

## آیا دریدا فیلسوفی استعلایی است؟

نوشته ریچارد رورتنی  
ترجمه محمد اصغری\*

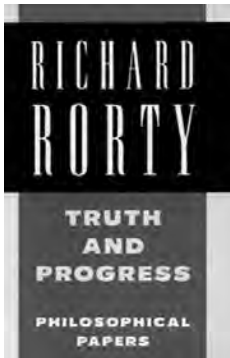
سال‌هاست که میان تحسین‌کنندگان آمریکایی دریدا جر و بحثی صورت می‌گیرد. در یک سو افرادی قرار دارند که دریدا را به این دلیل تحسین می‌کنند که یک سبک تازه و پر زرق و برق و مطایبه آمیز نوشتن دربارهٔ سنت فلسفی را ابداع کرده است. در سوی دیگر افرادی قرار دارند که او را به این دلیل تحسین می‌کنند که به ما استدلال‌های دقیقی برای نتیجه‌گیری‌های حیرت‌انگیز فلسفی داده است. دستهٔ اول بر شیوهٔ بازیگوشی، فاصله‌گیری و کج و معوج او تأکید می‌کنند که در آن دریدا به شخصیت‌ها و موضوعات فلسفی قدیمی می‌پردازد. دستهٔ دوم بر آنچه که آنها نتایج و کشفیات فلسفی او می‌پندارند، تأکید می‌ورزند. کلاً، دستهٔ اول از تحسین کردن سبک او راضی هستند، در حالی که دستهٔ دوم می‌خواهند بگویند که چیز مهم، محتوای حرف‌های او و حقایقی است که مطرح کرده است.

نجات متن جو فرای هارتمن لحن شیوهٔ اول ارزیابی دریدا را دارد. من در عین حال که داشتم این لحن را از هارتمن اخذ و از آن تقلید می‌کردم، جانانان کولر داشت هارتمن را به خاطر سبک سری نقد می‌کرد. کولر می‌گفت «اصطلاح دریدادائیسیم، حرکتی بامزه بوده که جو فرای هارتمن با آن استدلال دریدایی را نابود می‌کند.»<sup>۱</sup> من در عین حال حق را به هارتمن می‌دادم و می‌گفتم که طرز برخورد کولر با دریدا بسیار خشن بوده است. بسیار نگران بودم که نکند او را طوری تفسیر کند که گویی او در حال اثبات قضایایی است که منتقدان ادبی اکنون می‌توانند از آنها استفاده کنند.<sup>۲</sup> من بیشتر در فکر آن بودم که دربارهٔ ساختارشنکی تحقیق کنم که به قول کولر هم «استدلال دقیق در فلسفه و هم جایگزین مقولات فلسفی و تلاش‌های فلسفی برای سلطه»<sup>۳</sup> است. من ادعا می‌کردم که چیزی باید حذف شود. نظر من این بود که باید این بخش استدلال دقیق را به دور اندازیم.

این نظر از جانب کریستوفر نوریس زیر سؤال رفت.<sup>۴</sup> نوریس دغدغهٔ آن را داشت که نشان دهد دریدا استدلال‌هایی محکم و خوبی دارد و این طور نیست که صرفاً با آنها بازی کند. او همچنین مثل کولر دغدغهٔ آن را داشت تا جلوی تلاش مرا برای جذب ساختارشنکی در پراگماتیسم بگیرد. کولر بر این باور بود که وقتی نگرشی پراگماتیستی به حقیقت، هنجارهای پذیرفته شده را به مثابهٔ شالوده‌ها می‌پذیرد، ساختارشنکی نشان می‌دهد که هنجارها محصول جریان طردند. کولر کاملاً به حق خاطر نشان می‌سازد که «عینیت با طرد دیدگاه‌های کسانی بوجود آمده که غالباً به عنوان انسان‌های عاقل و خردمند به شمار نمی‌آیند: زنان، بچه‌ها، شاعران، پیامبران، دیوانه‌ها.»<sup>۵</sup> ولر اولین کسی بود که این نظر را مطرح کرد که پراگماتیسم (یا حداقل قرائت من از آن) و ساختارشنکی در این امر که یکی به محافظه‌کاری سیاسی گرایش دارد و دیگری به رادیکالیسم سیاسی، باهم تفاوت دارند؛ بعدها این امر به‌طور مفصل توسط دیگران پذیرفته شد و بسط یافت.<sup>۶</sup>

نوریس در کتاب اخیرش این نظر را تکرار و باز تصدیق می‌کند که خواندن دریدا به سبک هارتمن و من یعنی: «غفلت

نظر من راجع به دریدا این است که وی ما را به جهانی تشویق می‌کند که در آن جایگاه تأمل دقیق بر توانایی‌ها و محدودیت‌ها، به اندازه جایگاه برداشت‌های پیشینی از صدق منطقی کوچک است. این جهان فضای کمی برای استنتاجات استعلایی یا دقیق دارد همان طور که فضای کمی برای لحظه خود تأیید کننده حضور بی واسطه در آگاهی دارد.



رورتی

است. این جهان فضای کمی برای استنتاجات استعلایی یا دقیق دارد همان طور که فضای کمی برای لحظه خود تأیید کننده حضور بی واسطه در آگاهی دارد.

به نظر من تنها چیزی که می‌تواند یک جهان فکری را جابجا کند، جهان فکری دیگر است، بدیلی تازه نه استدلالی علیه بدیلی قدیمی. این تصور که شالوده بی طرفانه ای وجود دارد که بر روی آن استدلالی علیه چیزی به بزرگی کلام محوری بنا می‌شود برای من مثل توهمی کلام محورانه جلوه می‌کند. من فکر نمی‌کنم که براهین بی انسجامی درونی یا روابط پیش

انگارانه کار زیادی در جهت رفع شبهه از افکار و نهادهای قدیمی مضر بکنند. در عوض رفع شبهه از طریق عرضه ایده‌های جدید یا بینش‌های اتوپیایی درباره نهادهای جدید مفید خواهد بود. به گمان من، نتیجه اندیشه واقعاً اصیل بیشتر درصدد رد یا واژگون کردن باورهای قبلی‌مان نیست تا با قرار دادن جانشینی به جای آن‌ها، فراموش شان کنیم. من این رد کردن را نشانه ای از بی اصالتی می‌دانم و در ستایش از او در قالب آن واژگان به اصالت دریدا بسیار ارزش قائلم.

بنابراین، موقع مطالعه یا بحث از او، برای مفهوم استدلال دقیق ارزش کمی قائلم.

اکنون کولر و نوریس، در حمایتشان از موضوعی که وصف می‌کنم، توسط رادولف گاشه به هم می‌رسند. ورق نازک پشت آیینة گاشه به مراتب بلند پروازانه ترین و پیچیده ترین تلاش برای تفسیر و تعبیر دریدا به عنوان یک فیلسوف استعلایی دقیق است. گاشه می‌گوید: «امیدوارم در این کتاب زمینه میانه‌ای بین کثرت ساختاری فلسفه دریدا- کثرتی که ارتقا بخشیدن هر گونه ماهیت نهایی کتاب او را به معنای حقیقی‌اش غیرممکن می‌سازد- و بین ملاک‌های دقیق که هر گونه تفسیر از اثر او باید فراهم کننده ملاک‌های دقیق باشد، بیابم به شرطی که این کار صرفاً توهم شخصی نباشد. همان‌طور که نشان خواهم داد این

از این واقعیت آزردهنده که دریدا حجم عظیمی از نوشته‌هایش را (هرچند براساس اصطلاحات بسیار متفاوت خودش) اختصاص داده به یک کار تمام عیار پرتلاقی مسائلی که ذهن فیلسوفان را در روند کلی سنت از کانت تا هوسرل و فرگه به خودشان مشغول داشته است. و این امر به این دلیل که این مسائل یقیناً در این خصوص هستند، در داخل فلسفه تثبیت شده و خارج از دسترس هر گروه آموزشی دانش نهادینه شده مدرن قرار دارد.»<sup>۲</sup>

لذا جر و بحث‌هایی هست در این مورد که آیا دریدا استدلال‌هایی دارد در این خصوص که آیا او نویسنده ای شخصی است- یعنی به خاطر شادکردن ما خودی‌ها که با او پس زمینه مشترکی داریم می‌نویسد، کسی که سرگرمی، زیبایی یا تحرک را به یک اندازه، اموری اسرار آمیز و مرموز می‌داند- یا نویسنده ای با مأموریت عمومی است، کسی که به ما سلاح می‌دهد تا با آن‌ها مثلاً دانش نهادینه شده و نهادهای اجتماعی را سرنگون کنیم. من تأکید کرده ام که باید دریدا را نویسنده ای از سنخ اولی دانست<sup>۳</sup> در حالی که اکثر تحسین کنندگان آمریکایی اش او را، حداقل تا اندازه ای، نویسنده ای از سنخ دومی می‌دانند. اگر هر دو بحث را یک کاسه کنیم، در آن صورت فرد می‌تواند بگوید که بحثی بین آن دسته از ما وجود دارد که دریدا را در کنار افلاطون، هگل و هایدگر تعبیر می‌کنند به همان نحو که بلوم یا کاول را در کنار امرسون یا فروید - به منظور شناخت این نویسندگان در اشکال جدید محسور کننده کوبیده شده و دگرگون یافته اش - تعبیر می‌کنیم و آن دسته از افرادی که دریدا را طوری تعبیر می‌کنند که گویی او در حال تهیه مهمات و استراتژی برای مبارزه در جهت ایجاد تحول اجتماعی است.

نوریس فکر می‌کند که باید دریدا را به عنوان یک فیلسوف استعلایی در سنت کانتی تعبیر کنیم؛ کسی که پیش فرض‌های یقینی را بیرون می‌کشد. وی می‌گوید: «دریدا چیزی مثل استنتاج استعلایی کانتی را مطرح می‌کند، استدلالی را مطرح می‌کند تا به حد کافی با سرسختی نشان دهد که برداشت‌های پیشینی از صدق منطقی که پیشینی اند از جانب دادگاه برپاشده تأمل دقیق بر توانایی‌ها و محدودیت‌های نقد متنی رد شده اند.»<sup>۴</sup> برعکس، نظر من راجع به دریدا این است که وی ما را به جهانی تشویق می‌کند که در آن جایگاه تأمل دقیق بر توانایی‌ها و محدودیت‌ها، به اندازه جایگاه برداشت‌های پیشینی از صدق منطقی کوچک

نومینالیست‌ها  
 آنهایی که  
 زبان برای آنها  
 یک ابزار است،  
 نه یک میانجی و  
 مفهوم برای آنها  
 تنها استفاده  
 منظم یک نشانه  
 یا صدا است -  
 نمی‌توانند این  
 ادعای هگل را  
 بفهمند که  
 مفهومی  
 مثل «وجود»  
 می‌شکند،  
 خودش را  
 تکه تکه می‌کند،  
 به ضد خودش  
 بدل می‌شود،  
 و غیره.

معیارها در کانون اصلی این کتاب، ماهیتاً فلسفی‌اند نه ادبی.<sup>۱۰</sup> درست همان‌طور که در مورد کولر شک داشتیم که بتواند مفاهیم فلسفی را تعویض کند، در عین حال که هنوز دارای استدلال‌های فلسفی دقیق است، همین‌طور نیز در مورد گاشه شک دارم که بتواند از پروژه بیان مقصود حقیقی دریدا فرار کند در عین حال که هنوز درباره او با ملاک‌های دقیق داوری می‌کند. من فکر می‌کنم که شخص باید سعی کند از دشمنان کلام محوری تحسین کند.

در ادامه خواهیم کوشید توضیح دهم که چرا از نظر من تحسین‌هایی که گاشه از دریدا به عمل می‌آورد، نابجا هستند. به عقیده من، توهم شخصی، اگر نه کاملاً رضایت بخش، حداقل تا اندازه ای تحسین و تمجیدی خوب است. بسیاری از مسئولیت‌ها



هگل

می‌توانم با در نظر گرفتن تمایز گاشه میان فلسفه و ادبیات بحث را از گاشه آغاز کنم. به زعم من، فلسفه یا اصطلاحی است که با انتخاب فهرستی از نویسندگان مثلاً، پارمیندس، افلاطون، ارسطو، کانت، هگل و هایدگر تعریف می‌شود و سپس نشان می‌دهیم که وجه اشتراک همه آنها کدامند یا اینکه فقط اسم یک گروه آموزشی دانشگاهی است. اطلاق معنای نخست این اصطلاح به نویسنده‌ای مثل دریدا که سعی دارد خودش را از سنت تعریف شده در قالب چنین فهرستی رها کند، دشوار است. اما معنای دوم این اصطلاح نیز چندان کارساز نیست؛ زیرا در این معنا، فلسفه تنها ترکیبی انباشته از فعالیت‌های مختلف است که با چیزی بیش از پیوند پیچیده روابط تبارشناختی به هم نپیوسته اند - روابطی چنان ظریف که شخص دیگر نمی‌تواند حتی میان این فعالیت‌ها شباهتی خانوادگی پیدا کند.<sup>۱۱</sup> اگر شخص تنها بر اساس این تصور کلام محورانه عمل کند که تنها باید یک رشته مستقل وجود داشته باشد که در باب سؤالات نهایی رأی صادر کند، در این صورت فلسفه در معنای سوم خواهد بود، معنایی که برای اهداف گاشه مناسب است. تنها با رجوع به چنین مفهومی است که نگرانی در خصوص مرز بین فلسفه و ادبیات قابل فهم می‌شود.

به دلیل اهدافی که دارم، محل مناسب برای کشیدن یک خط مرز میان فلسفه و غیرفلسفه نیست، بلکه بیشتر بین مباحثی است که می‌دانیم که چه‌طور درباره آنها استدلال کنیم و مباحثی که نمی‌دانیم چه‌طور درباره آنها استدلال کنیم. آن خط، خطی میان تلاش معطوف به عینی بودن - تلاش برای رسیدن به وفاق بر سر آنچه که بدان اعتقاد داریم - و اراده معطوف به کنار گذاشتن وفاق به امید تغییر شکل است. برعکس، گاشه فکر می‌کند که ما می‌توانیم کتاب‌های فلسفی یا حداقل کتاب‌های مهم فلسفی قرون اخیر را از کتاب‌های دیگر با یک تست بسیار ساده جدا کنیم. دسته اول کتاب‌هایی‌اند که در آنها به‌طور مشخص یک پروژه استعلایی - پروژه پاسخ به سؤالی بدین شکل که «شرایط امکان... کدامند؟» - برای مثال، پروژه تجربه، خود آگاهی، زبان یا خود فلسفه را می‌یابیم.

باید اعتراف کنم که پرسیدن این سؤال و جواب دادن به آن در واقع، نشانه یک ژانر و گونه مشخصی است. اما من برخلاف نظر گاشه فکر می‌کنم آن سؤالی کاملاً خود فریبنده است. عادت طرح آن - پرسش از شرایط غیرعالی، غیر تجربی و غیرتاریخی - خصلت بارز سنتی است که از نقد عقل محض شروع می‌شود و از طریق علم منطقی هگل به وجود و زمان می‌رسد. اگر در مورد مقاصد اولیه دریدا حق با گاشه باشد، این امر گراماتولوژی را نیز شامل می‌شود. مشکل این سؤال این است که هم‌چون یک سؤال علمی جلوه می‌کند، گویی ما می‌دانستیم که چه‌طور از امتیازات نسبی پاسخ‌های دیگر بحث کنیم، درست همان‌طور که می‌دانیم چه‌طور از پاسخ‌های دیگر برای سؤالات مربوط به شرایط واقعیت‌های مختلف مثل تحولات سیاسی، اخترنماها، روان پریشی‌ها بحث کنیم. اما این‌طور نیست. برای

از رؤیاهای شروع می‌شوند و بسیاری از تغییرات در سیمای سنت از توهمات شخصی آغاز می‌گردند. مثلاً، توهمات شخصی افلاطون یا سنت پل را در نظر بگیرید، توهمات بسیار اصیل و اتوپیایی که در زمان‌های بعدی به حس مشترک تبدیل شدند. می‌دانم که روزی ممکن است برخی تحولات اجتماعی (شاید حتی تحولات خوب) وجود داشته باشند که با نگاه به گذشته خواهیم دید که ریشه در توهمات دریدا دارند. اما استدلال‌هایی که دریدا می‌تواند به نفع توهمات خودش تعبیر کند، از نظر من بهتر از توهماتی نیستند که افلاطون به نفع توهمات خود تعبیر می‌کرد. هر کسی که مثل افلاطون در پی استدلال‌های دقیق است، چوب نامیدی و یأس را خواهد خورد. من فکر می‌کنم که همین امر در مورد دریدا نیز صادق است.

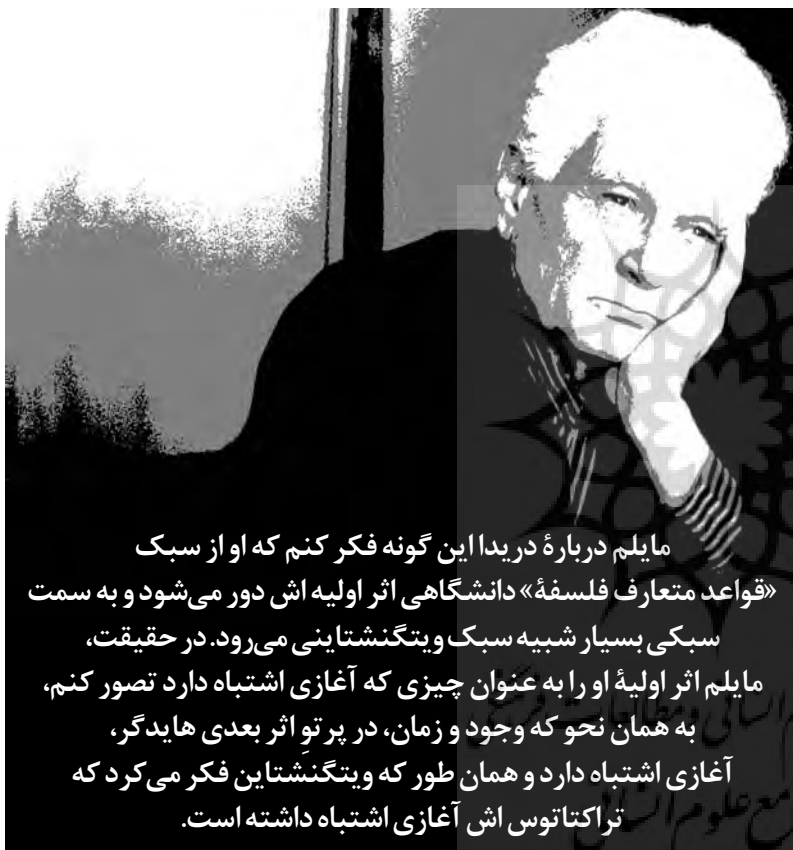
مفاهیمی مثل «استدلال سازی» و «دقت» است.<sup>۱۴</sup> هابرماس در این فکر که فلسفه باید استدلالی باشد، با من اختلاف نظر و با گاشه اتفاق نظر دارد؛ ولی در اینکه از دیدن مراحل انتقال در منطق هگل یا «کشفیات» متوالی «شرایط» جدید «امکان» که صفحات وجود و زمان را به شکل استدلال‌ها پر می‌کنند مضایقه می‌کند، با من اتفاق نظر و با گاشه اختلاف نظر دارد. هابرماس و من هر دو با نومیالیسیم ارنست توگنדהت و استنکاف ویتگنشتاینی از این فکر که شخص ممکن است فاقد گزاره باشد، ولی باوجود این، استدلالی نیز باشد، همدلی داریم. توگنדהت شاهد تلاش یک سنت آلمانی است که از هگل سرچشمه می‌گیرد و در یک سطح گزاره تابع استمرار

آن شرایط این امکان هست که همیشه چیزی جستجو شود که هر فیلسوف پیشین تجسم می‌کرده است- تمام انواع مختلف چیزهایی که تاکنون بحث شده است- هر کسی مختار است هر نوع ترفند ماهرانه را که به عنوان «شرط امکان» در سر می‌پروراند بشناسد.

برای این نوع ترفند مذکور «ترکیب استعلایی» کانتی، «خودپاره گی مفهوم» هگل، پرستاری هایدگری و (طبق تفسیر گاشه) تمایز‌دیدیابی مثال زده می‌شود. این اظهار نظرها درباره شرایط استعلایی، تیرهایی رها شده در تاریکی‌اند که حول هر چیز پیشاپیش روشن شده را احاطه می‌کنند. به همین نحو نیز هیچ فضای منطقی از قبل موجود، هیچ «ملاک دقیق» برای انتخاب میان این گزینه‌ها نمی‌تواند وجود داشته باشد. اگر وجود داشت سؤال درباره «شرایط امکان» خود به خود مثبت و به معنی دقیق کلمه «استعلایی» یا «تأملی» می‌شد.<sup>۱۵</sup> باز، می‌خواهم تأکید کنم که شما نمی‌توانید صاحب هر دو روش باشید. شما نمی‌توانید این تیرهای رها شده در تاریکی را به عنوان اعمال باشکوه شاعرانه ببینارید که به دقت فلسفی مربوط می‌شوند و هنوز درباره آن صحبت می‌کنید. دقت تنها زمانی اهمیت دارد که در تصرف ما باشد.

این عدم آمادگی در استدلال چیزی است که «فلسفه تأمل»- سنت پژوهش استعلایی که گاشه می‌خواهد در آن دریدا را جای دهد- به وجود می‌آورد و قاطبه فیلسوفان بحث‌پذیری عمومی را به عنوان ذات عقلانیت می‌پندارند. منازعه هابرماس علیه هایدگر دوم و علیه دریدا همان انگیزه‌هایی را دارد که حمله کارناب به هایدگر اول داشت.<sup>۱۶</sup> هابرماس، مثل کارناب، فکر می‌کند که فلسفه باید استدلالی باشد. او تصور می‌کند که هایدگر و دریدا فقط غیبگو هستند. نظر خود من این است که ما باید از شعرهایی مثل «فلسفه باید استدلالی باشد» (یا هر نوع شعار دیگر که با «فلسفه باید...» شروع می‌شود) بپرهیزیم و بدانیم که این نویسندگان معمولاً با عنوان «فیلسوفان» شناخته شده‌اند که هم شامل مسئله حل‌کنندگان استدلالی مثل ارسطو و راسل است و هم شامل افشاءکنندگان غیبگوی جهان مثل افلاطون و هگل - هر دو گروه در فرستادن صورت حساب عمومی خوب هستند و نیز تبحر خوبی در تیراندازی در تاریکی دارند.

اما با وجود این، این وحدت‌گرایی کلیسایی صلح‌آمیز مرا در مقابل کسانی قرار می‌دهد که همانند گاشه فکر می‌کنند که شخص می‌تواند افشا سازی جهان و حل مسئله را در عملی منحصر بفرد به نام «تأمل» با هم ترکیب کند. علی‌الخصوص، به این نظر اعتراض دارم که شخص می‌تواند «دقیق» باشد اگر روش او متشکل از ابداع کلمات جدید برای چیزی باشد که شخص دلش می‌خواهد «شرایط امکان» بنامد، نه بازی با جملاتی که از کلمات قدیمی در مقابل یکدیگر استفاده می‌کند. عمل اخیر همان است که من مقوم استدلال سازی می‌دانم. افشا کنندگان شاعرگونه جهان مثل هگل، هایدگر و دریدا باید هزینه ای را پرداخت کنند و بخشی از آن هزینه بی‌تناسبی کارشان با



مایلم درباره دریدا این گونه فکر کنم که او از سبک «قواعد متعارف فلسفه» دانشگاهی اثر اولیه اش دور می‌شود و به سمت سبکی بسیار شبیه سبک ویتگنشتاینی می‌رود. در حقیقت، مایلم اثر اولیه او را به عنوان چیزی که آغازی اشتباه دارد تصور کنم، به همان نحو که وجود و زمان، در پر تو اثر بعدی هایدگر، آغازی اشتباه دارد و همان طور که ویتگنشتاین فکر می‌کرد که تراکتاتوس اش آغازی اشتباه داشته است.

دریدا

دارد، اما در عین حال مدعی «شأن شناختی» است که افرادی مثل کارناب می‌خواهند آن را رد کنند. چون آن را محکوم به شکست می‌دانند.<sup>۱۵</sup> برعکس، گاشه صراحتاً «ریاضت نظری» و خود محدود سازی اش به «حقیقت زبان شناختی و گزاره ای» را رد می‌کند.<sup>۱۶</sup> گاشه گمان می‌کند که این محدود سازی، شخص را از انجام کاری منع خواهد کرد که لازم است آن را انجام دهد و در حقیقت این کاری است که دریدا انجام داده است. در حالی که گاشه گمان می‌کند که کلماتی نظیر «تمایز» و «قابلیت بازگویی» به «زیرساختارها»- ساختارهایی که دستاورد بزرگ دریدا آنها از دل خاک بیرون آورده- دلالت دارند، من این مفاهیم را صرفاً عصاره این دیدگاه آشنای ضدکارتی و ویتگنشتاینی- پیرسی



نوریس

نوریس  
فکر می‌کند که  
باید دریدا را  
به عنوان یک  
فیلسوف استعلایی  
در سنت کانتی  
تعبیر کنیم؛  
کسی که پیش  
فرض‌های یقینی  
را بیرون می‌کشد.  
وی می‌گوید:  
«دریدا چیزی  
مثل استنتاج  
استعلایی کانتی  
را مطرح می‌کند،  
استدلالی را  
مطرح می‌کند  
تا به حد کافی  
باسر سختی  
نشان دهد که  
برداشت‌های  
پیشینی از  
صدق منطقی  
که پیشینی‌اند  
از جانب دادگاه  
برپاشده تأمل  
دقیق بر توانایی‌ها  
و محدودیت‌های  
نقد مننی  
رد شده‌اند.»



هایدگر

می‌دانم که معنا عبارت است از کارکردی از متن و اینکه به لحاظ نظری هیچ مانعی در توالی بی پایان بازبافندسازی‌ها وجود ندارد. تصور می‌کنم که مشکلات پذیرش این زبان نامفهوم دریدایی به همان اندازه مهم است که به گمان گاشه شبیه مشکلاتی است که موقعی به وجود می‌آیند که شخص زبان نامفهوم وجود و زمان را به عنوان پاسخی جدی به سؤالاتی مثل «انتیک چگونه ممکن است؟» شرایط آنتولوژیکی آن کدامند؟ به کار ببرد. اگر فکر کسی درباره نویسنده‌گانی مثل هگل، هایدگر و دریدا این باشد که آنها دارند لایه‌های عمیق تر شرایط غیرعلی را حفر می‌کنند- همان طور که دانشمندان لایه‌های عمیق تر شرایط علی (مولکول‌های فراسوی میزها، اتم‌های فراسوی مولکول‌ها، کوارک‌های فراسوی اتم‌ها...) را حفر می‌کنند- در این صورت سؤال تلخ و ملال آور فلسفی «چگونه می‌توانیم بگوییم که چه موقع به انتها رسیده ایم» سر بر می‌آورد. مهمتر از همه، همچنین این سؤال مطرح خواهد شد که «ما در بستر چه زبانی استدلال‌ها را بیان کنیم تا نشان دهیم (یا حتی موجه سازیم) که ما این شرایط را به درستی شناخته ایم؟»

سؤال اخیر برای فیزیکدانان مشکل آفرین نیست، چون که آنها می‌توانند پیشاپیش بگویند که می‌خواهند چه چیزی را از نظریه پردازی شان بدست آورند. لیکن این امر باید برای افرادی مشکل آفرین باشد که درگیر این سؤال هستند که چه واژگان فلسفی را به کار بگیریم، نه اینکه چه واژگانی به ما کمک خواهد کرد تا هدف خاصی (مثلاً شکافتن اتم‌ها، درمان

سرطان، افتاح عامه مردم) را محقق سازیم. زیرا هر زبانی که در آن استدلال‌ها مفروض باشند، خودش مقدماتاً زبان مفروض است یا یک زبان نردبان وار یکبارمصرف است، زبانی که می‌توان فراموش کرد به محض اینکه آن را با چیز دیگری جایگزین کرد (aufgehoben). گزینه اول زمانی غیرممکن است که هدف شخص شک درباره همه واژگان نهایی از قبل موجود باشد- آرزوی مشترک هگل؛ هایدگر و دریدا. اما، فائق آمدن بر مشکل اخیر مستلزم پذیرش این امر است که استدلال‌هایی که فرد به کار می‌برد، باید خودشان به محض رسیدن به مقصدشان دور انداخته شوند. ولی این امر، براساس درک و فهم عادی از این اصطلاح، به این معنی خواهد بود که اینها استدلال نبودند، بلکه اظهارنظرهایی بودند درباره اینکه چگونه طور دیگر صحبت و بحث کنیم. استدلال سازی مستلزم آن است که در مقدمات و نتایج واژگان مشابهی به کار رود- مستلزم آن است که هر دو بخشی از بازی زبانی باشند. جایگزینی (aufgehoben) هگلی چیزی کاملاً متفاوت است. آن هنگامی روی می‌دهد که ما عناصر یک واژگان قدیمی را در مقابل یکدیگر قرار دهیم تا ما را نسبت به واژگانی تازه بی قرار سازد. اما این امر کاری کاملاً متفاوت از قرار دادن باورهای قدیمی در مقابل واژگان قدیمی دیگر است تا نشان دهیم که کدام یک جان سالم به در می‌برد. یک بازی زبانی متعارف «قواعد متعارف» را برای کار دوم فراهم خواهد ساخت، ولی هیچ چیزی نمی‌تواند چنین قواعدی را برای کار اولی فراهم سازد. مع هذا گاشه به ما می‌گوید که «اثر دریدا در اصل پژوهشی فلسفی است که قواعد متعارف فلسفه را بسیار جدی می‌گیرد.»<sup>۱۷</sup>

به نظر من، این دقیقاً همان جایگزینی است که دریدا در کارش بسیار مهارت دارد. اما شخص می‌توانست به این عمل به عنوان امر استدلالی فکر کند اگر استدلال را به مثابه گزاره ای تابع تصور می‌کرد- این مفهوم که واحد استدلال سازی متشکل از کلمه است، نه جمله. در حقیقت، این مفهوم از استدلال سازی آشکارا در منطق هگل دیده می‌شود- متنی که گاشه منشأ آن را به «فلسفه تأمل» نسبت می‌دهد. هگل سعی داشت به این مفهوم معنایی بدهد دایر بر اینکه میان تک تک مفاهیم روابط استنتاجی وجود دارند که قابل تقلیل به روابط استنتاجی میان جملات که از کلمات به عنوان دال‌هایی بر آن مفاهیم استفاده



ویتگنشتاین

مایلم  
 درباره دریدا  
 این گونه فکر  
 کنم که او از  
 سبک «قواعد  
 متعارف فلسفه»  
 دانشگاهی  
 اثر اولیه اش  
 دور می شود و  
 به سمت سبکی  
 بسیار شبیه سبک  
 ویتگنشتاینی  
 می رود.  
 در حقیقت،  
 مایلم اثر اولیه  
 او را به عنوان  
 چیزی که آغازی  
 اشتباه دارد  
 تصور کنم،  
 به همان نحو که  
 وجود و زمان،  
 در پرتو اثر  
 بعدی هایدگر،  
 آغازی اشتباه  
 دارد و همان طور  
 که ویتگنشتاین  
 فکر می کرد که  
 تراکتاتوس اش  
 آغازی اشتباه  
 داشته است.

را به مثابه یک میانجی قبول نکنند، [در این صورت] پیشاپیش ادعای گاشه را رد خواهد کرد که «[زبان] باید، در الفاظ فلسفی، به مثابه یک میانجی تمامیت خواه اندیشیده شود.»<sup>۲۰</sup> یعنی یک سنت فلسفی ضدنومینالیستی معین- «فلسفه تأمل» - چه طور باید درباره آن بیانید.

اگر شخص به آن این گونه بیانید، قطعاً، در آن صورت دلواپس خواهد شد که آیا یک تمامیت صادق یا کاذب را فهمیده است. دلواپس خواهد شد که آیا شخص به حد کافی عمیق کندوکاو کرده است (مثلاً، آیا زیرساختارهای دریدایی می توانند، هرچند بدون شک، عمیق تر از اگزیستانسیال محض هیدگری پرده از روی موجودات عمیق تر و مرموزتر که زیر ساختار آنها را تشکیل می دهند بردارند) اما، اگر شخصی مانند ویتگنشتاین واژگان را به منزله ابزار ببیند، در آن صورت دیگر تمامیت معضل نخواهد بود. شخص به این راضی خواهد شد که از واژگان مختلف زیادی برای اهداف مختلف خودش استفاده کند بی آنکه درباره رابطه آنها با یکدیگر نگران باشد. (مخصوصاً بیشتر مایل خواهد بود که یک شکاف خصوصی-عمومی را بپذیرد: شخص از یک دسته از کلمات در روابطش با دیگران و از دسته دیگر هنگام مشغول شدن به خودآفرینی استفاده می کند.) از این زاویه ویتگنشتاینی مفهوم نمایی کلی از قلمرو کامل امکان (که با ورود شخص به بی شرایطی شرایط آن قلمرو ممکن گشته) خطرناک به نظر می رسد. زیرا ما نومینالیست ها فکر می کنیم که هر وقت کسی واژگان جدیدی را ابداع می کند، قلمرو امکان بسط می یابد و بدین وسیله مجموعه ای تازه از جهان های ممکن را افشا می کند (یا ابداع می کند- این تفاوت خارج از موضوع مربوطه است).

نومینالیست ها با زبان آن گونه رفتار می کنند که انسان از علایم و صداها برای بدست آوردن خواسته های شان استفاده می کنند. یکی از کارهایی که می خواهیم با زبان انجام دهیم بدست آوردن غذاست، دیگری ایجاد رابطه جنسی، دیگری شناخت منشأ

می کنند، نیستند؛ یعنی برای فیلسوفِ راغب، «حرکت مفهوم» وجود دارد، نه اینکه با قرار دادن باورها در مقابل یکدیگر آن را به بافتی از یک شبکه باور فروبکاهد. هگل تصور می کرد که این حرکت را دنبال کرده است، همان طور که او از «وجود» در آغاز منطق به «ایده مطلق» در پایان آن رسید.

نومینالیست هایی نظیر من- آنهايي که زبان برای آنها یک ابزار است، نه یک میانجی و مفهوم برای آنها تنها استفاده منظم یک نشانه یا صدا است- نمی توانند این ادعای هگل را بفهمند که مفهومی مثل «وجود» می شکند، خودش را تکه تکه می کند، به ضد خودش بدل می شود، و غیره. نیز نمی توانند این ادعای دریدایی گاشه را بفهمند که «مفاهیم و تمامیت های فراگیر پیشاپیش توسط تناقضات و ناهمگنی های ضروری ترک برداشته و شکسته می شوند.»<sup>۱۸</sup> بهترین برخوردی که ما نومینالیست ها می توانیم با چنین ادعاهایی داشته باشیم این است که آنها را طوری تفسیر کنیم که گویی بیانگر آنند که شخص می تواند بازی زبانی قدیمی را با اندیشیدن به بازی زبانی بهتر، بد جلوه دهد. یک ابزار قدیمی را با یک ابزار جدید با استفاده از یک واژه قدیمی به شیوه ای تازه (مثلاً، اصطلاح «مزیت» را در یک مقایسه به جای «اقتباس» قرار دهد) یا آن را با کلمه ای جدید تعویض کند. اما این امر نیازمند تعویض نیاز خودمان است، نه نیازمند تعویض مفاهیم. این نیاز از بین نمی رود، بلکه آن را کنار می گذاریم و آن را با چیز دیگری جایگزین می کنیم.

گاشه در این گفته کاملاً محق است که اطاعت از ویتگنشتاین و توگندهت در این نومینالیسم، چیزی را که او می خواهد «تأمل فلسفی» بنامد را از طریق مطابقت عینی به «یک سیالیت یا ذوب تمامی تضادها و فردیت ها» فروخواهد کاست.<sup>۱۹</sup> این ذوب چیزی است که من جایگزینی می نامم و دریدا را به خاطر انجام حیرت آور این کار می ستایم. به نظر ما نومینالیست ها کاری را که فیلسوفان از سنخ افشا کنندگان جهان (در مقابل فیلسوفان از سنخ حل کنندگان مسئله) می توانند انجام دهند این است که تمامی واژگان قدیمی را سیال و روان سازند. ما نمی توانیم مفهوم کشف «شرط امکان زبان» را بفهمیم. نیز نمی توانیم، فی الواقع، [شرط امکان] مفهوم «زبان» به مثابه چیزی به حد کافی همگن که دارای «شرایط» است را بفهمیم. اگر کسی مثل ویتگنشتاین، توگندهت، کواین و دیویدسن زبان

هابرماس، مثل کارناپ، فکر می‌کند که فلسفه باید استدلالی باشد. او تصور می‌کند که هایدگر و دریدا فقط غیبگو هستند. نظر خود من این است که ما باید از شعارهایی مثل «فلسفه باید استدلالی باشد» (یا هر نوع شعار دیگر که با «فلسفه باید...» شروع می‌شود) بپرهیزیم و بدانیم که این نویسندگان معمولاً با عنوان «فیلسوفان» شناخته شده‌اند که هم شامل مسئله حل‌کنندگان استدلالی مثل ارسطو و راسل است و هم شامل افشاءکنندگان غیبگوی جهان مثل افلاطون و هگل

دریدا این گونه فکر کنم که او از سبک «قواعد متعارف فلسفه» دانشگاهی اثر اولیه اش دور می‌شود و به سمت سبکی بسیار شبیه سبک ویتگنشتاینی می‌رود. در حقیقت، مایلم اثر اولیه او را به عنوان چیزی که آغازی اشتباه دارد تصور کنم، به همان نحو که وجود و زمان، در پرتو اثر بعدی هایدگر، آغازی اشتباه دارد و همان طور که ویتگنشتاین فکر می‌کرد که تراکتاتوس اش آغازی اشتباه داشته است.

اما شاید برای صدور حکم درباره این امر بسیار زود باشد که آیا گاشه یا من به دریدا از زاویه درستی نگاه می‌کنیم یا آیا ممکن است نگاه هردوی ما به او اندکی کج باشد. اگر گزاره نگوییم دریدا هنوز به قوت خود باقی است. هنوز، شاید این یک خدمتی باشد برای کسانی که اولین بار می‌آیند پیش دریدا تا میان تعبیر و تفاسیر متضاد در حد توان شان یکی را انتخاب کنند.

### پی‌نوشت‌ها

\* عضو هیأت علمی دانشگاه تبریز

asghary2007@gmail.com .

منبع این مقاله کتاب زیر است:

**Richard Rorty, Essays on Heidegger and Others: Philosophical Papers, Volume 2.**

[EHO] Cambridge: Cambridge University Press, 1991.p148-160

1. Jonathan Culler , ON Deconstruction , (Ithaca: Cornell Univ.Press , 1982) p.28.

2. See my "Deconstruction and Circumvention" above

3. Culler , p.85.

4. See Norris " Philosophy as not just a kind of writing: Derrida and the claim of reason" in Redrawing the lines, ed.R.W.Dasenbrock (Univ.OF Minnesota Press 1989) and my Two meanings of logocentrism above

5.Culler, P.153.

عبر برای فهرست ناتمام کسانی که این نوع اتهام را مطرح می‌کنند و تلاش من برای پاسخ به آن رک:

عالم. دیگری افزایش قدرت درکمان از همبستگی بشری است و مورد دیگر نیز می‌تواند با استفاده از بسط زبان خصوصی، مستقل و فلسفی شخص، خودآفرینی باشد. ممکن است یک واژگان منحصرفرد بتواند در خدمت دو یا چند هدف باشد، ولی دلیلی وجود ندارد فکر کنیم که فراواژگان بسیار بزرگی وجود دارد که حداقل تا اندازه ای به مخرج مشترک تمام کاربردهای مختلف تمام علائم و اصوات مختلف خواهد رسید که ما برای تمامی مقاصد مختلف از آن استفاده می‌کنیم. پس دلیلی وجود ندارد این کاربردها را باهم در چیزی بزرگ به نام «زبان» جمع کنیم و بعد به دنبال «شرط امکان» آن باشیم، بیش از آنکه تمامی باورهایمان را درباره این جهان زمانمند و مکانمند در چیزی به نام «تجربه» جمع کنیم و سپس، مثل کانت، به دنبال «شرط امکان» آن باشیم. نیز دلیلی وجود ندارد تمامی تلاش‌هایمان را جهت صورتبندی واژگان‌های بسیار بزرگ، واژگانی که توسط افرادی (نظیر افلاطون، سنت پل، نیوتن، مارکس، فروید، هیدگر) با نیت بسیار متفاوت ساخته شده، در چیزی به نام «گفتمان فلسفه» جمع کنیم و سپس به دنبال شرایط امکان آن گفتمان باشیم.

چطور تصمیم بگیریم که دریدا را مطابق سبک من تعبیر کنیم یا مطابق با سبک گاشه؟ چه‌طور شخص تصمیم بگیرد که آیا او واقعاً یک «فیلسوف تأمل» استعلایی بسیار بدفهم مثل هگل مدرن است یا واقعاً یک نومیالیست بسیار بدفهم مثل ویتگنشتاین از نوع فرانسوی است؟<sup>۲۱</sup> گاهی او در تلاش برای عینیت بخشیدن به چیزی بنام «زبان» به ما هشدار می‌دهد. مثلاً دریدا در اوایل گراماتولوژی می‌گوید «این فربهی «زبان» نشانه فربهی خود نشانه، فربهی مطلق و خود فربهی است» (ص ۶). اما دریفا که او بلافاصله با این لحن پرطمطراق هگلی-هایدگری درباره «سرنوشت اروپا» صحبت می‌کند که چه‌طور «یک عصر تاریخی-متافیزیکی بایستی سرانجام مثل زبان تمامیت افق تیره و تارش را مشخص کند».<sup>۲۲</sup>

باید اذعان کنم که خود دریدا عادت داشت از کلماتی مثل «دقیق» زیاد استفاده کند. اثر اولیه او پر است از این قبیل کلمات که با تفسیر گاشه دمسازند.<sup>۲۳</sup> اما وقتی او از نقدهای اولیه اش به هوسل در Glas به متونی مثل بخش «Envois» کارت پستال حرکت می‌کند، این لحن تغییر می‌یابد. مایلم درباره



هابرماس

هابرماس و من

هر دو

بانومینالیسیم

ارنست توگنهدت

واستنکاف

ویتگنشتاینی

از این فکر که

شخص ممکن

است فاقد گزاره

باشد، ولی

باوجود این،

استدلالی

نیز باشد،

همدلی داریم.

*Things and Theories: A Reply to Bernstein*,  
*Political Theory* 15 (Nov.1987): 564-

و یک پاسخ کامل تر را می‌توان در کتاب زیر یافت:

*Contingency, Irony and Solidarity*  
(Cambridge Univ Press 1989)

7. *Christopher Norris, Derrida* (Cambridge  
Univ. Press 1987), p.156.

۸. ر.ک: فصل ۶:

*Contingency, Irony and Solidarity* (Cambridge  
Univ Press 1989).

۹. نوریس، ص ۱۸۳: «ساختار شکنی اقدامی کانتی به شیوه‌هایی است که  
معدودی از مفسران آن مایل به تصدیق آن هستند.» (ص ف ۹۴).

10. *Rodolphe Gasche, The Tain of the Mirror*  
(Cambridge mass: Harvard Univ.Press, 1986)

p.8

۱۱. مثلاً هیچ مخرج مشترک جالبی دربارهٔ رالز، کروک، فرگه، نیچه و گودل  
وجود ندارد. هیچ خصلتی وجود ندارد که همه آنها را نمایندۀ نوع طبیعی  
واحدی قلمداد کند. شخص تنها می‌تواند توضیح دهد که چرا همهٔ پنج نفر  
در یک گروه آموزشی دانشگاهی مطالعه کرده اند و داستانی تاریخی-جامعه  
شناختی پیچیده ارائه داده اند.

۱۲. روش دیگر طرح این موضوع این است که یادآور شویم که هر شخصیت  
مهم در سنت مورد بحث «مشکل اصلی فلسفه» خودش را ابداع کرده است  
تا اینکه بر روی موضوعات از قبل مطرح شده کار کند. اگر از این زاویه  
بنگرید ادعای گاشه به این معنی خواهد بود که نوشتار اولیه ساختاری است  
که هدف آن حل مشکل فلسفی غصب، طفیلی و ناپاکی یک آرمان، تعمیم  
کلی و خود کلی است بواسطه آنچه که غیر آن، بیرون آن، تجسد آن، نمود  
آن و غیره محسوب می‌شود. (ص ۲۷۴) هیچ کس نمی‌داند که این یک  
«مشکل فلسفی» بود که در برابر دریدا پدیدار شد، همان طور می‌دانیم  
«شرایط امکان تألیفی پیشینی» مشکلی برای کانت بود.

13. see Jurgen Habermas, *The philosophical  
Discourse of Modernity* (Cambridge:MIT  
Press 1987) Rudolf Carnap. *The Overcoming  
of Metaphysics through the Logical Analysis  
Language*, in *Logical positivism*, 1963

۱۴. ادعای گاشه را در نظر بگیرید که می‌گوید دریدا «اثبات» کرده که  
«منشأ هر وجودی فراسوی وجودی است که تعمیم یافته یا فراسوی  
نوشتار کلی است.» (ص ۱۷۶) تنها این نوع ادعاست که الهام بخش  
پوزیتیویست‌های منطقی بود که می‌گفتند متافیزیک «شأن معرفتی» ندارد.  
مشکلی اصلی آنان این بود که خود این ادعا را نمی‌توان «اثبات کرد» جز  
این که «اثبات کردن» معنایی بسیار متفاوت از «می‌توان براساس باورهای  
مشترک کلی استدلال نمود» باشد.

۱۵. در مورد کار ویتگنشتاینی توکنهت دربارهٔ عقیدهٔ کل گرایانهٔ فرگه («واژه  
تنها در متن یک جمله که معنادار می‌شود») ر.ک: *Traditional and  
analytical Philosophy* (Cambridge: MIT press  
*Journal of Philosophy*, 1984) و نقد من از آن کتاب در،  
1985, 82. در نقد «فلسفهٔ تأمل» به و self-  
consciousness and self-determination 1986 بویژه به این ادعای او رجوع  
کنید که می‌گوید «پدیدهٔ توجیه و مسألهٔ توجیه آنچه که حقیقی پنداشته

می‌شود واقعاً در هگل به چشم نمی‌خورد.» (ص ۲۹۶) در نقد نشان  
می‌دهم که چه طور جستجوی «شرایط امکان تجربه» توسط کانت وی را  
مجبور به نقض غرض می‌کند، یعنی ما نمی‌توانیم از چیزی که یک تجربه  
ممکن از آن نداریم شناخت حاصل کنیم. معتقدم که وقتی «چرخهٔ زبان  
شناختی» مورد قبول واقع می‌شود، و سوسهٔ رفتن به فراسو (برای یافتن  
شرایط غیرعلی امکان) کم نمی‌شود (دریغا که حذف نمی‌شود). در مقابل،  
گاشه معتقد است که «روش تأمل» (روش مشترک هگل، هایدگر، و از نظر  
او دریدا) می‌تواند از دست چرخهٔ زبان شناختی جان سالم به در ببرد. برای  
مثال، او می‌گوید که آستین «تمام کارکرد بازنمایی زبان را... منوط کرد به  
یک خودتأملی که مقوم کنش زبان شناختی است.» (ص ۷۶)

۱۶. برای توکنهت و سنت تحلیلی که مطرح می‌کند شناخت و حقیقت تنها  
می‌تواند گزاره ای باشد... [اما] با حذف کردن کامل جنبهٔ هستی شناختی این  
همانی در خودآگاهی (و لذا در تأمل مطلق) است که فرد خودش را از امکان  
اندیشیدن به خود شالودهٔ شناخت و حقیقت گزاره ای و نیز خود مفهوم خودآگاهی  
محروم می‌کند... بدون پیش فرض گرفتن این همانی آنتولوژیکی و صوری  
آنتولوژیکی وجود و اندیشه، سوژه و ابژه، شناسنده و شناخته شده، هیچ اساس  
و شالوده ای برای هر نوع وصف و اسناد گزاره ای وجود ندارد. (گاشه، ص ۷۷)  
طبق دیدگاه «تحلیلی» که در آن با توکنهت و هابرماس هم رأی هستیم، مفهوم  
یک «زمینه یا شالوده» برای «وصف یا اسناد گزاره» اشتباه است. عمل قرار  
دادن جملات در مقابل یکدیگر برای تصمیم گیری دربارهٔ اینکه به چه چیزی-  
عمل استدلال سازی- معتقد باشیم مستلزم یک «زمینه و شالوده» است و این  
نمی‌تواند متفاوت از عمل شکستن سنگ برای ساختن سر نیزه باشد.

17. Gasche, p.122

18. Gasche, p.136

۱۹. گاشه فکر می‌کند که ابهام ناشی از پرداختن دریدا به *verfassung*  
ابهام ناشی از «سوء فهم‌های غالب دربارهٔ ساختار شکنی است که حامیان  
آمریکایی دریدا را مستعد چنین سوء فهم‌هایی می‌کند مخصوصاً این سوء  
فهم که دریدا فلسفه را ادبی می‌کند.»

۲۰. برای بحث از اثر دریدا در باب قطع رابطه با مفهوم زبان به مثابهٔ میانجی  
ر.ک: *Contingency, Irony and solidarity* من.

21. Henry Staten, *Wittgenstein and Derrida*  
(Lincoln: Univ Nebraska Press 1984)

۲۲. من دریدا را به دلیل قبول این لحن در *Deconstruction and  
Circumvention* نقد کرده ام. برای نقد کلی تر از جنبهٔ هایدگری و غیر  
بازی گوشانهٔ دریدا ر.ک: Barbara H. Smith, *changing places:  
Truth, Error and Deconstruction*, in his *contingencies  
(of value)* (Cambridge: Harvard. u.press 1988)

اسمیت می‌گوید که «متافیزیک اندیشهٔ غربی» ریشه در هر جایی و  
همیشگی دارد. من با این نظر موافقم و معتقدم که هر نسل مطایبه  
هر نسل دیگر را به متافیزیک نسل بعدی تبدیل می‌کند. متافیزیک  
مطایبهٔ گذشتگان را افشا می‌کند و اساس و شالوده ای را فراهم می‌کند  
که شخصیت‌های جدید روی آن اساس و شالوده اسم خودشان را حک  
می‌کنند. از نظر من تلاش برای تبدیل دریدا به کسی که برخی «حقایق  
فلسفی» را کشف کرده، یک تحقیر نا به هنگام مطایبهٔ دریدا است. من  
فکر می‌کنم که او را باید شناور و سیال نگه داشت تا مجموعهٔ بیشتری از  
دیدگاه‌های فلسفی افشا شوند.

۲۳. گاشه خودش شک دارد که روش او در مطالعهٔ دریدا در مورد برخی  
نوشته‌ها متأخر دریدا کارساز باشد.