

## مدرن گرایی و پسامدرن گرایی در مواجهه با مسئله هویت و غیریت

محمد علی عباسیان چالشتری\*

DOI: 10.22096/EK.2022.543310.1414

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۹/۰۹ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۲/۰۶]

### چکیده

فلسفه مدرن، اجمالاً، برنامه و دستگاه جامع معرفتی است که براساس آن تمام عالم هستی توسط بشر به تنهایی فهمیدنی و شناختنی است. در مرکز ثقل این دستگاه هویت معرفتی شخص یا ذهن عامل معرفت قرار دارد. فیلسوفان مدرن اعتبار دستگاه معرفتی و نیز وحدت آن را مرهون هویت معرفتی عامل معرفت می دانند. دکارت خودآگاهی ذهن خودبنیاد از خودش به عنوان یک عامل معرفتی خودآگاه را مبنای تمام معرفت‌ها، شامل مابعدالطبیعی، طبیعی و غیر آن می دانست. پسامدرن گرایی، درمقابل، گفتمانی فلسفی در برابر هویت معرفتی و دستگاه معرفتی خودبنیاد مدرن است. تلاش فیلسوفان پسامدرن بر آن است تا با استفاده از مفهوم «غیریت» و نیز ارتباط دادن آن با چند اندیشه غیرمعرفتی دیگر، مثل «میل»، «اراده» و «مسئولیت»، گفتمان فلسفی و متفاوت رای‌ریزی نمایند. از نگاه این مقاله، نه نظریه «هویت» و اندیشه‌های معرفتی پیوست آن، و نه مفهوم «غیریت» و اندیشه‌های عمل‌شناختی همراه آن نمی‌توانند مستقل از یک‌دیگر یک دستگاه معرفتی خودبنیاد یا یک گفتمان فلسفی غیرمعرفتی مسلط رای‌ریزی و شکل دهند.

**واژگان کلیدی:** فلسفه مدرن؛ گفتمان پسامدرن؛ هویت؛ غیریت.



## مقدمه

فلسفه مدرن، اجمالاً، به برنامه جامع معرفتی اطلاق می‌شود که کل هستی را توسط فهم بشر به‌تتهایی و با تکیه بر «هویت معرفتی» (cognitive self-identity)، یا این‌همانی معرفتی شخص یا ذهن عامل معرفت با خودش در تمام معرفت‌هایی که او واجد آن‌هاست، فهمیدنی می‌داند. مدرن‌گرایان تلاش دارند تا با تأسیس دستگاهی جامع و فراگیر از معرفت که به زعم ایشان خودکفاست و بدون بیرون رفتن از دستگاه و تنها با تکیه بر اندیشه «هویت معرفتی» به این برنامه جامه عمل بپوشانند. این دستگاه علاوه بر این که اعتبار خود را توسط هویت معرفتی به‌دست می‌آورد، وحدت و انسجام خود را هم مدیون و مرهون آن است. در مقابل، گفتمان فلسفی پسامدرن اساساً تلاشی همه‌جانبه برای مواجهه و مقابله با این دستگاه خود بنیاد و اندیشه هویت معرفتی بوده است. در این تلاش فیلسوف پسامدرن با بهره‌گیری از مفهوم «غیریت» (alterity)، یعنی چیز دیگری که غیر از خود عامل معرفتی است، می‌خواهد رابطه شخص یا این دستگاه مفروض را با آن چه بیرون از آن قرار دارد و متفاوت با آن است تبیین کند. افزون بر آن او در پی آن است تا با تکیه بر مفاهیم غیر معرفتی، هم چون «میل» (desire)، «اراده» (will)، «اشتیاق» (passion) و «مسئولیت» (responsibility)، جهت‌گیری غیر معرفتی خود را نسبت به دو مفهوم «هویت» و «غیریت» نشان دهد.

این مقاله ابتدا به ارایه دیدگاه دکارت و هگل، به‌عنوان پیشروان فلسفه مدرن، پیرامون هویت معرفتی می‌پردازد. دکارت از طریق «استدلال خود متفکر» به تبیین هویت معرفتی ذهن عامل معرفت و نقش محوری آن در ایجاد، قوام و وحدت دستگاه معرفتی می‌پردازد. اندیشه «هویت معرفتی» محور دستگاه معرفتی هگلی نیز هست. هگل همه پدیدارها را پیامد ظهور و آشکارگی دیالکتیکی و تکاملی خودخودآگاه یا هویت معرفتی می‌داند. مقاله در ادامه به بیان آراء برخی از فیلسوفان برجسته پسامدرن، یعنی فروید، نیچه، کوژف، لاکان، دلوز، لویناس و دریدا، در نفی و انکار هویت معرفتی و گشودن گفتمانی غیر معرفتی، غیرساختارگرا و کثرت‌گرا، براساس مفهوم «غیریت» یا «دیگری» می‌پردازد. فروید و نیچه آگاهی را یک فعالیت ثانوی از فعالیت‌های انسانی به‌شمار می‌آورند و نسبت به هویت، وحدت و نظام‌مندی هم موضعی سلبی دارند. در عوض آن‌ها در فعالیت‌های انسانی و نیز رخ‌دادهای عالم طبیعت نقش اصلی و محوری را به ناخودآگاه، میل، اراده، تفاوت و غیریت می‌دهند. کوژف حقیقت را محصول تاریخ، و نه نتیجه تأملات معرفتی-عقلانی، می‌داند. او موتور محرک تاریخ را هم نه خود خودآگاه بلکه میل شخص برای به رسمیت شناخته شدن توسط دیگری

می‌داند. به نظر لاکان هویت چیزی نیست جز تصویری از شخص که در یک جامعه زبانی (دیگری)، به مثابه آینه، منعکس می‌شود و شخص به اشتباه آن تصویر را با خودش یکسان می‌گیرد. دلوز به «تفاوت» هم‌چون یک سازوکار ایجابی و مولد در عالم نگاه می‌کند. به نظر وی، این نوع نگاه به تفاوت، انسان و عالم را از هویت و نیز از تضاد خالی و بی‌نیاز می‌کند. گفتمان فلسفی لویناس و دریدا نیز، به جای خود معرفتی خودبنیاد و مفهوم هویت معرفتی، با دیگری و مسئولیت اخلاقی فردی شخص نسبت به او آغاز می‌شود. از نگاه این دو، در رفتار مسئولانه شخص نسبت به دیگری است که می‌توان پای خداوند را به‌عنوان عامل مرجح دیگری بر خود به‌میان آورد. مقاله، در پایان، به نقد فلسفه مدرن و گفتمان پسامدرن می‌پردازد. از نگاه مقاله، نه مفهوم «هویت» و مفاهیم معرفتی ملازم آن، و نه مفهوم «غیریت» و اندیشه‌های عمل‌شناختی پیوست آن، هیچ‌کدام، نمی‌توانند جدا از هم دیگر یک دستگاه معرفتی خودبنیاد یا گفتمان فلسفی غیر معرفتی مسلط را پدید آورند.

#### دکارت و مسأله هویت

برنامه و هدف اصلی دکارت، آن‌طور که خودش می‌گوید، ساختن دستگاه، یا نظامی معتبر، واحد و منسجم از معرفت است، که اجزاء آن دارای ارتباط درونی و زنجیره‌ای با یک‌دیگر هستند؛ این نظام مشتمل بر معرفت‌شناسی، مابعدالطبیعه، فیزیک و سایر علوم است.<sup>۱</sup> او هم‌چنین می‌گوید: «همه فلسفه شبیه یک درخت است، ریشه‌های آن مابعدالطبیعه هستند، تنه آن فیزیک، و شاخه‌های آن، که از این تنه می‌رویند، همگی از سایر علوم هستند، که به سه علم اصلی، یعنی پزشکی، مکانیک و اخلاق قابل‌تحویل‌اند.»<sup>۲</sup> اما دکارت وجود تغایر و تعارض در میان دستگاه مشتمل بر باورها را مشکل و مانعی جدی در برابر اعتبار، وحدت، انسجام و یک‌پارچگی معرفت می‌داند. دکارت دو باور زیر را از جمله باورهای متعارض و ناسازگاری می‌داند که او زمانی خودش واجد آن‌ها بوده است: (۱) هر چه توسط حواس حاصل می‌شود قابل‌اعتماد است، و (۲) گاهی حواس من (دکارت) را فریب می‌دهند و از این جهت نمی‌توانم به آن‌ها اعتماد کنم.

دستگاه فلسفی-معرفتی دکارت با دلیل «خود متفکر» (cogito argument) آغاز می‌شود، جایی که او خود متفکر با هویتی معرفتی را به‌عنوان نقطه شروع معرفت بنیان می‌نهد. به همین دلیل اساسی

1 R. Descartes, "Meditation on First Philosophy", in *The philosophical works of Descartes*, Vol. 2, ed. and trans. J. Cottingham, R. Sothoff, D. Mordoch & A. Kenny (Cambridge: Cambridge University Press, 1984-99), med.1.

2 R. Descartes. "Principles of Philosophy", in *The Philosophical Works of Descartes*, vol. 2, ed. and trans. J. Cottingham, R. Sothoff, D. Mordoch and A. Kenny (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), 186.

است که او در دو اثر مهم خود، یعنی گفتار در روش (*Discourse on the Method*) و تأملات پیرامون فلسفه اولی (*Meditations on First Philosophy*)، به جای آن که دیگران را مخاطب قرار دهد با صیغه اول شخص مفرد سخن می‌گوید، تا به دیگران برساند که بنیاد معرفت در خود شما قرار دارد. دکارت معتقد است که تنها براساس مبانی یقینی است که می‌توان ساختمان و بنایی ثابت و بادوام از علم یا معرفت بشری را تأسیس کرد. بنابراین، دکارت برای ساختن چنین بنایی ابتدا باید همه باورهای متعارض را، به دلیل مشکوک و غیریقینی بودن، طرد کرده و دور بیندازد. پس از آن به دنبال یافتن باوری صادق، یقینی و بلامعارض باشد تا بنای معرفت را بر روی آن پایه گذاری کند.<sup>۱</sup> از نظر دکارت، هنگامی یقین به قضیه‌ای تعلق می‌گیرد که نه فقط هیچ معارضی برای آن قضیه وجود نداشته باشد بلکه امکان چنین معارضی هم توسط عقل نفی شود.<sup>۲</sup> تنها باور یقینی که دکارت پس از بررسی‌ها و تأملات خود آن را شایسته قرار گرفتن به عنوان سنگ بنا و پایه دستگاه واحد و منسجم معرفت (درخت معرفت بشری) می‌داند اصل «هویت معرفتی» است. دلیلی که دکارت را پس از نفی و طرد همه باورهای معارض مشکوک، یا باورهایی که در آن‌ها امکانی برای شک وجود دارد، به اندیشه «هویت معرفتی» می‌رساند «دلیل خود متفکر» است. به موجب دلیل خود متفکر، چیزی وجود دارد که دکارت آن را در همه بخش‌ها و اجزاء درخت یا ساختمان معرفت بشری، مانند معرفت علمی-تجربی و معرفت فلسفی-مابعدالطبیعی، حتی هنگامی که میان باورهای متعارض دچار شک و تردید می‌شود، توسط شهود و بدون واسطه به عنوان جوهری واحد، متفکر، عقلانی و خودآگاه ادراک می‌کند و هیچ چیز یا کس دیگری هم او را در این درک یاری نمی‌کند. آن چیز «هویت معرفتی» خود عامل معرفت نام دارد. درک دکارتی از هویت از نوع معرفت یقینی است که حتی طرح شک در آن معادل با اثبات یقین در آن است. هویت معرفتی نقطه پیوند تمام معرفت‌های عقلانی، و حتی تجربی، بشری است و باعث اعتبار و وحدت آن‌ها نیز می‌شود. از نظر دکارت سایر معرفت‌ها، اعم از تجربی و فلسفی، از معرفت شهودی به هویت معرفتی خود سرچشمه گرفته و متولد می‌شوند، همان‌گونه که شاخه‌ها و تته درخت از ریشه درخت سرچشمه گرفته و می‌رویند.<sup>۳</sup>

#### هگل و کل خودآگاه (the self-conscious whole)

از نگاه هگل، خود متفکر یا هویت معرفتی دکارتی بیش از حد انتزاعی و ایستا است. تلاش هگل برای تکمیل فلسفه مدرن توجه به این نقص و کوشش برای رفع آن، به زعم خود وی، بوده است. از نگاه هگل، ذهن (*mind*)، یا روح (*spirit*)، دارای مراحل دیالکتیکی و تکاملی نظام‌مند، و

1 Descartes, *Meditation*, 12.

2 Descartes, *Meditation*, 12-13.

3 Descartes, *Meditation*, med. 2.

درعین‌حال مراحل ظهور و آشکارگی، است. به‌نظر هگل، هویت معرفتی خود در مراحل نخست با وساطت چیزی که غیر از خود است تحقق پیدا می‌کند. ذهن در مراحل تکامل خود از مرحله ذهن انفسی (subjective)، که مرحله ذهن فی‌نفسه و بالقوه است، آغاز می‌کند، بعد از آن به بیرون از خود رفته و عینی یا آفاقی (objective) می‌شود، ذهن در تکامل غایت‌گرایانه شدن خویش در نهایت «مطلق» (absolute) و «کل» می‌شود. او در مرحله اطلاق و کلیت از تمام محدودیت‌هایی که توسط غیر یا دیگری، یعنی طبیعت و حتی نهادهای انسانی، بر او تحمیل می‌شده است عبور کرده و رها می‌شود و تنها تابع خود و قواعد درون‌ساز خویش می‌شود. ذهن در این‌جا خود بر خودش به حقیقت و فارغ از آنچه او را غیر از چیزی که اکنون هست می‌ساختند، آشکار می‌شود. ذهن در مراحل قبل به‌نوعی در خودبیگانگی از خود به‌سر می‌برد، او هرچند در این مراحل موجود بود، و حتی در مرحله‌ای که از بالقوه عبور کرده و بالفعل شده است هم به‌واقع از خود آگاهی داشت، اما هنوز نمی‌دانست که این خود اوست که او از آن آگاه است. ذهن در مرحله کلیت و اطلاق است که با گذشتن از غیریت به خودآگاهی و خودشناسی می‌رسد. در این‌جا او به حقیقت خود می‌رسد، او خود موضوع و متعلق آگاهی خود می‌شود و می‌رسد به این که او به خود به این عنوان که او موضوع و متعلق معرفت خود است معرفت پیدا می‌کند، و این جاست که او خودآگاه، یا خودهوشیار، می‌شود.<sup>۱</sup>

### پسامدرن‌گرایی و مسأله غیریت

نظریات پسامدرن دست‌کم با یکی از دو مؤلفه محوری فلسفه مدرن مخالف هستند: (۱) سعی دکارت برای وحدت و اعتبار بخشیدن به معرفت براساس هویت شخص خودآگاه، که به موجب آن شخص در دستگاه معرفت بشری بدون واسطه به خودش، به‌عنوان عامل معرفت، (خود) آگاهی دارد، (۲) عزم هگل برای تبیین این که اعتبار معرفت، از جمله معرفت به خود، درگرو وساطت «کل» یا «مطلق» خودآگاه و واحد در حصول این معرفت است. فیلسوف پسامدرن نه‌تنها قبول ندارد که هویت خود مستقیماً از خود حاصل می‌شود، و یا با پا درمیانی چیزی که «کل» یا «مطلق» نامیده می‌شود و اجازه می‌دهد خود به خودش آگاهی پیدا کند، بلکه آن چیز نه فقط غیر از خود معرفتی، یعنی «دیگری»، است، بلکه کاملاً غیر از خود و بیگانه با او، یعنی «کاملاً دیگری» (wholly other)، است. ازنگاه فیلسوف پسامدرن، «کاملاً دیگری» دائماً خود را از قلمرو همه دستگاه‌های فلسفی

1. G.W.F. Hegel. *Phenomenology of Spirit*. trans. A.V. Miller (Oxford: Clarendon Press, [(1970) 1807]). John Toews. "Transformations of Hegelianism, 1805-1846", in *The Cambridge Companion to Hegel*, ed. Frederick C. Beiser (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 385-386.

برای به چنگ آوردن او به عنوان یک چیز، حتی به عنوان چیزی «دیگر» کنار می‌کشد. «کاملاً دیگری» مقوله‌ای معرفتی نیست که بتوان از آن آگاهی یافت، بلکه آن طور که فروید یا نیچه می‌گویند «میل ناخودآگاه» یا «اراده» است، که حتی نمی‌توان با تعابیر مابعدالطبیعی به عنوان یک واقعیت هم از آن حکایت کرد.

بنابراین، برخلاف دکارت که درخت دستگاه معرفت را مبتنی بر هویت خود معرفتی، و در اثر آن مبتنی بر مابعدالطبیعه، به عنوان ریشه این درخت، می‌دانست و سایر علوم را تته یا شاخه‌های آن قلمداد می‌کرد، پسامدرن‌های فرویدی-نیچه‌ای مفاهیم روان‌شناختی-جامعه‌شناختی، غیرمعرفتی و غیرمابعدالطبیعی را به عنوان نقطه عزیمت خود قرار داده‌اند. از نگاه دکارتی‌ها اعتبار معرفت و وحدت آن در هویت شخص خودآگاه ریشه دوانده است. این شخص منشأ اعتبار معرفت است، به دلیل آن که او می‌تواند خود را بدون واسطه، با این عنوان که این خود اوست که از خودآگاه است، دریافت کند. هویت هم‌چنین ملاک وحدت دستگاه معرفتی دکارتی-هگلی هم هست، به دلیل آن که تمام دستگاه معرفتی بر روی آن استوار گردیده و ساخته شده است. پسامدرن‌ها هر دو نقش هویت خود معرفتی را در چیزی که مدرن‌ها آن را «دستگاه معرفت» می‌خوانند، انکار می‌کنند. پسامدرن‌ها اساساً با مفاهیمی مثل «هویت»، «وحدت»، «معرفت»، «دستگاه»، «انسجام» و اموری مانند آن‌ها مشکل دارند. اهمیت فروید و نیچه را در توسعه تفکر پسامدرن از همین منظر می‌توان مورد توجه قرار داد. تحلیل فروید و نیچه از آگاهی آن را تا حد فرایندی ثانوی در فعالیت‌های انسانی پایین آورده، افزون‌بر آن این دو برای میل یا اراده در ناخودآگاه، که از نگاه آن‌ها خارج از قلمرو معرفت‌شناسی و مابعدالطبیعه هستند، نقشی اصلی و محوری قایل می‌شوند.

### فروید و ناخودآگاه

از نگاه فروید، نظریه هویت دکارتی-هگلی تنها توانایی توضیح بخشی کوچک از رفتارهای معرفتی خودآگاه ما را دارد و بخش اعظم حالات و رفتارها که هم‌چون قسمت اعظم کوه یخ، در زیر سطح قرار دارند، ناخودآگاه هستند و بیرون از دستگاه معرفتی دکارتی-هگلی قرار می‌گیرند. فرض وجود حالات روانی ناخودآگاه، البته، مستلزم این است که ذهن با آگاهی، یا با شیء متعلق آگاهی، این‌همانی ندارد. فروید شکل‌گیری و استمرار رفتارها، حتی رفتارهای معرفتی مثل شکل‌گیری و استمرار باورهای معرفتی، در ما را عمدتاً تحت تأثیر قلمرو ناخودآگاه می‌داند، که نظریه معرفتی دکارتی-هگلی از آن غافل و از ارائه توضیح پیرامون آن ناتوان است. در نظریه روان‌کاوی فروید، «خودآگاهی» یک وجه بسیار لاغر و کم‌حجم ذهن است. در عوض «ناخودآگاه» یک نیروی ادراکی-تحریکی بسیار قوی در انسان است. از نگاه فروید، ناخودآگاه مخزن تصورات، امیال، نیازها

و سایر حالات روان‌شناختی ما است. افکار و خاطرات گذشته می‌توانند از خودآگاهی فوری و مستقیم شخص حذف شوند، با این حال، آن‌ها می‌توانند افکار و احساسات شخص را در دست خود گرفته و از حوزه و قلمرو ناخودآگاه آن‌ها را هدایت کنند. در نزد فروید، پدیده‌های روانی با اهمیت در ذهن ناخودآگاه شکل گرفته و رخ می‌دهند. ناخودآگاه چیزی را که قویاً بیرون از فکر خودآگاه است یا آن‌چه را شخص از معرفت آگاهانه نسبت به آن سرباز می‌زند نیز پوشش می‌دهد. در حالت اخیر شخص خود را نسبت به ناخودآگاه به عنوان رقیب در نظر می‌گیرد و تلاش می‌کند از امور غیردلخواه فرار کرده یا آن‌ها را پنهان نگاه دارد. خاطرات ناخوشایند اجتماعی و احساسات رنج‌آور و تلخ عموماً در این حوزه از ذهن قرار می‌گیرند، که در موقع خود بر روی فرد و رفتارهای او تأثیری شگرف باقی می‌گذارند.<sup>۱</sup> دیدگاه فروید در مورد غرایز یا انگیزه‌ها عمیقاً با نظریه ناخودآگاه او ارتباط دارد. از نظر فروید، غرایز غیرمعرفتی اصلی‌ترین نیروهای انگیزشی در قلمرو ذهن هستند و به همین دلیل آن‌ها در تمام عمل‌کردهای خود به ذهن انرژی و نیرو می‌دهند.<sup>۲</sup>

#### نیچه، تفاوت، تبارشناسی (genealogy)، و چشم‌اندازگرایی (perspectivism)

ریشه‌یابی و تحلیل‌های تبارشناسانه نیچه از برخی مفاهیم بنیادی فلسفه، به ویژه تحلیل نیچه از آن چیزی که او آن را هسته مرکزی مابعدالطبیعه غربی می‌داند، یعنی مفهوم «من»، و نیز تأکید شدید او بر روی مفهوم «تفاوت» به عنوان عنصری سازنده، نیچه را در عداد پیشروان فلسفه پسامدرن قرار داده است. بر طبق تحلیل نیچه، مفهوم یا هویت «من» در اثر یک حکم اخلاقی مبنی بر آن که «من مسئول اعمال ماست» به وجود می‌آید، نه آن‌طور که دکارتی‌ها می‌گفتند، در اثر شهودی معرفتی. ما برای آن‌که مسئول دانسته شویم باید خود را علت افعال خود بدانیم و این علت هم باید در طول زمان پابرجا مانده و هویت خود را حفظ کند. تنها در این صورت است که پاداش و جزا می‌توانند به عنوان پیامدهای افعالی از ما که برای دیگران و در نزد آن‌ها مفید یا مضر به نظر می‌آیند لحاظ شده و مورد پذیرش قرار گیرند. بنابراین، مفهوم «من» نه محصول یک فرایند معرفتی محض، بلکه باید به عنوان یک ساختار اجتماعی و پندار اخلاقی در نظر گرفته شده و لحاظ شود.<sup>۳</sup> «تفاوت» نزد نیچه به کثرت‌گرایی و تنوع اشکال معنی شده است. آن‌طور که کاپوتو می‌گوید: نیچه منتقد سرسخت

1 i St Freud, "The Unconscious", in *Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Vol. 14, edited by J. Strachey (London: Hogarth Press, 1915a).

2 . SeFreud, "Instincts and their vicissitudes", in *Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Vol. 14, edited by J. Strachey (London: Hogarth Press, 1915b).

3 . Friedrich Nietzsche, *The Gay Science*, trans. Josefine Nauckhoff (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 345, 354.

آرمان‌گرایی مابعدالطبیعه سنتی است. در این مابعدالطبیعه یک هسته مرکزی ثابت، یک مبنا یا اصل واحد ثابت و پابرجا وجود دارد که همه اهالی مابعدالطبیعه سنتی به آن متمسک شده و دستگاه مابعدالطبیعی خود را بر آن استوار ساخته‌اند؛ خواه این که این هسته واحد مرکزی خدا باشد، یا قوانین فیزیک و یا قواعد دستور زبان. هنگامی که نیچه می‌گوید «خدا مرده است»، قصد او نه فقط نفی دین الهی مبتنی بر خدای واحد است، بلکه او از این گزاره نفی هرگونه دستگاه مابعدالطبیعی را اراده کرده است که حول یک مفهوم به عنوان مبنا، مرکز، و وحدت‌بخش آن دستگاه عمل می‌کند. از نگاه او ما نمی‌توانیم از باور به خدا رها شویم مگر آن‌که ما از باور خود به دستور زبان رایج که مشتمل بر ساختار و دستگاهی واحد و منطبق بر قواعدی بنیادی متناظر با دستگاه هستی و واقعیت است، دست برداریم.<sup>۱</sup>

نیچه به جای مطلق‌گرایی مابعدالطبیعی اندیشه «چشم‌اندازگرایی» خود را قرار می‌دهد. در این اندیشه هر باوری اعم از آن که دینی باشد یا مربوط به علوم تجربی، مانند فیزیک، شیمی و غیر آن، نوعی تفسیر تلقی می‌شود. از این‌رو تمام گزاره‌هایی که محتوای دستگاه معرفتی دکارتی را می‌سازند، از جمله گزاره مشتمل بر هویت معرفتی، باید نوعی چشم‌انداز یا تفسیر تلقی شوند، نه آن‌که از واقعیاتی ملموس و متمایز از ما در عالم حکایت کنند. از نظر نیچه، باورهای ما چشم‌اندازهایی هستند که ما به‌عنوان موجودات معرفتی از ناحیه خود بر اشیاء تحمیل می‌کنیم تا آن‌که در اثر آن زمینه را برای شکوفایی و ارتقاء حیات و زندگی خود فراهم آوریم. در نزد نیچه هیچ تصور یا باوری دارای اعتبار همیشگی یا بیرون از قلمرو زمان نیست، هر باوری در بستر زمان و تاریخ جعل یا ساخته می‌شود و تا هنگامی که نیازهای زندگی ما را برآورده سازد پابرجاست.<sup>۲</sup> در آثار بعدی نیچه «اراده معطوف به قدرت» (the will to power)، که اشکارا اندیشه‌ای غیرمعرفتی است، مبنای دیگری را فراهم می‌آورد تا توسط آن ما بتوانیم به فهم سائق‌ها و رفتارهای انسانی دست یابیم. از نظر نیچه، اشتیاق و اراده انسان برای توسعه قدرت، برای فهم رفتارهای انسان، چه رفتار معرفتی باشد یا غیر آن، بسیار حیاتی است. چه بسا بتوان اراده معطوف به قدرت را تنها محرک موجود در عالم انسانی و طبیعت به‌شمار آورد.<sup>۳</sup>

1 . J. D. Caputo, "Messianic Postmodernism", in *Philosophy of Religion in the 21st Century*, eds. D. Z. Phillips & T. Tessin (London: Palgrave Mcmillan, 2001), 154-155.

2 . Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, Ed. Keith Ansell-Pearson, trans. Carol Diethe (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), III, 12.

3 . Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*, trans. Walter Kaufmann (New York: Random House, 1967).



### کوژف، میل و دیالکتیک ارباب-برده (master-slave dialectic)

کوژف تلاش بسیاری به خرج می‌دهد تا تبیینی پسامدرن از رابطه میان «خود» و «دیگری» از طریق دیالکتیک هگلی ارائه کند. کوژف هم‌چون هگل به دنبال یافتن معیارهایی است تا توسط آن‌ها بتواند تغییرات تاریخی را توضیح دهد. از نگاه کوژف، حقیقت محصول تاریخ است و تاریخ محصول آرزو، میل و تقلاي بشر برای به رسمیت شناخته شدن توسط «دیگری» است. او دیالکتیک ارباب-برده را هم‌چون مدل، یا طرحی، برای فهم تقلاي انسان برای پیشرفت و تکامل در تاریخ به کار برده است. در این طرح «انسان» با میل به رسمیت شناخته شدن از ناحیه دیگری و اراده برای به خطر انداختن زندگی برای آن‌که این میل برآورده شود، تعریف می‌شود. همین میل موتور محرک تاریخ است. جنگ‌های خونینی برای به رسمیت شناخته شدن در تاریخ به وقوع پیوسته‌اند که البته معلول حکومت اربابان بر بردگان بوده‌اند. میل حیوانی بردگان برای حفظ خود آن‌ها را به تسلیم در برابر دیگری، یعنی اربابان، و به رسمیت شناخته شدن توسط آن‌ها وادار کرده است. اما در نهایت میان دو طرف ارباب و برده جنگ و نزاع در می‌گیرد و آزادی واقعی تنها هنگامی حاصل می‌شود که هر کس کسی دیگر را به‌عنوان شهروند به رسمیت بشناسد. و این وضعیت نقطه اوج و کمال تاریخ خواهد بود. بنابراین، سنتز دیالکتیک ارباب-برده آزادی به رسمیت شناخته شده عمومی است. در این مرحله امیال برای به رسمیت شناخته شدن توسط دیگری برآورده شده‌اند و دیگر نیرویی وجود ندارد تا بتواند تغییرات تاریخی را ایجاد کند. پس تاریخ در این نقطه باید به پایان خود رسیده باشد.<sup>۱</sup>

### لاکان، آینه و ناخودآگاه

سهم لاکان در فلسفه پسامدرن عمدتاً از طریق تفسیر او از نظریات فروید در پرتو آراء هایدگر بوده است. او هم مثل فروید از طریق روان‌کاوی شخص، به ویژه با تحلیل و کاوش روانی میل و نیز تفکیک میان خودآگاه و ناخودآگاه، به ناخودآگاه اصالت می‌دهد. اما برخلاف فروید که روان‌کاوی را حوزه‌ای از علوم تجربی می‌دانست، وی آن را موضعی فلسفی پیرامون برخی مسائل خاص از جمله مسأله هویت و غیریت می‌داند. او در تحلیل خود از ناخودآگاه، آن را معلول تأثیری می‌داند که زبان از خود بر روی رفتار انسان باقی می‌گذارد. از نگاه او، ناخودآگاه دارای ساختاری شبیه و قابل تطبیق بر زبان است. هویت و نیز امیال در اثر عضویت شخص در یک جامعه زبانی شکل می‌گیرند. اگر

1. See: Kojève, 1969: 45, 73, 95, 160.

زبانی وجود نداشت، یعنی جامعه‌ای زبانی شکل نمی‌گرفت، هویت و امیال هم شکل نمی‌گرفتند. کودک در شکل‌گیری شخصیت و هویت خود از مرحله ای به نام «آینه» می‌گذرد، بزرگ‌سال نیز در رفتار معرفتی خود دارای وضعیتی مشابه است، با این فرق که در بزرگ‌سالی این جامعه زبانی است که نقش آینه را ایفا می‌کند. کودک در مرحله آینه، که در حدود یک سالگی میان کودکان آشکار می‌شود، محو تماشای خود در آینه یا سطوح صاف و شفاف می‌شود و به دلایلی نامعلوم تصویر خود در آینه را خود واقعی تصور می‌کند. در نظریه آینه، خود نه با تشخیص خود از دیگری از خود (در آینه)، بلکه با همان دانستن خود با تصویر منعکس شده در دیگری (آینه) است که هویت خود را می‌سازد، حال آن‌که در واقع میان تصویر با خود او رابطه غیریت حاکم است و او به اشتباه آن رابطه را این‌همانی می‌پندارد. بنابراین، درک شخص از هویت معرفتی معلول تشخیص اشتباه اوست. دیگری (آینه)، که نباید آن را با خود دیگر یا دیگری از خود (که در آینه منعکس می‌شود) اشتباه گرفت، میان خود و تصویر قرینه‌ای از خود فاصله می‌اندازد. منشأ میل نیز دیگری، یا گفتمان دیگری، و به بیان دیگر ناخودآگاه، است.<sup>۱</sup>

#### ژیل دلوز و نقش ایجابی «تفاوت»

مفهوم «تفاوت» هم‌چون یک سازوکار مولد، یکی از نشانه‌ها و برچسب‌های دیگر تفکر فلسفی پسامدرن‌گرایی است، و در این میان دلوز سهمی قابل توجه دارد. در نزد دلوز مفهوم «تفاوت»، یک مفهوم بنیادی و البته ایجابی است. دلوز مفهومی از تفاوت را بسط می‌دهد که نه مفهومی از قوه فاهمه است و نه سلب این‌همانی. تفاوت در نزد دلوز به کثرت روابط میان نیروهای اثباتی یا ایجابی در عالم گره خورده است، که هر یک از آن‌ها کوشش می‌کنند خود را اظهار کنند، بدون آن‌که در تضاد یا نفی یک‌دیگر برآیند. «تاریخ نه با سلب و سلب‌سلب، بلکه با تصمیم‌گیری در مورد مشکلات و تأیید و اثبات تفاوت‌ها پیشرفت می‌کند، در نتیجه خونین و بی‌رحمانه نیست. فقط سایه‌های تاریخ با سلب زندگی می‌کنند».<sup>۲</sup> فیلسوفانی سعی دارند تا تفاوت را به تضاد بازگردانند، برای آن‌که بتوانند به مفهوم تشخیص و هویت برسند. این فیلسوفان برای تأیید هویت مجبور می‌شوند تا تفاوت را انکار کنند و بنابراین، مثل هگل، به فلسفه‌ای سلبی تبدیل می‌شوند. تفاوت سلب می‌شود برای آن‌که تشخیص یا شخص دارای هویت حفظ شود؛ تشخیص یا شخص در این جا تنها به عنوان سلب هر چیزی که با او در تضاد است معرفی می‌شود. برخلاف دیالکتیک هگلی که با سلب و تضاد (تر و سنتز) در درون

1 . See: Lacan, 1977. Lacan, J. (1977), *Écrits*, trans. A. Sheridan, New York: W.W. Norton.

2 . G. Deleuze, *Difference and Repetition*, trans. P. Patton (New York: Columbia University Press, 1994), 268.

ساختار این‌همانی یا هویت شکل می‌گیرد، از نظر دلوز، تفاوت یک مفهوم مضاف نیست که تنها پس و با اشاره به اشیاء دارای این‌همانی درک شود؛ تفاوت دارای مفهوم ایجابی اختصاصی و مستقل است. مشکل دیگر تضاد هگلی، از نظر دلوز، این است که تنها می‌تواند به صورت خطی و در یک سطح منطقی واحد رخ دهد، حال آن‌که تفاوت آشکارا در همه سطوح، جهات و مراتب تشکیکی گسترده‌تری داشته و قابل درک است.<sup>۱</sup>

### امانوئل لویناس و مسئولیت اخلاقی فردی در برابر دیگری

یکی دیگر از شخصیت‌های تأثیرگذار در فلسفه پسامدرن مبتنی بر «غیریت» امانوئل لویناس است. «انکار خودمحوری معرفتی و اخلاقی» یکی از اندیشه‌های اصلی لویناس است. گفتمان لویناس به جای خود معرفتی، از دیگری و از کسی دیگر شروع می‌شود. او معتقد است که فرهنگ مدرن ما را به شدت تحت سیطره اندیشه هویت قرار داده است، به دلیل آن‌که از یک شخص خودمحور و خودآیین تمجید و ستایش می‌کند. ما در این فرهنگ دوست داریم به عنوان عوامل معرفتی، عاقل، خودمختار، قوی، مستقل، تأثیرگذار، و کنترل‌کننده خود و جهان بیرون دانسته شویم. درحالی‌که باید تقدم با خودگذشتگی، انعطاف‌پذیری، مسئولیت‌پذیری و احساس وظیفه نسبت به دیگری باشد. این تقدم، معرفتی، مابعدالطبیعی، یا حتی اخلاقی قاعده‌محور، نیست، بلکه از جنس اخلاقی فردی است. من قبل از این‌که به دنیا بیایم و به خودم متوجه شوم به دنیایی وارد می‌شوم که دیگری انتظار مرا می‌کشد. من قبل از هر چیز چهره یا فردی دیگر را می‌بینم که به من می‌گوید من دیگری و غیر تو هستم، من با تو متفاوت هستم، به من آسیب مزین، مرا در دنیای خودت جذب نکن، مرا محو نکن، مرا برای این‌که عین خودت کنی نابود مکن. از نظر لویناس، «من»، یا «خود»، به طور مطلق، نامشروط و نامقید، در برابر دیگری، یعنی شخص دیگر، مسئولیت، یا تعهد، اخلاقی دارد. مسئولیت من در مقابل دیگری از قواعد عام و کلی، که در اثر آن‌ها آگاهی از انسان دیگر او را هم‌چون یک هم‌نوع برای من نمودار می‌سازد، تبعیت نمی‌کند. مسئولیت اخلاقی من در برابر دیگری دارای وجوب عینی است نه کفایی؛ من در برابر شخص دیگر به طور گریزناپذیری مسئول هستم و برای این کار هم تنها فرد برگزیده هستم. در نزد لویناس «دیگری» اصلاً مقوله‌ای معرفتی نیست. حضور زنده دیگری مستلزم آن است که دیگری به عنوان کسی که مطلقاً غیر از من است، در یک تجربه اخلاقی خاص بر من پدیدار شود، به عنوان یک واقعیت انکارناشدنی، یعنی «در آن‌جا بودن»، که من نمی‌توانم آن را به مفاهیم یا تصورات ذهنی معرفتی تقلیل دهم.<sup>۲</sup> دیگری مطلقاً دیگری است، و درک مفهومی و

1 . Deleuze, *Difference*, 29, 41, 59-66.

2 . E. Levinas, *Totality and Infinity*, trans. A. Lingis Pittsburgh (PA: Duquesne University Press, 1969), 85-86.

معرفتی از دیگری او را از این اطلاق خارج می‌سازد. ناممکن بودن درک مفهومی از دیگری نشانه نامتناهی و فراتر بودن و نیز عدم اعمال قدرت یا اراده من بر روی اوست. دیگری نامتناهی است، زیرا فراتر از گنجایش و ظرفیت‌های معرفتی و روان‌شناختی من است.<sup>۱</sup>

مسئولیت‌پذیری مرا وادار می‌کند تا رفع حاجات و نیازهای دیگری بر من اولویت پیدا کند. مسئولیت‌پذیری ایجاب می‌کند که شخص قبل از آن‌که به فکر خود باشد یا بتواند کاری برای خود انجام دهد، به فکر دیگری باشد، گویی هویت و قوام او للغير و برای دیگری است و بدون دیگری وجود او معنی پیدا نمی‌کند. حق محترم شمرده شده حفظ وجود خود، که یک اصل بنیادی در وجودشناسی طبیعت‌گرای مدرن است، مورد چالش جدی اصل مسئولیت‌پذیری من در برابر دیگری است. در اخلاق لویناس حق دیگری برای وجود بر حق من برای وجود تقدم دارد، و این چیزی است که وجودشناسی طبیعت‌گرا برای آن توضیحی ندارد. تعهد من در اجابت خواسته‌های دیگری حق طبیعی مرا برای حفظ خودم به حالت تعلیق درمی‌آورد. در این جا اخلاق در تقابل با طبیعت قرار می‌گیرد، زیرا آن مانع می‌شود از این که اراده طبیعی بی‌رحم من وجود مرا بر دیگری مقدم شمارد. من بیش از خود، مرهون و بدهکار به دیگری هستم. علت تعهد من نسبت به دیگری این است که خود نمی‌تواند به‌تنهایی ادامه حیات دهد؛ به‌تنهایی در عالم، با تکیه بر هویت خود و بدون ملاحظه دیگری. در حالی که وجودشناسی طبیعی بر حق من بر وجود پای می‌فشارد، اخلاق (فردی) حق دیگری را در وجود بر من ترجیح می‌دهد.<sup>۲</sup> اخلاق لویناس تنها با فرض خداوندی فراتر از طبیعت قابل توضیح است. خداوند علت یا آفریننده طبیعت نیست، خدا دیگری است که خواست وجودشناسی طبیعی، و به عبارت دیگر هویت معرفتی، ما را از طریق اخلاق مسئولانه و حاکمیت آن بر وجودشناسی طبیعت مدارانه مورد تردید و انکار قرار می‌دهد. خدا از عالم طبیعت خود محور نیست بلکه فراتر و غیر از آن است. وجودشناسی طبیعی، و به عبارت دقیق‌تر، رفتار بر اساس قواعد وجودشناسی طبیعی خودکفا، جایی برای خداوند باقی نمی‌گذارد. شخص در این وجودشناسی تنها تابع سرشت و طبیعت خود است و دیگر نیازی به خدا ندارد. در این وجودشناسی قوای طبیعی، با پیروی از قواعد درون‌ساز خود کار خود را انجام می‌دهند و احتیاج به دیگری ندارند. در رفتار مسئولانه و متعهدانه شخص نسبت به دیگری است که خداوند به عنوان عامل مرجع دیگری بر خود موضوعیت پیدا می‌کند.<sup>۳</sup>

1 . Levinas, *Totality*, 92-93.

2 . Levinas, *Totality*, 92-93.

3 . E. Levinas, "Philosophy and the Idea of the Infinite", in *To The Other: An Introduction to the Philosophy of Emmanuel Levinas*, ed. Adriaan Peperzak (West Lafayette: Purdue University Press, 1993), 96.

### ژاکوپ دریدا، غیریت و واسازی (deconstruction)

فلسفه دریدا هم، مثل سایر پسامدرن‌ها، مبتنی بر مفهوم «تفاوت» یا «غیریت» است. اما تفاوت نزد او در تعارض کامل با «این‌همانی» یا «هویت» نیست. او در آثار فلسفی خود عمدتاً در پی آنست تا نشان دهد اصل این‌همانی اصلی مستقل و ماتقدم نیست، بلکه هنگام کاربرد دائماً و به‌نحو غیرقابل‌انکاری بر مفهوم تفاوت تکیه می‌کند. از آن‌جاکه ممکن نیست از یک موضع به «نقد» اصل هویت پرداخت مگر آن‌که از قبل آن موضع را براساس خود اصل هویت تعریف کرد، دریدا ترجیح می‌دهد، به‌جای «نقد» دیدگاه خود را «واسازی» بنامد. واسازی اصل هویت امکان نقد اصل هویت را با نام غیریت نفی می‌کند؛ به‌دلیل آن‌که تفکیک و جداسازی «خود» از «دیگری» یا «کاملاً دیگری»، امری امکان‌ناپذیر است. از نگاه دریدا فلسفه یا هیچ دستگاه معرفتی، نمی‌تواند یک خود یا دیگر محض را در معرض دید ما قرار دهد. تحقیق فلسفی نه می‌تواند از کاملاً دیگری آغاز شود و نه می‌تواند به آن ختم شود؛ دیگری آمدنی است، می‌آید بدون آن‌که از قبل آمدن او مقدر شده باشد یا در موقعیتی معین این آمدن محقق شود. نمی‌شود گفت که دیگری امری متحقق و متعین در واقعیت است، بلکه او دائماً در راه است.<sup>۱</sup> از نظر دریدا «هر دیگری کاملاً دیگری است»<sup>۲</sup>، و این وضعیت بغرنجی است که اندیشه غیریت دریدا را احاطه کرده است. این اندیشه درعین حال اعتراف به این‌همانی هم هست. زیرا جمله فوق می‌تواند در شکل یک جمله این همان گویی «هر دیگری هر دیگری است» هم فهمیده و دریافت شود. دریدا می‌پذیرد که هر نظریه از «کاملاً دیگری» در معرض مخاطره دوپهلویی قرار دارد و نمی‌توان از آن فرار کرد. دریدا، «تفاوت» را در مفهوم «غیریت» کاملاً دیگری و به‌گونه‌ای استعمال می‌کند که مقتضی فراتر و متعالی بودن کاملاً دیگری است. کاملاً دیگری در این کاربرد دارای مفهومی پارادوکسیکال است؛ تصور چیزی غیرقابل‌تصور یا تمایل به چیزی که نمی‌توانم آن را داشته باشم، تصور یا میلی که معنی یا کارکرد آن دلالت بر چیزی فراسو و متعالی دارد، چیزی که ما نمی‌توانیم تصور کنیم یا به آن تمایل داشته باشیم، نه به خاطر محدودیت‌هایی که ما را احاطه کرده‌اند، بلکه همواره و دراساس این‌گونه است. حتی جستجو و تلاش زبانی، معرفتی و هستی‌شناختی بیشتر هم وضعیت ما را نسبت به آن تغییر نمی‌دهد. دیگری مانند ساحل اقیانوسی بیکران آن قدر دور از دسترس است که من گم شده در اقیانوس هرچه تلاش می‌کنم نمی‌توانم به ساحل آن برسم. هرچند من با کاملاً دیگری دارای نسبتی هستم اما او همواره پای خود را از این

1. J. Derrida, *Margins of Philosophy*, trans. Alan Bass (Chicago: University of Chicago Press, 1982), 5-7, 16-18.

2. J. Derrida, *Aporias*, trans. T. Dutoit (Stanford, CA: Stanford University Press, 1994), 69.

نسبت بیرون می‌کشد و مطلق باقی می‌ماند. من برای رسیدن به او گام برمی‌دارم اما در عمل پیشرفتی حاصل نمی‌شود. در این جا هم نسبتی برقرار است و هم نقض آن.

هرچند دیگری بیرون و فراتر از قلمرو زبان، معرفت و هستی من قرار دارد اما راه او به روی من بسته نیست. من می‌توانم با او در نسبت اخلاقی قرار بگیرم. آن چه مرا به دیگری پیوند می‌دهد رفتار مسئولانه اخلاقی من با اوست. من نسبت به دیگری مسئولیت اخلاقی دارم اما رفتار مسئولانه من هم خواه ناخواه خودش درگیر یک پارادوکس است. از یک طرف من در مقابل فرد دیگر مسئولیت اخلاقی دارم اما از سوی دیگر ما همیشه از مسئولیت خودمان در مقابل دیگران به صورت عام و آن طور که گویی در برابر همه است سخن می‌گوئیم. وضعیت بغرنج حاکم بر رفتار مسئولانه حضرت ابراهیم در برابر خواست خداوند برای ذبح تنها فرزند خود مثالی روشن از این مسئولیت اخلاقی است. این مسئولیت از یک طرف در برگیرنده قربانی کردن تنها فرزند خویش است و از سوی دیگر بر وفادار نبودن حضرت ابراهیم به دستگاه جامع و کلی اخلاقی حاکم دلالت دارد. در این مسئولیت خواسته شخصی خاص، یعنی خداوند، از خواست اخلاقی جامعه، که رفتار او را بر اساس قواعد کلی اخلاقی حاکم بر رفتار اشخاص نامعقول و ناموجه جلوه می‌دهد، کاملاً جدا و متمایز می‌شود. رفتار حضرت ابراهیم، بر اساس این دو وجه از مسئولیت‌پذیری، در عین حال هم اخلاقی‌ترین است و هم غیر اخلاقی‌ترین، هم مسئولانه‌ترین و هم غیر مسئولانه‌ترین. در پیدا قبول ندارد که مسئولیت باید با رفتاری پیوند بخورد که در منظر عموم موجه و عقلانی باشد. برعکس او بر انفرادی بودن خواسته‌هایی که توسط اطرافیان یا خداوند بر ما تحمیل می‌شوند، تأکید می‌ورزد. مسئولیت اخلاقی شخص، از نظر او، از قواعد عام و مشترک دستگاه اخلاقی حاکم پیروی نمی‌کند، بلکه از قوانینی پیروی می‌کند که دیگری آن‌ها را وضع و تعیین کرده است و شخص مسئول خود را موظف به پیروی از آن‌ها می‌داند. از نگاه دریدا، همواره باید اخلاق قاعده‌مند عمومی و کلی نادیده گرفته شود تا بتواند وجه معضل گونه و ابهام‌آمیز آن رفع شود. من نمی‌توانم به یک دعوت پاسخ دهم یا یک خواسته را اجابت کنم بدون آن که دیگری دیگر، یا دیگران دیگر، را قربانی کنم. به محض آن که من با یک دیگری ارتباط برقرار کنم با نگاهی خیره، تقاضا، محبت، امر و یا درخواست دیگر دیگری متوجه می‌شوم که تنها می‌توانم با قربانی کردن اخلاق به او پاسخ دهم، یعنی با قربانی کردن هر آن چه مرا هم چنین به همان روش و در همان لحظه به پاسخ دادن به همه دیگران مجبور می‌کند. من در برابر هر کس دیگری مسئول هستم، تنها در صورتی که در برابر همه دیگران، یعنی در برابر جامعه اخلاقی یا سیاسی، فاقد مسئولیت باشم. من هرگز نمی‌توانم برای این بی‌وفایی به قواعد عام توجیهی داشته باشم؛ آن چه مرا به این شخص یا آن شخص پیوند مسئولانه می‌دهد سرانجام ناموجه یا نامعقول باقی می‌ماند. مسئولیت و تعهد اخلاقی

من نسبت به یک شخص جزئی و خاص تنها با نامسئول و نامتعهد بودن نسبت به دیگران دیگر حاصل می‌شود. آنچه در این میان اهمیت محوری دارد مسئولیتی است که من به دوش می‌کشم. دیگری از من خواسته‌ای دارد، یا من را به چیزی دعوت می‌کند، و از من اجابت آن را می‌خواهد.<sup>۱</sup>

### ارزیابی و نقد هویت معرفتی دکارتی-هگلی

نظریه هویت دکارت تغییر اساسی در اندیشه و جریان فلسفی رایج ایجاد کرد. نظریه رایج تا قبل از دکارت معرفت به هر چیزی، حتی آگاهی از خود، را در پرتو اشراق خداوند امکان‌پذیر می‌دانست. اما دکارت همه معرفت‌ها، اعم از طبیعی، مابعدالطبیعی و غیر آن، را محصول خود انسان و ریشه گرفته از هویت معرفتی او می‌داند، و در این میان برای هیچ‌کس دیگری غیر از انسان، حتی خداوند، نقشی قایل نمی‌شود. در واقع دکارت مؤسس این نظریه انسان‌گرایانه فلسفی است که انسان، و به تعبیر دقیق‌تر، هویت معرفتی انسانی، را منشأ، محور و اعتباربخش به تمام شاخه‌ها و حوزه‌های معرفتی قرار می‌دهد.

اما دکارت اشتباه می‌کند و برنامه او برای اثبات اعتبار و وحدت شاخه‌ها و حوزه‌های معرفتی بر اساس اصل هویت، و به عبارت دیگر وحدت عامل خود آگاه معرفت، تمام نیست. یکی از دلایل ناتمام بودن دستگاه معرفت درخت‌گونه دکارتی آن است که این دستگاه باورهایی را که از طریق دیگری غیر از شهود مستقیم عقلی و یا استدلال عقلانی محض مورد پذیرش قرار می‌گیرند در خود نمی‌گنجاند؛ باورهایی که خود دکارت هم به‌ناچار و ناخودآگاه آن‌ها را معتبر دانسته و بنابراین مورد پذیرش قرار داده است. یکی از این باورها باور به این قضیه است که: هر باوری غیر یقینی است مگر آن که خلاف آن ثابت شود، و نیز باور به این قضیه که: وجود تعارض میان دو باور دلیلی بر عدم پذیرش و طرد آن دو باور است.

دکارت وجود باورهای متعارض و مشکوک را مانعی جدی در برابر اعتبار، مشروعیت، وحدت، انسجام و یک‌پارچگی دستگاه معرفت می‌دانست. بنابراین او، آن‌گونه که خود وی تصریح کرد، خود را متعهد می‌دانست که هنگام وجود شک، یا تعارض، میان دو باور از پذیرفتن آن دو باور سرباز زده و هر دو را طرد کند. اما سؤال این است که آیا باور دکارت به این قضیه که وجود تعارض میان دو باور دلیلی بر عدم پذیرش و طرد آن دو باور است خود باوری یقینی و بدون معارض است یا آن که باوری مشکوک و دارای معارض است؟ روشن است که در دستگاه معرفتی دکارت این قضیه و باور به آن نمی‌تواند یقینی باشد. زیرا در مرحله‌ای که دکارت قضیه فوق را پذیرفته و به آن باور پیدا کرده است

1. Derrida, *Aporias*, 61-70.

خود خودآگاه یا هویت معرفتی دکارتی که اولین ستون و سنگ بنای یقینی دستگاه معرفت بشری است، هنوز اثبات یا تثبیت نشده است. پس چگونه می‌توان پذیرفت که باور یقینی به قضیه فوق قبل از معرفت شهودی یقینی به خود خودآگاه یا هویت معرفتی حاصل شده باشد؟ باور دکارت به قضیه فوق، براساس نظریه دکارت، مشکوک و دارای معارض هم نیست. چراکه در این صورت و براساس مفاد همین قضیه، یا باور، باید از پذیرفتن و باور آوردن به آن پرهیز کرده و حکم به طرد و سقوط آن کند! به نظر من، دستگاه معرفتی خودمحور دکارتی توضیح یا توجیهی برای پذیرش، یا حتی رد، این باور و باورهای مشابه ندارد. این باور و باورهایی مثل آن نمی‌توانند توسط خود معرفتی، بلکه باید از ناحیه‌ای دیگر حاصل شده باشند. بنابراین، برای توضیح این‌گونه باورها باید از خود و دستگاه معرفتی دکارتی بیرون برویم و پای چیز یا کس «دیگر» را به میان آوریم. به تعبیر ویتگنشتاین، باورهای فوق‌الاشاره دکارت، اصولی هستند که از بیرون چارچوب یک دستگاه را می‌سازند. به نظر ویتگنشتاین، همه تحقیقات، تفکرات و نظریه‌پردازی‌های معرفتی ما در درون یک چارچوب انجام می‌شوند.<sup>۱</sup> چارچوب مرزهایی را فراهم می‌سازد که ما می‌توانیم درون آن‌ها پرسش‌ها و فرضیه‌هایمان را مطرح کنیم، آزمون‌ها و تحقیقات خودمان را انجام دهیم و نیز احکامی را صادر کنیم. اصول و قضایای حاکم بر چارچوب در هنگام تحقیق و نظریه‌پردازی مورد پرسش، آزمون، توجیه و مانند آن قرار نمی‌گیرند، آن‌ها از روی دلیل مورد پذیرش قرار نمی‌گیرند، این‌طور هم نیستند که بتوان در پرتو دلایل معرفتی جدید از آن‌ها دست برداشت. ما در یک جا باید به توجیه و ارایه دلیل پایان دهیم و آن‌جا مرزی است که نظریه‌پردازی ما را محدود می‌کند.<sup>۲</sup> ما اصول و قضایای چارچوب را از روی اعتماد (trust) می‌پذیریم و به آن‌ها وفادار می‌مانیم.<sup>۳</sup>

نظریه خود معرفتی مطلق هگلی هم دارای مشکلاتی بنیادی است. یکی از آن مشکلات این است که فرد انسانی در دستگاه معرفتی و عقلانی او نقشی ناچیز دارد، حتی می‌توان گفت فرد در دستگاه و قواعد منطقی و عقلی پیچیده و با روابط تودرتوی مفهومی و گسترده هگلی گم شده است. هگل فرد انسانی را تنها به جهانی عقلی تبدیل کرده است، با تصورات و تصدیقاتی معرفتی. هگل فرد را از دیگران، از نهادهای انسانی و از حالات و گرایش‌های غیرمعرفتی، مثل احساسات و عواطف، میل، آرزو، شورمندی، و مانند آن‌ها، خالی کرده است. او تنها به شخص به‌عنوان ذهن عامل معرفت (subject) نگاه می‌کند و از فرد به‌عنوان کسی که افعالی را انجام می‌دهد (agent) و با

1 - Ludwig Wittgenstein, *On Certainty*, trans. Denis Paul and G. E. M. Anscombe (England: Basil Blackwell, 1969), 105.

2 - Wittgenstein, *On Certainty*, 212, 217.

3 - Wittgenstein, *On Certainty*, 459, 509.



دیگران ارتباطات مفاهمه‌ای و تعاملی دارد غفلت کرده است.

### ارزیابی و نقد گفتمان مبتنی بر غیریت پسامدرن

اول، یکی از اشکالات گفتمان پسامدرن‌گرایی این است که انبوهی از باورها و یافته‌های معرفتی و مشترک میان انسان‌ها را انکار کرده و نادیده می‌گیرد. متفکران پسامدرن تحت تأثیر علائق عمل‌شناختی، از قبیل علائق روان‌شناختی، اجتماعی و فرهنگی، توانایی شخص را در اظهار خود، یا آگاهی از خود، تنها با تکیه بر امکانات معرفتی خود، و مستقل از شرایط بیرونی مثل زبان که او در آن از تصورات و تصدیقات واضح و متمایز خود تعبیر می‌کند، جسمی که او از فریب‌کاری‌های او در هراس است و شرایط تاریخی، اجتماعی، سیاسی، فرهنگی، و دینی که او در آن‌ها به فعالیت می‌پردازد، انکار می‌کنند. پسامدرن‌ها توانایی‌های ما در معرفت به خود و نیز ویژگی‌های معرفت‌شناختی ما را به‌طور کلی انکار می‌کنند. نقد یا انکار شخص یا هویت مدرن توسط پسامدرن‌ها در عین حال هجمه به اندیشه شخص انسانی جامع و مشترک است که عقل او در تفکر تمام فرهنگ‌های متمدن منعکس شده است، این متفکران هم‌چنین این دیدگاه را که شخص فلسفی یا معرفتی عامل اصلی در فهم پدیده‌های تاریخی و عقلانی است مورد سوال و تردید قرار می‌دهند.

دوم، تردید جدی وجود دارد در این که اندیشه‌های محوری گفتمان پسامدرن، مانند، غیریت، اساسی، حالات و گرایش‌های غیرمعرفتی در انسان، مثل آرزو، اراده، اشتیاق، و حتی بی‌عقلی، و مفاهیم جامعه‌شناختی، سیاسی، فرهنگی، روان‌شناختی ناشناخت‌گرا و مانند آن‌ها بتوانند یک گفتمان فلسفی مقابل با مدرن‌گرایی را شکل دهند یا تمام اشکال و وجوه متنوع زندگی انسانی را توضیح داده یا تبیین کنند. رفتارهای انسان آن‌قدر گسترده، متنوع و متکثر هستند که بعید است بتوان با مفاهیم صرفاً عمل‌شناختی مورد استناد پسامدرن‌گرایان از آن‌ها گفتگو کرد.

سوم، کوشش برای گشایش یک گفتمان پسادینی، برای تکرار یا تأسیس دوباره دین و قایل شدن نقشی برای خداوند به صورت پسامدرن، برای احیای دوباره گفتمان دینی، پس از آن‌که دوره الحادگریان مدرن به سر آمد، با مفهوم «بازی‌های زبانی» (language games) ویتگنشتاین (Wittgenstein, 1953)، کاملاً گره‌خورده است. مطلب روشن است. برطبق نظر ویتگنشتاین، گفتمان دینی یک راه غیرقابل تحویل از تفکر و گفتگو است، رفتار دینی هم راهی دیگر و غیرقابل تحویل از زندگی است. پسامدرن‌گرایی در برابر تسلط گفتمان‌های فراگیر و سایه‌گستر یا فرازبان‌های اقتدارگرا که گفتمان‌های دیگر باید در آن‌ها ادغام، تحویل، یا بدون کم و کاست ترجمه شوند، به شدت مقاومت

می‌کند. پسامدرن‌ها به تکرر و تنوع غیرقابل تحویل رفتارها و قواعد بی‌سامان معتقد هستند. اما خلاف مقتضای این باور خود به طرز بسیار عجیب و اقتدارگونه‌ای منکر هویت، باور به آن و رفتار برانگیخته و برخاسته از آن هستند. آن‌ها از این نکته غفلت کرده‌اند که «گفتمان هویت» یکی از گفتمان‌های رایج است که، بر اساس مفروضات گفتمان پسامدرن‌گرایی، نباید بی‌کم‌وکاست به زبان پسامدرنی ترجمه یا در گفتمان پسامدرنی ادغام یا تحویل شود. پسامدرن‌ها همواره در برابر این اندیشه مقاومت کرده‌اند که یک دسترسی انحصاری به اشیاء فی‌نفسه وجود دارد که قلمرو انحصاری یک حوزه معرفتی خاص، زبان طبیعی، سنت، تجربه عرفانی یا حتی ایمان دینی است. به همین دلیل است که در پسامدرن‌گرایی «گفتمان دینی» خود به تکرر بازی‌های زبانی، سنت‌های گوناگون و متفاوت، که چیزهای متفاوتی را می‌گویند، اشاره دارد. پسامدرن‌ها می‌اندیشند که راه‌های بسیاری برای بودن اشیاء و نیز گفتگو از اشیاء وجود دارد. می‌توان پرسید آیا یک راه بودن یا گفتگو از اشیاء نمی‌تواند بودن یا گفتگوی هویت‌مدار باشد؟ آیا استثناء کردن و بیرون راندن هویت معرفتی از قلمرو اشیاء مورد گفتگو و نیز بی‌معنی دانستن گفتگو از اشیاء به شیوه اهل هویت خود تخلف از قواعد بازی زبانی نیست؟ آیا «دیگری» در قلمرو انحصاری گفتمان پسامدرن قرار دارد و سایرین حق گفتگو از آن، ولو به نحو بی‌سامان را ندارند؟ آیا منحصر کردن گفتگو از «دیگری» به پسامدرن‌گرایی و نفی آن از گفتمان مدرن‌گرایی چیزی جز تن‌دادن به قواعد انحصارگرایانه هویت‌مدار مدرن‌گرا نیست؟ چه توضیحی پسامدرن‌گرا برای این انحصار وجود دارد؟ آیا گفتمان و زندگی دینی نمی‌تواند هویت‌مدار باشد؟ آیا خدا نمی‌تواند خودی و هویت‌بخش به ما باشد، و حتماً باید مطلقاً دیگری دانسته شود؟ چه توضیح پسامدرن‌گرا برای این انحصار در زبان و زندگی دینی وجود دارد؟

چهارم، می‌پذیریم که با ابتناء و تکیه صرف بر «این‌همانی معرفتی» نمی‌توان دستگاه معرفتی جامع و باکفایتی را پدید آورد، اما با اکتفای محض بر «تفاوت»، یا «غیریت»، یا «دیگری»، و با نفی هویت معرفتی، دستگاه‌مندی، وحدت، اشتراک، معرفت، و اموری مثل آن‌ها، هم نمی‌توان گفتمانی فلسفی، یا الهیاتی، را بنیاد نهاد یا به فرجام رساند. دیدیم که گفتمان فلسفی-الهیاتی لویناس و دریدا مجبور بود که به نوعی این‌همانی، هرچند در حد تأیید گزاره مشتمل بر این‌همانی «دیگری کاملاً دیگری است»، یا «کاملاً دیگری دیگری است» اعتراف و اذعان کند. بنابراین، بی‌راهه نرفته‌ایم اگر نسبت میان دو طرف در دوگانه‌های مورد پذیرش پسامدرن‌گرایان، «معرفت‌شناسی / عمل‌گرایی»، «وحدت / تفاوت»، «هویت / غیریت»، «همان / دیگری»، را عناد ذاتی ندانیم. دست‌کم، گفتمان کثرت‌گرای پسامدرن، نمی‌تواند بدون عبور از مرزهای کثرت‌گرایی و بدون آن‌که خودش را گفتمان واحد و مسلط در نظر بگیرد رای کسانی را که به ممکن‌الجمع بودن این دوگانه‌ها باور دارند مردود

شمارد.

### نتیجه‌گیری

فلسفه مدرن برنامه جامع معرفتی است که تمام عالم هستی را توسط فهم بشر به‌تنهایی و با تکیه بر «هویت معرفتی» فهمیدنی می‌داند. مدرن‌گرایان سعی دارند تا با تأسیس دستگاهی فراگیر از معرفت که به زعم آن‌ها خودکفاست و بدون بیرون رفتن از دستگاه و بدون مراجعه به غیر، و تنها با تکیه بر هویت معرفتی ذهن خودآگاه، برنامه خود را عملی کنند. این دستگاه اعتبار، وحدت و انسجام خود را از هویت معرفتی یا ذهن خودآگاه بشری بدست می‌آورد.

در مقابل، گفتمان فلسفی پسامدرن کوششی همه‌جانبه برای مقابله با این دستگاه معرفت‌گرا و خودبنیاد بوده است. فیلسوفان پسامدرن کوشش می‌کنند تا با تکیه بر مفهوم «غیریت» یا «دیگری» و با بهره‌گیری از مفاهیم غیرمعرفتی، مثل «میل»، «اراده»، «اشتیاق» و «مسئولیت» گفتمان فلسفی متفاوتی را فرجام دهند.

به دلایلی، که در این مقاله به برخی از آن‌ها اشاره شد، فلسفه مدرن نمی‌تواند با ابتناء صرف بر «این‌همانی معرفتی» و دیگر مفاهیم معرفتی، یک دستگاه خودکفای معرفت را به‌وجود آورد، همان‌گونه که گفتمان پسامدرن نیز نمی‌تواند با اکتفای محض بر «غیریت»، یا «دیگری»، و نیز مفاهیم غیرمعرفتی دیگر موردنظر یک گفتمان فلسفی، الهیاتی، متمایز را ایجاد و به فرجام رساند.

### کتابنامه

- Caputo, J. D. *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without Religion*. Bloomington: Indiana University Press, 1977.
- Caputo, J. D. "Messianic Postmodernism", In *Philosophy of Religion in the 21st Century*. eds. D. Z. Phillips & T. Tessin. London: Palgrave Mcmillan, 2001.
- Deleuze, G. *Difference and Repetition*. trans. P. Patton. New York: Columbia University Press, 1994.
- Derrida, J. *Margins of Philosophy*. trans. Alan Bass. Chicago: University of Chicago Press, 1982.
- Derrida, J. *Aporias*. trans. T. Dutoit. Stanford, CA: Stanford University Press, 1993.
- Derrida, J. *The Gift of Death*. trans. D. Wills. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1995.
- Descartes, R. "Principles of Philosophy." In *The Philosophical Works of Descartes*, vol. 2, ed. and trans. J. Cottingham, R. Soothoff, D. Mordoch and A. Kenny, Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- Descartes, R. "Meditation on First Philosophy." In *The philosophical works of Descartes*, Vol. 2, ed. and trans. J. Cottingham, R. Soothoff, D. Mordoch & A. Kenny, Cambridge: Cambridge University Press, 1984-99.
- Freud, S. "Instincts and their vicissitudes." In *Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Vol. 14, edited by J. Strachey, 111-140. London: Hogarth Press, 1915b.
- Freud, S. "The unconscious." In *Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Vol. 14, edited by J. Strachey, 166-215. London: Hogarth Press, 1915a.
- Hegel, G.W.F. *Phenomenology of Spirit*. trans. A.V. Miller. Oxford: Clarendon Press, [(1970) 1807].
- Kojève, A. *Introduction to the Reading of Hegel*. trans. J. Nichols. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1969.
- Lacan, J. (1977), *Écrits*, trans. A. Sheridan, New York: W.W. Norton.
- Levinas, E. *Totality and Infinity*. trans. A. Lingis, Pittsburgh. PA: Duquesne

University Press, 1969.

Levinas, E. *Nine Talmudic Readings*. trans. A. Aronowicz, Bloomington. Ind: Indiana University Press, 1990.

Levinas, E. *Proper Names*. trans. M.B. Smith. CA: Stanford University Press, 1996.

Levinas, E. "Philosophy and the Idea of the Infinite." In *To The Other: An Introduction to the Philosophy of Emmanuel Levinas*, ed. Adriaan Peperzak, West Lafayette: Purdue University Press, 1993.

Nietzsche, Friedrich. *The Will to Power*. trans. Walter Kaufmann. New York: Random House, 1967.

Nietzsche, Friedrich. *The Gay Science*. Trans. Josefine Nauckhoff. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

Nietzsche, Friedrich. *On the Genealogy of Morals*. Ed. Keith Ansell- Pearson. trans. Carol Diethe. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

Toews, John. "Transformations of Hegelianism, 1805-1846." In *The Cambridge Companion to Hegel*, ed. Frederick C. Beiser, Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

Wittgenstein, Ludwig. *Philosophical Investigations*. G.E.M. Anscombe. New York: Macmillan, 1953.

Wittgenstein, Ludwig. *On Certainty*, trans. Denis Paul and G. E. M. Anscombe. England: Basil Blackwell, 1969.

