

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»

شماره سی و هفتم، بهار و تابستان ۱۴۰۴: ۲۹۸-۲۸۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۱۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۵/۱۳

نوع مقاله: پژوهشی

بنیان‌های فلسفی خوانش گراماتولوژیک از امر سیاسی در اندیشه دریدا

حامد علی اکبرزاده*

چکیده

در این مقاله ابتدا به نحوه پیوند طرح فلسفی دریدا با امر سیاسی خواهیم پرداخت و نشان خواهیم داد که او چگونه با تفسیر گراماتولوژیکی از هستی، راهی به سوی ساحت‌های انضمامی و به طور خاص امر سیاسی باز می‌کند. در ادامه با بررسی پیامدهای این طرح بیان خواهد شد که فلسفه سیاسی دریدا بیش از آنکه طرحی مشخص و متعین باشد، کوششی برای رهایی از قالب‌های متصلب و سیستماتیک فلسفه سیاسی دوره سنت و مدرن است و امکان ساخت‌گشایی، بازسازی و بلکه شکل‌گیری مستمر ایده‌های جدید را در ساحت سیاست فراهم می‌سازد.

واژه‌های کلیدی: دریدا، گراماتولوژی، سیاست، عدالت و دموکراسی.

* استادیار گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، تهران، ایران h.aliakbarzadeh@ut.ac.ir



مقدمه

یکی از اجزای اصلی هر ایده فلسفی، نحوه پیوند آن با امور انضمامی مانند سیاست، حقوق، اقتصاد، جامعه و... است، به طوری که اگر ایده فلسفه‌ای نتواند چنین پیوندی را برقرار کند، خودبه‌خود از میدان بحث‌های فلسفی خارج شده، مورداعتنا قرار نخواهد گرفت. توجه به این مسئله برای ما ایرانیان با سنت دیرپا و اثرگذار فلسفی که داریم، نه‌تنها مفید، بلکه ضروری است و می‌تواند به فلسفه‌ورزی‌های ما در جهان امروز جهت دهد؛ به‌ویژه اگر بپذیریم که سنت فلسفی ما به‌رغم جایگاه سترگ خود در تاریخ فلسفه، سالیان درازی است که دچار گسست از ساحت جامعه، سیاست و هر امر انضمامی دیگری شده است.

به هر حال فیلسوفان از ابتدا تاکنون همواره برای ایجاد پیوند یادشده تلاش کرده‌اند و آثار فیلسوفان بزرگی از جمله افلاطون، ارسطو، فارابی، ابن‌سینا تا کانت و فیشته و هگل و هایدگر، گویای این واقعیت است. در این میان بسیاری از فیلسوفان معاصر با تکیه بر پرسش‌هایی درباره زبان، انضمامیت خویش را جست‌وجو کرده‌اند. اینان معتقدند که اصولاً تفکر فلسفی در بستر امر زبانی ساخته می‌شود و اگر زبان نباشد، اندیشه به وجود نمی‌آید. به تعبیر دقیق‌تر در فلسفه‌های معاصر، اندیشه، یک رخداد زبانی است. فلسفه‌های معاصر از همین مجرای زبان است که جنبه انضمامی پیدا می‌کنند، زیرا به واسطه بافت زبانی اندیشه است که ایده فلسفی با فرهنگ و جامعه و دیگر امور انضمامی، نسبت و پیوند برقرار می‌کند.

با این مقدمه باید تصریح کرد که ایده فلسفی ژاک دریدا نیز مانند بسیاری از فلسفه‌های معاصر اروپایی، پیوند محکمی با امر زبانی دارد. ایده دریدا برخلاف برخی تفسیرها، ایده‌ای ادبی نیست، بلکه اتفاقاً ایده‌ای فلسفی است که نقطه عزیمت خود را امر زبانی قرار داده است. دریدا از این نقطه عزیمت، دانش «گراماتولوژی» را بنیان‌گذاری می‌کند و از این طریق، راهی به سوی کشف ساحت‌های انضمامی و به طور خاص امر سیاسی و مفاهیمی چون دموکراسی و عدالت بازمی‌کند. گراماتولوژی را از این منظر می‌توان با مونا‌دولوژی، فنومنولوژی، ایدئالیسم استعلایی، بازی‌های زبانی و هر طرح کلی فلسفی دیگری مقایسه کرد. به این معنا که گراماتولوژی، دانشی است که دریدا با آن به

سراغ هستی - به معنای اعم آن - می‌رود و اتفاقاً از همین جاست که گراماتولوژی با امر سیاسی نیز نسبت برقرار می‌کند. گراماتولوژی، بیان متافیزیکی دریدا درباره هستی است؛ هستی‌ای که دریدا آن را همچون یک متن تلقی می‌کند؛ هستی‌ای که بافتی زبانی دارد. سیاست نیز ساحتی از هستی است و به دلیل بافت زبانی‌اش، موضوع تفسیر گراماتیک است. با این نگاه، امر سیاسی همزمان با تلقی هستی به مثابه امری زبانی و متنی، متولد می‌شود.

در این مقاله ابتدا به این مسئله خواهیم پرداخت که چگونه دریدا، هستی را به مثابه یک متن و امری زبانی می‌بیند و سپس چگونه با دانش گراماتولوژی، میان ایده فلسفی خود و امر سیاسی پیوند برقرار می‌کند. در ادامه نشان خواهیم داد که این نوع برقراری پیوند میان ایده فلسفی و امر سیاسی، چه پیامدهایی در فلسفه سیاسی دریدا داشته است.

بافت زبانی هستی در فلسفه دریدا

طرح فلسفی دریدا با نقدهای جدی بر تاریخ فلسفه غرب آغاز می‌شود. او تاریخ فلسفه غرب را مقهور «لوگوس محوری»^(۱) می‌داند. برای فهم درست لوگوس محوری لازم است بدانیم که به نظر دریدا، متافیزیک غرب از افلاطون تا امروز بر نظامی از تقابل‌های دوجزئی یا دوگانه‌ها استوار است؛ تقابل‌هایی مانند تقابل جوهر و عرض، کلی و جزئی، متناهی و نامتناهی و نوشتار و گفتار. در هر یک از این تقابل‌ها همواره یکسو برتر و سوی دیگر فروتر انگاشته می‌شود و این دوگانه‌ها هستند که شالوده و ساختار تفکر متافیزیکی در غرب را از ابتدا تاکنون شکل داده‌اند. این دوگانه‌سازی از نظر دریدا، ریشه در اندیشه‌های افلاطون و به طور خاص در طرح دوگانه گفتار - نوشتار در رساله «فایدروس» دارد؛ جایی که افلاطون جانب گفتار را بر نوشتار ترجیح داده است.

افلاطون در این رساله، بحث مفصلی درباره گفتار و نوشتار دارد و وجوه برتری گفتار بر نوشتار را مطرح می‌کند. او در این رساله از زبان سقراط می‌گوید: «کسی که گمان می‌کند هنر را می‌توان در قالب حروف الفبا گنجاند، در اشتباه است و هم آنکه می‌پندارد از حروف الفبا می‌توان چیزی روشن و شایان اعتماد به دست آورد. نوشتار فقط وسیله‌ای

است برای یاری به حافظه کسی که مطلب نوشته را می‌داند. سخن وقتی که نوشته شد، به همه جا راه می‌یابد و هم به دست کسانی می‌افتد که آن را می‌فهمند و هم کسانی که نمی‌فهمند و با موضوعش سروکار ندارند. به علاوه نوشتار نمی‌داند با که سخن بگوید و در برابر کدام کسان خاموش بماند و اگر اهانتی به او کنند، از خود دفاع نمی‌تواند کرد» (افلاطون، ۱۴۰۱، ج ۳: ۱۳۵۳).

در تفسیر دریدا از سخن افلاطون، گفتار حاکی از حضور است، حال آنکه نوشتار بر غیاب دلالت می‌کند. بر این اساس ترجمان تقابل «گفتار و نوشتار»، تقابلی است به نام تقابل «حضور و غیاب»، تقابلی که پیوند وثیق با دوگانه «مثال و سایه» یا «ایده‌ها و محسوسات» دارد و چه بسا بتوان گفت که تعبیری دیگر از این تقابل‌هاست.

بر این اساس گفتار، معنا یا اندیشه‌های مستقیم گوینده را بهتر از نوشتار افاده می‌کند و به همین دلیل گفتار همان حضور است، اما نوشتار به عنوان رونوشت صرف گفتار، همان غیاب است. نوشتار با حافظه سروکار و پیوند دارد، اما گفتار با ساحت انکشاف و ظهور حقیقت، پیوستگی دارد. گفتار، ترجمان حضور و هستی و نوشتار، ترجمان غیاب و عدم است و روشن است که در فکر افلاطون، حضور بر غیاب، برتری و سیطره دارد. با این وصف اندیشه افلاطون و به طور کلی فلسفه غرب از آغاز تا امروز بر لوگوس محوری استوار است و گفتار و آوا در آن بر نوشتار و لفظ مکتوب، برتری دارد. از نظر دریدا، هستی و اندیشه و گفتار با هم وحدت دارند، زیرا از نگاه او، هر چیزی و حتی اندیشه نیز بافتی زبانی دارد، اما در تاریخ فلسفه غرب، این بافت زبانی رو به سوی گفتار داشته است.

بر مبنای توضیحات پیشین است که دریدا، اصطلاح «متافیزیک حضور»^۱ را برای تمام تاریخ فلسفه غرب وضع کرده است. لوگوس محوری مورد نظر دریدا در واقع بیان دیگری از همین متافیزیک حضور است؛ یعنی همان عقل‌گرایی که از افلاطون تا امروز خود را تکثیر کرده و کش داده است و در این فرآیند رو به سوی گفتار و حضور داشته است. «او این نگرش را که گفتار و آوا را بر نوشتار ترجیح می‌دهد، «آوامحوری»^۲ می‌نامد. از این منظر، در همه موارد، آوا به مدلول نزدیک‌تر است؛ خواه این مدلول معنای اندیشیده یا

1. Metaphysics of presence
2. phonocentrism

زیسته باشد، خواه «خود شیئی». بنابراین دال مکتوب همیشه ثانوی و اشتقاقی و تکنیکی بازنمایی‌کننده فاقد هر معنای مقومی خواهد بود» (رشیدیان، ۱۴۰۲: ۱۹۸).

به باور دریدا، آوامحوری در تمام تاریخ فلسفه در بیان همه صورت‌های هستی همچون جوهر، ذات، اگزیستانس، آگاهی، سوپزکتیویته و... غلبه خود را نشان داده است. بدین ترتیب گفتار، آوامحوری، حضور و لوگوس‌محوری که همگی به معنایی یک چیز هستند، بر تمام تاریخ متافیزیک غرب سیطره تام داشته‌اند و فیلسوفان غرب هرگز نتوانسته‌اند از این سیطره‌رهایی یابند. این سیطره به اشکال مختلفی در تاریخ نمایان شده است: سیطره مثال بر سایه، صورت بر ماده، نفس بر بدن، جوهر بر عرض، من اندیشنده بر دیگری، سوژه بر اژه، امر پوزیتیو بر غیر آن و...

دریدا در مباحث خود، نمونه‌هایی از این سیطره و برتری گفتار بر نوشتار را برای مخاطبان خویش به تصویر می‌کشد. از نظر او، مهم‌ترین کار افلاطون، ایجاد تقابل‌های متعددی است که حول محور تقابل هستی و نیستی می‌چرخد. چنان‌که از منظر او، این ایده‌ها هستند که هستی حقیقی دارند و پدیدارها - یعنی محسوسات و سایه‌ها - گویا هیچ‌اند. به تعبیر هایمزوت، این وضعیت در افلاطون چنان است که گویا حقیقت و هستی اصیل در جهان مثال‌ها تحقق دارد و سایه‌ها، بهره‌ای از هستی ندارند. بنابراین بنیان اساسی موجودات، در جهان زمان‌مند و مکان‌مند پدیده‌ها، تنها ایده‌های کلی یا همان مثال‌ها هستند (Heimsoeth, 1994: 193).

اما به اعتقاد دریدا، مهم‌ترین دوگانه افلاطونی که تا امروز ادامه یافته است، دوگانه گفتار و نوشتار و تقدم و ترجیح گفتار بر نوشتار است. در متافیزیک افلاطون، گفتار نماد و استعاره‌ای از حقیقت، حضور و اصالت است و این نوشتار است که در جانب نیستی و بی‌بهرگی از حقیقت قرار می‌گیرد. بر این اساس حکمت در اثر «گفتار زنده و جاندار» انسان با دانش، که گفتار نوشته شده را می‌توان کمابیش سایه‌ای از آن دانست» (Derrida, 1981: 61) حاصل می‌شود. در واقع از منظر سقراط و افلاطون، حکمت از راه آموزش شفاهی و سینه به سینه به دست می‌آید. دریدا معتقد است که به همین دلیل در سنت فلسفی غرب همواره حضور بر غیاب ترجیح داشته است؛ زیرا افرادی مانند افلاطون معتقد بودند که انتقال این سنت صرفاً از طریق گفتار ممکن است و گفتار، نماد

حضور فیلسوف است، اما نوشتار، نماد غیاب و نیستی است و در غیاب و با تکیه بر نوشتار نمی‌توان حکمت را انتقال داد. نوشتار مانع ظهور حقیقت در نزد مخاطب و حضور تام و کامل معنا می‌شود.

به اعتقاد دریدا، این گفتارمحوری به شکلی متفاوت در ارسطو نیز ادامه داشته است، به طوری که در اندیشه او، گفتار، نماد بی‌واسطگی در انتقال معناست و بدون هرگونه انحرافی، چون آیین، معنا را انتقال می‌دهد. اما در مقابل نوشتار، گناه محسوب می‌شود. نوشتار، حضور را مخدوش و غیب را محقق می‌سازد (Derrida, 1976: 11). برای مثال اگر برای ارسطو «صداها حاصل از آوا، نمادهای حاصل از نفس‌اند و واژه‌های نوشته‌شده، نمادهای واژه‌های انتشاریافته به وسیله آوا»، بنابراین آوا که تولیدکننده نمادهای اولیه است، رابطه‌ای ذاتی و بی‌واسطه با نفس دارد... (رشیدیان، ۱۴۰۲: ۱۹۷) نفس همان حضور و هستی خویش است و بر همین اساس در فکر ارسطو، گفتار که فعل بی‌واسطه نفس و بلکه قوه‌ای از قوای نفس محسوب می‌شود، بر نوشتار برتری دارد.

از منظر دریدا، در فیلسوفانی مانند روسو نیز چنین نگرشی خودنمایی می‌کند. روسویی که معتقد است نوشتار صرفاً بازنمایی گفتار است و جای تعجب است که انسان به جای خودِ واقعیت، به بازنمایی و روگرفت آن بپردازد. از منظر روسو، گفتار به طبیعت نزدیک‌تر است، اما نوشتار ما را به سوی غیر اصیل بودن و غیر طبیعی بودن سوق می‌دهد. دریدا، استمرار این نگاه را در هگل نیز دنبال می‌کند و معتقد است که ایده هگل نیز در ادامهٔ متافیزیک حضور قرار دارد. به اعتقاد او، اندیشه هگل با دیگری و غیریت میانه ندارد و هر چیزی برای حقیقی بودن باید در اندیشهٔ محض، مندمج و منغمر شود. دریدا معتقد است که این گفتارمحوری تا به امروز در فلسفه غرب ادامه یافته است و حتی دانش‌هایی مانند زبان‌شناسی نوین ساختارگرای سوسور هم متأثر از این امر بوده‌اند.

دریدا با انتقاد از رویکرد سوسور معتقد است که دانش مورد نظر او - که گفتارمحوری را طرد می‌کند - دانش زبانی است که بر زبان‌شناسی عمومی سوسور تسلط و احاطه خواهد یافت... و چیزی در گفتمان سوسوری نیست جز خود نوشتار به مثابه منشأ زبان (رشیدیان، ۱۴۰۳: ۲۰۸) این یعنی نظام زبان‌شناسی سوسوری خود ریشه

در نوشتار دارد. خود سوسور هم معتقد است که آواشناسی صرفاً رشته‌ای فرعی از علم زبان است (دوسوسور، ۱۴۰۳: ۵۶).

با این اوصاف در تاریخ متافیزیک غرب با غلبه گفتار بر نوشتار یا همان غلبه حضور بر غیاب، همواره دیگری و غیریت به تعویق افتاده و در مرتبه مادون قرار گرفته و بلکه اصولاً هیچ انگاشته شده است. هیچ انگاشتن، دسته دوم پنداشتن و بالعرض دانستن دیگری - که همگی از تفوق امر اصیل بر امر غیر اصیل و برتری گفتار بر نوشتار و حضور بر غیاب ریشه گرفته است - جایی برای امر سیاسی و اجتماعی نخواهد گذاشت. سخن از امر اجتماعی و سیاسی هنگامی معنا می‌یابد که این محوانگاری دیگری، به نحوی یا از حیث لغو شود. وقتی عرصه برای دیگری تنگ باشد، بالطبع امر سیاسی نیز موضوعیت نخواهد داشت، زیرا اهتمام به امر سیاسی، فرع بر توجه به دیگری است. به اعتقاد دریدا، متافیزیک حضور، هرگونه حرکت به سوی دیگری را دچار انسداد کرده است و چه‌بسا بتوان گفت که از این زاویه، دیگری هیچ اصلیتی ندارد. در واقع نوعی دیگری‌ستیزی و خودمحوری که از دل متافیزیک حضور برآمده است، بر سراسر سنت فکری غرب، سیطره یافته است و راه تحقق امر سیاسی، عبور از این متافیزیک متصلب است.

دریدا برای راه یافتن به ساحت امر سیاسی در پی بنیان‌گذاری دانشی است که امکان راه یافتن به ساحت دیگری را ممکن کند. این دانش با آنچه تاکنون از دل متافیزیک حضور برآمده، تفاوت بنیادین خواهد داشت. این دانشی است که باید وحدت همه دانش‌ها را از این پس در جانب نوشتار و غیاب رقم بزند؛ دانشی که دانش دانش‌هاست، اما نه آن دانشی که افلاطون و ارسطو و حتی کانت و هگل آن را در جانب حضور و گفتار پی‌جویی می‌کردند. این دانش بیش از آنکه یک دستگاه فلسفی سیستماتیک را پیش روی ما قرار دهد، یک رویکرد است و به تناسب آن، سیاست برآمده از آن نیز یک رویکرد است، نه یک طرح جامع و نه یک دانش سیاسی به معنای آنچه معهود است.

دانش گراماتولوژی؛ شرط امکان انضمامیت فلسفه^۱

دریدا برای بنیان‌گذاری این دانش، جانب گفتار را رها کرده، جانب نوشتار را برمی‌گزیند.

این انتخاب، یک حرکت صرف زبان‌شناختی از گفتار به نوشتار نیست، بلکه بنیان‌گذاری یک دانش جدید و یک رویکرد نو به هستی است که دریدا، نام آن را گراماتولوژی می‌نهد.

گراماتولوژی، نقطه عزیمت و پیوند ایده فلسفی دریدا به ساحت هر امر انضمامی از جمله سیاست است و اعاده حیثیت به نوشتار در تاریخ فلسفه غرب را دنبال می‌کند. گراماتولوژی، دانشی فراگیر است که در آن نوشتار، محوریت دارد. محوریت نوشتار چنان که گذشت، متناظر با محوریت دیگری است. توجه به نوشتار، تنها توجه به تکنیکی صرف در خدمت زبان نیست، بلکه این توجه، گونه‌ای پرسش درباره حقیقت و معناست. از منظر گراماتولوژی، تمام زبان در منشأ و غایت خود، وجهی از نوشتار است و با همین توجه، دریدا تصریح می‌کند که «پیش از این به هر چیزی از جمله کنش، جنبش، اندیشه، تأمل، آگاهی، تجربه و... زبان می‌گفتند، اما - با طرح دانش گراماتولوژی - اکنون به همه اینها - می‌توانند - نوشتار بگویند...» (رشیدیان، ۱۴۰۳: ۱۹۶) این چرخش از گفتار به نوشتار، چرخش از تمام تاریخ متافیزیکِ لوگوس‌محور غرب است و این دانش گراماتولوژی است که در پی این چرخش، خود را پدیدار می‌سازد؛ دانشی که «علم امکان علم است؛ علم علمی که صورتش دیگر نه منطقی، بلکه گراماتیک است...» (همان: ۲۰۳).

با طرح دانش گراماتولوژی، هر چیزی از این پس، از آن جهت که امری زبانی و نوشتاری است، مورد تأمل قرار می‌گیرد. دانش شناخت موجود بماهو موجود حالا تبدیل به دانشی شده که به موجود از آن جهت که نوشتاری و زبانی است، می‌پردازد. هستی برای دریدا، یک متن است و گراماتولوژی نیز نحوه تأمل جدید درباره هستی به‌مثابه متن محسوب می‌شود. گراماتولوژی، دانش تأمل درباره هستی است، از آن جهت که یک متن و امری نوشتاری است. وقتی هستی به‌مثابه امری نوشتاری مورد تأمل قرار گیرد و افق نوشتار و غیریت و دیگری گشوده شود، راه جدیدی برای تأمل در امر سیاسی امکان‌پذیر خواهد شد. این راه، راه گراماتولوژی است؛ راهی که در آن سیاست به عنوان ساحتی از هستی و به‌مثابه امری نوشتاری مورد بحث قرار می‌گیرد. به تعبیر دیگر با گشوده شدن افق گراماتولوژی که همان افق غیریت و دیگری است، خودبه‌خود افق سیاست نیز گشوده خواهد شد. بدین ترتیب ما شاهد وحدت ایده فلسفی و امر سیاسی خواهیم بود. سخن گفتن از این ایده فلسفی، سخن گفتن از سیاست و جامعه و هر امر

انضمامی دیگر است. بنیان گراماتولوژی، دیگری است و به همین دلیل است که به محض همراهی با این ایده، به میانه سیاست و جامعه پرتاب می‌شویم. بنابراین بیش از آنکه بخواهیم از پیوند ایده فلسفی دریدا با ساحت سیاست سخن بگوییم، باید به وحدت آنها اشاره کنیم. اما سؤال اینجاست که چگونه می‌توان به طور ناگهانی، چرخشی از جانب حضور به غیاب و از امر گفتاری به امر نوشتاری داشت و از گراماتولوژی سخن به میان آورد؟ دریدا برای تحقق نگاه گراماتیک به هستی، راهبرد و رویکردی را طراحی می‌کند که با کمک آن می‌توان در هر تأمل فلسفی، جنبه زبانی و نوشتاری اشیا را در نظر داشت. این رویکرد را او «ساخت‌گشایی» می‌نامد.

راهبرد ساخت‌گشایی^۱

دریدا در گراماتولوژی، پایه‌های ساخت‌گشایی را بنیان می‌نهد. مسئله مهم در ساخت‌گشایی، مسئله معناست. این رویکرد به ما می‌آموزد که در هر امر زبانی و نوشتاری، «معنا» در تفاوت شکل می‌گیرد و همواره به تعویق می‌افتد. در دانش گراماتولوژی، زبان، شکلی استعاری به خود می‌گیرد و واژه‌ها تبدیل به دال‌هایی می‌شوند که در روندی بدون توقف به دلالت می‌پردازند. این دلالت بدون توقف با ساخت‌گشایی اتفاق می‌افتد. ساخت‌گشایی هرچند در نگاه نخست، تکنیکی ادبی به نظر می‌رسد، از آنجا که هستی در نگاه دریدا، امری زبانی و نوشتاری است، در هر تأملی که درباره هستی انجام می‌شود، راهبرد ساخت‌گشایی، پیش روی ما قرار دارد. ساخت‌گشایی، ابزاری است که از بطن گراماتولوژی متولد شده است و اجازه می‌دهد تا با کثرتی بی‌انتهای از معنا برای هر متنی مواجه شویم.

او با طرح ساخت‌گشایی، «منطق تفاوت و دیگربودگی» را دنبال می‌کند. در این منطق تأکید می‌شود که معنا در تفاوت شکل گیرد. در واقع تعیین هر معنایی در تفاوت آن با دیگر معانی ایجاد می‌شود و این تعیین از همان لحظه ایجاد، به نحوی تسلسل‌وار متزلزل می‌شود. در نتیجه کاربست این راهبرد، هیچ معنا و ایده مرکزی و کلی و فراگیری وجود ندارد. لحاظ کردن هر نوع مرکزیت و تعیین و ثبات، مساوی است با

محدودیت در فلسفه و این با ذات فلسفه تناقض دارد. بر این اساس باید پیوسته از هر مفهوم و مدلول متعالی، مرکززدایی کرد.

دریدا تصریح می‌کند: «مرکز، همان بازی‌ای را که افتتاح و ممکن کرده است، به بند می‌کشد. مرکز به مثابه مرکز، نقطه‌ای است که در آن، جایگزینی محتواها، عناصر و فقره‌ها دیگر ممکن نیست. در مرکز، تبدیل یا تغییر عناصر ممنوع است» (دریدا، ۱۳۹۶: ۵۶۰) پس برای اینکه از بند هرگونه مرکزیت بریده از غیر رها شویم، نیاز به ساخت‌گشایی داریم. در غیر این صورت مرکز ما را در خویش محصور نگه می‌دارد و حتی اجازه طرح مفهوم «دیگری» و به تبع آن، اجازه ورود به ساحت امر سیاسی را نمی‌دهد.

به بیان ساده‌تر، دریدا معتقد است که مفاهیم - و از جمله مفاهیم سیاسی و اجتماعی مانند عدالت و دموکراسی و... - به طور پیوسته و مستمر و در نسبت با غیر در حال تکمیل و تغییر هستند. در نتیجه مفهوم متعالی و ثابت هیچ‌گاه شکل نمی‌گیرد و همان مفهومی که متعین فرض می‌شود، بلافاصله تعین خود را از دست می‌دهد.

او در طرح این رویکرد از اندیشه‌های فردینان دوسوسور استفاده کرده است، چنان‌که سوسور معتقد بود زبان نظامی از نشانه‌هایی است که بیانگر افکارند (دوسوسور، ۱۳۹۴: ۲۳-۲۴) و معنا در ارتباط میان نشانه‌ها شکل می‌گیرد. دریدا با الهام از نظر سوسور معتقد است که میان این نشانه‌ها، روابط بی‌شماری وجود دارد؛ چیزی که آن را «بازی آزاد نشانه‌ها» می‌نامد. این بازی آزاد که «میدان جانشینی‌های نامتناهی» است، به ما می‌گوید که هیچ متنی، معنای نهایی، متعین، ثابت و کامل نداشته باشد، بلکه معنا پیوسته در حال ساخته شدن و تکمیل است.

حاصل آنکه راهبرد ساخت‌گشایی، راهبرد ناتعین‌یافتگی وابسته به دیگری است. گراماتولوژی با این راهبرد در تعین هر مفهومی، جایی برای دیگری باز می‌کند و دقیقاً همین‌جاست که امکان «امر سیاسی گشوده به سوی دیگری» فراهم می‌شود. با این راهبرد می‌توان از سیاستی سخن گفت که رو به سوی دیگری دارد؛ رو به سوی جامعه‌ای واقعی که غیریت‌های متکثر آن را ساخته‌اند و محصور در خویشتن ناگشوده به غیر نیست.

دریدا با ایده فلسفی خود می‌خواست یک بار دیگر، بخت فلسفه را به دور از پیش‌فرض‌های فلسفه سنتی و مدرن در میدان اساسی‌ترین مسائل امروز انسان همچون

سیاست، عدالت، دموکراسی، اقتصاد و... بیازماید. او معتقد بود که [فلسفه باید] بتواند به شیوه‌ای اصیل خود را به بازپرسی و بازاندیشی کشد (Kearney, 1984: 112). فلسفه دریدا، فلسفه‌ای است برای دوران پسامدرن و راهی است برای اینکه فیلسوفان دوباره درباره هر چیزی بیندیشند؛ هرچند نقطه عزیمت این بازاندیشی، امر زبانی است؛ امری که «حامل ضرورت نقد خویش است» (دریدا، ۱۳۹۶: ۵۶۸) و پیوسته در خویش نظر می‌کند و خود را به مخاطره می‌اندازد. بازاندیشی در این امر زبانی، آغازی است که امکان بازاندیشی در امر سیاسی و مفاهیمی همچون عدالت، دموکراسی و... را زمینه‌سازی می‌کند. در ادامه می‌خواهیم نشان دهیم که پیامدهای اینگونه حرکت از ایده فلسفی به امر انضمامی در فلسفه سیاسی دریدا چیست و او چگونه با تکیه بر طرح فلسفی خویش به بازسازی مفاهیم سیاسی می‌پردازد.

امر سیاسی و نسبت آن با ایده فلسفی دریدا

دریدا تصور می‌کرد که با این نگاه به متافیزیک و با تکیه بر طرح فلسفی خویش و نحوه خاص نسبت گرفتن با امر انضمامی، زمینه را برای «صورتی از یک سیاست آزادتر و بازتر» (زاکرت، ۱۴۰۱: ۳۰۳) فراهم می‌کند. او معتقد بود که آن دسته از استدلال‌های فلسفی که بسط عقلانیت علمی در اروپا را غایت تاریخ معرفی می‌کردند، در سده‌های نوزدهم و بیستم برای توجیه سیاست‌های امپریالیستی و نژادپرستانه به کار گرفته شدند (همان). بنابراین وضعیت متافیزیک در قرن نوزدهم و بیستم که بخشی از تاریخ طولانی متافیزیک حضور است، وضع سیاسی و اجتماعی کنونی را به بار آورده است. بنابراین اروپاییان باید تاریخ اروپا را نه از منظر پایان یا غایت آن، بلکه در پرتو آنچه قرار است در آینده بیاید و فراتر از حدود دید و نتیجاً نامتناهی است، لحاظ کنند. پس ظهور آغاز جدید باید به عنوان امر پیشی‌بینی‌ناپذیر، تمهیدناپذیر و غیر قابل کنترل انتظار کشیده شود؛ هرچند گشودگی به آغاز جدید متضمن فراموشی مطلق یا حتی نابودی امر کهن نیست (زاکرت، ۱۴۰۱: ۳۰۳).

چنین نگاهی به سیاست، پیامد ایده فلسفی دریدا و راهبرد ساخت‌گشایی است. از این منظر، مفاهیم سیاسی به‌مانند هر مفهوم دیگری پیوسته در حال تغییر و

صیورورت‌اند و وضعیتی نامتعیین دارند. بنابراین مفاهیم سیاسی به طور مستمر تبدیل پیدا می‌کنند. دریدا از این وضعیت آستانه‌ای و نامتعیین با تعبیر «رخداد»^۱ یاد می‌کند. مفهوم رخداد با مفاهیمی مانند صیورورت، شدن، در حال تحقق بودن، در راه بودن، رو به سوی آینده داشتن و تکین بودن، ارتباط وثیقی دارد. رخداد رو به سوی آینده دارد و امر تکینی است که دائماً در حال شدن است و نوعی گشودگی رو به سوی آینده دارد و آغاز و انجام آن، پیش‌بینی‌ناپذیر است. رخدادها از قید و بندهای متافیزیکی، آزاد هستند (لوسی، ۱۳۹۹: ۱۱۷) و مطلقاً تعین‌ناپذیرند. رخدادها هرگز تمام نمی‌شوند یا شکل نمی‌گیرند، به فعلیت در نمی‌آیند و ساختار نمی‌پذیرند (کپوتو و واتیمو، ۱۳۹۱: ۱۱۷). رخداد، امری بی‌قید و شرط و متضمن یک وضعیت آستانه‌ای است. رخداد هیچ‌گاه ثابت و تعین ندارد. رخداد ما را ترغیب می‌کند، به سمت آینده سوق می‌دهد و مایه انگیزش است. رخداد، «آمدن/ در راه بودن»^۲ پیش‌بینی‌ناپذیر است (همان: ۱۱۷).

مفاهیم سیاسی مانند عدالت، دموکراسی، صلح، ترور، جهان‌وطنی و... از منظر دریدا از سنخ رخداد هستند. این مفاهیم را نمی‌توان مفاهیمی ثابت و صلب پنداشت و اصولاً این مفاهیم بیش از آنکه معنایی ثابت داشته باشند، موجب حرکت انسان به سوی یک مرکز غیر قابل دسترسی و انگیزه‌ای برای حرکت به سوی مدلولی متعالی هستند؛ مدلول متعالی که البته هیچ‌گاه تعین و تحقق نخواهد یافت. با این وصف وقتی ما درباره مفهومی مانند دموکراسی سخن می‌گوییم، به‌هیچ‌وجه با مفهومی متعین و ثابت مواجه نیستیم، بلکه با مفهومی سروکار داریم که پیوسته در تطور است و ما هیچ‌گاه از تحقق آن نمی‌توانیم سخن بگوییم. در ادامه به دو مفهوم پرتکرار در آثار دریدا به عنوان نمونه‌هایی از تفسیر گراماتولوژیک و خاص او از مفاهیم سیاسی می‌پردازیم تا نشان دهیم او چگونه ایده فلسفی خویش را در مفاهیم سیاسی پی‌جویی می‌کند.

دموکراسی

در میان مفاهیم سیاسی، مفهوم دموکراسی، جایگاه ویژه‌ای دارد. دریدا بحث از دموکراسی را با استناد به مفهوم «خورا»^۳ در رساله «تیمائوس» افلاطون آغاز می‌کند.

1. Event
2. to come
3. chora

افلاطون از مفهوم خورا به عنوان چیزی که در خلقت جهان نقشی بنیادین دارد، استفاده می‌کند. خورا به معنای پذیرندگی دائمی است و به تعبیر افلاطون، دایه هر گونه تکوین، شدن و صیروت محسوب می‌شود و به مثابه مکانی است که هرچند از خود شکلی ندارد، اما می‌تواند هر چیزی را در خود جای دهد و بپذیرد؛ چیزی است که وجه پذیرندگی مستمر و دائمی دارد. دریدا نیز در تفسیر خود چنین بیان می‌دارد که «خورا بدون اینکه چیزی را متعین سازد، بستر فرارسیدن رخداد را فراهم می‌کند» (Derrida, 2005: 18)

خورا، مفهوم در میان بودن را برای ما بازنمایی می‌کند. این در میان بودن از منظر دریدا، فراخوانی است به رخداد آینده، دموکراسی آینده و عقل آینده؛ فراخوانی که حامل همه آرزوها، وعده‌های محقق نشده و امیدهای ماست. در حقیقت دریدا با استفاده از مفهوم خورا، راهی برای تفسیر گراماتیک از مفهوم دموکراسی را بازمی‌کند. دموکراسی برای دریدا همچون کورا، معنای شدن، صیروت و پذیرندگی دائمی را یادآوری می‌کند.

به نظر او، ایده دموکراسی مفقود است، زیرا هیچ معنای معین و حقیقی از حقیقت دموکراسی وجود ندارد. ایدئال دموکراسی همیشه به تعویق می‌افتد (رشیدیان، ۱۴۰۳: ۸۲۴).

به باور او، دموکراسی پایان‌ناپذیر است. دموکراسی، دموکراسی آینده است؛ یعنی دموکراسی‌ای که معنای آن پیوسته در حال تحقق و در حال آمدن است، اما هیچ‌گاه فراچنگ ما نخواهد آمد. به تعبیر او، دموکراسی آینده آن چیزی نیست که حتماً فردا فراخواهد رسید. دموکراسی آینده نمی‌تواند در مرزهای دولت - ملت پلیسی محدود شود و حضور هیچ‌چیز را اعلام نمی‌کند. دموکراسی آینده باید ساخت نوید را همراه داشته باشد و مستلزم نقد مبارزه‌جویانه و بی‌پایان همه مسائل مرتبط با دموکراسی است (رشیدیان، ۱۴۰۳: ۸۲۹).

در واقع دموکراسی هیچ‌گاه نمی‌تواند معنایی محوری و بی‌ایهام داشته باشد. دموکراسی در اندیشه دریدا به مثابه یک وعده است؛ وعده‌ای است که فعلیت تام نمی‌یابد و بازبینی، تکرارپذیری و تجدیدنظرپذیری خود را امکان‌پذیر می‌سازد و خویشتن را آخرین کلام نمی‌داند. «این در حالی است که از نظر دریدا و هم‌فکرانش امروزه (یعنی در جهان مدرن) دموکراسی تنها به نام دیگری برای کاپیتالیسم، امپریالیسم یا مصرف‌گرایی تبدیل شده است. همه شرور زیر لوای دموکراسی تحقق می‌پذیرند. اما این بدان معنا نیست که دموکراسی به جایگزین‌های خودش ترجیح ندارد»

(کپوتو و واتیمو، ۱۳۹۱: ۲۵۳)، بلکه بدان معناست که عملاً هیچ‌گاه قابل تحقق نیست. دموکراسی، نوعی رخداد و چیزی مثل وعده است با همه امیدها و شوق‌هایی که ایجاد می‌کند؛ حیاتش در عدم تحققش است. بنابراین دموکراسی از جنس شوق و آرزو است و به همین سبب است که دریدا از دموکراسی آینده سخن می‌گوید.

از نظر دریدا، در عبارت «دموکراسی در راه/ دموکراسی آینده»، قید «آینده/ در راه» مهم‌تر از خود لفظ «دموکراسی» است. این قید ساختار امید و انتظار است؛ سرشتی وعده-گونه دارد که مقتضی ایمان و محبت و امید است (همان: ۲۵۷). او معتقد است که ما باید این نکته را دریابیم که ایده دموکراسی هرگز امری کاملاً حاضر و آماده نیست... بلکه چیزی است که تفکربرانگیز باقی می‌ماند و در آینده پیش می‌آید... این دموکراسی ساختاری نویدبخش دارد (Derrida, 1992: 49). به تعبیر دریدا، دموکراسی هرگز نمی‌آید، اما همین «نیامدن» است که آن را زنده نگه می‌دارد (Derrida, 1994: 64).

می‌توان گفت که ایده دریدا در باب دموکراسی، نقدی است بر دموکراسی‌های موجود که خود را «کامل» می‌پندارند. او دموکراسی را نه یک نظام تمام‌شده، بلکه پروژه‌ای بی‌پایان می‌داند که همواره نیازمند بازاندیشی رادیکال است. از این منظر دموکراسی واقعی صرفاً حکومت اکثریت نیست، بلکه پاسخی ناتمام و همیشگی به دیگری است؛ پاسخی که از مسئولیت اخلاقی در برابر دیگری نشأت می‌گیرد و همواره نسبت به آینده گشوده است.

عدالت

دریدا، رویکرد خود را در مفهوم عدالت نیز پیگیری کرده است. او عدالت را امری ناممکن می‌داند. البته نه به این معنا که دست‌نیافتنی باشد، بلکه به این معنا که همیشه در تعلیق (در راه) است. به باور او، هر تصمیم عادلانه‌ای، مصادره‌ناپذیر است؛ یعنی امکان بازخوانی و اصلاح دارد. معنای عدالت نیز در بافتی زبانی ساخته می‌شود و به همین سبب معنای عدالت همیشه در حال تحقق است. عدالت همواره در حال آمدن است و عدالت حقیقی، عدالت در راه است؛ یعنی عدالتی که کارکرد اصلی‌اش، ایجاد شور و شوق و حرکت است؛ معنایی که آدمی را در پی چیزی به حرکت وامی‌دارد. بنابراین عدالت نیز مانند دموکراسی، نه تعریف‌پذیر است و نه تحقق‌پذیر. تجربه عدالت همچون

تجربه سرگشتگی و تجربه محاسبه امر محاسبه‌ناپذیر است. ما چیزی از دموکراسی یا عدالت را در ذهن می‌پرورانیم که در بازی آزاد نشانه‌ها معنا گرفته است. اما این معنا پیوسته در حال تطور است.

در نگاه دریدا، عدالت به معنای *à-venir* (آینده/ خواهد آمد/ در راه)، مفهومی آینده‌گون است که باید بیاید، آمدنی است، ساحت‌های جدیدی را می‌گشاید و امر سیاسی را به سوی آینده می‌کشاند و معنای تنظیمی و منجی‌گرایانه ندارد (رشیدیان، ۱۴۰۳: ۶۷۹). بنابراین دریدا، خیال مخاطب خود را از تحقق دموکراسی و عدالت و صلح و مفاهیمی این‌چنین راحت می‌کند. این معانی در بافت زبانی هستی ساخته می‌شوند تا حرکت و جنبش ایجاد کنند. این معانی مطابق ندارند، اما جنبه پراگماتیک و کارکردی دارند؛ جنبه‌ای که اقتضای زبانی و نوشتاری دانستن هر چیزی است و از ایده فلسفی دریدا ریشه گرفته است. او عدالت را امری ناممکن می‌داند که نظام‌های حقوقی موجود قادر به تضمین آن نیستند. عدالت دریدایی، هم نقدی بر نظام‌های حقوقی موجود است و هم امکان بازاندیشی رادیکال و دائمی هر فهمی از عدالت را میسر می‌کند. با تسامحی در تعبیر او می‌توان چنین گفت که عدالت، مهمانی است که همیشه دیر می‌رسد، اما همین تأخیر است که مجال اندیشیدن به آن را می‌دهد.

نتیجه‌گیری

همان‌طور که در مقدمه گفته شد، ما در این مقاله به دنبال آن بودیم که نشان دهیم دریدا چگونه ایده فلسفی خود را به هر امر انضمامی و به طور خاص در اینجا به امر سیاسی پیوند می‌زند. به تعبیر دیگر، تلاش این بود که سیر امتداد یافتن ایده فلسفی او تا ساحت سیاست را نشان دهیم و در نهایت به پیامدهای این نحوه از پیوند اشاره کنیم. با نظر به غایات یادشده و با نگاهی به مطالب پیشین می‌توان این نتایج عمده را از اندیشه دریدا استنتاج کرد.

نخست آنکه واقعیت و هستی، یک متن است و بافتی زبانی دارد و زبان به معنای نوشتاری آن، نقطه عزیمت دریدا برای سخن گفتن از واقعیت و هستی است. گویا او نیز چون هایدگر، زبان را خانه وجود می‌داند. زبان برای دریدا هرگز یک ابزار در خدمت

اندیشه نیست، بلکه اندیشه و حتی هستی اساساً امری زبانی هستند. نکته دیگر اینکه دانش گراماتولوژی، امکان سخن گفتن از هستی به مثابه یک امر زبانی را فراهم می‌سازد. لازمه نگاه به هستی از منظر گراماتولوژی این است که هر ایده و مفهوم را در معرض ساخت‌گشایی قرار دهیم و ساخت‌گشایی، رویکردی است که تعین، ثبات و تحقق‌پذیری هر مفهوم و معنایی از جمله مفاهیم سیاسی را زیر سؤال می‌برد.

دیگر آنکه با رویکرد متفاوت دریدا، امکان جدیدی برای فهم امر سیاسی فراهم می‌شود و می‌توان از سیاستی سخن گفت که گرفتار چهارچوب‌های صلب فلسفه سیاسی سنتی و مدرن نیست، هرچند آرمان‌های مدرنیته را مورد نظر دارد. هیچ مفهوم سیاسی در اندیشه دریدا آرام نمی‌گیرد و رسوب نمی‌کند. مفاهیم سیاسی برای او دائماً بازآفرینی و بازسازی می‌شوند و موجب انبعاث و حرکت و شورانگیز و شوق‌آفرین هستند.

از نظر دریدا با طرح دانش گراماتولوژی، امکان انضمامیت فلسفه در دوره معاصر فراهم می‌شود. از نظر او، متافیزیک حضور در خود متوقف شده است، در حالی که ایده او با کشف ساحت دیگری می‌تواند از امکان هر امر انضمامی اعم از سیاست و اقتصاد و... سخن بگوید.

به نظر می‌رسد دریدا برای فلسفه سیاسی غرب، آغاز یک راه است. اما این آغاز قرار نیست در جایی یا در سیستمی پایان یابد. شاید برخی گمان کنند آغاز دریدا همچون آغاز دکارت باشد؛ آغازی که طرح‌های فلسفی سیستماتیکي چون کانت و هگل را در پی داشت. اما آغاز دریدا، آغازی تمام‌نشدنی است. سیاست دریدایی به تبع فلسفه او، سیاستی تحقق‌ناپذیر است. سیاستی است که می‌خواهد از بند چهارچوب‌های صلب و متعین هر ایده‌ای رها شود تا بتواند خود را دائماً بازسازی کند؛ ویژگی که در فلسفه سیاسی پسامدرن به «عبور از ایده‌های کلان و مطلق‌گرایانه» ترجمه می‌شود. پی‌جویی ایده فلسفی دریدا در مفاهیم سیاسی، پیامدهای خاص خود را دارد. اما مهم‌ترین پیامد رویکرد دریدا آن است که مفاهیمی مانند دموکراسی و عدالت از یک مفهوم سیاسی و حقوقی صرف به یک «پرسش اخلاقی و فلسفی همیشه گشوده» تبدیل می‌شوند. به تعبیر دیگر، دریدا با تکیه بر طرح فلسفی خویش، امر سیاسی را از چهارچوب‌های ثابت رها کرده، به امری پویا و مسئولیت‌پذیر و قابل بازاندیشی تبدیل می‌کند؛ رویکردی که هم

نسبت به نگرش‌های سنتی و مدرن، سویه انتقادی دارد و هم فضایی را برای بازسازی و ساخت‌گشایی مفاهیم سیاسی فراهم می‌سازد.

پی‌نوشت

۱. برخی این واژه را به خردمحوری، عقل‌محوری، کلام‌محوری و مطلق‌محوری ترجمه کرده‌اند.



منابع

- افلاطون (۱۴۰۱) دوره آثار، ترجمه محمدحسن لطفی، جلد سوم، تهران، خوارزمی.
- دریدا، ژاک (۱۳۹۶) نوشتار و تفاوت، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران، نشرنی.
- دوسوسور، فردینان (۱۳۹۴) «مبانی ساخت‌گرایی در زبان‌شناسی»، در: مجموعه ساخت‌گرایی، پاسا ساخت‌گرایی و مطالعات ادبی، ترجمه فرزانه سجودی، تهران، سوره مهر.
- (۱۴۰۳) دوره زبان‌شناسی عمومی، ترجمه کورش صفوی، تهران، هرمس.
- رشیدیان، عبدالکریم (۱۴۰۲) دریدا در متن، تهران، نشرنی.
- زاکرت، کاترین اچ (۱۴۰۱) افلاطون‌های پست‌مدرن، ترجمه سید جمال سامع و دیگران، تهران، ترجمان علوم انسانی.
- کیوتو، جان. دی. و جیانی واتیمو (۱۳۹۱) واپسین گام ایمان، ترجمه مرضیه سلیمانی، تهران، علم.
- لوسی، نایل (۱۳۹۹) فرهنگ واژگان دریدا، ترجمه مهدی پارسا، تهران، شوند.

- Derrida, Jacques (1976) *Of Grammatology*, trans. Gayatri Chakravorty Spivak, Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- (1981) *Dissemination*, trans. Barbara Johnson, Chicago: University of Chicago Press.
- (1992) *The Other Heading. Reflections on Today's Europe*. Indiana University Press
- (1994) *Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning, and the New International*. Routledge.
- (2005) *Rogues: Two Essays on Reason*. trans. Pascale-Anne Brault and Michael Naas. California. Stanford University Press
- Heimsoeth, Heinz (1994) *The Six Great Themes of Western Metaphysics and the End of the Middle Ages*. Wayne State University Press. Detroit
- Kearney, Richard (1984) *Dialogues with Contemporary Continental Thinkers*. Manchester: Manchester University Press.