

عقل منفی و ضد عقل: عقل‌گرایی انتقادی پوپر و ساختارزدایی

دریدا

مهدی خبازی کناری*

چکیده

به لحاظ معرفت‌شناسی، پوپر متعلق به نجلهٔ عقل‌گرایی انتقادی و دریدا به رویکرد ساختارزدایی است. هر دوی این جریان‌ها بر آن هستند که هر گونه بنیادگرایی فلسفی، اجتماعی، سیاسی، زبانی... را به پرسش بگیرند. آن‌ها می‌خواهند بر فراز دوگانه رئالیسم و ایده‌آلیسم بایستند، اما در این مسیر هر کدام تعریف مختص خود را از ماهیت عقل و قلمرو آن ارائه می‌دهند. پوپر میان دو وجهٔ ایجابی و سلبی عقل تمایز قائل می‌شود. وجهٔ ایجابی عقل را بنیادگرایانه می‌داند که باید کنار گذاشته شود و وجه سلبی و منفی عقل را قوه‌ای ضروری برای تبیین هر گونه فلسفهٔ علمی می‌داند. در حالی که دریدا در قالب نقد به لوگوس محوری و متافیزیک حضور غربی، تمامیت ماهیت عقل را به پرسش می‌گیرد. این مقاله در ادامه رویکرد پوپر و دریدا را در فلسفهٔ علم مورد مقایسه قرار می‌دهد و در ضمن آن، ماهیت فلسفه علم ساختارزدایانه را تشریح خواهد کرد.

واژگان کلیدی: پوپر، دریدا، عقل منفی، ضد عقل، عقل‌گرایی انتقادی.

* استادیار فلسفه دانشگاه مازندران، ساری، ایران؛ mkenari@yahoo.com

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۲/۱۵؛ تاریخ تأیید: ۱۳۹۸/۰۱/۲۰]

مقدمه

پوپر و دریدا به طور عام از جمله فیلسوفانی هستند که در دو دسته متمایز و حتی مقابل یکدیگر مورد مطالعه قرار می‌گیرند. پوپر در انشعاب‌هایی از فلسفه تحلیلی ناظر به فلسفه علم یا بطور دقیق‌تر عقل‌گرایی انتقادی و دریدا در زمره فیلسوفان پسا-ساختارگرا قرار داده می‌شوند. آن‌ها به دلایل گوناگون در کنار هم مورد بررسی قرار نمی‌گیرند و اگر هم چنین اتفاقی بیفتد، به عنوان مخالف با یکدیگر قلمداد می‌شوند. اما این دو فیلسوف در ساحات مختلف به هم نزدیک هستند، به گونه‌ای که گویی نماینده یکدیگر در حوزه‌هایی متفاوت هستند. هر دو این فیلسوفان با به چالش کشیدن بنیادهای اندیشه غربی تلاش می‌کنند افق‌هایی باز و گشوده و فلسفه‌ای ضدبنیادگرایی ایجاد کنند. در این مقاله عناصر ضدبنیادگرایی معرفت‌شناسی پوپر و دریدا استنتاج و در ساختار مفهومی واحدی نسبت آن‌ها را مورد بررسی قرار خواهد گرفت. البته در ادامه نشان داده خواهد شد که چگونه عقل‌گرایی انتقادی پوپر و ساختارزدایی دریدا تعریف متفاوتی از ماهیت و حدود و قلمروی عقل دارند. پوپر کارکرد منفی و سلبی عقل را به رسمیت می‌شناسد و دریدا با نقد لوگوس محوری غربی، تمامیت ماهیت و کارکردهای عقل را به چالش می‌کشد. در این مسیر می‌توان از امکان فلسفه‌ای ساختارزدا سخن گفت.

معرفت‌شناسی پوپر

پوپر در فصل نهم کتاب اسطوره چارچوب با عنوان معرفت‌شناسی و صنعتی شدن نظریه معرفت‌شناسی خویش را خوش‌بینی نقادانه معرفت‌شناختی^۱ می‌نامد که در میانه دو وجه افراطی قرار دارد. از یک طرف بدبینی افراطی نسبت به شناخت که به هر گونه شناخت مظنون است و از طرف دیگر خوش‌بینی معرفت‌شناسی افراطی که مدعی شناخت مطلق و جزمی است (پوپر، ۱۳۸۹: ۳۶۳). پوپر در مقابل معتقد است که هیچ داده‌ای منجز و بدون تفسیر و تعبیری در اختیار ما قرار نمی‌گیرد. از یک طرف نظریه‌ها، از

پیش، داده‌های ما را صورتبندی می‌کنند و از طرف دیگر ما ناچار هستیم برای شناخت جهان و اشیا به بسیاری از پیش فرض‌های به درستی تبیین نشده توسل جویم (شی پرمو، ۱۳۷۹: ۹۰). هم‌چنین پوپر در کتاب سرچشمه دانایی و نادانی اشاره می‌کند که دستاوردهای بی‌شماری که از وجوه مختلف، جوامع اروپایی از آن بهره‌مند هستند، حاصل همین خوش‌بینی، اعتقاد و اراده به شناخت همه‌جانبه است، چنان‌که دانش و فن جدید در لوای این شناخت‌شناسی خوش‌بینانه پدید آمد (پوپر، ۱۳۹۱: ۱۶). به اجمال این‌که، معرفت‌شناسی پوپر، با هرگونه بنیادگرایی معرفت‌شناسانه سر‌ناسازگاری دارد و با هرگونه مرجعیت در معرفت‌شناسی مخالف است. مرجعیتی که از هر انتقاد و چالشی مصون باشد، هیچ‌اندیشمند، نهاد و ساختاری و حتی هیچ امر بدیهی متقنی نمی‌تواند نقش مرجع را ایفا کند (همان: ۹۰). اما بطور ویژه، نظریه معرفت‌شناسی پوپر را می‌توان در کتاب شناخت‌عینی، برداشتی تکاملی به تفصیل ملاحظه کرد. در آن‌جا پوپر خود را یک واقع‌گرای ساده می‌داند که به سه جهان معتقد است: اول: جهان اشیای مادی و فیزیکی، دوم: جهان ذهنی یا عقلی یا جهان حالات نفسانی و روانی، سوم: جهان مقولات یا مثل و اندیشه‌ها به معنای عینی آن (پوپر، ۱۳۷۴: ۱۷۵). هم‌چنین پوپر در کتاب سرچشمه دانایی و نادانی، خود را تجربه‌گرا و عقل‌گرا به شیوه‌ای خاص می‌داند. به عقیده وی نه عقل و نه مشاهده، هیچ‌یک را نمی‌توان چنان‌که تا کنون ادعا شده، تنها سرچشمه‌های شناخت دانست (پوپر، ۱۳۹۰: ۱۲). به نظر می‌آید پوپر بر آن است که به هرگونه‌ای که شده در ورطه دوگانه تجربه‌گرایی و عقل‌گرایی متعارف سقوط نکند. خود وی بر این مسئله تأکید می‌کند که "دو اصطلاح فلسفی عینی" و "ذهنی" از میراث استعمالات متضاد و مجادلات بی‌سرانجام و بیهوده‌گرانبار است (پوپر، ۱۳۹۱: ۶). با این حال وی بر آن است از امکانات این دو رویکرد نیز در جهت تحقق هر چه بیشتر شناخت حقیقی بهره بگیرد. سیالیت ذهن و سیالیت جهان عینی فرایند شناخت را به یک تکاپوی دائمی و همیشگی از حدس‌ها و ابطال‌ها بدل کرده است. به زعم پوپر، شناخت، مجموعه‌ای از نظریه‌هایی است که مدام باید در رقابتی سخت برای تأیید و به

اثبات رساندن خود به وجهی سلیبی باشند. خود این نظریه ها بر آن هستند که خود را هم چون باورهایی نشان دهند که جهان را در قالب رئالیسم علمی^۲ توصیف می کنند. اما پوپر نظریه ها را در ساحتی سیال و پویا مورد ملاحظه قرار می دهد، به گونه ای که شناخت مبتنی بر نظریه ها در یک چرخه بی پایان از حذفها از طریق ابطال پذیری در مواجهه با امور واقع به رشد خودش ادامه می دهد. تمامی شناختها و نظریه ها موقتی و مبتنی بر حدسیات و فرضیه ها هستند، به عبارتی دیگر، ابطال پذیر هستند (Lane, 2008: 188). پوپر در کتاب منطق اکتشاف علمی به این مساله اشاره می کند که مسلم است که ملاک من در تجربی یا علمی شمردن دستگاہی از گزاره ها، تن دادن آن دستگاہ به آزمون تجربی است. بدین ترتیب این معنا به ذهن می آید که به عوض اثبات پذیری، ابطال پذیری دستگاہها را معیار تمییز بگیریم. هر دستگاہ علمی تجربی باید در تجربه قابل ابطال باشد (پوپر، ۱۳۹۱: ۵۶).

پوپر تلاش می کند در پارادایم متعارف معرفت شناسی، سیالیتی در رویکردهای دگماتیستی و ایستای تجربه گرایی و عقل گرایی یا رئالیسم و ایده آلیسم معرفت شناختی ایجاد کند. اختلاف اصلی این دو رویکرد یاد شده، اختلاف نظر آن ها در نقطه عزیمت شناخت است. تجربه گرایان نقطه شروع شناخت را نقش بستن تصورات در لوح سفید ذهن، از طریق تجربه می دانند، در حالی که عقل گرایان معتقدند که مفاهیم و الگوهای از پیش در ذهن ما از پیش از تجربه قرار دارد. پوپر بر آن است از رویکردهایی که ذهن و عین را صلب و در مقابل یکدیگر می نهد، فاصله بگیرد و به جای آن آمادگی پذیرش اصول و نتایج ذهنی و عینی همواره سیالی را مطرح می کند.

معرفت شناسی دریدایی

دریدا با طرح رویکرد ساختارزدایی، به گونه ای رویکرد ضد معرفت شناسی^۳ را اتخاذ می کند که وی را در مقابل نحله های مختلف معرفت شناسی متعارف قرار داده

است (Plotnitsky, 1994: 1). دریدا در تبیین رویکرد ضد معرفت‌شناسی خویش به-
طور گسترده‌ای تحت‌تأثیر نیچه است. باتای^۴ نیز هم چون دریدا به طریق خویش در
معرفت‌شناسی از نیچه الهام می‌گیرد. باتای با ارائه نظریه اقتصادی عمومی^۵ در معرفت
شناسی، تصویر روشن‌تری از نیچه برای دریدا فراهم می‌کند (Ibid:2). دریدا رویکرد
نیچه به مفهوم سنتی حقیقت را اقتباس می‌کند و گسترش می‌دهد. حقیقتی که در واقع
همزمان ناحقیقت است. اقتصاد عمومی باتای نیز به همبودی عام حقیقت و ناحقیقت در
درون یکدیگر اشاره دارد. دریدا این چالش انتخاب میان دو وجه دوگانه هم این، هم آن
یا نه این، نه آن را امر تصمیم‌ناپذیر^۶ می‌نامد. به زعم دریدا، حقایق یا همان ناحقایق
فلسفی امور تصمیم‌ناپذیر هستند. در این راستا است که حقیقت و خطا به هم گره می-
خورند (Ibid: 193-194). بسیاری از مقالات و کتاب‌ها، دریدا و رویکرد ساختارزدایی را
یک روش تفسیر متن در کنار روش‌های تفسیر دیگر قلمداد می‌کنند. این مطلب البته
می‌تواند درست باشد، به شرط آن که پیش از آن بدانیم ساختارزدایی و حتی
ساختارگرایی جریانی فلسفی و معرفت‌شناختی هستند که در پاسخ به جریان‌های
فلسفی و معرفت‌شناختی پیش از خود شکل گرفتند (Derrida, 1988:2-3). فیلسوفان
را تا پیش از جریان ساختارگرایی، به لحاظ معرفت‌شناسی می‌توان به دو گروه عام
رتالیست و ایده‌آلیسم تقسیم کرد. فیلسوفانی نظیر تالس، ارسطو، تجربه‌گرایان نظیر
هابز، لاک، هیوم و همچنین فیلسوفان تحلیلی آغازین را می‌توان رتالیست دانست، و
فیلسوفانی نظیر سوفسطاییان، افلاطون و عقل‌گرایانی نظیر دکارت، اسپینوزا، لایب
نیتس و ایده‌آلیست‌های آلمانی نظیر کانت، فیشته، شلینگ و هگل و همچنین هوسرل
را می‌توان در مجموعه ایده‌آلیست‌ها قرار داد. نزاع عمده میان این دو گروه در اعتقاد به
رابطه معرفت‌شناختی میان ذهن و عین، یا میان سوژه و ابژه است. رویکرد ساختارگرایی
نگاه ذات و جوهر‌گرایانه در معرفت‌شناسی (چه سوژه و ذهن جوهر باشد چه ابژه و عین)
را به نقد می‌گیرد و به جای آن شناخت را یک ساختار معرفی می‌کند که در آن عناصر و
مولفه‌های دخیل در شناخت، تنها در رابطه تفاوتی^۷ با یکدیگر دارند، نه رابطه ذاتی و

جوهری. . این رویکرد دریدا در مواجهه سلبی و ایجابی با رویکرد ساختارگرایی شکل گرفته است.

پساساختارگرایی پس از ظهورش رویکرد تازه ای را در ماهیت پارادایم های علمی و هم چنین در روش شناسی پژوهش های تجربی ایجاد کرد. در این راستا پرسش هایی بنیادین را در به چالش کشیدن تلقی متعارف از ماهیت انتولوژیک، معرفت شناختی و روش شناختی مبتنی بر شناخت ادراک حسی علوم تجربی مطرح می کند (Trifonas, 2012: 1028). با این که تجربه گرایی به طور عام تمایزی همه جانبه میان حقایق ضروری و منطقی یا ریاضی و حقایق تجربی داده های حسی قائل است، اما پاسا ساختارگرایی درستی ادعاهای شناخت هر ابژه ای به گونه ای مطلق چه به لحاظ انتولوژیکال، چه به لحاظ معرفت شناختی و چه به لحاظ روش شناختی را رد می کند. دریدا اعتبار نظریه های مبتنی بر بی واسطگی مفهومی تجربه حسی را به زیر سوال می برد. به زعم وی دیگر نمی توان یک امر ابژکتیو انتولوژیکال را به عنوان یک نتیجه روش شناختی عمل علمی و پژوهشی در نظر گرفت. هر گونه تغییر پدیده های تجربی نمی تواند اثرات متغیر سوژه شناختی را انکار کند که بر آن است به تصاحب واقعیت بپردازد.

ساختارزدایی بر فراز دوگانه عقل گرایی و تجربه گرایی

البته برخی همچون بیزول^۸ و پریکلس^۹ تفسیرهای ایده آلیستی از مفاهیم و نظریه های دریدا ارائه می دهند (Trifonas, 2012: 1028- 1034). به زعم آنها ساختارزدایی بر آن است به نقش سوژه در فرایند شناخت تأکید کند. به روایت آنها دریدا بر این باور است که داده های حسی نمی توانند بدون تصرف ذهن سوژه تعیین پیدا کنند. به باورها آنها پاسا ساختارگرایی می خواهد نشان دهد که گرچه قضایا، مفاهیم و تکنیک های علمی در ساحت نظام روش شناختی بر بنیادی تجربه گرایی استوار هستند، اما بازنمایی تجربه حسی خودش امری سوژکتیو است یا در فرایندی سوژکتیو تکوین

پیدا می‌کند. آن‌ها بر این باورند که عقیده دریدا این است که بنیاد گفتمان هر تجربه-گرایی منطقی^{۱۰} از مسیر متافیزیک نظری عبور می‌کند. همبستگی داده‌های تجربی و فرایندهای ابتیاع داده‌ها در تجربه‌گرایی، رجحان طبیعی سوژه بر تعریف روش شناختی ابژه انتولوژیکال را نادیده می‌گیرد (Ibid: 1032). با این خوانش، دریدا به یک ایده آلیست و ساختارزدایی به یک ایده آلیسم نوین بدل خواهند شد. در حالی که من بر این عقیده‌ام که دریدا خواهان عبور معرفت‌شناختی از هر دوی آن‌ها است.

هم عقل‌گرایی و هم تجربه‌گرایی تمایزی همه‌جانبه میان حقایق ضروری، منطقی و ریاضی با حقایق تجربی، عینی و داده‌های حسی قائل‌اند. اما ساختارزدایی ادعای وجود ذهنی محض و مطلق جدا از تجربه و عینیت و هم‌چنین وجود تجربه و عینیت مستقل و منفک از ذهن سوژه چه به لحاظ انتولوژیکال و چه به لحاظ معرفت‌شناختی را رد می‌کند. به نظر من دریدا در این راستا هرگونه سوپژکتیویته محض را به زیر سوال می‌برد. معرفت‌شناسی، روش و پژوهش علمی این مسئله را باید در نظر داشته باشند که هرگونه تفسیر پدیده تجربی نمی‌تواند اثرات متغیر یک سوژه‌ی شناختی را انکار کند، سوژه‌ای که بر آن است به تصاحب واقعیت پردازد. ما هیچ‌گاه واقعیت را بدان گونه که فی‌نفسه هست در نمی‌یابیم. این رویکرد البته ما را به یاد سوپژکتیویته کانت می‌اندازد، اما باید این را در نظر داشته باشیم که سوژه نیز در معرض تعرض ابژه قرار دارد. در شناخت‌شناسی دریدایی نه سوژه منعزل از ابژه وجود دارد و نه ابژه منعزل از سوژه. دریدا بر آن است با پرسش گرفتن از ساختار سوژه-ابژه، و ابژه-سوژه، از هر گونه دوگانه‌انگاری معرفت‌شناختی عبور کند. دریدا برای تحقق چنین مسئله‌ای لزوم طرح تازه روابط پسا‌متافیزیکی زبان، آگاهی و واقعیت را تبیین می‌کند. بر این اساس وی مفاهیم تازه‌ای را برای عبور از وجوه متافیزیکی معرفت‌شناسی مبتنی بر حضور را به کار می‌گیرد. یکی از مهم‌ترین این مفاهیم، متن است. به باور دریدا جهان و انواع گوناگون آن یعنی ذهنی و عینی ... را می‌توانیم به عنوان یک متن در نظر بگیریم (Derrida, 1989: 41-42). هم سوژه و هم ابژه به مثابه متن‌هایی هستند که

در کنار هم یک متن بزرگ تر را تشکیل می‌دهند. برای شناخت یک متن نیز تحلیل زبان شناختی و نشانه شناختی ضروری است. به زعم دریدا، فرایند تعیین ذهن در خودش و در مواجهه با جهان بیرونی که خود در قالب نشانه‌ها برای ذهن ظهور می‌یابند، به واسطه و میانجیگری نشانه‌ها انجام می‌گیرد. ذهن و عین یا سوژه و ابژه و به طور کلی ادراک ذهنی و ادراک حسی از طریق نشانه‌های گوناگونی همانند آواها، کلمات، تصاویر و اعداد بنیاد می‌گیرند. ادراک خود و ادراک دیگری شامل امور ذهنی یا عینی و به طور کلی ادراک هر پدیده‌ای و شناساندن به دیگری بدون توسل به ساختارهای نشانه شناختی امکان پذیر نیست. بنیاد ساختارزدایی و رجوع مدام دریدا به زبان شناسی و نشانه شناسی به خاطر پیوند عمیق و جدانشدنی آن‌ها با ماهیت فرایند شناخت به طور بنیادین است (Derrida, 2002: 355). ذهن سوژه توسط کدها و نشانه‌ها هویت می‌یابد و تجارب از خود و جهان پیرامون خود را در نظام گسترده‌ی کدگذاری و نشانه بخشی شکل می‌دهد (Derrida, 1981: 61-65). نقش ذهن در این فرایند البته بسیار مهم است اما این امر به معنای ظهور یک ایده آلیسم و سوژکتیویته و عقل گرایی نوینی نیست، چرا که ذهن تنها یک نقطه عزیمت معرفت شناختی است. فرایند معنا سازی از همبودی به هم تنیده‌گی خاستگاهی و بنیادین جهان و متن ذهن و جهان و متن عین صورت می‌گیرد (Derrida, 1997: 88). تاکید دریدا بر این است که ساختارزدایی یک روش نقد نیست که در آن سوژه، به تحلیل ابژه‌ی بیرون از خود می‌پردازد. ساختارزدایی حتی با روش‌های هرمنوتیکی متفاوت است چرا که در هرمنوتیک بیش از اندازه بر سوژه تاویل گر و مفسر تاکید می‌شود (Derrida, 2002: 246; Derrida, 1998: 3; Derrida, 1997: 185). در حالی که ساختارزدایی در حد یک ویروس یعنی حداقلی ترین نوع بودن می‌خواهد عمل کند. در اساس، شناخت و خود هویت ذهن و عین در فرایندی مبادله‌ای میان سوژه‌ها و ابژه‌های در حال تکوین، تعیین و تحقق پیدا می‌کند. در این وضعیت بسیار پیچیده است که دریدا تأکید می‌کند که تأمل درباره‌ی شناخت، باید کل قلمرو اطلاعات، بایگانی، داده‌های شناختی، مسئله ترجمه، رمزگذاری و

رمززدایی، بازی حضور و غیاب، هرمنوتیک، معناشناسی، زبان‌شناسی ساختارگرا و عمومی، عمل‌گرایی و بلاغت را در بر بگیرد. دریدا تأکید می‌کند که برای تبیین مسئله شناخت، حوزه‌ها و رشته‌ها و ابزارهای گوناگونی مورد نیاز است؛ همه این قلمروها هم چون جوهی هم‌خانواده در ارجاعی مدام به یکدیگر تنها ساحاتی از مسئله شناخت را بازگو می‌کنند. و در نهایت باید این مسئله را در نظر داشت که قلمروها و رشته‌های گوناگونی می‌توانند در تبیین شناخت و ماهیت و فرایند آن اضافه و کم شوند. از طرف دیگر نقش تصادف و احتمال را نباید در این میان نادیده گرفت. نه ماهیت شناخت و نه دستاوردها و نتایج آن، امری از پیش معلوم و تمام شده نیست، بلکه همواره در حال دگرگونی و تغییر است (Derrida, 1983: 12-14). دریدا پیامدهای معرفت‌شناختی جایگزین کردن وجوه سوژکتیو در پژوهش‌های تجربی و مسائلی پیرامون روابط پسا‌متافیزیکی زبان، آگاهی و واقعیت را مورد تعامل قرار می‌دهد. دریدا نشان می‌دهد که چگونه بنیادگفتمان هر تجربه‌گرایی منطقی از مسیر متافیزیک نظری عبور می‌کند که از پذیرش یک علم پوزیتیو آغاز می‌کند. (Trifonas, 2012: 1028-1032).

پساساختارگرایی خواهان نشان دادن این است که گرچه قضایا، مفاهیم و فن‌آوری‌های علمی در ساحت نظم روشی بر بنیاد تجربه‌گرایی استوار هستند اما بازنمایی تجربه‌حسی خودش امری سوژکتیو است یا در ساحت فرایندی سوژکتیو تکوین پیدا می‌کند. اگر کسی بر آن باشد که از تجربه‌ای که از پدیده‌ها دارد دیگران را سهیم کند، بدون توسل به مکانیسم نشانه‌شناختی آگاهی چنین کاری امکان‌پذیر نیست، مکانیسمی که اجازه می‌دهد پاسخ‌های شناختی، موثر و زیبایی‌شناختی سوژه از طریق و به همراه جریان سیال نظام نشانه‌ها و به وسیله کدگذاری ساختارهای شناختی در آرشیو بایگانی ذهن تصفیه و پالوده گردد (Derrida, 1997: 49). این که تولید یک جهان ممکن از ادراک حسی ناشی می‌شود، فرضی ایده‌آلیستی از اعمال و کنش‌های غیر سوژکتیو معناسازی^{۱۱} است که توسط سوژه بر روی ساختارهای اگزستانسیالیستی بیگانه با واقعیت تحمیل می‌شود. مسئله سوژکتیویته انتولوژیکال و محتوای ادراک از چالش

های فلسفی است که با تأمل انتقادی بر نظریهٔ مطابقت حقیقت^{۱۲} حل می شود. فرایندهای پژوهش علمی متعارف بر ایمان یک تجربه گرا به روش به مثابهٔ ابزاری برای حصول امر انتولوژیکال مبتنی است. اما صورت های شناخت که از ادراک حسی ناشی شده اند، امری هرمنوتیکی هستند. هر روش به طور پیشینی همواره مشتمل بر یک امر تصمیم ناپذیر درون فرایند معناسازی است. به علت وجه بازتابی که وجود دارد، ادراک سوژه باید به نتایج یافته از تأویل داده‌ها تن در دهد (Trifonas, 2012: 1028-1032). پژوهش تجربی یک اقتصاد مبادله ای و داد و ستدی^{۱۳} است. به بیان دقیق تر: شناختن امری مبادله ای است بدین علت که وجود کلی و ساحات بیرونی سوژه به طور تغییرناپذیری در طول تجربهٔ آن چه که از طریق حواس در ساحات آگاهی^{۱۴}، ناآگاهی^{۱۵} یا نیمه آگاهی^{۱۶} بدست می آید تغییر می کند. حالات سوژکتیو ادراک از طریق مواجهات گذشته و اهداف یا ارزش های حال شکل می گیرد و از طریق بازتاب در ساحت تجربه حل می شود. انتولوژی ابژه های جهان واقعی یا معانی پدیده های حسی از همبستگی بین الادهانی^{۱۷} میان گفتمان های شناخت میان سوژه های تولیدکنندهٔ تفاوت های ادراکی اتخاذ می شود. پس از پساساختارگرایی، روش های پژوهش، به دنبال حقیقت معطوف به واقعیت در میان ادراک و تجربه نمی گردند، بلکه به جای آن فرایند تولید تأویل های سوژکتیو داده‌ها و تفاوت‌ها را مورد کنکاش قرار می دهند (Trifonas, 2012: 1028-1033). در نهایت به گمان من دریدا متن و نوشتار را نحوهٔ تحقیق می - داند که امور سوژکتیو و ابژکتیو را شامل می شود (خبازی، ۱۳۹۵: ۱۷۳-۱۷۴).

نقد بنیادگرایی لوگوس محوری توسط دریدا

دریدا بر این باور است که مفهوم لوگوس کانونی ترین مفهوم در ساختار اندیشهٔ غربی در ادوار گوناگون بوده است که به تناسب زمان و مکان به بی شمار شکل درآمده است. آن بنیادی است که تمامی مفاهیم دیگر، در جهت استقرار هر چه بیشتر آن عمل

می‌کنند. همه مفاهیم دیگر ابزاری برای استیلای او هستند. بنابراین آن بسته به امکان های هرچیز در جهت کمک به حکمرانی‌اش از آن‌ها بهره می‌گیرد. گاهی از نوشتار و گاهی از گفتار. بنابراین حتی برتری گفتار بر نوشتار مسئله اصلی نیست، بلکه مسئله این است که گفتار می‌تواند ابزار بهتری باشد برای گسترش قلمرو تحت فرمان روایی آن. لوگوس همواره یک کانون است. از این رو، درون این عصر، خواندن و نوشتن، تولید یا تأویل نشانه‌ها و به طور عام متن به مثابه کالبد نشانه‌ها، می‌پذیرند که در ساحت این فرعی و ثانویت باقی بمانند. آن‌ها از حقیقت و معنایی ناشی شده‌اند که خودشان از پیش به وسیله و در درون عنصر لوگوس قوام گرفته اند (خبازی، ۱۳۹۵: ۱۹۰).

به باور دریدا، لوگوس به طور بنیادین با حضور در پیوند است. هم لوگوس، هم حضور در ساحت‌گوناگون هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی، اخلاقی، سیاسی، اجتماعی ... ظهور پیدا می‌کنند که البته در ارتباطی عمیق و گسترده با یکدیگر هستند. متافیزیک حضور به مثابه ساختاری فراگیر در این تجلیات متناظر با یکدیگر شکل می‌گیرد. تمامی واژگان کلیدی فلسفه غربی نظیر *ousia*، *Energeia*، *telos*، *eidos arche* و *aletheia* مفاهیمی هم چون استعلایی بودن، آگاهی، خدا و انسان که خود هم چون بنیادها و کانون‌هایی عمل می‌کنند، از آمیختگی غیر قابل دگرگونی و تغییر لوگوس و حضور شکل می‌گیرند. این ساختار متافیزیکی لوگوس - حضور به این بنیادها و کانون‌ها تنها در یک جهت و ساحت از پیش تعیین شده و نظام‌مند بازی می‌دهد (Derrida, 1997: 279-280). ادعای بزرگ لوگوس محوری رو سوی تحقق هستی حاضر است که آن را در برابر چشمانمان و در برابر عقلمان حاضر کند. این گونه دریدا فلسفه غربی را تجلی متافیزیک حضور، بنیادگرایی^{۱۸} و لوگوس محوری^{۱۹} می‌داند.

عقل‌گرایی انتقادی و ضد عقل‌گرایی

تمامی رویکردهای ضد بنیادگرایی دارای ماهیت مشترکی هستند. روح لوگوس به

عنوان بنیادی ثابت و معتبر در ساحات گوناگونی به مثابه ذات هستی، منطق، مدلول، سوژه و روش شناخت در قالب مقولات، استقراء و قیاس ظهور پیدا می‌کند. هم پوپر و هم دریدا بر آن هستند که زنجیره‌ی نامتناهی و تمام نشدنی اصول بنیادین توجیه (موجه سازی) را متوقف سازند و عزم و اراده برای یافتن زمینه ای ثابت و همواره پابرجا را به چالش کشند. زمینه ای که مبنای تمامی ارزش گذاری های هستی شناختی، معرفت شناختی، اخلاقی و اجتماعی - سیاسی قرار می‌گیرند. همین امر را در نقد دریدا برای یافتن مدلول نخستین یا سر - نشانه^{۲۰} به عنوان خاستگاه تکوین زبان و اندیشه ملاحظه می‌کنیم. پوپر نیز همچون دریدا این جستجوی یافتن بنیاد و مدلول نخستین که به طور متعارف عالی‌ترین وظیفه و تکلیف فلسفه در تمامی حوزه‌ها است، امری بیهوده می‌شمارد. بدین معنا هم پوپر و هم دریدا یک ضد خاستگاه گرا^{۲۱} هستند.

دریدا با طرح مفهوم^{۲۲} از ناممکن بودن حاضر شدن معنا سخن می‌گوید (خبازی، ۱۳۹۵: ۳۸-۴۸)، چنان که این مسئله را می‌توان در راستای این ادعای پوپر تفسیر کرد که حقیقت نهایی آشکارشدنی نیست (پوپر، ۱۳۹۲: ۲۰). ملاحظه می‌شود که عقل‌گرایی انتقادی^{۲۳} پوپر و ساختارزدایی دریدا به وجوه گوناگونی با همدیگر هم‌افق هستند. بنیادگرایی فلسفی غرب از عقل تعریفی ارائه می‌دهد مبنی بر این که می‌توان به بغرنج‌ترین مسائل پاسخی ورای زمان و مکان ارائه داد. در حالی که عقل‌گرایی انتقادی این مسئله را به چالش می‌گیرد. بنیادگرایی معرفت‌شناختی به وجوه ایجابی و مثبت عقل ایمان دارد، اما عقل‌گرایی انتقادی به وجوه سلبی و منفی عقل توجه نشان می‌دهد و آن را به کار می‌گیرد. خلاصه اینکه روش عقل‌گرایی انتقادی پوپر، می‌تواند در مقابل هر نوع رویکرد و گرایش دگماتیستی و یقینی باور به کار گرفته شود. پوپر تأکید می‌کند که رشد سیال شناخت با طرح مدام مسائل و جدال همیشگی میان ناآگاهی و آگاهی یا جهل و عقل صورت می‌گیرد. این امر زمانی بیشتر خود را نشان می‌دهد که ما نظریه‌های پذیرفته شده‌ی به ظاهر علمی و شبه علمی را مورد واکاوی دوباره قرار می‌دهیم تا تناقضات آن‌ها خود را نشان دهند. به باور پوپر بایستی همواره به جریان‌های

علمی با نگاهی منتقدانه نگریست و در جهت ابطال آن‌ها قدم برداشت. این گونه می‌توانیم باورهای علمی صلب را به چالش بکشیم و آن‌ها را در روندی رو به جلو، از نو صورتبندی کنیم. به بیان پوپر مسائل ما وقتی دچار تحول می‌شوند که انتظارات ما را برآورده نمی‌کنند یا نظریه‌های ما دچار بحران و چالش می‌شوند و در تناقض قرار می‌گیرند (Popper, 1980: 17-22). همین مسئله است که یادگیری و شناخت بیشتر ما را سبب می‌شود و دانش، تجربه و مشاهده ما را گسترش می‌دهد. این گونه بسیاری از مسائل، احکام و قوانین علمی به مثابه امور فاقد اعتبار علمی، ارزش خود را از دست می‌دهند. این‌ها شامل نظریاتی می‌شوند که تمایز دقیقی میان مسائل شناختی علمی معتبر و یک راه حل متافیزیکی که امکان دارد برای علم اعتباری نداشته باشد، قائل نمی‌شوند (Parusnikova, 2002: 182). به زعم پوپر، پیوندی ذاتی میان توجیه و موجه سازی^{۲۴} و دگماتیسم^{۲۵} وجود دارد. روش علمی، برای اجتناب از دگماتیسم و اطمینان از پیشرفت فعالانه و سیال شناخت باید نسبتی عمیق با نقدگرایی داشته باشد؛ بدین طریق که فرایند یافتن نقاط خدشه‌پذیر در نظریه‌های علمی باید همواره جریان داشته باشد و براهین صرفاً دفاعی از اعتبار زیادی برخوردار نباشند. تنها با بکارگیری چنین روشی می‌توان اطمینان حاصل کرد که دگماتیسم نمی‌تواند روی تفکر ما تأثیر بگذارد و به واسطه رویکردی نقادانه به سلطه خویش پایان دهد. تفکر انتقادی بایستی به یک فرایند درونی هر علمی تبدیل شود چرا که دستاوردهای زیادی برای ما خواهد داشت. به هیچ وجه نباید نگران باشیم که دچار خطا یا اشتباهی علمی شده‌ایم، چرا که ماهیت علم همان یافتن خطا در نظریه‌ها است (Ibid: 183).

در همین نقطه است که یکی از اختلافات جدی عقل‌گرایی انتقادی پوپر و ساختارزدایی دریدا دیده می‌شود. عقل‌گرایی انتقادی ماهیت کارکردهای عقل را به تمامی انکار نمی‌کند، بلکه رویکرد بنیادگرایانه و یقینی و اثبات‌گرایانه در بکارگیری عقل را مورد چالش قرار می‌دهد. اما در مقابل آن ساختارزدایی خود هویت و تمامیت عقل را در تمامی وجوه به پرسش می‌گیرد، چنان که ادعا می‌کند وجه ایجابی و مثبت عقل

ناتوان از اثبات در رسیدن به امر یقینی است و این مسئله به ماهیت عقل باز می‌گردد و نه به رویه و روش بکارگیری امکانات عقل. از طرف دیگر مشروعیت بخشیدن به وجه سلبی و منفی عقل در قالب توجه به ویژگی نقادانه عقل چنان که پوپر با طرح نظریهٔ ابطال‌پذیری انجام می‌دهد، ارجاع به امور نامعین و مدلول‌های استعلایی خواهد بود که در نهایت دسترس‌ناپذیر خواهند بود. در این جهت، ساختارزدایی جایگاه و ساخت سنتی و متعارف عقل را به مثابهٔ یک معیار و ارزش کلی و فراگیر نمی‌پذیرد و پایان و مرگ کل‌گرایی عقل‌گرا^{۲۶} را اعلام می‌کند. اما پرسشی که اینجا مطرح است این است که چرا کسانی چون پوپر تمامیت و ماهیت خود عقل را به پرسش نگرفتند و به جای آن به وجه سلبی و منفی عقل توجه نشان می‌دهند؟

به نظر می‌رسد بزرگترین دغدغهٔ پوپر احتراز از فرو غلتیدن در نسبی‌گرایی^{۲۷} و اکتفا نکردن به معیارهای صرفاً محدود و جزئی و درونی و محلی در گفتمان‌های متکثر گسسته است (Parusnikova, 2009: 42). یکی از ادعاهای دریدا و ساختارزدایی این است که در نقد امکان یافتن مدلول نخستین، ناچاریم که از خود زبان لوگوس‌محورانه^{۲۸} استفاده کنیم؛ چرا که ساختارزدایی به دلیل همان ماهیت‌اش، زبانی بیرون از زبان متافیزیک‌حضور ندارد (Derrida, 2002: 355). این مسئله، مشروعیت رویکرد ساختارزدایی را دچار مشکل می‌کند. چگونه می‌توان زبان متافیزیکی را به کار گرفت و در عین حال خود را از استلزامات آن دور نگه داشت؟ مسئله این جاست که ساختارزدایی خود را رویکردی نقادانه در کنار یا مقابل رویکردهای نقادانه‌ای هم چون روش‌های هرمنوتیکی ارسطویی و گادامری یا تبارشناسی فوکویی ... نمی‌داند. به زعم دریدا، ساختارزدایی هم چون ویروسی از درون خود متن، متن را وادار به گفتگوی با خویش می‌کند. نه این که هم چون سوژه‌ای بیرونی، متن را ابژه‌ای بسازد و به نقد و یا تأویل آن بپردازد. شاید اگر بخواهیم به بازسازی فرضی گفتگویی میان پوپر و دریدا در این جا بپردازیم، پوپر این گونه به نقد دریدا بپردازد که ساختارزدایی صرفاً به ویران کردن و انهدام ساختارهای معرفت‌شناختی و زبان‌شناختی اقدام می‌کند، بدون این که دست به

استقرار ساحتی تازه در این زمینه بزند. ساختارزدایی تنها به طور محض وجهی سلبی دارد و پس از نقد، مسئله مورد مناقشه را بدون ارائه راه حلی ایجابی رها می‌کند. به زعم پوپر بنیادگرایی، تصویری نادرست از ماهیت و حدود عقل دارد. توانایی عقل صرفاً اثبات یک روش خاص و معتبر نسبت به دستاوردهای معرفت‌شناختی دیگر نیست، بلکه توانایی عقل مشتمل بر فرایندی بی‌انتهای از نقدهای از پی هم در قالب ابطال گزاره‌ها و احکام مستقر شده است. پوپر در واقع در حد میانه - یقین بنیادگرایی و سیالیت محض ساختارزدایی حرکت می‌کند. به عقیده پوپر برای چنین کاری نیازی به کنار گذاشتن تمامی امکان‌های عقل از جمله وجوه سلبی و منفی^{۳۹} آن نیست. بلکه وسعت بخشیدن به قلمرو عقل و تقویت اندیشه و عمل است. این تعریف انقلابی و تازه سلبی و ویران‌گرانه از عقل، جهت و مسیر اعمال و افعال عقلانی را از اثبات کردن (proving) به جستجو کردن^{۳۰} و از بنیادگذاردن^{۳۱} به کشف کردن^{۳۲} تغییر داد (Parusnikova, 2009: 43). طبق الگوی فرایند شناخت پوپر، ما به طور دائمی پای در زمین لغزنده حدس‌های محض به عنوان نتایج نهایی نمی‌گذاریم و از طرفی پیمان را در زمین چسبنده یقینی دائمی قرار نمی‌دهیم، بلکه ما این حدس‌ها را به طور موقتی^{۳۳}، به عنوان نتایج یقینی شناخت طبقه‌بندی و صورت‌بندی می‌کنیم. بنابراین موضع پوپر نسبت به قدرت‌های سلبی و منفی عقل مشتمل بر خطا - حذف است، به جای این که تأیید و ابقای براهین ایجابی و مثبت برای دفاع از روش‌ها و اهداف و نتایج علم مستقر باشد. علم مستقر گزاره‌های پذیرفته شده را بدون نیاز به تحقیق‌پذیری دائمی هم چون بنیادی قطعی می‌پذیرد. دانشمندان به سختی به استقرار گزاره‌هایی تازه می‌پردازند (Hacohen, 2000: 230) در تبیین پوپر، روش عقلانی تنها به رویه‌های حذف^{۳۴} اجازه می‌دهد، نه به برهان‌های صرفاً تأییدکننده نظریه‌ها. به زعم پوپر تجربه هیچ تأیید ایجابی برای این نظریه‌های علمی فراهم نمی‌آورد و قادر به تعیین هیچ گونه صورت‌بندی قیاسی - اثباتی نیست، بلکه این نظریه‌ها را در اقیانوسی از امور نامتعین رها می‌کند (Watkins, 1994: 353- 354). پوپر شهادت حدس زدن، به چالش کشیدن و

ناسازگاری کردن را تشویق و ترغیب می‌کند و خواهان گسترش و ترویج فرهنگ نقدگرایی^{۳۵} است. این طور می‌توان گفت که پوپر در تأملش در باب عقل، همزمان هم رادیکال هست هم نیست. او رادیکال هست، بدین علت که از عقل در ساحت غیر بنیادگرایانه اش از نو دفاع می‌کند، و رادیکال نیست، بدین علت که به ارزش‌های اثباتی و یقینی عقل گرایی باور ندارد. پوپر پیرو میراث فلسفی روشن‌نگری است و اعتقاد و اطمینان آن‌ها در داشتن مأموریت و تکلیف آزادسازی عقل را تأیید می‌کند. عقل راهنمای حقیقی برای پیشرفت است و می‌تواند نوع انسان را به حقیقت نزدیک‌تر کند و حتی به گسترش نظام اجتماعی بهتر کمک کند (Parusnikova, 2009: 44). به باور پوپر خود عقل، عقل گرایی و محدوده بی حد و حصرش را نمی‌پذیرد. با چنین ویژگی است که عقل را می‌توان بنیاد سیالی برای پیشرفت و آزادی قرار داد، این گونه عقل متعلق ایمان ما می‌شود. ما باید به عقل ایمان داشته باشیم و این نوع ایمان با ایمان غیرعقلانی^{۳۶} و احساسی که منشاء تمامی بدبختی‌های معرفت‌شناختی، علمی، اخلاقی؛ اجتماعی و سیاسی است، تفاوت دارد. ایمان به عقل بدین طریق ضد عقل گرایی متعارف است. عقل گرایی که با تأکید بر احساس و شوق میل به خشونت و نیرویی افسارگسیخته به مثابه حکمی نهایی در هر نزاع و مجادله سوق می‌دهد. اما عقل گرایی انتقادی به ابطال پذیری گزاره‌های علمی و ضرورت اندیشه و به تبع آن آزادی انسان‌ها باور دارد (Popper, 1980: 231). پوپر عقل را به مثابه بنیاد فرهنگ غربی مورد ملاحظه قرار می‌دهد، بنیادی که باید محافظت شود. اما در عین حال می‌توان او را بیشتر در مقابل بنیادگرایی دانست تا در مقابل ساختارزدایی. وی مدام سعی می‌کند راه خود را از سنت حقیقت-باور-علم‌موجه^{۳۷} جدا سازد. این نوع تلقی بیشتر با مذهب مسیحی و حقایق پیشین آن بیشتر سازگاری دارد. با این چشم انداز فلسفی تازه‌ی در باب عقلانیت^{۳۸} پوپر، اقتدار عقل را می‌پذیرد، بدین علت که تمامی وجوه اقتدارگرایانه خود عقل را به پرسش می‌گیرد و رد می‌کند. بنابراین با این تعریف دوباره عقل، پوپر نیازی به تخریب اقتدار عقل ندارد آن گونه که ساختارزدایی انجام می‌دهد.

گر چه هم پوپر و هم دریدا در نقد عقل تمامیت خواه مدرنیسم هم راستا هستند اما تنها پوپر است که عقل همواره در حال انتقاد را بنیاد اندیشیدن در تمامی قلمروهای انسانی می‌داند. به پرسش گرفتن عقل در جهت سرکوب و نادیده گرفتن ماهیت آن، شبیه بریدن شاخه درختی است که روی آن نشسته‌ایم. به بیانی دیگر ما می‌توانیم و باید سنت به جا مانده از لوگوس را مدام به چالش بکشیم، اما چنین عملی ممکن نخواهد بود مگر این که خود لوگوس را در ساحتی سلبی و انتقادی به رسمیت بشناسیم.

ضد اقتدارگرایی در فلسفه علم

نزد بسیاری از اندیشمندان و فیلسوفان، ساختارزدایی، بیشتر وجوهی سلبی و منفی و نقادانه دارد و بر آن است مدام به انهدام ساختارهای منظم و دارای بنیان پردازد. اما در مقابل، از پس این ویرانگری، بنا و بنیادی صورت نمی‌گیرد. به نظر آن‌ها، فیلسوفان ساختارزدا خود را موظف و متعهد به پاسخ‌گویی نمی‌دانند. ساختارزدایی تنها به طور افراطی نظم و نظام ناپذیر است. چنین رویکردی به زعم آن‌ها نه تنها ضد معرفت‌شناسی متعارف و پیشین است، بلکه به طور بنیادی ضد هر گونه معرفت‌شناسی است و هیچ‌گونه امکانی برای شناخت قائل نیست و تمامی دستاوردهای معرفت‌شناختی فلسفی و حتی نتایج کشفیات علمی را نیز نادیده می‌گیرد. این نگاه به شناخت به یک آنارشیسم معرفت‌شناختی منجر خواهد شد که در آن هر گونه پیشرفتی انکار می‌شود. در مقابل آن‌ها دانشمندان علوم دقیقه و تجربی به شناخت و دستاوردهای آن باور دارند و در این جهت با تلاش‌های فراوان به کشفیات زیادی نایل می‌شوند.

پرسش این است که آیا این تلقی از ساختارزدایی به طور عام و نگاه آن به معرفت‌شناسی اش به طور خاص با اندیشه‌های خود دریدا سازگار است؟ آثار دریدا نشان می‌دهد که این تفسیر یک جانبه از اندیشه‌های وی درباره معرفت‌شناسی و علم درست نیست. برای وضوح بیشتر این مساله بی‌مناسبت نیست در این جا به دو رویکرد

مشهورتری از فیلسوفان پسامدرن درباره علم اشاره داشته باشم. رویکرد اول به نظریه-های لیوتار^{۳۹} در باب علم و رویکرد دوم منصوب به دریدا منصوب است. رویکرد اول بر روی این ایده تأکید می‌کند که جهان ما درون کثرتی از مواضع و گفتمان‌های مستقل قرار دارد؛ چیزی که توسط توصیف لیوتاری، وضعیت پسامدرن نام گرفته است. اما رویکرد دوم که به عناصر پساساختارگرایانه از وضعیت پسامدرنیسم تأکید می‌کند بیشتر درگیر مسئله معناست. بدین مضمون که معنا به هیچ وجه نمی‌تواند حاضر شود و همواره در حال غایب شدن است. اگر چه این دو رویکرد هم پوشانی‌هایی دارند، اما در وجوهی از هم متمایز هستند (Parusnikova, 1992: 21). هر دو رویکرد، ضد-اقتدارگرا، ضد-مرجعیت، ضد-دگماتیسم و منتقد هر گونه روش شناسی صلب هستند. این دو رویکرد پسامدرنیستی و پساساختارزدایانه برای علم موقعیتی را فراهم می‌کنند که در یک رویکرد غیر متعارف و غیر مرسوم، سیالیت بی اندازه‌ای به قوانین و پارادایم‌های علمی می‌دهند. این رویکردها از تمامی قوای انسانی از جمله تخیل و خیال پردازی برای عبور از قلمرو علم و نظام مندی ایستای آن بهره می‌گیرند و هر گونه مرجع بالاتر برای مشروعیت^{۴۰} قوانین و اهداف و غایات فعالیت‌های علمی را نفی می‌کنند. این رویکرد ضد-مرجعیت‌گرایی خود را ملزم می‌داند که هر گونه امکان دفاع از اعتبار کلی و فراگیر گفتمان علمی و استیلایش روی سایر گفتمان‌ها را به پرسش گیرد (Ibid: 22).

اما تفاوت هر دو رویکرد با رویکرد پوپر درباره علم این است که پارادایم‌های موجود در فلسفه علم به سختی رویکردهای پسامدرنیسم و پساساختارگرایی درباره علم را به عنوان نظریه‌ای موجه در فلسفه علم به رسمیت می‌شناسد. فیلسوفان علم در اکثر مواقع خود نیز از دانشمندان علوم دقیقه و تجربی هستند، اما فیلسوفان پسامدرن و پساساختارگرا کمتر چنین وضعیتی دارند. فیلسوفان علم هم چون پوپر نظریه‌های خود در فلسفه علم را در ارتباط تنگاتنگی با نظریه‌های علمی حاکم مطرح می‌کنند. اما فیلسوفان پسامدرن و پساساختارگرا گفتمان‌های علمی را از منظر مفاهیم و روش‌های فلسفی مورد بحث قرار می‌دهند. فیلسوفان علم با نظرورزی خود در باب فرایند روش

های تکوین علم به پیشرفت و خود-فهمی^{۴۱} علم کمک می‌کنند.

به زعم من ساختارزدایی و رویکردهایی نظیر آن گرچه نمی‌توانند هم چون علوم دقیقه و تجربی با علم سرو کار داشته باشند، اما می‌توانند به آن‌ها کمک کنند که ماهیت علم و روش‌ها و مفاهیم آن را از منظری دیگر و با نگاهی انتقادی تر مورد ملاحظه قرار دهند. چنین کاری زمینه‌ای می‌شود تا شرایط تغییرات بنیادینی در جهت و مسیر پژوهش‌های علوم صورت گیرد. فلسفه و فیلسوفان در دوره‌های متفاوت می‌توانند پیوندی این چنین عمیق و تاثیرگذار با قلمرو فلسفه علم و حتی خود علم و روش‌ها و مفاهیمش ایجاد کنند. رویکرد‌های فلسفی نظیر ساختارزدایی می‌توانند وجود بنیادگرایی حاکم در فلسفه علم را دچار تغییر و دگرگونی بنیادین کنند. پوپر نیز بر آن بود با باقی ماندن در قلمرو و محدوده متعارف فلسفه علم، وجوه بنیادگرایی نظریه‌های فلسفه علم را از بین ببرد. رویکرد پسا ساختارگرایی و ساختارزدایی در میان جریان‌های مختلف پسامدرنیسم بیشتر به این مسئله توجه دارند که معنا را به مثابه امری گریزان، متعالی و دسترس ناپذیر می‌دانند. دریدا تأکید می‌کند که حضور معنا به طور بنیادین ناممکن است. تعلیق این معنا می‌تواند شامل تعلیق مفاهیم و قوانین علمی نیز بشود.

نتیجه‌گیری

پوپر فرایند استدلال و توجیه عقل‌گرایی سنتی را مورد نقد قرار می‌دهد. دریدا نیز به گونه‌ای دیگر و البته وسیع‌تر مشروعیت لوگوس محوری را به چالش می‌گیرد. هم عقل‌گرایی سنتی و هم لوگوس محوری، عقل را به مثابه ساختار بنیادینی می‌دانند که مأموریتش توجیه و مشروعیت دادن به نظریه‌های علمی، گفتمان‌های فلسفی، آرمان‌های اجتماعی و سلسله مراتب مفهومی است. پوپر و دریدا هر دو بر آن هستند به این خطا؛ یعنی اصالت و خود-بنیادی خود اظهار شده توسط خود عقل واقفمان کنند و پیامدها و استلزامات دگماتیستی و لوگوس محورانه آن را نشان دهند. البته تفاوتی میان

پوپر و دریدا در تلقی آن‌ها از ماهیت و حدود عقل و عقل‌گرایی وجود دارد. دریدا در نقد لوگوس محوری، در کنار نقد عقل‌گرایی سنتی، تمامی سنت‌های فلسفی تجربی را به نقد می‌گیرد. بنابراین لوگوس محوری مورد نقد دریدا محدوده بسیار گسترده‌ای از سنت‌های فلسفی گوناگون در طول تاریخ اندیشه را در بر می‌گیرد. اما نقد پوپر به عقل و عقل‌گرایی سنتی، معطوف به توجیه یا موجه‌سازی یقینی است نه به پرسش گرفتن خود عقل. به زعم پوپر به جای برجسته کردن وجه مثبت عقل که در عقل‌گرایی سنتی بیشتر برای توجیه و تبیین بکار می‌رفته باید از ویژگی منفی عقل استفاده کنیم. در این وجه از عقل، زنجیره بی‌پایانی از حدس‌ها و ابطال‌ها در درون اقیانوسی از عدم تعین و عدم قطعیت معرفت‌شناختی بدون وجود هیچ‌گونه بنیادی عمل می‌کند. پوپر در این جا هم چون دریدا نگاهی بدبینانه به ماهیت و عمل کرد عقل ندارد، بلکه وی می‌خواهد نقطه عزیمت تازه‌ای برای تعریف دوباره عقل بنا کند. پوپر احترام به عقل را با تلقی مبتنی بر عدم اعتبار و انقیاد آوردگی عقل وحدت می‌بخشد. در این جهت که عناصر استیلاکنندگی آن را به کناری می‌نهد. اما مفهوم ابطال‌پذیری پوپر هر گونه عدم توافق نقادانه و به چالش کشیدن مدام وجه منفی عقل از فرضیه‌ها و حقایق ازلی و بدیهیات را در خود دارد. مفهوم ابطال‌پذیری ما را فرا می‌خواند که به خلاقیت نامحدود عقل مان ایمان بیاوریم حتی در این که خود عقل را به پرسش بگیریم.

پی‌نوشت‌ها

1. epistemological critical optimism
2. scientific realism
3. Anti- epistemology
4. Bataille
5. general economy
6. undecidable
7. differential
8. Bazzul

9. Pericles
10. Logical empiricism
11. meaning- making
12. correspondence theory of truth
13. transactional economy
14. conscious
15. unconscious
16. subconscious
17. intersubjective
18. Foundationism
19. Logocenterism
20. arche- sign
21. un- archeist
22. Difference
23. critical rationalism
24. justification
25. dogmatism
26. rationalist universalism
27. rationalism
28. the logocentric language
29. negative
30. seeking
31. grounding
32. discovering
33. tentative
34. expulsion
35. criticism
36. irrational faith
37. justified
38. rationality
39. Lyotard
40. legitimation
41. self- understanding



فهرست منابع

- پوپر، کارل. (۱۳۷۴). *شناخت عینی، برداشتی تکاملی*. ترجمه احمد آرام. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- پوپر، کارل. (۱۳۸۹). *استعاره چارچوب: در دفاع از علم و عقلانیت*. ترجمه علی پایا. تهران: انتشارات طرح نو.
- پوپر، کارل. (۱۳۹۰). *سرچشمه‌های دانایی و نادانی*. ترجمه عباس باقری. تهران: نشر نی.
- پوپر، کارل. (۱۳۹۱). *زندگی سراسر حل مساله است*. ترجمه شهریار خواجهان. تهران: نشر مرکز.
- پوپر، کارل. (۱۳۹۲). *حدس‌ها و ابطال‌ها*. ترجمه رحمت الله جباری. تهران: شرکت سهامی انتشار.
- خبازی کناری، مهدی. (۱۳۹۵). *از difference تا Differance*، سیر تکوین ساختارزدایانه‌ی مفاهیم دریدا. تهران: انتشارات حکایت قلم نوین.
- شی یرمو، جرمی. (۱۳۷۸). *اندیشه سیاسی کارل پوپر*. ترجمه عزت الله فولادوند. تهران: طرح نو.
- Derrida, Jacques. (1981). *Dissemination*. trans. Barbara Johnson, Chicago: University of Chicago Press.
- Derrida, J. (1983). "The principle of reason: The university in the eyes of its pupils". *Diacritics*. 13 (3), (2-20).
- Derrida, Jacques. (1988). *Letter To A Japanese Friend*. In *Derrida and Differance*. Eds. by David wood and Robert Bernasconi. England: Northwestern university press. (p.p 1-5).
- Derrida, Jacques. (1989). *Memoirs for Paul de man*. Trans. Cecile Lindsay. Jonathan culler, Edurado cadava, and peggy kamuf. New York: Columbia university press.
- Derrida, Jacques. (1997). *Of Grammatology*. Trans. Gayatri Chakravorty Spivak. Baltimore: John Hopkins University Press.

- Derrida, Jacques. (2002). *Writing and Difference*. Trans. Alan Bass. London: Routledge.
- Hacohen, Malachi Haim. (2000). *M. Karl Popper: The Formative Years, 1902–1945*. Cambridge: Cambridge University Press
- Lane, Jan. Erik. (2009). *Epistemology for a Global Open Society: Popper and Derrida Endorsing a Critical Society in Globalization- the Juggernaut of The 21st Century*. England. Hampshire: Ashgat Publicating Limited (187- 202)
- Parusnikova, Zuzana. (1992). "Is a Postmodern Philosophy of Science Possible?" In: *Stud. Hist and Biomed. Sci.* Vol. 23. No1. (21- 37)
- Parusnikova, Zuzana. (2002). "Integrative Medicine: Partnership or Control?" In *Stud. Hist and Biomed. Sci.* 3(169- 186).
- Parusnikova, Zuzana. (2009). *Ratio Negativa, The Popperian Challenge*". In *Rethinking Popper*. Edited: Zuzana Parusnikova. Roberts. Cohen.U.S.A: Springer
- Plotnitsky, Arkady. (1994). *Complementarity. Anti- epistemology after Bohr and Derrida*. Durham and London: Duke University Press
- Popper, Karl Raimund. (1980). *The Logic of Scientific Discovery*. Tenth impression, London: Unwin Hyman
- .Trifonas, Peter Pericles..(2012). "Deconstructing science". *Cult Stud of Sci Educ.* 7 (1027–1036)
- Watkins, John W. N. (1974). "The Unity of Popper's Thought". *The Philosophy of Karl Popper*. vol. I. La Salle, Illinois (Open Court), (371–412).



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی