

دریدا: واسازی، از نقد مابعدالطبیعه غربی تا سیاست

یوسف شاقول*

سیدرحمان مرتضوی**

چکیده

به نظر دریدا، منشأ خشونت و دیگرستیزی موجود در ساحت سیاست غربی تفکر متافیزیکی است؛ سنت متافیزیک غربی، از افلاطون تا هوسرل، جایگاه اصلی و اولیه دیگرستیزی سیاسی است. این تفکر با نفوذ به تمامی ساحت‌های اندیشه و عمل انسان غربی، راه را بر بینش و کنشی دیگرخواه بسته است. دریدا با نقد مصادیق این دیگرستیزی، می‌کوشد سیاستی دیگرگون بیافریند. این مقاله پژوهشی در ماهیت نقد دریدا از سنت متافیزیکی در مرحله نخست، و نحوه ارتباط این نقد با سیاست و اسازانه در مرحله بعد است.

کلیدواژه‌ها: دریدا؛ واسازی؛ متافیزیک؛ سیاست؛ دیگری.

مقدمه

از آن‌جا که واسازی (deconstructuralism) دریدایی، فلسفه‌ای دیگرگون و خارج از انتظار دانش‌آموختگان سنت فلسفی است، فلسفه سیاسی و سیاست و اسازانه نیز با سنت فلسفه سیاسی غربی، که در متون کلاسیک آن تجلی یافته است، متفاوت خواهد بود. این سیاست، سیاستی است که دیگری در محور آن قرار دارد و ستیز با دیگری جای خود را به پذیرایی وی می‌دهد. دریدا جایی می‌گوید: «تاکنون جز به سیاست نیندیشیده‌ایم» (Derrida, 1997: 2) وقتی این سخن را در مقابل نوشته‌های وی، حداقل نوشته‌های قبل از سال‌های ۱۹۹۰ می‌نهمیم، ادعای وی عجیب

* عضو هیئت علمی گروه فلسفه غرب دانشگاه اصفهان

** دانش‌آموخته کارشناسی ارشد فلسفه غرب دانشگاه اصفهان seyedrahman@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۶/۲۲، تاریخ پذیرش: ۱۳۸۹/۱۰/۲۴

به نظر می‌رسد. در آثار قبل از دهه ۱۹۹۰ دریدا نه فقط بحث دامنه‌داری در باب سیاست و مسائل سیاسی به چشم نمی‌خورد بلکه حتی یافتن عباراتی که بتوان آن‌ها را درون حیطه تفکر سیاسی قلمداد کرد نیز دشوار می‌نماید؛ آثاری که با مقدمه بر منشأ هندسه هوسرل (Edmund Husserl's *Origin of Geometry: An Introduction*) شروع می‌شوند و با آثاری دشواریاب، دقیق و غامض همچون نوشتار و تفاوت (*Writing and Difference*)، از گراماتولوژی (*Of Grammatology*)، حواشی فلسفه (*Margins of Philosophy*) و غیره دنبال می‌شوند. اما اگر قدری پافراتر نهیم و به عمق ایده‌های دریدا نفوذ کنیم، صحت ادعای وی را درمی‌یابیم. آثار دریدا در دوره نخست تفکر وی چارچوب‌ها و مبانی لازم برای طرح یک نظریه سیاسی مبتنی بر واسازی را مهیا می‌کنند. واسازی، واسازی خاستگاه‌های اندیشه دیگرستیزانه غربی است. اندیشه‌ای که تمامی خطوط زندگی و تفکر انسان غربی را شکل می‌دهد. متافیزیک، با معرفی انسان به عنوان «حیوان ناطق» (*zoon logon*)، و «حیوان سیاسی» (*zoon politikon*)، برجسته‌ترین و اصیل‌ترین برون‌داد «حیوان ناطق»، و سیاست را چنان بهم آمیخته است که نمی‌توان مسئله‌ای درباره یکی را بی توجه به دیگری فهمید و فهماند.

بنابراین، تولد واسازی به مثابه سیاستی نو و دیگرپذیر مستلزم واسازی ریشه‌ها و خاستگاه‌های سیاست متافیزیکی است؛ و محتمل‌ترین نقطه شروع برای چنین طرحی نقد چارچوب‌های متافیزیک غربی خواهد بود.

در این گفتار، ابتدا با بحثی فردمحور از افلاطون تا هوسرل و سوسور، رستنگاه‌های سیاست دیگرستیز غربی را، بررسی خواهیم کرد، و پس از آن نحوه پیوند سیاست و فلسفه واسازانه را نشان خواهیم داد.

در این راستا، بررسی خوانش دریدا از مهم‌ترین نمایندگان سنت متافیزیکی، یعنی افلاطون، ارسطو، روسو، هگل، سوسور، هوسرل، و لوی اشتراوس روشنگر خواهد بود.

۱. خوانش دریدا از سنت متافیزیکی

۱.۱ افلاطون

اهمیت تفکر افلاطون در تاریخ تمدن انکارناشدنی است و به هیچ روی نمی‌توان از نقش تمدن‌ساز او چشم پوشید. افلاطون در تفکر دریدا نیز جایگاهی ویژه و منحصر به فرد دارد؛ و دریدا درصدد پی‌جویی میزان و نحوه تأثیر وی در اندیشه فیلسوفان بعدی بر می‌آید. افلاطون برای دریدا نماد متافیزیک‌پردازی و آغازگر این سنت است. برای دریدا، مکتب افلاطونی خاستگاه مشکلات پیچیده متافیزیک غربی است.

افلاطون دشمن سرسخت دیگرهای فلسفه است؛ فلسفه‌ای که با روش دیالکتیکی‌اش حتی از علوم دقیقی مثل ریاضی - که بعدها از خلاف‌آمد عادت به الگوی فلسفه تبدیل می‌شود - نیز یقینی‌تر و شایان اطمینان بیشتر است. دیگرهای فلسفه، دیگرهای فیلسوف را ترسیم می‌کنند. دیگرهای (=دشمنان) فیلسوف افلاطونی در یک کلام غیر فیلسوفان‌اند؛ کسانی که گستره وسیعی از مردم جاهلی - که در غار تاریک توهمات خویش زندانی‌اند - تا هنرمندان - که تقلیدگران تقلید محسوب می‌شوند - و شاعرانی که در شهر زیبای افلاطونی جایی ندارند و خطیبان و سوفسطائیان گمراه و گمراه‌کننده را شامل می‌شود.

در چارچوب خرد فیلسوفانه افلاطونی، هرچه از این خرد دورتر است، خوارتر و بی‌اهمیت‌تر جلوه می‌کند. اندیشه فیلسوف با سرمشق قراردادن دو اصل اساسی امتناع تناقض و هویت، تنها با آن چیزی سازگاری نشان می‌دهد که با این اصول، که تاب تحمل هیچ دیگر و غیری را ندارند، سازگار باشد. این دو اصل به ما می‌آموزند: هرچیزی یا آن‌چنان است که خرد فیلسوفانه (یا دیالکتیک) تشخیص می‌دهد یا اساساً وجود ندارد. نبودن سرنوشت محتوم مطابق نبودن با قوانین فیلسوف است. بدین ترتیب، فلسفه افلاطونی تقابل‌هایی را وضع می‌کند که در دو سوی هستی و نیستی واقع‌اند؛ تقابل‌هایی نظیر جسم - روح، بیرون - درون، کثیر - واحد و غیره. اما به نظر دریدا، اساسی‌ترین این تقابلات تقابلی است که سنت افلاطونی بین گفتار و نوشتار وضع می‌کند. این تقابل و ترجیح گفتار بر نوشتار، که با سنت افلاطونی وارد فلسفه می‌شود، از زمان افلاطون تا هوسرل و سوسور، به اشکال مختلف تداوم می‌یابد و سستی را برمی‌سازد که دریدا آن را «متافیزیک حضور» (metaphysics of presence) می‌نامد. متافیزیکی که گفتار را به منزله نماد حضور، اصالت، و حقیقت بر نوشتار، که نماینده غیاب و کژی است، ترجیح می‌دهد. گفتار برای افلاطون بیانگر بی‌واسطه تفکر آدمی است، در رسانیدن معنا به مخاطب خیانت نمی‌کند و آن را چنان‌که هست منتقل می‌کند. در مقابل، نوشتار تناوری‌ای مرده است که خواننده به اقتضای حال و دانشش آن را باز زنده می‌کند و معنایی را به ذهن متبادر می‌کند؛ و همان‌طور که خوانندگان یک نوشتار به کثرت می‌گرایند، خوانش‌های آن نیز متکثر می‌شوند و نوشتاری واحد هیچ‌گاه خوانشی واحد نخواهد داشت.

بدین ترتیب گفتار تجلی حضور (presence)، بی‌واسطگی (immediacy)، وحدت (unity)، روحانیت (spirituality)، درونی بودن (internality) و اصالت (originality) است و نوشتار نماینده غیاب (absence)، واسطه‌مندی (mediacy)، کثرت، جسمانیت

(materiality)، بیرونی بودن (exteriority)، و عدم اصالت. نوشتار در برابر معنا سد می‌کشد و انتقال آن را با خطر مواجه می‌کند، و همچون یک «دیگر» مانع ظهور حقیقت نزد نفس مخاطب و حضور تام معنا می‌شود. زبان نوشتاری همواره همراه با «پرده جهل» ای (veil of ignorance) است که حقیقت را مخدوش و غایب می‌سازد. اما درعین حال نوشتار، چنان‌که سقراط می‌گوید، «فارماکونی» است. افلاطون در *فایدروس* از زبان سقراط نوشتار را «فارماکون» می‌نامد، «فارماکونی که هم زهر است و هم پاد زهر» (Derrida, 1981: 70).

نوشتار علی‌رغم این‌که ساحت غیاب و واسطه‌مندی است، وسیله تداوم و بقای ایده در غیاب ایده‌پرداز (idealist) نیز هست. بدین معنا که در جایی که نمی‌توان زبان گفتاری را به‌عنوان وسیله ارتباط استخدام کرد نوشتار - البته نه به نحوی کاملاً وفادارانه - می‌تواند حامل معنا باشد. اما افلاطون در *فایدروس* از زبان سقراط بر نوشتار می‌تازد و آن را زیرین و خارجی قلمداد می‌کند (Stocker, 2006: 48) در مکالمه گفتاری، گوینده حاضر است تا هر ابهام و عدم تعینی را مشخص کند؛ این حضور امکانی است که در حیطه ارتباط نوشتاری میسر نیست. گفتار چسبیده به گوینده است و گویی با اظهارکننده خویش یکسان و همبود است. گفتار متعلق به من است، با من و برای من باقی می‌ماند و از خواسته من فراتر نمی‌رود: «گفتار یک خودی (same) است درحالی‌که نوشتار از بدو تولد خویش جدایی می‌آغازد. در مقابل من قرار می‌گیرد و از دسترس من دور می‌ماند. نوشتار ایده‌گونی (ideality) را تبدیل به جسمی بی‌جان می‌کند که همچون یک غیر و یک دیگر در مقابل من واقع می‌شود» (Smith, 2005: 5).

در مجموع، می‌توان گفت: افلاطون نوشتار را شری ضروری و گریزناپذیر می‌داند؛ چراکه هرچند نوشتار در غیاب ایده‌پرداز، انتقال ایده را میسر می‌کند، در عین حال ضمانتی برای سلامت چنین انتقالی در نوشتار وجود ندارد. از سویی دیگر، با نوشتن اولین کلمه استعاره آغاز می‌شود و حقیقت فلسفی با تهدید مواجه می‌شود. استعاره بودن و تفسیرپذیری جزء لاینفک زبان نوشتاری است. ویژگی‌ای که دشمنی کسی مانند افلاطون را برمی‌انگیزد که در پی به‌دست‌دادن فلسفه‌ای با یک خوانش و درعین حال یقینی‌تر از علوم دقیقی مثل ریاضی است. از این نظر، همان‌گونه که گفتار در مقابل نوشتار است، فلسفه نیز در مقابل ادبیات خواهد بود؛ و ادبیات‌پردازی همچون غیر، دشمن و دیگر فلسفه‌پردازی مستوجب طرد و نفی قرار می‌گیرد؛ چراکه اغواگری و فریبایی بنیان ادبیات، یعنی استعاره، درست در مقابل خواست فلسفه برای رسانیدن دقیق و یک‌سویه معنا قرار می‌گیرد و در

نقطه مقابل تمایل فلسفه برای تک‌صدایی و تناظر یک به یک (one to one proportion) کلمه و شیء واقع می‌شود و چنین است که افلاطون شهری را در ذهن می‌پرورد که «شعرا را در آن جایی نیست».

پس فلسفه مثالی افلاطونی آغازگر سنت تقابل‌پروری - که در تقابلات دوتایی فلسفی نمایان می‌شوند - و دیگرستیزی و به‌همین ترتیب یکسان‌خواهی و خودخواهی است. فلسفه‌ای که بالطبع محیطی بارور برای سیاست عملی و نظری دیگرخواه نخواهد بود.

۲.۱ ارسطو

ارسطو بزرگ‌ترین میراث‌دار افلاطون است. در مکتب وی، متافیزیک حضور با شیوه‌ای نو و روشی استدلالی‌تر تداوم می‌یابد. تفکر فلسفی ارسطو با تکیه بر منطق صوری، تخته‌بند شیوه‌ای می‌گردد که هرگز نمی‌تواند از آن رهایی جوید. اندیشه، منطق، و نظام ارسطویی تثبیت‌کننده تقابل‌هایی است که تا دوران ما نیز هم‌چنان معتبرند. تقابل‌هایی که به نظر دریدا، چنان‌که گفتیم، اساس و منشأ دیگرستیزی‌اند. اما اساس این اساس و منشأ این منشأ، یعنی تقابل گفتار و نوشتار، نیز در نظام ارسطویی باز طرح و این بار به شیوه‌ای استدلالی‌تر پیگیری می‌شود.

ارسطو به تقابل و ترجیح گفتار بر نوشتار جنبه‌ای علمی‌تر می‌بخشد و آن را در چارچوب مباحث روان‌شناسی جای می‌دهد. از نظر ارسطو، «کلمات گفتاری نمادهای (symbol) اظهارات (expression) نفس‌اند و کلمات نوشتاری نمادهای کلمات گفتاری» (cited in: Derrida in Stern, 1993: 6). گفتار نمایانگر بی‌واسطه معنا و آینه‌ای است که بی‌هرگونه کژئی معنا را بازنمایی می‌کند. در مقابل، نوشتار یک گناه است. گناهی که حضور را برمی‌آشوبد و به غیبت می‌آلاید (Derrida, 1976: p.11). بدین ترتیب، جایگاه گفتار در چارچوب نفس و تفکر جایگاهی ثابت و قطعی است در حالی که نوشتار امری عارضی، بیرونی، و غیرضروری به حساب می‌آید. گفتار با نفس سازگار و هماهنگ است؛ در حالی که نوشتار برای نفس چیزی بیرونی و یک «دیگر» است؛ دیگری که از ساحت تفکر ناب طرد می‌شود.

پس متافیزیک ارسطویی نیز متافیزیک طرد، نفی، و دیگرستیزی است. متافیزیکی که آن‌چه را حاضر و درونی است بر ابژه‌های بیرونی و غیرها ترجیح می‌دهد. در منطق ارسطویی هر چیز برای این‌که تبدیل به موضوعی برای تفکر شود باید خود را با سامان ذهن و اندیشه تطبیق دهد. در غیر این صورت آن چیز فرجامی جز پوچی، بی‌معنایی و

نیستی نخواهد داشت. پیداست که سیاست مبتنی بر این تفکر نمی‌تواند سیاستی دیگرخواه باشد و سیاست ارسطویی نیز سیاست طرد و نفی خواهد بود.

۳.۱ روسو

نخستین اندیشمند دوران مدرن که بیش از همه توجه دریدا را به خود جلب می‌کند ژان ژاک روسو، آغازگر رمانتیسم (Romanticism) فرانسوی، است. در این‌جا، ذکر این نکته ضروری به نظر می‌رسد که اشتیاق دریدا بیشتر معطوف به پیگیری دیگرستیزی در آثار داعیه‌داران آزادی و دمکراسی است. یکی از این افراد سردمدار لیبرالیسم فرانسوی ژان ژاک روسو است. دریدا با خوانش پی‌فکنانه روسو می‌کوشد عمق پیوستگی فلسفه رمانتیک وی با متافیزیک حضور را نشان دهد.

آن بخش از آثار روسو که بیش از همه توجه دریدا را به خود جلب می‌کند، رساله در باب خاستگاه زبان اوست. دریدا کتیبه آغازین (epigraph) فصل دوم، با عنوان «از گراماتولوژی»، را به این سخن روسو اختصاص می‌دهد: «نوشتار چیزی نیست مگر باز نمود گفتار، و عجیب خواهد بود که کسی با حضور چیزی به تصویر آن پردازد» (ibid: 22). در فلسفه روسو نیز تقابل گفتار و نوشتار، البته به صورتی کاملاً متفاوت، زنده می‌شود. روسو این تقابل را با تقابل طبیعت و فرهنگ گره می‌زند. او نوشتاری شدن را با فرهنگی شدن و دوری از گفتار و طبیعت یکی می‌گیرد. برای روسو، گفتار طنین و شور متعلق به طبیعت است؛ طبیعتی که زندگی آدمی بدان وابسته است. اما همه گفتارها به یکسان جلوه‌گاه شور و طنین طبیعت نیستند؛ وی در این راستا بین آنچه زبان‌های جنوبی و شمالی می‌نامد تمایز قائل می‌شود: «زبان‌های جنوبی متعلق به فرهنگ‌هایی هستند که اساساً اعتنایی به پیشرفت نداشته و صلابت و معصومیت خاستگاه‌ها را در زبان خود بازتاب می‌دهند؛ در مقابل، زبان‌های شمالی زبان‌هایی مصنوع‌اند؛ زبان‌هایی که نشانگر انحطاط حاصل از پیشرفت فرهنگ‌اند» (نوریس، ۱۳۸۵: ۶۸). زبان‌های جنوبی شورانگیز و سرشار از مصوت‌اند؛ به سرچشمه خویش، یعنی طبیعت، نزدیک‌ترند و با روح و جان آدمی تطابق افزون‌تری دارند؛ بیگانه از خویش انسان نیستند و معصومانه به خدمت آدمی درمی‌آیند. درحالی‌که زبان‌های شمالی رفته رفته از طبیعت فاصله گرفته‌اند، به «صامت‌زدگی» دچار شده‌اند و با روح و جان آدمی بیگانه گشته‌اند.

به‌همین ترتیب، روسو نوشتار را امری خارجی، غیرطبیعی و غیراصیل می‌داند که خلوص گفتار را می‌آلاید و سلامت آن را تهدید می‌کند. گفتار با معصومیت، در چنگ

خشونتِ نوشتار گرفتار می‌شود. اما آیا هیچ گفتاری را می‌توان یافت که طبیعی، «ماقبل نوشتاری»، (Arche writing)، و مصون از نوشتار باشد؟ آیا وجود جامعه‌ای بدون ارتباط نوشتاری ممکن است؟

پاسخ روسو منفی است: «زبان ما، پیشاپیش بسیاری از تبیین‌ها را جایگزین بسیاری از طنین‌ها ساخته، حیات و حرارت خویش را از دست داده و طعمه نوشتار شده است. وجود طنین‌مند این زبان‌ها را پیشاپیش صامت‌ها فرسوده‌اند» (همان).

اما به نظر دریدا این نوستالژی به «زبان گفتاری که آلوده نوشتار نیست» کاذب است. روسو زبان نوشتاری را یک تکمله (supplement) می‌خواند. تکلمه‌ای که عارض زبان می‌شود، و در تصور منطقی آن وجود ندارد. تکلمه‌ای که برای گسترش ایده فراتر از جمع گویندگان و شنوندگان از مقطعی در زمان، ضروری به نظر می‌آید. اما روسو ناخواسته خود را به قهقراپی بی‌فرجام افکنده است. از او می‌توان پرسید: در چه مقطعی از زمان، به زبان نوشتاری به عنوان یک تکمله نیاز نبوده است؟

او برای پاسخ گفتن به این پرسش محتاج سندی نوشتاری است که در آن تصریح شده باشد که ماقبل این سند نوشتاری نبوده است. اما آیا حتی در صورت وجود چنین سندی نمی‌توان وجود نوشتاری متداول قبل از آن را تصور کرد؟

بدین ترتیب، عناصر نقد روسو بر نوشتار آشکار می‌شود. طرد نوشتار از جانب وی نه فقط مبتنی بر هیچ بنیان فلسفی‌ای نیست، بلکه صرفاً صبغه‌ای احساسی دارد. نوشتار به خاطر آن که گفتار را مورد خشونت قرار داده باید از ساحت اندیشه ناب طرد شود؛ و هیچ دلیل دیگری برای این طرد و نفی وجود ندارد.

جبهه‌گیری روسو در برابر نوشتار، فرهنگ و هر آنچه مانند این دو وضع طبیعی و طبیعت آدمی را می‌آلاید، آشکارا در نظریه سیاسی وی، علی‌الخصوص مبنای آن، یعنی «استراتژی وضع نخستین» نمود می‌یابد.

۴.۱ هگل

هگل به‌عنوان فیلسوفی تأثیرگذار مورد توجه ویژه دریداست. در مکتب هگلی بُعد استدلالی متافیزیک حضور تقویت می‌شود و این سنت به صورتی بسیار نظام‌مند، دقیق و ظریف تجدید می‌یابد. دریدا در خوانش خود از هگل در صدد آن است که نشان دهد چگونه متافیزیک دیگرگیز هگلی تبدیل به زمینه‌ای برای پرورش سیاست دیگرگیز وی می‌شود. هگل به تبع

ارسطو تئوری گفتار و نوشتار را در حیطه نشانه‌شناسی و به‌همین ترتیب روان‌شناسی جای می‌دهد. وی نشانه‌ها را محصول قوه‌ای به نام «خیال نشانه‌ساز» (sign-maker imagination) می‌داند: «تخیل زایا (productive imagination) ... دارای یک ارتباط شهودی بی‌واسطه با خود است ... این شهود در عالم خارج به صورت یک شیء بروز، ظهور، و وجود می‌یابد. این شیء نشانه است و این جنبش تخیل‌زا را می‌توان خیال نشانه‌ساز نامید. تخیلی که نشانه‌ها را در دنباله بیرونی پی‌آیند خویش می‌سازد» (cited in: Derrida in Stern, 1993: 6).

نشانه هم بیرونی است و هم درونی. نشانه جایگاهی است که تمام تقابلات اعم از کلی و جزئی، درونی و بیرونی، محسوس و معقول را در خود جای می‌دهد. نشانه وحدت یک شهود و یک «بازنمود» (representation) است. اما شهود نشانه متمایز از سایر شهودات است (ibid). یک شهود را نشانه‌ای می‌نامیم وقتی که آنچه به شهود درمی‌آید با یک قصدیت جان‌بخش (animating intentionality) زنده شده باشد. بدین معنا، نشانه باید توسط یک انسان بنیان نهاده شود، و بین نشانه (sign) و آنچه نشان داده می‌شود، نسبتی ذاتی وجود ندارد. مثلاً بین هرم - این مثال خود هگل است - و مرگ یا جسم مومیایی درون آن هیچ‌گونه پیوند ذاتی و طبیعی وجود ندارد و تنها با قصدیت جان‌بخش یک انسان است که هرم تبدیل به نشانه می‌شود. این ویژگی خودسری نشانه‌ها (Arbitrariness of signs) است. هرچه نشانه‌ای خودسرتر باشند به ایده‌گونی نزدیکی بیشتری دارد، و هم‌سانی و وحدت افزون‌تری با نفس از خود نشان می‌دهد. به نظر هگل، نشانه‌های گفتاری خودسرتر از نشانه‌های نوشتاری و سایر نشانه‌هایند؛ و بدین ترتیب با حیات ذهن تطابق و هماهنگی افزون‌تری دارند. هگل می‌گوید این برتری گفتار بر نوشتار را به کمک بنیادی دیالکتیکی توضیح دهد. به نظر هگل، نور نخستین ایده‌ها را در ذهن می‌آفریند و بینایی، به عنوان حسی که نور را دریافت می‌کند، اولین حس ایده‌ای است. اما آنچه دیده می‌شود در برابر دیالکتیک ذهن برای ایده‌ای‌سازی کامل آن، یعنی دیالکتیک رفع (sublation - Aufhebung) و نفی (Negation) مقاومت می‌کند و مکانی بودن آن خارج از اندیشه حس‌گر باقی می‌ماند. برای هگل - به‌عنوان میراث‌دار سنت کانتی - زمان چارچوب نهایی تفکر باقی می‌ماند؛ و مکان همواره از اهمیتی ثانوی برخوردار است، و هرچه مکانی‌تر باشد از سامان اندیشه و ایده‌گونی دورتر است. پس «آنچه از طریق بینایی دریافت می‌شود ایده‌آل نیست بلکه در محسوس بودن خود باقی می‌ماند» (cited in: Derrida in Stern, 1993: 27). اما در مقابل، آنچه شنیده می‌شود در برابر دیالکتیک رفع و نفی مقاومتی نشان نمی‌دهد و در ژرفای ذهن غرق می‌شود. «گوش بر

خلاف چشم نیازی به روی کردن به اشیاء ندارد؛ آنچه شنیده می شود از مکان می گسلد: ارتعاش «همچون گذاری فیزیکی از مکان به زمان، رفع دیدنی در شنیدنی، واقعی در ایده‌ای و همچون جنبش ایده‌ای کردن و انحلال خارجیتِ طبیعی است» (ibid).

بنابراین، صوت (voice)، صدا (sound)، و گفتار به نحوی طبیعی و فلسفی بر دیدنی و نوشتار برتری دارند؛ چرا که آنچه به دیدن می آید همچنان همچون یک «دیگر» در خارجیتِ طبیعی و خویشی خویش باقی می ماند، و نفی و رفع نمی شود. درحالی که صوت به محض آن که خود را به ذهن رساند در خارج اثری از خود بر جای نمی گذارد.

گفتار همبود (coexistence) با دریافت است، درحالی که نوشتار چنین نیست و در خشکی و تصلب خویش پا بر جای می ماند. نوشتار به خلوص اندیشه خشونت می ورزد و همچون یک دیگری در آن محو نمی شود.

بدین سان، دیالکتیک نفی و رفع هگلی تاب تحمل دیگری و غیر را ندارد؛ و هر چیز برای آن که ایده‌ای، و بنابراین حقیقی، باشد باید خویش را در «من استعلایی پدیدار شناس» و عرصه اندیشه ناب محو کند. پس هر چه خلوص تفکر را بیالاید، به خودی خود مستوجب طرد و ستیز می گردد، به عبارت دیگر، هر چه بخواهد «دیگر» بماند، دشمن خواهد بود.

۵.۱ سوسور

سوسور را بنیان‌گذار نشانه‌شناسی (semiology) علمی می‌شناسیم. سوسور بر آن است تا نشانه‌شناسی را بر مبنایی کاملاً علمی و به شیوه یک علم طبیعی سامان بخشد. اما دریدا در صدد نشان دادن این واقعیت است که نه تنها چنین نیست، بلکه مکتب سوسوری آکنده از آموزه‌های متافیزیکی است. به تعبیر استوکر، «سوسور دنباله‌رو روسو است و روسو پُر است از پیش فرض‌های دکارتی و افلاطونی» (Stocker, 2006: 25).

سوسور نیز مانند اسلاف خود در سنت متافیزیکی حضور بر تقابل‌های متافیزیکی، دیگرستیزی آن، ترجیح گفتار بر نوشتار، به عنوان محور تمامی تقابلات متافیزیکی تأکید می‌کند. وی در مقام پیشگام زبان‌شناسی ساختارگرا (structuralist linguistics) زبان را شبکه‌ای تفاوتی (differential) می‌داند و معتقد است هیچ‌گونه پیوندی میان دال و مدلول وجود ندارد. نشانه‌ها به واسطه تفاوتشان است که، لایق نام نشانه‌اند و می‌توانند چیزی را به ذهن متبادر کنند. پس مثلاً برای تبادر ذهنی یک حیوان با شکل و رفتاری خاص می‌توان هر

نشانه‌ای را به جای «گره» استعمال کرد؛ و تنها کثرت استعمال و مرسوم شدن آن است که جایگاه «گره»، به عنوان نشانه‌ای معین برای چیزی خاص، را تثبیت می‌کند. سوسور این ویژگی نشانه را «ماهیت خودسرانه نشانه» (Arbitrary nature of signs) نام می‌نهد؛ امری که یکی از پایه‌های اصلی و اساسی نظام اندیشه وی محسوب می‌شود.

دومین پایه اندیشه سوسوری تمایزی است که وی میان «گفته» (parole) و نظام کل روابط زبانی که مولد همه «گفته‌ها» است، «لانگ» (Lang)، برقرار می‌سازد. به نظر سوسور، «هرگونه زنجیره گفتاری ممکن، باید از پیش در این نظام [لانگ] موجود باشد» (نوریس، ۱۳۸۵، ۵۱).

نقد دریدا با به چالش کشیدن همین دو پایه اساسی نشانه‌شناسی سوسوری است؛ نقدی که متمرکزتر از هر جا در «از گراماتولوژی در جستاری تحت عنوان «روانشناسی و گراماتولوژی» طرح شده است (Derrida, 1976: 11).

از نظر سوسور، هر نشانه‌ای که به لانگ تعلق افزون‌تر و با آن انطباق بیشتری دارد، طبیعی‌تر است؛ علامت این انطباق و تعلق خودسرتر بودن نشانه است. سوسور در بحث در باب *زبان‌شناسی عام (Course in General Linguistics)* در بخشی با عنوان «اصل اول: ماهیت خودسرانه نشانه» می‌نویسد: «نشانه‌هایی که کاملاً خودسر هستند بهتر از سایر نشانه‌ها، ایده‌آل فرایند نشانگری را بروز می‌دهند؛ بدین علت زبان، که کلی‌ترین و پیچیده‌ترین سیستم برقراری ارتباط است، شاخص‌ترین آنها نیز هست؛ از این منظر زبان‌شناسی فصل الخطاب تمام شاخه‌های نشانه‌شناسی خواهد بود (Cited in: Derrida in Stern, 1993: 20).

بنابراین، زبان (گفتار و نوشتاری) طبیعی‌تر از دیگر سیستم‌های نشانه‌ای است و بهتر از همه حضور را نشانگری می‌کند. البته زبان نیز سلسله‌وار است. گفتار در رأس این سلسله قرار دارد و پس از آن نوشتار الفبایی – که البته اوج آن شیوه نگارش غربی است! – واقع است. بعد از این، سایر خطوط مانند هیروگلیف، علائم جبری و غیره قرار دارند. در این میان، خط الفبایی رونوشتی کمابیش طبیعی از گفتار است.

بدین ترتیب، بنیاد کژی‌های متافیزیکی، یعنی تفوق گفتار بر نوشتار، در زبان‌شناسی سوسور، که داعیه علمی بودن دارد، نیز تکرار می‌شود.

کار دریدا برای نقد سوسور از درون، کار دشواری نخواهد بود. سوسور می‌گوید: نشانه‌ها ماهیتی کاملاً خودسرانه دارند و هیچ پیوند ذاتی و طبیعی بین نشانگر و نشان‌داده‌شده و دال و مدلول وجود ندارد. اما اگر چنین است بر چه مبنایی گفتار طبیعی‌تر از نوشتار و خط الفبایی طبیعی‌تر از سایر گونه‌های نوشتار است؟

در واقع، سوسور با نفی هرگونه پیوند ذاتی میان دال و مدلول جایی برای نظام سلسله‌مراتبی نشانه‌ها نمی‌گذارد.

دریدا فروافتادن سوسور در دام متافیزیک حضور را این‌گونه به تصویر می‌کشد: «نظام زبان قرین نوشتار آوایی - الفبایی، همان حیطة‌ای است که متافیزیک لوگوس‌محور، متافیزیکی که مفهوم هستی به منزله حضور را طرح می‌کند، در چارچوب آن ایجاد شده است. این لوگوس‌محوری همواره به دلایل ماهوی هرگونه تأمل آزادانه بر خاستگاه و جایگاه نوشتار را در پراتنز گذاشته، به حال تعلیق در آورده است و سرکوب کرده است» (Derrida, 1976: 11).

بنابراینچه گفته شد، طرح سوسور نیز برای تفوق گفتار بر نوشتار فاقد هرگونه پشتوانه علمی و فلسفی است و تنها بر بنیادی اخلاقی - احساسی استوار است. گفتار چون نزد من حضور دارد باید بر نوشتار غایب برتری داده شود.

بدین ترتیب، سوسور نوشتار را سرکوب می‌کند و آن را به تعبیر دریدا از همه محدوددها می‌راند و تبدیل به «مطرودی سرگردان» می‌کند (ibid: 43-4). پس زبان‌شناسی و نشانه‌شناسی سوسوری نیز علمی دیگرگریز و دیگرستیز باقی می‌ماند.

۶.۱ لوی اشتراوس

لوی اشتراوس از پیشگامان انسان‌شناسی مدرن به‌شمار می‌آید. وی به عنوان نماینده انسان‌شناسی، نظامی که آن نیز از چنگ متافیزیک حضور در امان نمانده، مورد توجه ویژه ژاک دریدا است.

دریدا با مطالعه تلقی اشتراوس از «اسم خاص» (proper name) در صدد نشان دادن پیوستگی انسان‌شناسی ساختارگرایی وی با مفروضات کهن متافیزیکی برمی‌آید. آن قسمت از آثار اشتراوس که بیش از همه توجه دریدا را به خود جلب کرده است «درس نوشتار»، فصلی از کتاب *استوئیان اندوهگین* (۱۹۶۱)، است.

در این نوشته، اشتراوس انسان‌شناس در نظر دارد به تحلیل روند پیدایش نوشتار و پیامدهای آن در قبیله «نامبیکوارا» بپردازد؛ که خود گذار آن قبیله را به تمدن با حسی از اندوه و گناه به تصویر می‌کشد.

اشتراوس در حین بازی با کودکان این قبیله با حادثه‌ای مواجه می‌شود که وی را به شدت تحت تأثیر قرار می‌دهد. این جریان را به نقل از *گراماتولوژی* بیان می‌کنیم:

اشتراوس با کودکان این قبیله مشغول بازی است. دختر بچه‌ای توسط دیگری مضروب می‌شود. دختر بچه به طرف انسان‌شناس می‌دود تا از رازی بزرگ برای وی پرده بردارد. اشتراوس از دریافتن منظور مضروب فرومی‌ماند و تنها هنگامی که ضارب به تلافی آن‌چه قصد انجام آن را داشته، نام وی را به اشتراوس می‌گوید، او در می‌یابد که دختر بچه می‌خواسته نام دشمنش را به مکافات ظلمی که بر وی روا داشته فاش کند. چراکه در این قبیله به کاربردن اسامی خاص در حضور بیگانگان مجاز نبوده است (ibid: 110-11).

اما اشتراوس از این واقعه عجب، درسی عجیب‌تر می‌گیرد: ورود نام خاص به حوزه عمومی زبان خشونت‌ناک است که گویش ناب را می‌آلاید؛ همان‌طور که ورود نوشتار خلوص گفتار را برهم می‌زند (Smith, 2005: 40).

خشونت نام بردن تنها وقتی یک بیگانه - که در این ماجرا خود اشتراوس است - وجود داشته باشد موضوعیت می‌یابد؛ خلوص قبیله با حضور یک خارجی آلوده می‌شود. خشونت نام بردن مشابه خشونت نوشتار است؛ نوشتاری که بیگانه از زبان و نافی گفتار است.

اشتراوس این خشونت نام‌گذاری را برخاسته از نوشتار می‌داند. فرآیند نام‌گذاری مترادف آغاز تمایز است؛ و اشتراوس این تمایز نهی را سرآغاز آلودن خلوص طبیعت و خشونت می‌داند. با نام‌گذاری خلوص و یکسانی جای خود را به ترکیب و تکثر می‌دهد. وقتی کسی یا چیزی را نام می‌نهیم؛ آن را از خود جدا می‌پنداریم و تولد آن را، همچون یک «دیگر» در مقابل خویش، به نظاره می‌نشینیم. این دیگرسازی از نظر اشتراوس، کار «دیگر» است؛ «دیگر»ی که نام نوشتار. پس اگر بخواهیم به خلوص طبیعی رجوع کنیم باید ریشه این دیگرها را، که نوشتار باشد، بخشکانیم.

اما دریدا معتقد است که اگر تمایز نهی و طبقه بندی به آلودن خلوص طبیعت و خشونت بینجامد؛ این آرایش و خشونت ذاتی زبان و حتی هشیاری خواهد بود؛ چراکه زبان و هشیاری هر دو نظام‌هایی تفاوت‌بنیادند (Derrida, 1976: 110). دریدا می‌نویسد:

«نامیدن ... [اگر خشونت خوانده شود] خشونت ذاتی زبان است. زبانی که در دامان تفاوت‌گذاری و طبقه‌بندی متولد می‌شود» (ibid: 112).

اشتراوس، چنانچه دریدا می‌گوید، وارث تقابل طبیعت و فرهنگ روسو است؛ تقابلی که مبتنی بر مفروضات متافیزیک افلاطونی است: «در حضور نفس، مجاورت نفس، مجاورت شفاف در مواجهات رو در رو و ... این تعیین‌گرایش روسوئیستی کلاسیکی است که پیشاپیش میراث‌خوار افلاطون‌گرایی هم هست» (ibid: 138).

بدین سان، انسان‌شناسی اشتراوسی با تکیه بر مفروضات متافیزیکی به دانشی دیگرستیز و دیگرگریز تبدیل می‌شود.

۷.۱ هوسرل

واپسین اندیشمندی که به نحو خاص، در این مقاله مورد توجه ماست پدیدارشناس آلمانی، ادموند هوسرل، است. دریدا به هوسرل توجهی ویژه نشان می‌دهد اولین اثر دریدا نیز با عنوان *مقدمه‌ای بر منشأ هندسه هوسرل* درباره آثار هوسرل بوده است. تمرکز ما بر خوانش دریدا از هوسرل نیز بیشتر متکی بر همین اثر است.

هوسرل به هندسه همچون الگویی مطلوب برای سایر علوم می‌نگرد. به نظر هوسرل، فرآیند پی‌بردن و وقوع یک قضیه هندسی در ذهن مبدع آن، به صورتی کاملاً حاضر به وجود می‌آید. بدین ترتیب، مثلاً، هندسه اقلیدسی از ذهن اقلیدس شروع می‌شود (Derrida, 1989: 100). اما هوسرل معتقد است نباید وجود قضایای هندسی در ذهن را با امری صرفاً ذهنی (Subjective) یکی بگیریم؛ بلکه حقیقت هندسی در عین حال عینی (objective) نیز هست؛ چراکه برای هر کس قابل حصول و حضور مجدد است. قضایای هندسی از آغاز فرازمانی (super temporal) هستند و برای هر کس در هر زمانی یکسان درک می‌شوند (ibid). بنا بر نظر هوسرل، ایده‌گونی‌هایی (idealities) مانند حقایق هندسی، فارغ از زمان، مکان، تاریخ، و سنت‌اند. «این عینی بودن (objectivity)، بر کل فرآورده‌های جهان فرهنگی، همه علوم و حتی ادبیات ناب (good literature) نیز صادق است» (ibid).

بعد از این هوسرل در پی یافتن راهی برای تبیین چگونگی انتقال ایده‌گونی از ذهن مبدع آن به دیگر اذهان برمی‌آید؛ و بدین ترتیب وارد بحث زبان می‌شود: «ایده‌آل از طریق معین در جهان به نحو عینی ظهور می‌یابد و این طریق همان تن‌یافتگی (embodiment) - تجسم - زبانی است» (ibid: 10). یک حقیقت هندسی از طریق زبان امکان انتقال می‌یابد؛ پس زبان گونه‌ای تن‌یافتگی است. اما چه نسبتی میان محتوای ذهن مبدع، یک حقیقت و یا ایده‌وری با تن‌یافتگی زبانی آن وجود دارد؟

به نظر هوسرل در واقع هیچ نسبتی بین آنچه در ذهن هندسه‌دان می‌گذرد و تن‌یافتگی خارجی آن - هندسه در چارچوب زبان - وجود ندارد و تنها قرارداد است که نشانه‌ای را برای یک معنای خاص مطرح می‌سازد. بدین ترتیب، زبان تنها ساختاری است که میان افراد مشترک است.

اما اولین مرحله تن‌یافتگی گفتار است. گفتاری که از طریق آن حقیقتی به فرد یا افراد دیگر از طریق گوینده‌ها گویندگانی منتقل می‌شود. برای هوسرل این گونه تن‌یافتگی برترین نوع ممکن است؛ و «صدا واسطه‌ای است که در حضور و خود‌حضور و وقفه‌ای ایجاد نمی‌کند» (Derrida, 1973: 75-6).

اما چرا صدا این گونه است؟ این ویژگی صدا معلول دو علت است: نخست این‌که ماده صدا از همان ابتدای تشکیل غیرمادی‌تر است و به‌نظر می‌رسد که به حیطه ایده‌گونی تعلق دارد؛ چراکه ماده صوت به سختی و تصلب خط و نوشتار نیست. دوم این‌که صدا همواره ملازم حضور گوینده است و بدین ترتیب در همسایگی حضور است (ibid).

لیکن ارتباط گفتاری همواره با محدودیت مواجه است و توانایی فرارفتن از جمع گویندگان و شنوندگان را ندارد. پس حقیقت برای تداوم حضور خود به نوشتار نیاز می‌یابد و نوشتار تبدیل به عاملی برای بسط حقیقت می‌شود. به واسطه فعالیت منطقی خاصی که زبان و نوشتار انجام می‌دهند، خواننده می‌تواند یک آشکاربودگی پنهان‌شده را دوباره تجدید کند.

اما درعین حال، تناوری سخت نوشتار در مقابل ایده‌گونی‌ها صف می‌کشد. نوشتار دم‌غیاب از حقیقت است و درعین به خدمت گرفته‌شدن برای بقای بیشتر ایده‌گونی، آن را مورد تهدید قرار می‌دهد. پس نوشتار شری‌گریز ناپذیر است. بدین ترتیب، هوسرل نیز در قضاوت میان گفتار و نوشتار حق را به اولی می‌دهد، دومی را نفی و طرد می‌کند، راه‌گریزی از ساحت متافیزیک حضور نمی‌یابد و در دام تقابلات آن گرفتار می‌آید.

۲. از نقد سنت متافیزیک تا سیاست واسازانه

اسمیت شرح خود بر تفکر دریدا را با این جمله آغاز می‌کند: «واسازی راهی برای جا بازکردن برای دیگران و بدین ترتیب اساساً گونه‌ای مهمان‌نوازی و خوشامدگویی است» (p.15). دیگری و مسائل آن اساس واسازی دریداست. واسازی‌ای که درست مقابل سنتی قرار می‌گیرد که من و مسائلش محور اصلی همه بحث‌ها را تشکیل می‌دهد. واسازی با تفاوت، غیریت و دیگرسان بودن راه را بر روی خودمحوری (egocentrism) و قوم‌محوری (ethnocentrism) می‌بندد؛ پروژه‌ای که نگاهی دیگرگون، دیگرخواه، تفاوت‌جو و متفاوت را طلب می‌کند. بنابراین، نگاه دریدا به سیاست نمی‌تواند در ادامه سنت خودمحور و قوم‌محور سیاست غربی، سنتی که در متافیزیک تمدن‌ساز آن جای گرفته، باشد.

این سیاست سرشار از پیش فرض‌های متافیزیکی است؛ تمام سنت‌های سیاسی از لیبرالیسم گرفته تا کمونیسم (communism)، سوسیالیسم (socialism) و محافظه‌کاری در دام متافیزیک‌پردازی اسیرند. به نظر دریدا، متافیزیک غربی با فهم جهان از منظر من راه را بر دیگری بسته است. در سنت متافیزیکی، هر چه متعلق به من باشد، یا به تعلق آن درآید، حقیقی و اصیل خواهد بود؛ در عوض، آنچه در مقابل من قرار گیرد و به تصرف آن درنیاید، ناصیل و ناحقیقی است. مثلاً فهم چیزها - بخوانید دیگرها - همچون روگرفتهایی ناوفادارانه از مثال‌ها در فلسفه افلاطونی، عبارة اخرای حقیقی بودن «چیزهایی که تماماً نزد نفس حضور می‌یابند (مثال‌ها)» در مقابل مجازی بودن «چیزهایی که نزد نفس حضور ندارند (غیرمثال‌ها)»، است. پس معیار حقیقی بودن و مجازی بودن حضور نزد نفس - من، خود - است. در تمثیل خط و، پس از آن، در تمثیل غار، دیگرها، یعنی آنچه به خوبی موضوعات (objects) علوم ریاضی و متافیزیک نزد نفس حضور تام نمی‌یابند، خیال‌آلود و وهمی خوانده می‌شوند (افلاطون، ۱۳۶۰، کتاب ۶ و ۷). بدین ترتیب، سنت متافیزیکی مبتنی بر یک نوستالژی به حضور، وحدت، و تمامیت، به وجود آمده و تداوم یافته است؛ ایده‌آلهایی که اساس عدم تحقق آن‌ها آلودن خلوص حضور توسط دیگری است. دیگری با این تعرض به معصومیت، پاکی و خلوص حضور، خود را سزاوار طرد و خشونت می‌سازد.

به نظر دریدا، نوشتارستیزی اولین جلوه‌گاه دیگرستیزی در سنت متافیزیک‌پردازی است؛ به راستی چرا سقراط نمی‌نوشت؟

برای سقراط - چنان‌که افلاطون در *فایروس*، متن مورد توجه دریدا، از او نقل می‌کند - گفتار روشن، حاضر، روشنگر، دقیق، و زنده است؛ درحالی‌که نوشتار آغاز کژی‌هاست؛ کژی‌هایی که تحقق فلسفه ناب را احاله به محال می‌کنند (← Derrida, 1981: 65-117). سقراط با قیام علیه نوشتار راه را برای تفوق گفتار بر نوشتار می‌گشاید؛ این جریان در اندیشه افلاطونی تداوم می‌یابد. نوشتار همچون امری بیرونی، مادی، توأم با تغییر و تفاوت و غیبت‌زده است و حتی گونه‌ای مثالی هم نمی‌تواند داشته باشد.

سنت نوشتارستیزی، چنان‌که تعقیب کردیم در سراسر متافیزیک غربی تعقیب می‌شود و برای دریدا تبدیل به نمونه‌ی ناب (manifest) دیگرستیزی تمدن و فرهنگ غربی می‌شود. طبیعی است که هر تلاشی برای زدودن این زنگار از چهره تمدن، منوط به رها شدن از وجودشناسی و شناخت‌شناسی به ارث رسیده از متافیزیک است.

دریدا در مباحث خود پیرامون افلاطون و هوسرل خاطر نشان می‌کند که استعمال زبان در هر نوعی نیاز به حافظه، به عنوان منبعی برای ذخیره معانی لغات، دارد. جریان داشتن زبان، خود به جریان داشتن هشیاری وابسته است. هشیاری‌ای که در آن عناصری - دانسته‌هایی - برای زمانی طولانی حفظ می‌شوند.

این وجود چیزهای خارجی درون ما، به منبعی برای ترس تبدیل می‌شود. چنین است که دکارت این احتمال هول‌آور را طرح می‌کند که «شاید اهریمنی ترسناک آن‌چه را درک می‌کنم بر من عرضه می‌کند» (Derrida, 1978: 2). ما هرگز نمی‌توانیم به اصالت داشته‌ها مان یقین داشته باشیم. آیا آنچه من می‌دانم محصول هشیاری من است؟

بدین ترتیب حافظه، چشم اسفندیار هشیاری و جایگاهی است که آن‌چه بیرونی است امکان ورود به آن می‌یابد. دریدا این کارکرد حافظه را با استعاره فارماکون (pharmakon)، استعاره‌ای که از افلاطون وام می‌گیرد، شرح می‌دهد. حافظه همانند فارماکون هم زهر است هم پادزهر. چراکه هم به ما یاری می‌رساند و هم خلوص روان (psyche) را در معرض هجوم قرار می‌دهد.

از سویی دیگر، طرح ایده نیک توسط افلاطون به عنوان مثال مثال‌ها (form of forms)، حتی قبل از وجود، در تقابل با خلوت ناب خود (ego) با خویش است. وی با مقدم دانستن مثال مثال‌ها بر تمامی مثال‌ها، حتی وجود، یکدستی روان مد نظر خود را نقض می‌کند.

به همین نحو، دریدا در حیطه ناب هشیاری افلاطونی ایده‌های مطلق اخلاقی را رصد می‌کند که این خلوص را بر می‌آشوبند. مهم‌ترین این ایده‌ها ترجیح درونی بر بیرونی است. ایده برتری طبیعی (natural) بر ناطبیعی (non-natural) نیز از این جمله است: ایده‌ای که تا روسو و اشتراوس تعقیب می‌شود. بدین ترتیب، کم‌ترین دریافت‌ها و دانسته‌ها معطوف به دیگری خواهد بود؛ و دانش آن چیزی است که غیر از داننده و ورای اوست. پس هرچه به سمت خودی ناب و خالی از آلودگی غیر حرکت می‌کنیم، در واقع به استقبال دیگری‌ای که به هیچ وجه تحویل‌پذیر نیست، پیش می‌رویم؛ به سمت آن «دیگری که کاملاً دیگری» است. دریدا با بنیان نهادن مکتب واسازی دیگرستیزی متافیزیک را از درون و برون آن به چالش می‌کشد. و به همان میزان که این مکتب دور از سنت متافیزیکی است، سیاست و فلسفه سیاسی برآمده از آن نیز دور از سیاست و فلسفه سیاسی معمول خواهد بود. در همین راستا، دریدا می‌تواند بگوید: «آنچه من در باب سیاست به‌خصوص دوستی و مهمان‌نوازی می‌گویم فراتر از دانش است» (Derrida, discussion, 1997: 1).

وی نوع پرداخت خود به سیاست را تجربه و نظر - نه نظریه - نام می‌نهد، و کار خویش را با زبانی شبه آگزیستانسیالیستی یک «دلمشغولی فردی و خارج از حیطه فلسفه سیاسی» بر می‌شمرد (ibid: 3). سیاست دریدایی هرگز در پی ارائه برنامه‌ای جامع - چنان‌که از یک فلسفه سیاسی و نظریه سیاسی متوقع است - برای پی‌ریزی یک سامان و رژیم سیاسی نیست. آغاز پروژه سیاست دریدایی نقد خاستگاه‌های متافیزیکی سیاست است. به نظر وی، سیاست و حوزه سیاسی غربی بارزترین و خشن‌ترین جایگاه دیگرستیزی است. سنت‌های برجسته سیاست غربی، که برخاسته از متافیزیک حضورند، هر یک ننگ بارآوری رژیم‌های دیگرستیز و دیگرگش را بر پیشانی دارند. فاشیسم (fascism) اروپای غربی و لنینیسم (Leninism) و استالینیسم (Stalinism) اروپای شرقی، که به تحقیق آدم‌کش‌ترین رژیم‌های تمام طول تاریخ بوده‌اند، به ترتیب برخاسته از آنچه امروزه راست و چپ سیاسی می‌نامیم، هستند. بنابراین، وقتی دریدا سخن از مارکسیسم یا دمکراسی به میان می‌آورد، از آنچه امروز در جریان است، فراتر می‌رود. به اعتقاد دریدا، طرح و اشتغال به سیاستی دیگرخواه مستلزم رهایی از پیش‌فرض‌های خودخواهانه و دیگرستیزانه برآمده از سنت متافیزیکی است. انسان غربی - انسانی که شاید تا خاور دور یافتنی باشد - درون تمدن و سنتی رشد می‌کند که مملو از آموزه‌های متافیزیکی است. در این خاستگاه، انسان می‌آموزد که خویش، خانواده خویش، محله خویش، شهر خویش، ملت خویش، و کشور خویش را بر دیگری، محله دیگری، شهر دیگری، ملت دیگری، و کشور دیگری ترجیح دهد. البته دریدا به هیچ وجه نافی مسئولیت فرد در قبال خود و خانواده و شهر و غیره نیست. در مقابل، او معتقد است این مسئولیت باید به تمامی دیگرها گسترش یابد. بدین ترتیب اگر واسازی را یک دیگرخواهی رادیکال بنامیم، گزاره نگفته‌ایم.

بنا بر آنچه گفته شد، سیاست پی‌فکنانه را نمی‌توان به هیچ یک از ایدئولوژی‌های سیاست غربی احاله داد؛ چراکه واسازی اساساً در باب سیاست این‌چنینی خنثی است و همین خنثی بودن سیاست واسازانه، امکان به پرسش گرفتن سیاست غربی و به چالش کشیدن آن را فراهم می‌آورد (Benington in: Mcquillan, 2007: 84).

دریدا مفهومی متفاوت از سیاست را ارائه می‌دهد، که حوزه آن به تمامی شئون انسانی تسری می‌یابد. واسازی یک «سیاسی‌سازی فوق‌العاده» (hyper-politicization) است. در این جا ذکر این نکته ضروری به نظر می‌رسد که این سیاسی‌سازی فوق‌العاده واسازی را

نمی‌توان با پروژه تبارشناسی فوکو یکسان دانست. کوشش فوکو معطوف به نشان‌دادن چگونگی ارتباط آگاهانه قدرت و دانش است؛ در حالی که دریدا قدرت را نیز اسیر گستره متافیزیک حضور می‌بیند (← ضمیران، ۱۳۸۴: ۸۴-۳۴).

در مقابل، موضع دریدا در باب بسط حداکثری سیاست و حوزه سیاسی را می‌توان با نظریه فمینیست‌ها مبنی بر سیاسی بودن همه چیز قابل مقایسه دانست (رک: جنی چیمن، ۱۳۴۸: ۱۹۲-۱۵۹).

مساوق‌دانستن انسان سیاسی و انسان، و عمل اندیشمندانه معطوف به دیگری و عمل سیاسی را دریدا از ارسطو به ارث می‌برد؛ ارثیه‌ای که دریدا آن را وامی‌سازد. بازی بین اندیشه و سیاست در فلسفه ارسطو توجه دریدا را به خود جلب می‌کند. ارسطو در سرآغاز متافیزیک (ص ۱-۶)، متافیزیک را به خاطر موضوع، روش، و غایت برترین علوم می‌داند و انسان را «حیوان ناطق» (zoon logon) می‌نامد؛ همو در سیاست، سیاست را به واسطه این‌که در بردارنده برترین و بیشترین خیرهاست، به‌عنوان بهترین دانش‌ها معرفی می‌کند (ص ۱)، و آدمی را «حیوان سیاسی» (zoon politikon) می‌نامد (همان: ۶۲). بدین ترتیب، نزد ارسطو انسان هم حیوان ناطق (نطق اعم از اندیشه و زبان) است و هم حیوان سیاسی، و متافیزیک و سیاست هم‌زمان برترین دانش‌ها هستند. سیاست هم برتر از متافیزیک است و هم فروتر از آن - البته این ارتباط نامتعیین را می‌توان به نحوی ضمنی‌تر در تلاش افلاطون در ترکیب حکومت و فلسفه در جمهوری مشاهده کرد (Benington in Macqillan 2007: 18).

اما در این نظام‌ها، نه فقط این اندیشه هرگز به سرانجام منطقی خود، یعنی وابسته‌بودن همه شئون انسانی، حتی اندیشه به دیگری - به عنوان موضوع ارتباط سیاسی - نرسیده، بلکه دیگری همواره مورد طعن، طرد، و نفی قرار گرفته است.

دریدا در مقابل، می‌کوشد با تأسی به دیگرپذیری لویناسی، اندیشه و سیاستی را طرح کند که به وابستگی خود به دیگری و قوام خود به دیگری اذعان کند و دیگری را همچون من، با حقوق و آزادی‌هایی همچون من، پذیرا باشد.

چنین است که مقوله‌های سیاست دریدایی با آنچه در تاریخ تفکر سیاسی متداول بوده است، متفاوت‌اند. سه مفهوم «دوستی» (Friendship)، «مهمان‌نوازی» و «دمکراسی» بنیان‌های نظر - و نه نظریه - سیاسی دریدا را می‌سازند. این سه مفهوم جدا از فلسفه پی‌فکنانه، متفاوت و بیرون از آن نیستند. محور دوستی، مهمان‌نوازی و دمکراسی پذیرش

دیگری است؛ امری که، چنان‌که ذکر شد، مساوی و اسازی است. دوستی، مهمان‌نوازی، و دمکراسی همچون و اسازی جا را برای دیگری باز می‌کنند و به دیگری خوشامد می‌گویند. بدین ترتیب، دریدا پاسخ تقاضاهای مکرر دوستان و دشمنان خویش برای طرح یک نظریه سیاسی را چنان‌که خود می‌گوید هم انجام می‌دهد و هم نه. دریدا در مصاحبه خود با بینگتون این وضعیت را این گونه شرح می‌دهد:

این درست است که از آغاز نوشتن و تدریس من افراد بسیاری، دوستانه و یا خصمانه، مرا برای پرداخت غیرمستقیم به مسائل سیاسی سرزنش کرده‌اند. فکر می‌کنم این نقد، هم‌زمان نقدی منصفانه و غیرمنصفانه باشد. غیرمنصفانه برای این‌که فکر می‌کنم هرچه کرده‌ام مستقیم یا نامستقیم به سیاست مرتبط بوده است و من قادرم این را به وضوح نشان دهم. اما منصفانه، به این دلیل که این ارتباط با مسائل سیاسی بسیار غیرمستقیم و پیچیده بوده است. اما حتی اکنون نیز [مقصود سال ۱۹۹۷ است، وقتی که دریدا آثاری در سیاست عرضه کرده است] گمان نمی‌کنم به چنین تقاضایی برای سیاست پاسخ گفته باشم، یعنی چیزی که بتوان آن را در سنت ما سیاسی نامید (Derrida, 1997, 2).

نتیجه‌گیری

در پایان، آنچه را تاکنون مطرح کرده‌ایم این گونه جمع‌بندی می‌کنیم:

۱. فلسفه و اسازانه و سیاست و اسازانه دو عرصه جدا و قابل تمایز دقیق از یکدیگر نیستند؛ و آنچه دریدا در باب نقد تفکر و فرهنگ غربی انجام می‌دهد در راستای و ساختن پایه‌هایی محکم و استوار برای تجربه سیاسی و اسازانه است.
۲. به نظر دریدا، سیاست دیگرستیز، خودمحور و قوم‌محور غربی ریشه در فرهنگ دارد؛ فرهنگی که سنت متافیزیکی چارچوب‌های آن را تعیین می‌کند؛ و هر تلاشی برای ایجاد سیاستی دیگرخواه، باید مسبوق به رهایی از پیش‌فرض‌های تحمیلی از جانب متافیزیک و سنت متافیزیکی باشد.
۳. اولین گام برای رهایی از سیاست، به معنای متداول آن، تجدیدنظر در باب خود مفهوم سیاست و مصداق‌های آن است. گامی که دریدا با تلقی حداکثری خود از سیاسی‌بودن برمی‌دارد.
۴. آنچه دریدا در باب سیاست انجام می‌دهد احیاء مسائل سیاسی‌ای است که به حاشیه رانده شده‌اند، نظیر دوستی، مهمان‌پذیری و دمکراسی به معنای دریدایی آن.

منابع

- ارسطو (۱۳۸۵). سیاست، ترجمه حمیدعنایت، تهران: علمی فرهنگی.
- ضیمران، محمد (۱۳۷۸). میشل فوکو: دانش و قدرت، تهران: هرمس.
- نوریس، کریستوفر (۱۳۸۵). شالوده‌شکنی، ترجمه پیام یزدانجو، تهران: نشر مرکز.
- Aristotle (1925). *Nicomachean Ethics*, ix.4, trans. Ross (Oxford: Oxford University Press).
- Barry Stocker (2006). *Derrida on Deconstruction*, London and New York: Routledge.
- Beards Worth, Richard (1996). *Derrida and Political*, London and New York: Routledge.
- Bradley, Arthur (2008). *Derrida's Of Grammatology*, Edinburgh, Edinburgh University Press.
- Cohen, Tom (ed) (2001). *Jacques Derrida and the Humanities*, New York: Cambridge University Press.
- Derrida, Jacques (1997). *A Discussion with G. Bennington*, no place.
- Derrida, Jacques (1973). *Speech and Phenomena and Other Essays on Husserl's Theory of Signs* trans. and ed. David Allison, Evanston IL: Northwestern University Press.
- Derrida, Jacques (1976). *Of Grammatology*, trans. Gayatri Chakravorty Spivak, Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Derrida, Jacques (1978). *Writing and Difference*, trans. Alan Bass, London: Routledge.
- Derrida, Jacques (1981). *Dissemination*, trans. Barbara Johnson, London: Continuum.
- Derrida, Jacques (1982). *Margins of Philosophy*, trans. Alan Bass, Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf.
- Derrida, Jacques (1986). *Memories for Paul de Man*, trans. Jonathan Culler, Cecile Lindsay and Eduardo Cadava, London and New York: Columbia University Press.
- Derrida, Jacques (1989). *Edmund Husserl's Origin of Geometry: An Introduction*, trans. John P. Leavey, Lincoln: University of Nebraska Press.
- Derrida, Jacques (1990). 'Force of Law: the Mystical Foundation of Authority', *Cardozo Law*
- Derrida, Jacques (1993). *Speech and Writing according to Hegel*, in G. w. F. Hegel, *Critical Assessments*, edited by Robert stern, London and New York: Routledge.
- Derrida, Jacques (1994). *Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning, and the new international*, trans. Kamuf, London and New York: Routledge.
- Derrida, Jacques (1995). *The Gift of Death*, Chicago: University of Chicago Press.
- Derrida, Jacques (1995). *Points*, Stanford: Stanford university press.
- Derrida, Jacques (1997). *The Politics of Friendship*, London: Verso.
- Derrida, Jacques (1998). *Faith and Knowledge: The Two Sources of Religion within the Limits of Reason Alone*, in *Religion*, ed. Derrida and Vattimo (Stanford: Stanford University Press).
- Derrida, Jacques (2001). *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, Translated by Mark Dooley and Michael Hughes, London and New York: Routledge.

- Derrida, Jacques (2003). *Autoimmunity: real and symbolic suicides* in Philosophy in a time off terror: dialogue with Habermas and Derrida, trans. Giovanni Boradri, Chicago: university of Chicago.
- Derrida, Jacques (2005). *Rogues*, Translated by Pascale Anne and Michael Naas, California: Stanford University Press.
- Derrida, Jacques and Ferraris (2001). *A Taste for the Secret*, trans. Giacomo Donis, Cambridge: Polity Press.
- Derrida, Jacques (1993). *Aporias*, trans. Dutoit (Stanford: Stanford University Press.
- Derrida, Jacques (1993). *letter to a Japanese friend in: the Derrida reader*, Peggy Camuf (ed), New York: Colombia university press.
- Hobson, Marian (1998). *Jacques Derrida opening lines*, London and New York: Routledge.
- Jacques Derrida and the Other of Philosophy*, London: Pluto Press.
- Lucy, Niall (2004). *A Derrida Dictionary*, United Kingdom: Blackwell Publishing.
- Madeleine Fagan, Ludovic Glorieux, Indira Has'imbegovic' and Marie Suetsugu (Eds) (2007). *Derrida: Negotiating the Legacy*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Mcquillan, Martin (ed), (2007). *The Politics of Deconstruction*
Review 11(5-6): 920-1056.
- Royle, Nicholas (2003). *Jacques Derrida*, London and New York: Routledge.
- Sim, Stuart (1999). *Derrida and the End of History*, New York: Totembooks.
- Smith, James (2005). *Jacques Derrida Live Thory*, London and New York: Continnum.
- Thomson, Alex (2005). *What s to Become to Democracy to Come?* Glasgow: university of Glasgow.
- Young. William. W (no date). *God and Derrida's Politics: At the Edge of Exemplarity*, Virginia: University of Virginia.

