

دریدا و اساسازی

گایاتری چاکراوورتی اسپواک امیر احمدی آریان

اصطلاح «اساسازی» توسط ژاک دریدا، فیلسوف فرانسوی (۲۰۰۴-۱۹۳۰)، ابداع شد. کلمه‌ای که عمدتاً دوبار ظاهر شد و در مرتبه‌ی دوم، بخشی از کتاب گراماتولوژی (۱۹۶۷) بود. در ظهور اول به سال ۶۶-۱۹۶۵، این کلمه در قالب بررسی‌هایی به چشم می‌خورد که در مجله‌ی فرانسوی نقادی منتشر می‌شد و در بردارنده‌ی واژه‌ی «تخریب» بود. این واژه تاحدی وجود خود را مدیون مارتین هایدگر است، به‌خصوص در بخش دوم کتاب کانت و مسئله‌ی متافیزیک (۱۹۲۹)، با عنوان «مشخصات بنیادین تخریب پدیدارشناختی تاریخ هستی‌شناسی به کمک معضل مادیت». بنابراین، واژه‌ی «اساسازی» مثل چیزهای دیگر نوعی اصلاح متعین برنامه‌ی فکری هایدگر است. در ضمن به یاد داشته باشیم که هایدگر خواننده‌ی پی‌گیر فردریش نیچه بود، فیلسوفی که واژه‌ی «تخریب» نقش مهمی در کار او ایفا می‌کرد.

این مقاله به تفسیر اساسازی، به‌طور خاص در فلسفه‌ی دریدا، می‌پردازد و بر بحث «صحنه در حال کار و اساسازی» تمرکز می‌کند.

چنان که از نوشته‌های متقدم دریدا برمی‌آید، اساسازی به این امر می‌پردازد که چگونه متون فلسفی، آنجا که تعریف را نقطه‌ی عزیمت خود قرار می‌دهند، به این واقعیت توجه ندارند که تمام این رفتارهای منجر به تعریف از نظمی درونی برخوردارند، نظمی که طبق آن هرچیز به واسطه‌ی آنچه تا پیش از این نبوده است، تعریف می‌شود. دریدا می‌گوید می‌توان نشان داد که پیچیدگی یک تعریف به‌منزله‌ی مضمون یا استدلال، ناشی از آن است که خود را از این تضادها دور نگه می‌دارد. از مثال‌هایی که در آن‌ها می‌توان این مانور کلامی را مشاهده کرد، می‌توان به کلماتی نظیر «مکمل» در فلسفه‌ی ژان ژاک روسو (گراماتولوژی)، یا فارماکون و hama

در فلسفه‌ی افلاطونی و ارسطو («داروخانه افلاطون»، ۱۹۶۸، از کتاب افشاندن)، onsia و gramme: حاشیه‌ای بر حاشیه‌ای از هستی و زمان در کتاب حواشی) اشاره کرد. آنچه این مانورهای کلامی پنهان می‌کنند، اثر نخستین تفاوت (کلمه‌ای ابداعی توسط دریدا) است – وضعیتی که در بالا بدان اشاره شد – وضعیتی که در آن در عین حال که این اثر تکرار می‌شود، به تعویق می‌افتد. این تعقیب، که تعقیب یک تفاوت پیشین و یک تعویق مدام است، جست‌وجوی «اثر» نامیده می‌شود.

ساختارگرایان بر این نکته تأکید داشتند که زبان، یا به‌بیانی دقیق‌تر نظام نشانه‌ای، الگوی بیان‌گر نهایی است. دریدا در گراماتولوژی نشان می‌دهد که فردینان دو سوسور نتوانست کاربردهای نظریه‌اش را نشان دهد، به این معنا که سرچشمه‌ی امکان زبان، ظرفیت و توانایی آن در مشخص کردن تفاوت‌های واحدهای نحوی و زبانی است، نه نوعی معرفت درونی شده یا مخزن بخش‌های عمده و مهم زبان. در «کلام و پدیده‌ها» (۱۹۶۷)، دریدا نشان می‌دهد که تلقی پدیدارشناختی هوسرل از «حضور زیسته» دربردارنده‌ی مرگ سوژه است، چرا که این تلقی حضور را قبل و بعد از هر نوع زندگی و حیات سوژه بسط می‌دهد. در «تفاوت» (حواشی فلسفه، ۱۹۶۸) جامعه‌ی فیلسوفان فرانسه با ابداعی مهم مواجه شد. دریدا این اجتناب‌ناپذیری تفاوت با چیزی، و به تعویق افتادن مدام «اثر» را که طبق آن هیچ چیز آن چیز تعریف‌شده یا برنهاد شده نیست، تفاوت می‌نامد. تفاوت حرکتی ضروری اما ناممکن است (فرمولی که به کار وسازی می‌آید)، چرا که در سطح نام‌گذاری، تفاوت به قانون خود تن داده است.

این عمل تقلیل‌ناپذیر «اثر» تنها اقتصادی نامحدود متکی به «خود» و «دیگری» را جایگزین دیالکتیک محدود نفی و زوال تقابل‌های فلسفی نمی‌کند. تفاوت همچنین خودبودگی ما را در رابطه با آن چیزی قرار می‌دهد که می‌توان غیریت نامید (و بنابراین خودبودگی را حذف کرد). این مقاله‌ی پرمحتوا «تفاوت» قواعد اصلی کار را برای فیلسوف و اسازنده توصیف می‌کند.

در «امضا رخداد زمینه» (حواشی فلسفه، ۱۹۷۷) دریدا نشان می‌دهد که جی.ال. آستین در نظریه‌ی کنش کلامی خویش درمی‌یابد که زبان نه گزاره‌ی صرف، که کنش است؛ و به این طریق نقش نیرو را در فرایند دلالت نشان می‌دهد. اما آستین نمی‌تواند عواقب این درک «سخن‌پردازانه» از زبان را بپذیرد؛ این که گفتن حقیقت نیز جز یک قرارداد عملی نیست، اثری بر جا می‌گذارد، و محدود به انتقال از یک زمینه‌ی معنایی خاص نیست و هر موقعیت مؤثری، شکل بازگویی حقیقت را تغییر می‌دهد. «کلام» از همان ساختاری برخوردار است که «نوشتار» می‌نامیم، ساختاری که قابلیت گشودگی را برای به‌کارگیری در موقعیت‌های توضیح‌ناپذیر و ناهمگن داراست. قربت دریدا با فیلسوفانی نظیر امانوئل کانت، فردریش هگل، سورن کیرکگور، نیچه، زیگموند فروید، هوسرل، والتر بنیامین و لویناس انکارناپذیر است. اما نمی‌توان انکار کرد که در تمام مقالات فلسفی و آثار متأخر او، مضمون هایدگری تقدم پرشس (از هستی، در تمام پژوهش‌های هستی‌شناختی، که به‌عنوان مثال می‌توان در کتاب کانت ۲ ملاحظه کرد) هیچ‌گاه از بین نرفته است. بنابراین، بی‌جهت نیست که در «خشونت و متافیزیک: رساله‌ای در باب تفکر امانوئل لویناس»، دریدا نقد لویناس از هایدگر را می‌پذیرد.

این رابطه‌ی انتقادی نزدیک – که به فاصله‌ی انتقادی رایج ترجیح دارد – ویژگی وسازی مؤثر است.

در «پایان‌های انسان» (حواشی، ۱۹۶۸-۷۲)، دریدا بار دیگر پروژه‌ی فکری خود را از هایدگر مجزا می‌کند

این مقاله شاید اولین بیان روشن او از استدلالی است که بعدها در درباب روح (۱۹۸۷) ادامه پیدا کرد، این مسئله که هایدگر پس از آن تغییر جهت معروفش در دهه‌ی ۱۹۳۰، در واقع به ایده‌ی آغازین فعالیت فلسفی‌اش خیانت کرد، این ایده که در آغاز تمام شیوه‌های تفکر پرسشی ما تقدم وجود دارد که هیچ‌گاه کاملاً پاسخ داده نمی‌شود. باید ذکر شود که خود مقاله‌ی مهم دریدا نیز پایانی گشوده دارد، و به آینده‌ای نامتناهی ارجاع می‌دهد. در کنفرانس با عنوان «پایان‌های انسان» که به سال ۱۹۸۲ در سرلسی لاسال برگزار شد، دریدا به تشریح تحولی در کار خود پرداخت. این تحول، گذر از «پاسداری از پرسش» - تأکید بر تقدم پرسش بی‌پاسخ، پرسش از تفاوت - به سوی «نامیدن دیگری یک پارچه» است، نامیدن چیزی که همواره در تفاوت - تعویق است، و نمی‌توانیم جایگاه خود را نسبت به آن معین کنیم. همان‌گونه که در بحث قبلی مان درباره‌ی غیریت رادیکال «تفاوت» ذکر شد، در کار دریدا این چهره‌ی دوگانه از آغاز به چشم می‌خورد. حرکتی که دریدا اکنون بر آن صحه می‌گذارد، به منزله‌ی انحرافی از صدق فلسفی محض تلقی می‌شود که دیگری هدایت‌گر آن است، انحرافی که ما را به سوی تأکید بسیار بر اخلاق و ارتباط آن با امر سیاسی می‌راند.

«نیروی قانون: بنیان رازآمیز اقتدار» (۱۹۸۹) را می‌توان مهم‌ترین مشخصه‌ی چرخش اخلاقی دریدا دانست: چرخش از «پاسداری از پرسش» به «نامیدن دیگری یک پارچه». اگر کتاب‌های بعدی او، زهان مفقود (۱۹۹۱)، هدیه‌ی مرگ (۱۹۹۲) و سرگشتگی‌ها (۱۹۹۳) را در نظر بگیریم، ملاحظه می‌کنیم که چند ایده‌ی اصلی در همه‌ی آنها حضور دارند.

آثار متقدم دریدا - که به‌شکلی گسترده استدلالی ضروری و در عین حال ناممکن را در باب تفاوت پیش می‌کشند - بر این امر تأکید می‌کنند که تمام نهادهای مرتبط با سرچشمه، شکافی را که بین هر چیزی با سرچشمه‌اش پدید می‌آید پنهان می‌کنند تا خود سرچشمه نهادینه شود. نتیجه‌ی این کار، نامحدودساختن حوزه‌ی جواب‌هایی است که به پرسش از سرچشمه داده می‌شود. پاسداری از همین پرسش، که پرسش از درون سرچشمه‌ی نهادینه شده است، رسالت مرحله‌ی اول و اساسی است.

اگر تقسیم‌بندی خود دریدا از دوره‌های کاری‌اش را بپذیریم، مرحله‌ی دوم «ایجابی» تر است. او از این کلمه «ایجابی» در اواسط دهه‌ی هفتاد استفاده می‌کند. فراخوان یا درخواست ایجابی از دیگری یک پارچه، ما را به سوی آن چیزی هدایت می‌کند که محتملاً مقدم است بر «اثر» آن غیر سرچشمه که سرچشمه را نهادینه می‌کند، آن چیزی که اکثر اوقات از طریق مفهوم - استعاره «تجربه‌ی امر ناممکن» شناخته می‌شود. اگر غیریت رادیکال به‌مثابه پیش فرض ضروری روش شناختی‌ای در نظر گرفته می‌شد که در صورت نامیده شدن محو می‌شود، آنگاه خود مقوله‌ی پیش فرض به‌مثابه «تجربه» به‌شکلی مستدل و بنیادین زیر سؤال می‌رفت.

اینک مفاهیمی محسوس و ناندیشیدنی نظیر عدالت و اخلاق را می‌توان «تجربه‌ی امر ناممکن» دانست: تجربه‌های غیریت رادیکال. این مقولات غیر قابل و اساسی‌اند، بنابراین وارد کردن آنها به عرصه‌ی و اساسی، وادار کردن آنها به پذیرش قانون تفاوت است. تصمیماتی که بر پایه‌ی این تجربه‌ها گرفته می‌شوند، سرشار از سرگشتگی و عدم تعین‌اند. سرگشتگی از مقولات منطقی نظیر تناقض و تنگنا متفاوت است - مقولاتی که در آنها تجربه ناشی از پیش فرض است. سرگشتگی آن مسیری است که تجربه طی می‌کند، هرچند خود نامسیر باشد. بنابراین سرگشتگی‌ها در محوشدن است که آشکار می‌شوند، و تجربه‌ی امر ناممکن‌اند. «فرمول‌بندی»

به واسطه‌ی گذر از سرگشتگی یا «گشودن راز» آن به وجود می‌آید، و سرگشتگی را تبدیل به یک معضل منطقی عملی می‌کند.

در مرحله‌ی دوم «واسازی»، فرمول‌بندی را می‌توان منزلگاهی در میانه‌ی راه بی‌پایان «نظم‌بخشیدن به اثر» دانست (این مضمون اخیر در متنی به سال ۱۹۸۳ آمده است: «اصل عقل: دانشگاه از نگاه دانشجویان» که نه تنها به متنی از هایدگر با همین عنوان اشاره می‌کند، بلکه به چرخش مشهور فیلسوف پیر در ۱۹۳۳ نیز می‌پردازد). «قانون عدالت نیست، اگرچه تنها تحت لوای آن است که قانون می‌شود.» این جمله‌ای است از «نیروی قانون» (و به یاد داشته باشیم که ارتباط باید به وجود آید: فلسفیدن دریدا به کنش متقابل خواننده نیاز دارد، خواننده است که ارتباط‌ها را در جدال با متن پدید می‌آورد، چرا که دریدا ابعاد بلاغی زبان را به کار می‌گیرد). عدالت با خطی مستقیم به قانون متصل نمی‌شود، این خط یک نامسیر و یک سرگشتگی است. بنابراین عدالت در قانون آشکار می‌شود، حتی اگر به قیمت محوشدن عدالت باشد. ذات غریب شمول واسازانه چنین است. اخلاق به منزله‌ی «تجربه‌ی امر ناممکن» و سیاست به منزله‌ی محاسبه‌ی کنش نیز مشمول واسازی می‌شوند. فضای هستی، هدیه‌ی زمان است: ما در زمان هبوط می‌کنیم، «بودن» را می‌آغازیم در حالی که چیزی پیش‌بینی نکرده‌ایم. هدیه دانستن زمان، حل کردن مسئله‌ی سرگشتگی است با اندیشیدن به آن دیگری که زمان را «اهداء» کرده است. بنابراین، زندگی به مثابه فراخواندن دیگری یک پارچه زیسته می‌شود، آن دیگری که ضرورتاً پاسخ می‌دهد (حتی در فراموش کردنش نیز، باز هدیه‌ای در وهله‌ی اول وجود داشته است، و آن اتصال پیش‌بینی‌ناپذیر سوژه به دنیای مادی است). و این پاسخ، ناشی از تعهدی است که در محدوده‌ی عقل سلیم به وجود می‌آید. اخلاق به منزله‌ی تجربه‌ی امر ناممکن – و بنابراین، محاسبه‌ناپذیر – به مثابه محاسبه‌ای ممکن زیسته می‌شود که فاصله‌ی بین علائق شخصی و تعهد سیاسی – قانونی را پر می‌کند. عدالت و قانون، اخلاق و سیاست، و هدیه و تعهد ساختارهایی بی‌ساختارند، چرا که نخستین مورد از هر کدام از این زوج‌ها، نه در دسترس است و نه دور از دسترس. با نگرستن به عدالت و اخلاق به منزله‌ی اموری غیر قابل واسازی، به منزله‌ی تجربه‌هایی از امر ناممکن است که تصمیمات سیاسی و قانونی باید عملاً محتاطانه و دقیق، و به لحاظ فلسفی سرگشته و آزاد باشند. (حتی این تقابل نیز تا آخرین حد آن قابل دفاع نیست). در اینجا خلاصه‌ای از بحث اصلی ارائه می‌شود، با آگاهی از این احتمال که خلاصه کردن منجر به حذف پیوستگی‌های ضروری می‌شود: محاسبات مربوط به مورد دوم در هر یک از زوج‌هایی که در بالا ذکر شد، برای تحقق کنش متعهدانه با توجه به ویژگی خاص هر کدام از آنها الزامی است. این دوتایی‌ها قابل معاوضه نیستند، اما بر زنجیر ناپیوسته‌ای از جابه‌جایی‌ها قرار دارند. در هر مورد، کلمه‌ی «و» رسالتی را پیش می‌کشد که دریدا در «مکمل اتصال: فلسفه در برابر زبان‌شناسی» (۱۹۷۱) به این شکل آن را مطرح می‌کند: حرف وصل «و» یک «مکمل» است – کلمه‌ای لغزان و غیر قابل مهار که او نخستین بار در روسو رد آن را گرفته بود – کلمه‌ای که گستره‌ی پایان‌ناپذیری از روابط را پوشش می‌دهد، چرا که مکمل به‌طور هم‌زمان هم موجب فقدان می‌شود و هم چیزی اضافه می‌کند. همان‌طور که «اصل عقل» نشان می‌دهد، اگر کنش متعهد از هر لحاظ با یک نظام محاسبه‌سنجیده شود و با آن مطابقت کند، نمی‌تواند نسبت به «اثر» دیگری پاسخ‌گو باشد. این کنش باید اجازه دهد توسط فرایندی سنجیده شود که نمی‌توان آن را به مرزهای نظام محدود کرد. یکی از نمونه‌های این بحث را می‌توان در بحث مربوط به

اعتقاد به منجی آخرالزمان در «اشباح مارکس» (۱۹۹۳) مشاهده کرد.

آیا می‌توان بین این «صحنه‌ی اثر» و آن چیزی که با دقت تحت عنوان *ins werke setzen* – استقرار در اثر، در هستی و زمان، و دقیق‌تر از آن در آخرین نسخه‌ی «سرچشمه‌ی اثر هنری» (۱۹۶۰) – تعریف می‌شود ارتباطی یافت؟ مقاله‌ای که دریدا در حقیقت نقاشی (۱۹۷۸) درباره‌ی آن بحث کرده است. در این خلاصه، به ذکر این نکته بسنده می‌کنیم که اگرچه در هایدگر هر جدال «عالم‌گیر» با زمینه‌های مقاومت‌کننده در ادامه‌ی طرح اثر هنری به منزله‌ی عمل است، نزد دریدا آنچه کار (اثر) بیان می‌کند خارج و مجزاست از فرمول‌بندی‌های فلسفه به مثابه پایانی در خود، که به واسطه‌ی روش‌های منطقی مبتنی بر محاسبه‌ی صرف به وجود می‌آید. ایده‌ی اثر به مثابه آنچه فراسو یا در پس کار اصول‌مند فلسفی است، همان‌قدر به لحاظ مضمونی ابداع دریداست که به لحاظ کلامی و بلاغی؛ دریدا این ایده را در مقاله‌هایی توضیح می‌دهد که به «تاریخ سکه» یا «پارِ رگون» می‌پردازند. دریدا در «گراماتولوژی به منزله‌ی علم اثباتی» مکرراً تأکید می‌کند که گراماتولوژی نمی‌تواند علم اثباتی باشد، به این دلیل که فیلسوف نمی‌تواند یا نمی‌خواهد «به ضرورتی مخاطره‌آمیز تن دهد» که همان مواجهه با پرسش بی‌پاسخ در سرچشمه است. گویی فیلسوف میان‌سال اینک مخاطره را تأیید می‌کند و «نقاب» خود را که در نخستین نوشته‌هایش بر چهره داشت، برمی‌دارد. در سرچشمه، تجربه‌ی امر ناممکن ضروری است – تجربه‌ای که به منزله‌ی محاسبه‌ای بدون ضمانت زیسته می‌شود.

ادبیات – به ویژه شعر – چهره‌ای برمی‌گزیند که تجربه‌ی امر ناممکن بخشی از آن است. دریدا این امر را در بررسی شیولت پل سلان (۱۹۸۶)، مقالات اولیه‌اش درباره‌ی استفان مالارمه، «نشست مضاعف» (۱۹۷۰)، فرانسیس پونز (۱۹۷۵) و موریس بلانشو (۱۹۸۶) پی می‌گیرد و شکل‌های گوناگون آن را گرد هم می‌آورد. بینش‌های او در باب هنرهای بصری پیچیدگی کم‌تری دارند، اما به آن اندازه مجاب‌کننده نیستند. حقیقت نقاشی (۱۹۷۸) بر نقاشی کفش‌های روستایی، اثر ون‌گوگ، متمرکز می‌شود – تصویری که هایدگر در رساله‌ی «سرچشمه‌ی اثر هنری» به آن می‌پردازد، و پرسش ساده‌ای را طرح می‌کند: «زبان خاص» (شیوه‌ی فرعی تولید معنا) در هنر چیست، منطقی است مستدل که به نظم معنایی متعارضی ختم می‌شود، نظامی که برای هر تحقیق در مورد «حقیقت» نقاشی سکوی پرتابی فراهم می‌کند؟

واقعیت انکارناپذیر این است که بسیاری از فلسفه‌های قومی آشنا (مثل دائو، زن، ساینادا، فلسفه‌ی ناکارجون، انواع گوناگون سوفیسم و نظایر آن) قرابت‌هایی با بخش‌هایی از واسازی دارند؛ شاید این قرابت مربوط باشد به نقد آنان از سوژه‌ی نیت‌مند. آنجا که این فلسفه‌ها قدرتِ فزاینده‌ی را استعلایی می‌کنند، این همانی کامل با واسازی ندارند. اما آنجا که عاملیت را به شکلی رادیکال در دیگری می‌بینند (نگاهی که غالباً «جبرگرایی» خوانده می‌شود)، این زیاده‌روی در واردکردن اثر به حوزه‌ی امر اخلاقی، به شکلی که دریدا انجام می‌دهد، ارتباطی با کار آنان دارد. بنابراین، اگرچه دریدا خود این هوشمندی را داشته که ارتباط نظام فلسفی خود را با هر نوع «الهیات» درک کند. واسازی پس از این چرخش و قرار گرفتن در وضعیت «صحنه‌ی در حال کار»، شاید برای بسیاری از نظام‌های فرهنگی حاشیه‌ای به عنوان نتیجه‌ی روشنگری کانتی جذاب است، نتیجه‌ای که باعث می‌شود محاسبات و برنامه‌ریزی‌های آنان، که غالباً به صورت واکنش است، همان‌قدر مورد پذیرش (به خصوص پذیرش نسبی) و استوار باشد که هر آن چیزی که هایدگر در ادامه‌ی راه کانت به آن دست

می‌یابد. البته، احتمال وجود این روابط آنجا مورد شک واقع می‌شود که وضعیت «صحنه‌ی در حال کار» از طریق توصیف یا فرمول‌بندی به‌شیوه‌ی آکادمیک یا توسط محاسبات اصول‌مند به دست آید. آنجا که معطوف به دیگری کردنِ فلسفه‌ی و سازنده محدود به گفتارهایی باقی می‌ماند که حداقل می‌توان به واسطه‌ی اصول آکادمیک به آنها دست یافت (مثل ادبیات، معماری، الهیات یا فمینیسم)، این فلسفه به مباحثاتی محدود، اما پرکاربرد دامن می‌زند.

امروزه انتقادی‌ترین و فعال‌ترین قلمرو نظام‌های فرهنگی حاشیه‌ای، فعالیت‌های ضدجهانی شدن یا گسترش آلت‌رناتیو است (همان‌طور که هدایت جهان به سوی فعالیت‌های تجاری، مهم‌ترین و تأثیرگذارترین پیشتاز روشنگری بود). در این حوزه، وضعیت «صحنه‌ی در حال کار» و «سازاری» با تردید تبدیل شد به مقاومتی فعال در برابر برنامه‌های انعطاف‌ناپذیر جهانی شدن، محاسباتی که طبق آن «دموکراتیزه کردن» اکثر اوقات توصیفی است از ساختاربنده‌ی مجدد سیاسی که مشخصه‌ی آن استحاله‌ی دولت‌های سرمایه‌داری و مستعمرات آنهاست به اقتصاد فرعی منتج از تجارت عقلانی شده؛ یا شاید بتوان گفت تلاشی است برای واژگون کردن تقابل دوتایی بین رشد اقتصادی و پیشنهاد جایگزین‌هایی برای «توسعه». این کوشش‌ها مسلماً به تولید یک نظریه‌ی مشخص و فرمول‌بندی شده، که به‌شکلی قابل درک و سازنده باشد، منجر نمی‌شوند. این ریسکی است که «سازاری بدون پشتوانه می‌پذیرد».

سرگشتگی مورد بحث در این مورد به‌وضوح مشاهده می‌شود. سوژه‌ها و مالکان اشتراکی که این مثال‌ها را به وجود می‌آورند، همگی در رابطه‌ای سرگشته‌اند با آنان که دور از این حوزه‌ی کاری و اکثر اوقات، ناآگاه از آن – جهانی شدن و توسعه – هنوز به تولید فرمول‌های نظام‌مند دست می‌زنند. شاید بتوان این وضعیت را با تعریفی از کنایه (که نزدیک به درک عام ما از تمثیل است) توضیح داد که متقد ادبی پیر و مکتب و «سازاری» پل دومان، ارائه می‌دهد: انحراف از مبداء پایدار، یا گسستی ماندگار از منبعی که در ارتباط با «غیر از این» است و افشای مدام نظام اصلی معنا – هم فرمول‌بندی و «سازاری» و هم در سطح دیگری از انتزاع، منطبق توسعه‌ی جهانی. علاوه بر آن، اگر گسست سوسیالیسم از سرمایه‌داری در زمینه‌ی نوعی اقتصاد پیشینی درک شود که مابین حفظ منافع خود و فراخواندن دیگری پدید می‌آید، این وضعیت «صحنه‌ی در حال کار» و «سازاری بدون پشتوانه» را، کاملاً برخلاف ناکامی‌های موجود در راه تثبیت نظم‌های جانشین، می‌توان نوعی فاصله‌گیری دائم – نوعی تفاوت و تعویق – از مهار سرمایه‌دارانه‌ی تولید جمعی سرمایه دانست.

این ساختاربی‌ساختار را که پیش از این توضیح داده شد، که در آن هر بخشی از یک دوتایی در تجربه‌ی امر ناممکن به‌شکل هم‌زمان در دسترس و دور از دسترس است، به‌شیوه‌ای زیباشناختی می‌توان بررسی کرد. تونی موریسون در رمان محبوب (۱۹۸۷)، آفریقایی را توصیف می‌کند که در واقع پیش‌تاریخ آمریکایی – آفریقایی‌ها یا جهان آفریقایی نوین است – جهانی که به کل از قاره‌ای که امروزه با نام آفریقا می‌شناسیم متفاوت است. موریسون این جهان را به‌منزله‌ی جهانی غیرقابل و «سازاری» برمی‌نهد که همان تجربه‌ی امر ناممکن است. همان‌طور که در فرایند آگاهی یک آفریقایی – آمریکایی از حقوق خود، تجربه‌ی فراخواندن دیگری زیسته می‌شود، محبوب این فاش‌گویی را در هیأت یک حذف و پاک‌سازی، یک ایثار مادرانه، تجسم می‌بخشد – ایثاری که «تکرارناپذیر» است.

در پایان و به عنوان نتیجه، باید به دو نکته اشاره کرد. نخست آن که وضعیت خود دریدا به منزله‌ی یک فرانسوی-آفریقایی - یا چنان که خودش می‌گوید، یک یهودی-الجزایری - بیشتر به سوی مبارزات جهانی گرایش دارد تا مسیر و اساسی؛ جست‌وجوی آگاهی اقتصادی از تصور حقوق بشر، که در اشباح مارکس به آن می‌پردازد. استدلال‌ات جزئی‌تر او از مهاجرت برمی‌آیند: تعهد مضاعف اروپای جدید (هویت دیگری، ۱۹۹۱) که نقدی است از هستی - سطح‌شناسی - مفهومی مشابه هویت‌گرایی مبتنی بر تکثر فرهنگی - «اصولی بدیهی است که به‌شکلی تفکیک‌ناپذیر ارزش هستی‌شناختی موجود را به موقعیتش، به محدودیت مشخص و قابل عرضه‌ی یک مکان خاص، سطح یک منطقه، خاک یک محل خاص، شهر، یا به‌طور کلی به اندام مرتبط می‌کند.» وقتی دریدا از نخستین سال‌های زندگی‌اش در الجزایر سخن می‌گوید (موقعیت - اعترافات، ۱۹۹۱)، از کشوری سخن نمی‌گوید که اخیراً فرایند کسب آزادی ملی را از سر گذرانده است، و بنابراین او در هیچ معنایی «پسااستعمارگرا» نیست. نکته‌ی دوم این که تحقیق در باب چرخش اخلاقی دریدا و ارتباط او با هایدگر، مانند پسااستعمارگرایی و و اساسی، آن هم در شرایط نادری که فیلسوف این ریسک را می‌پذیرد که کار خود را با شکستن چارچوب‌های آنچه می‌خواهد در آن مستقر شود آغاز کند، هنوز همسان نیست با شیوه‌ای از و اساسی که به کل خارج از محاسبات نظام‌مند نهاد دانشگاهی صورت می‌گیرد.





پروشکاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی