فراتر می‌رود. اگر چه این دو روش در آرای شلایرماخر از اهمیت برابری برخوردارند، اما چنانکه ریکور می‌گوید: پرداختن به هر یک، معبر را از دیگری غافل می‌سازد. شلایرماخر، در



محقق را در بافت تاریخی قرار نمی‌دهد. (ر. ک. Madison, 1994, Ricoeur, 1981)

دیلتهای در پاسخ به پرسش فوق تلاش برای برطرف ساختن خطر تحصیل‌گرایان و به طور کلی طرفداران روش تجربی به تدوین مبنای معرفت‌شناختی جدیدی برای علوم انسانی همت گماشت. او می‌خواست برای علوم

فهم، مبنای معرفت انسانی اما تبیین، مبنای معرفت‌شناختی پدیده‌های تجربه‌پذیر طبیعی است

(طرح این مسئله در زمانی صورت گرفته که کارل همپل (Karl Hempel) ادعا کرد که علوم انسانی را نیز می‌توان با به کارگیری روش‌های علمی صورت علمی بخشید.) وینچ نیز بر این اعتقاد بود که ماهیت پدیده‌های انسانی با روش‌های علم طبیعی سازگار نیست. وی با الهام از مفهوم صورت‌های زندگی (Life forms) ویتگنشتاین بر این باور شد که مفاهیمی که انسان‌های اولیه به کار می‌گرفتند، تنها در بافت زندگی آنان قابل تعبیر است. (Madison, 1994, 292) وظیفه انسان‌شناس هم چیزی جز فراقکندن خود به درون بافت زندگی آنان نیست. وینچ نیز مانند دیلتهای تمایزی عمده میان فهم و تبیین به عمل می‌آورد که توضیح آن از حوصله بحث ما خارج است.

۷. تعبیر به عنوان نوعی وجود

به گفته ریکور (1981, 54) اگر پیدایش نظریه تعبیر شلابر ماخر را بتوان انقلاب کپرنیکی اول نامید، بی‌شک نظریه تعبیر هیدگر را باید انقلاب کپرنیکی دوم نامید. با آرای هیدگر، تعبیرشناسی گام آخر را در جهت عمومی شدن برداشت. عمده آرای هیدگر که برای نظریه تعبیر از اهمیت برخوردار است از اثر مشهور وی «وجود و زمان» (1962 Being and Time) استخراج می‌گردد. اگر چه وی در آثار بعدی خود از مفهوم انسان‌مداری مطرح شده در «وجود و زمان» فاصله می‌گیرد و به طرز بنیادی‌تری به مطالعه وجود می‌پردازد، آنچه منشأ الهام برای نظریه پردازان تعبیر و نشانه‌شناسی گردیده، همین کتاب مذکور است، به طوری که گادامر، ریکور و بسیاری دیگر از نظریه‌پردازان دهه‌های اخیر، فراتر از ایده‌های مطرح شده در این کتاب، به دنبال هیدگر نمی‌آیند. هیدگر در اینجا، موضوع فراموش شده وجود را دوباره مطرح می‌سازد.

«معنای وجود نه تنها فراموش شده، بلکه بی‌اهمیت تلقی می‌شود. ما امروز معنای بودن را نمی‌دانیم و از این ندانستن هم شگفت‌زده نیستیم... وجود همواره به عنوان مفهومی تعریف‌ناپذیر مطرح بوده است، از یونان تا به امروز...» معنای وجود نه تنها از هرگونه تعریف بی‌نیاز است، بلکه همگان آن را به کار می‌برند و می‌فهمند. موضوع وجود که برای فلاسفه قدیم مسئله‌ای مبهم بود، امروزه روشنی و بدهت خاصی پیدا کرده، به طوری که

انسانی همان کاری را انجام دهد که کانت برای فلسفه علوم طبیعی. برای این کار، دیلتهای تمایز میان فهم و تبیین (Explanation and understanding) را مطرح ساخت. فهم، مبنای معرفت انسانی اما تبیین، مبنای معرفت‌شناختی پدیده‌های تجربه‌پذیر طبیعی است. از آنجایی که پدیده‌های طبیعی همواره از قانونی ثابت تبعیت می‌کنند و قانونمندی خود را مدیون ذهن انسان نیستند، به کارگیری روش‌های تجربی در مورد آنها با مانعی برخورد نمی‌کند. این در حالی است که پدیده انسانی، متنی است دائماً در حال تغییر و متأثر از شرایط تاریخی. پدیده انسانی، پدیده‌ای بی‌روح نیست که خود را تسلیم شیوه‌های علمی کند. پدیده انسانی روشی متمایز را می‌طلبد. اما اینکه فهم به عنوان مبنای معرفت انسانی چگونه حاصل می‌شود، دیلتهای را متوسل به بازآفرینی روان‌شناختی می‌کند. از آنجایی که انسان به انسان همانند است، آشنایی متقابل می‌باید برای انسان‌ها ممکن باشد. اما این بازآفرینی و آشنایی روان‌شناختی، بر نشانه‌هایی که ما از خود صادر می‌کنیم که برای دیگران راهنمایی است به آنچه به عنوان نیت در ذهن ما نهفته است. (ر. ک. بابک احمدی، ۱۳۷۰ و Ricoeur, 1981).

راه حلی که دیلتهای برای استقلال علوم انسانی از علوم طبیعی مطرح ساخت، پس از دهها سال در قرن بیستم، تقریباً در همان زمانی که گادامر (Gadamer) و ریکور نظریه‌های تعبیری خود را تدوین می‌کردند (اواسط قرن ۲۰) توسط پیتر وینچ (P. Winch) دوباره مطرح شد

اگر کسی در مورد آن بپرسد، او را به خطا در روش متهم می‌کنند (Heidegger, 1962, 21)

زنده کردن مسئله وجود توسط هیدگر بدین معنی نیست که وی در پی حقیقتی نهان و نهایی است که از طریق آن معنی وجود را برملا سازد. برعکس، طرح دوباره پرسش وجود، بنیان‌های مابعدالطبیعی قدیم را به شدت به

می‌سازد همانا تعبیر است. تعبیر مداوم امکانات وجود. تعبیر آنچه پدیده‌ها و خود دازاین می‌توانند باشند. روشن است که در اینجا اگر از «خود» نامی برده شود، این «خود» همان حقیقت ثابت استعلایی که جهان را بی‌طرفانه به نظاره نشسته نیست. این «خود»ی مستقل از جهان نیست. بلکه آنچه «خود» را معنی‌دار می‌سازد، همین وجود انسان در جهان یا حیث جهانمندی (Facticity) اوست. هیدگر در اینجا با پسا‌ساخت‌گرایان و سایر پدیدارشنان مابعد هوسرل هم رأی است. چنان که هارلند می‌گوید، «برای سارتر و هیدگر، تأثیر نشانه‌های اجتماعی چنان عمیق است که رهاشدن از آنها امکان ندارد مگر با رسیدن به پوچی...» (1987, 67) در اینجا، فیلسوف به بیرون توجه دارد و به خودی مجزای از جهان و خودآگاهی قابل تعیین اعتقادی ندارد.

در نظر هیدگر، زندگی انسان با جهان باید پیش از هر ویژگی دازاین مورد توجه قرار گیرد. یعنی که وجود مقدم بر همه چیز است. برخلاف دکارت که می‌گوید «من فکر می‌کنم، پس هستم» هیدگر عقیده دارد که ما باید «من هستم» را پیش از «من فکر می‌کنم» درک کنیم. «دکارت سرنا را از سرگشادش می‌نوازد». سرانجام اینکه، فکر کردن جلوه‌ای از وجود آدمی است. مقدم بودن وجود بر تفکر، هر نوع تفکری را به نوع خاص وجود دازاین مقید می‌سازد. هر فرد از آنجا که وجود خاصی است، تعبیر متفاوتی از نشانه‌ها دارد. از آنجایی که وجود پیش داده است، هر نوع تعبیر همواره در چارچوب آن صورت می‌گیرد و همین بر هر گونه فهم، پیش‌ساختی (Prestructure) را مترتب می‌سازد. یک نتیجه طبیعی پیش‌ساخت، فهم و مقید بودن فهم به نوع وجود آن است که اشتراک میان اعضای یک جامعه انسانی به شدت به خطر می‌افتد. چرا که دیگر ما با جهان زندگی می‌کنیم نه با یکدیگر. تعبیر هر فرد از نشانه، مقید به رابطه وجودی خاص او در جهان است در ارتباط با آن نشانه. تعبیر متن نوشتار نیز با همین قیود مواجه است و به همین دلیل اشتراک در تعبیر ممکن نیست.

۸. نظریه‌های پدیدارشناختی تعبیر

هستی‌شناسی تعبیری هیدگر آغازی شد برای گروه بزرگی از فلاسفه نظیر گادامرو و ریکور. باتلتمان نیز در

هسته اصلی «وجود و زمان» دازاین

(Dasein) است. دازاین هویتی است فراتر

از آنچه در میان سایر هویت‌ها رخ می‌دهد.

دازاین وجود در تعبیر است نه وجود آن

چنانکه دیگر وجودها هستند.

لرزه درمی‌آورد. وی «وجود» را نه با واقعیت‌های موجود جهان بلکه با مقوله تعبیر معنی می‌کند. تأثیر هوسرل در اینجا بسیار آشکار است. هوسرل در بخش ششم «بررسی‌های فلسفی» (۱-۱۹۰۰) همچون کانت وجود را یک گزاره واقعی نمی‌داند و برخلاف او اعتقاد دارد که «وجود به شم مقوله‌ای داده شده». این برای هیدگر این معنی را دارد که «وجود» به هیچ وجه یک وجود واقعی نیست. بنابراین، وی میان وجود (Being) و وجودها (Beings) تمایز قابل می‌شود. (Taminiaux, 1994, 41) این ادعا که «وجود» به شم مقوله‌ای داده شده، بدین معناست که انسان در زندگی خود در جهان فهمی از «وجود» دارد. در نظر هیدگر، هر پژوهش جستجویی است و هر جستجو به وسیله آنچه مورد جستجو است، هدایت می‌شود... بنابراین، معنای وجود باید به گونه‌ای برای انسان موجود باشد... (1962, 25) اما معنای وجود را زندگی در وجودها از نظر ما پنهان داشته است. تعبیر به عنوان محور وجود، همواره در پی آشکارسازی این مفهوم پنهان است.

اما چنان که از قبل گفتیم، برای کشف این مفهوم پنهان، هیدگر راه دوری نمی‌رود، بلکه معنی را در خود انسان جستجو می‌کند. هسته اصلی «وجود و زمان» دازاین (Dasein) است. دازاین هویتی است فراتر از آنچه در میان سایر هویت‌ها رخ می‌دهد. دازاین وجود در تعبیر است نه وجود آن چنانکه دیگر وجودها هستند. وجود دازاین به صورت قوه بودن است. آنچه این نوع بودن را



الهیات وجودی خود شدیداً تحت تأثیر هیدگر است که البته در اینجا بدان پرداخته نمی‌شود. در نظر هیدگر، تعبیر خود نوعی وجود و ابزار است برای آشکارسازی معنای وجود. زبان برای هیدگر، جهان انسان را تشکیل می‌دهد. در حقیقت، وی انسان را در زبان و زمان معنی می‌کند و با این معنی کردن، هرگونه استقلال انسان را از

نقد گادامر از روش علمی به فلسفه علوم

طبیعی نیز راه یافت. با الهام از گادامر،

توماس کوهن (Thomas Kuhn) در

«ساختار انقلاب‌های صنعتی» (1962)

همین مسئله را برای علوم طبیعی

مطرح ساخت

زبان و زمان منتفی می‌داند. از نتایج کار هیدگر که آشکارا از پدیدارشناسی هوسرل سرچشمه می‌گیرد، عدم جدایی فاعل از مفعول شناسایی است. اما وی برخلاف هوسرل، با مقید ساختن انسان به نشانه‌های جهان بر هرگونه فهم مشترک علامت سؤال می‌نهد. چنین دیدگاهی را گادامر و ریکور دنبال می‌کنند با این تفاوت که تعبیر، برای آنها نه در خدمت هستی‌شناسی بلکه خود به عنوان موضوع اصلی مطالعاتشان مطرح است. آنان نیز آراء خود را در چارچوب هستی‌شناسی تعبیری هیدگر تکوین می‌بخشند، اما جهت مطالعه را به خود تعبیر معطوف می‌سازند. از این دو، گادامر در تکوین تعبیرشناسی فلسفی (Philosophical hermeneutics) بیش از دیگری نقش دارد و ظهور زمینه‌ای به نام تعبیرشناسی فلسفی، خود را اساساً مرهون آرای گادامر است.

گادامر در «حقیقت و روش» (1975, Truth and Method) از سوی میان روش علمی در مطالعه تعبیر و حقیقت تعبیر تمایز قابل می‌شود و از سوی دیگر به تدوین چارچوب کلی حقیقت تعبیر و معنی همت می‌گمارد. وی، در این کتاب، به نقد روش، در مطالعه پدیده‌های انسانی و پاسخ این پرسش که «آیا روش علمی را به حقیقت تعبیر راهی هست؟» می‌پردازد. در نظر او، «جستجوی مدرنیسم برای نیل به دانش عینی»، خود بسیار ذهن‌گرایانه است. چرا که از پیش، چنین می‌انگارد که عالم، بدون هیچ واسطه‌ای تنها به محتوی ذهن خود دسترسی دارد؛ دیگر اینکه «فهم نباید به عنوان عملکرد

ذهنیت فرد در نظر آورده شود، بلکه باید به عنوان قرار داشتن فرد در سنت در نظر گرفته شود. سنتی که در آن گذشته و حال دائماً در حال تلفیق‌اند، این بدان معنی است که هیچ تفکر علمی آزاد از سنت خاصی که آن را پرورده، وجود ندارد. گادامر این ایده علم‌گرایی که «روش، نوعی حق انحصار بر حقیقت دارد» را رد می‌کند. برای او، حقیقت چیزی نیست که خود را به روش تسلیم کند. حقیقت نه به عنوان «سکوئی که در آن آخرین پاسخ به دست می‌آید، بلکه به عنوان نوعی وجود که ذهن را به تجارب جدید و افق‌های جدید باز نگه می‌دارد، باید در نظر گرفته شود. حقیقت نه مفهومی ساکن، که مفهومی پویا، نه مفهومی معرفت‌شناختی، که نوعی وجود است که متضمن خصیصه وجود - در - جهان است. بنابراین، مراد گادامر از حقیقت با پذیرندگی (Openness) سازگار است. (ر. ک. Weinsheimer, 1991, Modison, 1994)

نقد گادامر از روش علمی به فلسفه علوم طبیعی نیز راه یافت. با الهام از گادامر، توماس کوهن (Thomas Kuhn) در «ساختار انقلاب‌های صنعتی» (1962) همین مسئله را برای علوم طبیعی مطرح ساخت. در نظر کوهن، دانشمندان نیز هرگز با ذهنی آزاد از سنت، داده‌های ناب را مطالعه نمی‌کنند. روش علمی زاینده سنتی است که آن را در خود پرورده. محقق، همواره به دنبال داده‌هایی است که از میان آنها روش بتواند، بدون ابطال به سلامت گذر کند و در عین حال، آنچه که روش، بدان رهنمون گشته را حقیقت ناب می‌داند.

آرای گادامر در زمینه علوم انسانی و نفی روش در تعبیر، بیش از همه مورد انتقاد امیلیوتی (Emilio Betti) و ای. دی. هرش (E. D. Hirsh) قرار گرفت. بتی برعکس گادامر، در پی تدوین قوانین حاکم بر انواع تعبیر و نیل به معیاری است که از طریق آن تعبیر درست را از نادرست تمیز دهد. چنان‌که وینسایمر (Weinseimer) می‌گوید، بتی گادامر را به نسبی‌گرایی و عدم توجه به معیار درستی تعبیر متهم می‌سازد. اما گادامر در جواب می‌گوید: «کار من یافتن آن چیزی است که میان انواع فهم مشترک است و نشان دادن این حقیقت که فهم هرگز یک رابطه ذهنی نسبت به یک شیء داده شده نیست.» (Weinsheimer, 1991, 32) تعبیرشناسی فلسفی هیچ کاربرد عملی ندارد، دقیقاً بدین خاطر که با آنچه عالمان

تعبیر می‌کنند، سر و کار ندارد. کار گادامر ورای هر آن چیزی است که می‌کنیم و می‌خواهیم به انجام رسانیم. ورای هر نوع میل به قدرت و ورای هر حقیقت روش‌شناختی. اگر قلمرو نظریه تغییر محدود باشد... ورای آن حدود، در «حقیقت»، چیزی برای انجام دادن باقی نمی‌ماند. (Weinsheimer, 1991)

هرش نقطه مقابل کوهن در علوم انسانی، به تدوین روشی برای نیل به تعبیر درست متن که در نظریه منحصراً نیت نویسنده است، همت می‌گمارد. وی برخلاف کوهن، رویکردهای پوپر در علوم طبیعی را به علوم انسانی وارد می‌کند. هرش بر این باور است که فعالیت روش‌شناختی تغییر، هنگامی آغاز می‌گردد که ما به نقد و آزمودن حدس خود می‌پردازیم. آزمون «فرضیه تعبیری» اساساً با آزمون‌های رایج در علوم طبیعی که به انتخاب فرضیه‌ای از میان فرضیه‌های دیگر می‌انجامد، تفاوتی ندارد. «با این کار هرش استقلال علوم انسانی را که تا حدی به دیلتای وابسته است، به خطر می‌اندازد. این در حالی است که هرش نیز مانند دیلتای هدف تعبیر را دستیابی به نیت نویسنده می‌داند. (ر. ک. Madison, 1994)

زبان، برای گادامر، صرفاً یکی از دارایی‌های انسان در جهان نیست، بلکه این حقیقت که انسان در اساس جهانی دارد، به زبان متکی است. وی همچون ابرساخت‌گرایان و دیگر پدیدارشناسان قرن حاضر، این نظر را که زبان چیزی جز نظامی از نشانه‌ها که بر مجموعه اشیاء دلالت دارد نیست، را مردود می‌شمارد. واژه‌ها، نشانه‌هایی که به واقعیت‌های پیش‌داده غیرزبانی ارجاع دارند، نیستند. آنها برچسب‌هایی نیستند که ما به چیزهایی که به خودی خود تعریف شده‌اند، می‌دهیم. بلکه وسیله‌ای هستند که اشیاء از طریق آنها برای ما موجود شده‌اند. در حقیقت، وی نیز همانند دریدا با این ادعا که برای بشر جهانی جز زبان مستصور نیست، نقطه آخری به ایده‌های استعلایی و بنیان‌گرای زبان می‌نهد. در نظر گادامر، تعبیر زبانی صورت تمامی انواع تعبیر است، حتی هنگامی که آنچه مورد تعبیر است زبانی نباشد. در اینجا، وی منکر معناداری تجربه‌های غیرزبانی نیست، بلکه بر این اعتقاد است که این تجارب اساساً می‌توانند به لفظ درآیند یا تعبیر زبانی پیدا کنند. (Madison, 1994, 309)

زبانی بودن جهان انسان و تعبیر و زندانی دانستن انسان در زبان، گادامر را به طرح «حلقه تعبیری» سوق می‌دهد. هر تعبیر ضرورتاً در زبان رخ می‌دهد. اگرچه می‌توان هر تعبیر زبانی را مرتباً مورد بازبینی قرار داد، همواره ابزار این دوباره دیدن زبان است. تعبیر حلقه‌ای است که هیچ کس را برای گریختن از آن نیست. به همین

موازات، گادامر هر نوع ادعای تاریخی که خود را بیرون از تاریخ بدانند، مردود می‌شمارد. (روشن است که محصور بودن در زبان و محصور بودن در تاریخ دو نوع بیان یک مسئله واحد است). بیرون ایستادن از تاریخ و زبان مقدور نیست، زیرا آنچه فهم تاریخی را میسر می‌سازد، دقیقاً همین قرار گرفتن در زبان و تاریخ است. به عبارت ساده‌تر، جایی بیرون از زبان و تاریخ نمی‌توان تصور کرد. یورگن هابرماس (Jurgen Habermas) فیلسوف و جامعه‌شناس معاصر مکتب فرانکفورت، اگر چه با گادامر در انتقاد از خصلت غیر تأملی تحصیل‌گرایی هم رأی است، اما برخلاف وی تعبیر زبانی را عام و فراگیر نمی‌داند. بلکه آن را تابع «نقد ایدئولوژی» (Critique of Ideology) می‌داند که از لحاظ بازانديشي انتقادی در سطح بالاتری از تعبیر زبانی قرار می‌گیرد. زبان صرفاً جنبه‌ای از واقعیت است، در کنار کار و به ویژه قدرت. با پیش کشیدن این دو عامل دیگر و نقد ایدئولوژی، هابرماس در پی ساختن جای پای محکمی بیرون از زبان تاریخ است تا از فراز آن بتواند تعبیر زبانی را نقد کند و انسان را از فریبی که زبان و قالب آن ایجاد می‌کند، رهایی بخشد. در نظر هابرماس، الگوی روان تحلیلی فردی را می‌توان به حوزه اجتماعی گسترش داد. روان تحلیلی آزادی جسدیدی به بیمار می‌بخشد. به همین صورت، تفکر نقادانه می‌تواند بسیار فراتر از فهم تعبیری رود، چرا که پیچیدگی‌های ناخودآگاه را که در حلقه تعبیری نمی‌گنجد، برملا می‌سازد. بدین ترتیب، نقد ایدئولوژی می‌تواند فرد را از چنگال زبان برهاند. در نظر گادامر، توسل هابرماس به قدرت و کار در نقد ایدئولوژی و تأکید بر بازانديشي، نمایانگر نوعی آرمان‌سازی خیالی یا تلاشی کاذب برای شکستن حلقه تعبیری است. (ر. ک. کوزنر هوی ۱۳۷۱ و ریخته‌گران Thompson, 1981, ۱۳۷۴)

آنچه در کار ریکور جالب توجه است و آن را در میان فلاسفه تعبیر و به طور کلی فلاسفه قاره کاملاً متمایز می‌سازد، روی آوردن او به زبان‌شناسی و نشانه‌شناسی به عنوان بخش ضروری فرآیند تعبیر است. ریکور نیز در جستجو برای قواعد کلی حاکم بر تعبیر با گادامر هم رأی است، اما یک مسئله اساسی او را در مقابل گادامر و هیدگر قرار می‌دهد. وی برخلاف گادامر که تعبیر شناسی را صرفاً فلسفی می‌داند و به روش، به مثابه مفهومی فرض گرفته از تحصیل‌گرایی می‌نگرد، به مسئله روش نیز توجه نشان می‌دهد. به علاوه مفهوم تبیین را خاص علوم طبیعی نمی‌داند. اما این حقیقت را نیز انکار نمی‌کند که فهم و تبیین در فلسفه تعبیر و علوم انسانی دو مفهوم ناسازگار بوده‌اند. چنان که در اثر معروف خود «تعبیرشناسی و علوم انسانی» (1981, Hermeneutics and Human

زبان‌شناسی تسلیم می‌کند. برای ریکور این بخش از متن که جدای از ارجاعات خارجی و خوانندگان در نظر گرفته می‌شود، «سکون» (Statics) متن نام می‌گیرد. اما به محض خواننده شدن، متن از حالت تعلیق درآمده و ارجاعات خود را باز می‌یابد. اما ارجاعاتی که دائماً با تغییر خواننده، در حال تغییرند. از این جا به بعد، تفاوت در تعبیر به وجود می‌آید. هر خواننده‌ای جهانی دارد متفاوت بنابراین، تعبیری متفاوت از متن خواهد داشت، اما پیوسته تعبیرش به همان ساختار متن مقید است. ریکور این نیمه دوم کار را «پویایی» (Dynamics) متن می‌نامد. تعبیرشناسی در این بخش خود را آشکار می‌سازد. بدین ترتیب ریکور نشانه‌شناسی و تعبیرشناسی را مصالحه می‌دهد و به گونه‌ای تکمیلی به کار می‌گیرد. (ر.ک. Hermeneutics and Human Sciences 1981)

پی نوشت:

1. anti - foundational
2. Formal Linguists
3. Harland, 1987, 17
4. Signifier and Signified
5. Saussure, 1988, 10
6. Difference
7. Superstructuralism
8. Writing Degree Zero, 1953
9. The Death of the Author



Sciences) می‌گوید، فهم و تبیین از همان آغاز در آثار شلاپرماخر با هم ناسازگاری در مکتب دیلتای به خوبی مورد توجه قرار گرفت و تمایز میان معرفت انسانی و معرفت طبیعی را بر این دو بنا نهاد. این ناسازگاری خود را در آثار گادامر نیز به صورت رد و روش و ناسازگار معرفی کردن حقیقت و روش نشان می‌دهد. ریکور در جهت مصالحه این دو برمی‌آید. نظریه ریکور از دو نیمه تبیین و تعبیر تشکیل شده است. نیمه تبیین را زبان‌شناسی و نشانه‌شناسی به عهده دارد و نیمه تعبیر را تعبیرشناسی. البته هنگامی که ریکور از نشانه‌شناسی حرف می‌زند منظورش نزدیک‌ترین خویشاوند به زبان‌شناسی علمی امروز است و نه نشانه‌شناسی پس‌اساخت‌گرایی. در هیچ جا تعبیرشناسی و نشانه‌شناسی این گونه در کنار هم ظاهر نشده‌اند. از نظر ریکور، توسل به زبان‌شناسی علمی آخرین شانس علوم انسانی برای فرار از ورطه نسبی‌گرایی است. (ر.ک. Ricoeur, 1981)

ریکور برای تلفیق تبیین و فهم در ساختمان نظریه جدید خود، میان گفتار و نوشتار تمایز قایل می‌شود. وی همانند پس‌اساخت‌گرایان به جنبه باز نمودی نوشتار اعتقادی ندارد. گفتار و نوشتار دو نوع زبان کاملاً متفاوت هستند و بین این دو نه یک رابطه خطی بلکه توازی برقرار است. تفاوت در اینجا است که رابطه طرفین ارتباط، در این دو گونه زبانی اساساً رابطه‌ای متفاوت است. در گفتار، گوینده و شنونده در برابر هم حاضرند و ارجاعات به کار رفته در گفتار را به خوبی به مصادیق خود در بافت خارجی ارجاع می‌دهند. اما نوشتار همانند دیواری میان نویسنده و خواننده حائل می‌گردد و در نتیجه نوشتار متنی می‌شود بی‌بافت و بی‌جهان با ارجاعاتی معلق (Suspended references). ریکور در اینجا اصطلاح تبیین را وارد صحنه می‌کند. تأثیر ساخت‌گرایانی چون اشتروس و بارت در این بخش از کار وی به خوبی آشکار است. اینک، متن جدای از ارجاعات جهان خارج در دست محقق است و او می‌تواند این صورت نوشتاری ساختارمند را تبیین علمی کند. در نظر ریکور، همان گونه که واحدهای آوایی به گونه‌ای ساختارمند با هم ترکیب شده تا واحدهای قاموسی (Lexical) بزرگ‌تر بالاتر را بسازند و همان طور که اجزای کوچک‌تر اسطوره با هم ترکیب شده تا ساختار اسطوره را بسازند، واحدهای قاموسی کوچک نیز می‌توانند به گونه‌ای ساختارمند با هم ترکیب شوند و عناصر معنایی بزرگ‌تر متن را بسازند. این واحدهای معنایی قابلیت تبیین دارند چرا که در زبان رخ می‌دهند. علوم انسانی به قول ریکور این شانس را دارند که زبان در آنها از نقش محوری برخوردار است. زبان هم پدیده‌ای است ساختارمند که خود را به تبیین‌های علمی