

## فلسفه و نظریه ادبی

### تأملی در انحای ادای سهم فلسفه به نظریه ادبی

امید همدانی\*

استادیار نظریه ادبی و ادبیات فارسی دانشگاه فردوسی مشهد

#### چکیده

ماهیت نظرورزانة نظریه ادبی و پیوند آن با فلسفه به‌ویژه در زمانه ما به طرق گوناگون مورد بحث و بررسی قرار گرفته است. این مقاله بی‌آنکه پژوهشی پیشینی درباب انحای پیوند میان فلسفه و نظریه ادبی باشد، سعی در روشن کردن پسینی ادای سهم فلسفه به نظریه ادبی دارد و می‌کوشد نشان دهد فلسفه - برخلاف نظرگاه عمل‌گرایانه رورتنی که معتقد است چیزی به نام بنیادهای عینی معنا یا تفسیر وجود ندارد که اندیشه فلسفی روشنگر آن باشد و از همین رو نیازی نیست تا نظریه‌پردازان ادبی، عمیقاً فلسفه را کاشف و روشنگر مباحث نظریه ادبی به‌شمار آورند - چگونه می‌تواند به نظریه ادبی مدد رساند. نویسنده به دنبال موجه کردن این نظرگاه است که فلسفه دست‌کم می‌تواند به چهار طریق عمده و در چهار مسئله، ادای سهمی به نظریه ادبی داشته باشد و در واقع کل مقاله بسط و تبیین این چهار مسئله است: ۱. فلسفه به‌مثابه نظریه‌ای درباب جایگاه هستی‌شناختی ادبیات و همچون گشاینده راهی به سوی درک و فهم وضع هستی‌شناختی متون ادبی؛ ۲. رفتارگرایی فلسفی و حل مسئله رسیدن به ذهن مؤلف؛ ۳. فلسفه به‌مثابه پژوهشی در بنیادهای نظریه ادبی که می‌تواند به درک و فهم بهتر بنیادهای نظریه ادبی منتهی شود؛ ۴. فلسفه به‌مثابه رویکردی انتقادی به نسبت معرفتی ناشی از نظریه‌های ادبی مدرن. در پایان بحث، نویسنده نتیجه می‌گیرد که با پذیرش دخالت فلسفه در همین چارچوب هم دلایل کافی برای نپذیرفتن نظرگاه رورتنی وجود دارد.

**واژه‌های کلیدی:** فلسفه، نظریه ادبی، عمل‌گرایی رورتنی، جایگاه هستی‌شناختی ادبیات، رفتارگرایی فلسفی، ذهن مؤلف، بنیان‌های نظریه ادبی، رویکرد انتقادی به نظریه ادبی.

\* نویسنده مسئول: [hamedani@ferdowsi.um.ac.ir](mailto:hamedani@ferdowsi.um.ac.ir)

تاریخ پذیرش: ۹۱/۱/۱۴

تاریخ دریافت: ۹۰/۸/۱۲

عنوان این مقاله یعنی «فلسفه و نظریه ادبی» مانند بسیاری از عناوین دیگر آن قدر کلی است که خواننده حق دارد در اولین مواجهه با آن خواهان ایضاح این مفاهیم و ربط و پیوند میان «فلسفه» و «نظریه ادبی» شود. اجازه بدهید نخست تصور و درکی از فلسفه را که نویسنده به آن التزام دارد مطرح کنم. من به سراغ تبیین و تعریف سلارز می‌روم و صحت و موجه بودن آن را مفروض می‌انگارم. غایت فلسفه در تعریف و تبیینی که ویلفرد سلارز از آن به دست می‌دهد عبارت است از فهم چگونگی به هم پیوند یافتن اشیاء و امور آن‌هم مشروط به آنکه تعابیر «اشیاء» و «پیوند یافتن» را در وسیع‌ترین معنای ممکن در نظر آوریم. سلارز به ما می‌گوید که مراد او از «اشیاء» در تعریفش از فلسفه نه تنها «کلم‌ها و شاهان»، بلکه همچنین اموری مانند تجربه زیباشناختی، مرگ، اعداد و... است (Sellars, 1991: 1). اما افزون‌بر آنچه سلارز می‌گوید، فلسفه - به تعبیر نیگل - بحث از معنا و مفهوم مقولات بنیادینی مانند زمان، معنا، شناخت، درست و نادرست و... است که ما در زندگی و گفت‌وگوهای روزمره برای توصیف یا تبیین امور از آن‌ها بهره می‌گیریم؛ اما هنوز به درک و شناختی تحلیلی و انتقادی از آن‌ها دست نیافته‌ایم (Nagel, 1987: 5) و البته رهیافتی که فیلسوف در این بررسی و تحلیل چگونگی پیوند یافتن اشیاء و امور و بحث از معنا و مفهوم مقولات بنیادین دارد، مبتنی بر به‌کار گرفتن استدلال و برهان<sup>۱</sup> و توجیه<sup>۲</sup> در معنای وسیع آن‌هاست<sup>۳</sup>.

این درک و دریافت از فلسفه در سنت تحلیلی ریشه دارد. فیلسوف تحلیلی در مواجهه با هر نظرگاه فلسفی، این پرسش مهم را مطرح می‌کند که چه «دلایلی» برای پذیرش یا ردّ این نظرگاه وجود دارد و این امر هم مستلزم پژوهش درباره‌ی اموری از این دست است که پذیرش این نظرگاه چه لوازم منطقی‌ای دارد، از کدام نظرگاه‌های دیگر قابل استنتاج است، چگونه می‌توان آن را از منظر معرفتی تقویت یا تضعیف کرد و در واقع انجام دادن این امور - چنان که فولسدال به درستی اشاره می‌کند - یعنی پاسخ به این پرسش بنیادین: معنای دقیق این نظرگاه چیست؟ اینجاست که فرد به این امر پی می‌برد که صورت‌بندی‌های دقیق و گاه همراه با تفاوت‌هایی ظریف از یک نظرگاه در موجه بودن یا موجه نبودن آن نظرگاه سهم دارند (Føllesdal, 1997: 6-7) و در فرایند این پژوهش عقلانی در واقع نوعی تقرّب به صدق حاصل می‌شود.

اما قلمرو نظریه ادبی تا کجا گسترده می‌شود و چه مباحثی را دربرمی‌گیرد؟ برای پاسخ به این پرسش می‌توان به سراغ یکی از کتاب‌های نظریه ادبی رفت و به فهرست مطالب و مجموعه مسائلی که در آن کتاب مطرح است، نگاهی انداخت. به این ترتیب، کافی است شما برای مثال کتاب *درآمدی به نظریه ادبی* تری ایگلتون (2008) را باز کنید تا به نام نظریه‌هایی چون پدیدارشناسی، هرمنوتیک، نظریه دریافت، ساختارگرایی، نشانه‌شناسی و پس‌ساختارگرایی برخورد کنید و با مسائلی مانند شیوه‌های خواندن متن، ماهیت نشانه زبانی، ایدئولوژی، نظریه کنش گفتار، جنسیت و... آشنا شوید. مباحث و مسائل مطرح در نظریه‌های ادبی گاه صبغه کاملاً فلسفی دارند، چنان که پدیدارشناسی و هرمنوتیک از اساس چنین‌اند؛ گاه در آن‌ها صبغه زبان‌شناختی پررنگ‌تر است (ساختارگرایی، صورت‌گرایی)؛ گاهی هم آمیزه‌ای از زبان‌شناسی و فلسفه بنیاد نظری آن‌ها را تشکیل می‌دهد (واسازی)؛ گاه صبغه جامعه‌شناختی (مارکسیسم) یا روان‌شناختی دارند (نقد روان‌کاوانه). این نظریه‌ها چنان که جان‌اتان کالر خاطر نشان می‌کند، چهار ویژگی عمده دارند: ۱. بینارشته‌ای هستند. ۲. تحلیلی و نظرورزان‌اند. ۳. مبتنی بر نقد شعور متعارف و عقل سلیم هستند؛ به عبارت دیگر این نظریه‌ها مفاهیمی را که طبیعی انگاشته می‌شوند، مورد بررسی انتقادی قرار می‌دهند. ۴. انعکاسی<sup>۴</sup> هستند؛ به این معنا که نظریه «پژوهشی درباره آن دسته از مقولاتی است که ما از آن‌ها برای معنادار ساختن امور در ادبیات و سایر مشی‌های گفتمانی<sup>۵</sup> استفاده می‌کنیم»، نظریه «تأملی در باب تأمل» است (Culler, 1997: 14-15).

اکنون می‌توان این پرسش را پیش نهاد که تأملات فلسفی به صورت کلی چگونه می‌تواند سهمی در غنا بخشیدن به مباحث مربوط به نظریه ادبی ایفا کند و آیا می‌توان نمونه‌هایی از طرق مختلف مدرسانی فلسفه به نظریه ادبی را نشان داد. پاسخ من به این پرسش مثبت است. من بر خاصیت معرفت‌بخشی نظریه‌های ادبی و فلسفه تأکید می‌کنم و معتقدم هم فلسفه خاصیت معرفت‌بخشی دارد و درک و فهم ما را در حوزه‌های مختلفی مانند معرفت‌شناسی، فلسفه زبان و فلسفه ذهن افزون می‌کند و هم نظریه ادبی درک و فهم انتقادی ما را از مسائل مختلف مربوط به ادبیات از ماهیت نشانه گرفته تا حدود و ثغور تفسیر و تأویل موجه، عمیق‌تر و به حقیقت نزدیک‌تر

می‌کند و در نهایت، فلسفه و دستاوردهای آن می‌تواند به روشن شدن مباحث نظریه ادبی، اصلاح خطاهای ممکن و محتمل آن، تغییر و تحول در نگرش ما به مسائل مرتبط با نظریه ادبی و صورت‌بندی متفاوت و تازه به‌دست دادن از مباحث آن منجر شود. به این ترتیب، منظور از «ادای سهم» هم روشن کردن مباحث، هم اصلاح خطاهای ممکن و هم تغییر نگرش و به‌دست دادن صورت‌بندی تازه است. اما این ادای سهم محدود به قیدی نیز هست: تمام معرفت ما خطاپذیر است و بنابراین من سخن راسل را درباب معرفت تجربی و آموزه اصلی تجربه‌گرایی پیشاپیش مفروض می‌گیرم که «تمام شناخت انسانی، غیریقینی، غیردقیق و ناقص است. ما هیچ قید و حدی بر این آموزه نیافته‌ایم.» (Russell, 2009: 446).

پس بنا به این رویکرد، نظریه ادبی نیز به‌مثابه قلمروی از معرفت بشری خطاپذیر است و از واسازی دریدا و نظریه او درباب نشانه و معنا گرفته تا هرمنوتیک گادامر می‌تواند در معرض بحث و بررسی انتقادی قرار گیرد تا خطاهای مفروضشان آشکار شود؛ چنان که نظریات فلسفی نیز چنین هستند و البته فلسفه می‌تواند به طرق گوناگون به مباحث نظریه ادبی مدد برساند و این مدد رساندن و ادای سهم کردن از روشن کردن مفاهیم و مباحث تا انتقاد از نظریات مطرح در نظریه ادبی درباره ماهیت واقعیت و پیوند زبان با آن گسترده می‌شود. به این ترتیب، نظرگاه من در مورد فلسفه، نظریه ادبی و پیوند میان این دو هم در تقابل با نظرگاه کسانی چون رورتی است که معتقدند: مانند بیشتر رشته‌ها، نقد ادبی میان دو تمایل در رفت و برگشت و نوسان است: تمایل نخست آن معطوف به انجام دادن کارهای کوچک، همراه با دقت و به نحو مطلوب است و تمایل دومش معطوف به ترسیم تصویر بزرگ و جامع از کلیت امور. در حال حاضر، جایگاه آن در قطب دوم است و تلاش دارد تا انتزاعی، کلی و نظری باشد. این امر منتهی به آن شده است تا منتقدان ادبی، بیشتر به فلسفه علاقه‌مند شوند و فیلسوفان نیز این تمجید و تعریف را جبران نمایند. این تبادل برای هر دو گروه سودمند بوده است. با وجود این، گمان می‌کنم در این امر که منتقدان ادبی از فیلسوفان مدد می‌جویند خطری وجود دارد و آن عبارت است از آنکه ممکن است آن‌ها فلسفه را اندکی جدی‌تر از آنچه هست تلقی نمایند. اگر

آنان فیلسوفان را به‌مثابه کسانی در نظر آورند که «نظریه‌های معنا» یا «نظریه‌های مربوط به ماهیت تفسیر» را فراهم می‌آورند، چنان که گویی «پژوهش فلسفی» دربارهٔ چنین موضوعاتی، اخیراً «نتایج» تازه جالبی به بار آورده است، فلسفه را جدی‌تر از آنچه هست، تلقی کرده‌اند (Rorty, 1985: 78).

و هم در تقابل با نظرگاه مخالفان سرسخت نظریه ادبی چون سوزان زونتگ است که کاربرد نظریه ادبی در خوانش متون را نوعی دور شدن از لذت پیشانقادی و طبیعی خواننده در قبال متن ادبی به‌شمار می‌آورند و برای مثال معتقدند «به‌جای نظریه تأویل<sup>۸</sup>، ما نیازمند نظریه التذاذ<sup>۹</sup> درباب هنر هستیم.» (Sontag, 1961: 23).<sup>۱۰</sup>

اما نظرگاه رورتی چالشی جدی‌تر و فلسفی‌تر با ادای سهم فلسفه به نظریه ادبی است؛ چرا که در آن، خاصیت معرفت‌بخشی فلسفه نفی می‌شود و صرفاً از منظری حسّانی و زیبایی‌شناختی از التذاذبخشی ادبیات در تقابل با نظریه یاد نمی‌شود. دلیل این امر به نظرگاه کلی فلسفی رورتی بازمی‌گردد. در نزد او، تقابلی میان هم‌بستگی<sup>۹</sup> و عینیت<sup>۱۰</sup> وجود دارد. این دو در تفکر رورتی چه معنایی دارند؟ به باور او، انسان‌ها به‌مثابه موجوداتی برخوردار از قوه تأمل، به دو طریق عمده «می‌کوشند تا با قرار دادن زندگی‌شان در چارچوبی وسیع‌تر، آن را بامعنا سازند». طریق نخست با تلاش آن‌ها برای «گفتن داستان ادای سهمشان به جامعه» تحقق می‌یابد. این جامعه می‌تواند جامعه محقق بالفعلی باشد که در حال حاضر در آن زندگی می‌کنند یا جامعه‌ای واقعی، اما با بعدی زمانی و مکانی و یا اصلاً جامعه‌ای خیالی «احتمالاً متشکل از دو جین از قهرمانان زن و مردی که از تاریخ یا ادبیات یا هر دو انتخاب شده‌اند». چنین افرادی در جست‌وجوی هم‌بستگی هستند. داستان آن‌ها چیزی بیرون از تاریخ و مشی‌های اجتماعی را که به آن تعلق دارند بازگو نمی‌کند و فردی که دل در گرو هم‌بستگی دارد، «از رابطه میان مشی‌های جامعه منتخب و چیزی بیرون از آن پرسش نمی‌کند». اما هنگامی که انسان‌ها خود را «به‌مثابه کسانی که در پیوندی بی‌واسطه با واقعیتی غیر از انسان قرار دارند» توصیف می‌کنند، به عینیت روی می‌آورند. این پیوند و رابطه از آن‌رو بی‌واسطه است که «از پیوند میان چنین واقعیتی با قبیله آن‌ها یا ملتشان یا گروه خیالی هم‌قطاران‌شان، مأخوذ نیست». رورتی سپس بحث خود را چنین ادامه می‌دهد:

آن سنت فرهنگی در غرب که تکیه و تأکیدش بر مفهوم جست‌وجوی حقیقت است؛ همان سنتی که از فیلسوفان یونانی تا دوران روشنگری امتداد دارد. روشن‌ترین نمونه از تلاش برای جستن معنایی در زندگی فرد از رهگذر روی‌گردانی از هم‌بستگی و روی آوردن به عینیت است. مفهوم حقیقت به‌مثابه امری که باید به‌سبب ارزش ذاتی‌اش در پی آن بود و نه از آن‌رو که برای فرد یا جامعه حقیقی یا خیالی او سودمند است، درون‌مایه اصلی این سنت است (Rorty, 1984: 227).

رورتی نظرگاه فلسفی خود را در تقابل با این سنت تعریف می‌کند. به تعبیر او، واقع‌گرایان یا «آنان که می‌خواهند عینیت را بنیاد هم‌بستگی قرار دهند» هم نیازمند ارائه و برساختن متافیزیکی هستند که در آن «جایی برای پیوند ویژه میان باورها و اعیان وجود داشته باشد که موجب تمایز میان باورهای صادق و کاذب گردد» و هم افزون‌بر آن، آن‌ها همچنین باید نشان دهند که روش‌هایی برای توجیه معرفتی باورها وجود دارد که عقلانی، جهان‌شمول و «طبیعی» است و «صرفاً محلی» نیست. به‌همین سبب، آن‌ها به معرفت‌شناسی خاصی نیز احتیاج دارند؛ معرفت‌شناسی‌ای که در آن توجیه معرفتی نه امری «صرفاً اجتماعی»، بلکه «نشئت‌گرفته از نفس طبیعت انسان» باشد و دو بخش مختلف طبیعت یعنی طبیعت انسان و بقیه طبیعت را در پیوند با یکدیگر قرار دهد. در مقابل، عمل‌گرایان یا پراگماتیست‌ها در پی «فروکاستن عینیت به هم‌بستگی» هستند. آنان نیازی به ارائه متافیزیک یا معرفت‌شناسی ندارند. از نظر آنان، صدق یا حقیقت «آن چیزی است که باور به آن برای ما خوب است» و از همین‌رو، صدق دیگر تطابق بین گزاره‌ها با واقعیت نیست و توجیه معرفتی نیز خصلتی اجتماعی، تاریخی و فرهنگی دارد و فاصله میان صدق و توجیه نیز صرفاً بدین معناست که ممکن است در آینده اندیشه بهتری پیدا شود و به‌همین سبب وقتی می‌گوییم «آنچه باور بدان در حال حاضر برای ما عقلانی است، ممکن است صادق نباشد»، مراد و منظور ما صرفاً اشاره به فرق میان «امر خوب محقق» و «امر بهتر ممکن» است (Ibid, 228). باور موجه مرادف اولی و باور صادق مرادف دومی است.

حال طبیعی است که اگر شما عمل‌گرا باشید، می‌بایست منتقدان ادبی را از زیادی جدی گرفتن فلسفه برحذر دارید: اساساً چیزی به نام ماهیت معنا یا ماهیت تفسیر وجود ندارد که فیلسوفان بخواهند آن را کشف کنند و در اختیار منتقدان ادبی بگذارند. منتقدان و نظریه‌پردازان ادبی نیز باید از سودای جست‌وجوی حقیقت و عینی بودن و علمی بودن در تلقی واقع‌گرایانه‌اش دست بردارند؛ چرا که از نظر عمل‌گرایان:

نباید میان گفتن داستان‌هایی درباب پیوند میان متون ادبی محبوب فرد و متونی که او به آن‌ها کمترین علاقه را دارد با فعالیت «فلسفی» گفتن داستان‌هایی درباب ماهیت جهان که تأکید و تکیه‌شان بر تمام اموری است که فرد بیشترین و کمترین علاقه را بدان‌ها دارد، فرق نهاد. اولی صرفاً یکی از اقسام دومی است (Rorty, 1985: 79).

برای نشان دادن انحای ادای سهم فلسفه به نظریه ادبی می‌توان به شیوه‌های مختلفی سخن گفت؛ اما من در این مقاله نوعی روشی پسینی<sup>۱۱</sup> را در پیش خواهم گرفت و به حصر پیشینی<sup>۱۲</sup> انواع این پیوند نخواهم پرداخت و استدلال خواهم کرد که فلسفه دست‌کم چهار ادای سهم مشخص به نظریه ادبی داشته است. این امر به این معناست که می‌توان طرق دیگری را نیز برای ادای سهم فلسفه به نظریه ادبی در نظر گرفت و دلیلی ندارد که به نحوی مقدم بر تجربه، این ادای سهم را در چارچوبی ویژه محدود کنیم. در هر مورد، من بحث خویش را با ذکر نمونه‌ای محقق و ادای سهمی محقق پی می‌گیرم و امیدوارم در پایان بحث و به‌ویژه با تأکید بر مباحثی که در نفی نسبی‌گرایی موجود در نظریه ادبی مدرن در بخش چهارم مقاله مطرح می‌کنم، بتوانم نشان دهم که برخلاف نظر رورتی، نظریه‌پردازان و منتقدان ادبی در جدی تلقی کردن فیلسوفان مرتکب خطا نشده‌اند.

پیش از ورود به بحث، ذکر نکته‌ای دیگر نیز لازم است: نظرگاه کارل پوپر درباب کارکرد و ماهیت ذهن - که در متن مقاله به آن اشاره می‌شود - با نظرگاه گیلبرت رایل در تقابل قرار دارد و نگارنده با آگاهی از ناسازگاری این دو نظرگاه در بخش اول و دوم به طرح آن‌ها پرداخته است. علت این امر آن است که در بخش اول و دوم این مقاله بیش از آنکه به دفاع از صحت و اعتبار نظرگاه فلسفی خاصی نظر داشته باشم، به

معرفی ادای سهم فلسفه به نظریه ادبی التزام دارم و این امر هم نظرگاه دوگانه‌انگارانه خاص پوپر و هم رفتارگرایی فلسفی رایل را دربرمی‌گیرد. در هر مورد تغییری که این نظرگاه‌ها در نگرش ما به مسائل مطرح در نظریه ادبی به وجود می‌آورند، آن‌چنان مهم است که بی‌توجهی به آن‌ها خطای معرفتی عظیمی است.

### ۱. فلسفه و جایگاه هستی‌شناختی ادبیات: پوپر، ماهیت و کارکرد متن ادبی

در کتاب کلاسیک *نظریه ادبیات*، رنه ولک یکی از پرسش‌های مهم معرفت‌شناختی در باب ادبیات را پیش از تجزیه و تحلیل آن، پرسش از «نحوه وجود»<sup>۱۳</sup> یا «جایگاه هستی‌شناختی»<sup>۱۴</sup> اثر ادبی می‌داند. پاسخ به این پرسش که نحوه وجود اثر ادبی چیست و در کجا (ذهن مؤلف؟ ذهن خوانندگان، جهان مادی؟) باید به دنبال آن گشت، به نظر ولک، راهی را به سوی تجزیه و تحلیل دقیق و مناسب آثار ادبی می‌گشاید و برخی از مسائل مهم در باب ادبیات را حل می‌کند (Wellek & Warren, 1966: 142).

ولک برای پاسخ به این پرسش به سراغ برخی نظریه‌های رایج درباره مقام هستی‌شناختی ادبیات می‌رود که از نظر او، پاسخ مناسبی به پرسش از جایگاه هستی‌شناختی اثر ادبی نیستند. غرض من در اینجا خلاصه کردن بحث ولک در این باره نیست؛ اما برای نمونه، او نظرگاه کسانی را که اثر ادبی را فقط شیئی همچون مجسمه یا تابلوی نقاشی به‌شمار می‌آورند نادرست می‌داند. نه تنها بخش وسیعی از ادبیات، ادبیات شفاهی است که هیچ‌گاه در قالب نوشتار تثبیت نشده است اما همچنان به نحوی از انحا وجود دارد؛ بلکه همچنین تفاوت میان آثار ادبی و سایر آثار هنری مانند مجسمه‌ها در آن است که با نابود شدن دومی، دیگر چیزی به نام اثر هنری باقی نمی‌ماند؛ اما با نابود شدن نسخه‌ای از یک اثر ادبی، آن اثر از بین نمی‌رود (Ibid). همچنین، از نظر ولک، نظریات روان‌شناختی‌ای که صرفاً اثر ادبی را معادل تجربه خواننده می‌دانند، غیر قابل دفاع است. بنابه چنین نظرگاهی، اثر ادبی چیزی بیش از فرایندهای ذهنی خواننده در هنگام خواندن اثر نیست و قابل فروکاستن به آن است؛ حال آنکه زمینه‌های ذهنی خوانندگان مختلف هنگام مواجهه با یک اثر و حالات روانی آنان با یکدیگر متفاوت است و هر کدام بنابه شخصیت و تجربه‌های زیسته خود، زمینه فکری، فضای فرهنگی



و... در فرایند خواندن چیزی را به اثر می‌افزایند یا از جنبه‌ای از آن غفلت می‌کنند، به برخی عناصر توجه می‌کنند و از برخی عناصر صرف‌نظر می‌کنند و دو خوانش یا دو تجربه از یک اثر می‌توانند کاملاً با یکدیگر متفاوت و گاه متضاد باشند؛ حال آنکه به‌ظاهر در این مقام ما با اثری واحد روبه‌رو هستیم و حتی برای تبیین این تفاوت‌ها نیاز به این است که آن‌ها را واکنش‌های متفاوت به اثری واحد بدانیم نه آنکه اثر ادبی را معادل این تجربه‌های ذهنی به‌شمار آوریم.

از نظر ولک، یکسان دانستن اثر ادبی با تجربه خواننده پیامدها و لوازم غیرمعقولی دارد: اثر ادبی تا زمانی که خواننده نشود وجود ندارد؛ **کمدی الهی** دانه یا **مثنوی** مولوی دارای استقلال هستی‌شناختی نیستند. افزون‌بر آن، با پذیرش این دیدگاه به‌سختی می‌توان توضیح داد که چگونه تجربه خواننده‌ای نسبت به خواننده دیگر برتری دارد یا امکان اصلاح خطاهای تفسیری یک خواننده وجود دارد (Ibid, 146).

در پایان بحث، ولک پس از ناموجه دانستن نظریات روان‌شناختی که نمی‌توانند واقعیت هنجاری<sup>۱۵</sup> ادبیات یعنی این امر را که اثر ادبی می‌تواند درست یا نادرست تجربه شود تبیین کنند، اثر ادبی را ساختاری مشکل از هنجارها<sup>۱۶</sup> یا معیارها می‌داند که هر تجربه منفرد در خواندن و فهم اثر ادبی تلاشی است معطوف به درک و دریافت کمابیش موفق این هنجارها. این هنجارها سازنده اثر ادبی هستند و درک و دریافت آن‌ها پس از مواجهه با آثار ادبی و انتزاع این هنجارها از تجربه فرد از اثر ادبی ممکن است و از رهگذر مقایسه آثار مختلف و شباهت‌ها و اختلاف‌های میان آن‌ها می‌توان هنجارهای مختلفی را از این آثار استخراج کرد؛ امری که باعث می‌شود بتوان این آثار را در ژانر خاصی طبقه‌بندی کرد (Ibid, 150-151).

اما این هنجارها چه منزلت هستی‌شناختی‌ای دارند؟ آیا وجود آن‌ها از سنخ وجود اشیاء و اعیان مادی است یا وجودی انتزاعی همچون وجود اعداد دارند؟ در اینجا ممکن است فرد به یاد این عبارت مشهور کواین<sup>۱۷</sup> بیفتد: «نکته عجیب درباره مسئله هستی‌شناختی، سادگی آن است.» (1: 1948). به قول کواین، در پاسخ به این پرسش که چه چیزهایی وجود دارند، می‌توان به سادگی گفت «همه جور چیزی». اما این پاسخ یعنی فقط آن چیزهایی وجود دارند که وجود دارند و این امر در واقع نشان می‌دهد آن

سادگی در واقع سادگی نیست و پرسش هستی‌شناختی دشواری‌های خاص خود را دارد.<sup>۱۸</sup> خلاصه پاسخ ولک به مسئله منزلت هستی‌شناختی ادبیات چنین است:

به این ترتیب، اثر هنری به مثابه متعلق معرفتی منحصر به فردی پدیدار می‌شود که منزلت هستی‌شناختی خاصی دارد. اثر هنری نه امری انضمامی<sup>۱۹</sup> (مادی همچون یک مجسمه) نه امری ذهنی<sup>۲۰</sup> (روان‌شناختی، همچون تجربه نور یا درد) و نه امری مثالی<sup>۲۱</sup> (همچون مثلث) است. اثر هنری نظامی از هنجارهای مفاهیم مثالی بین‌الذهانی<sup>۲۲</sup> است. باید فرض کرد که این امور در جهان‌بینی جمعی وجود دارند و با تغییر آن، تغییر می‌کنند و تنها از رهگذر تجارب ذهنی شخصی دسترس‌پذیر هستند؛ تجاربی که بر بنیاد ساخت آوایی جملات آن قرار دارند (Wellek & Warren, 1966: 156).

همچنان که ملاحظه می‌شود، ولک برای پاسخ به این پرسش که منزلت هستی‌شناختی اثر ادبی چیست؟ ناگزیر از تشبیه به مباحث و اصطلاحات فلسفی است و کار او نمونه‌ای از تلاش‌های صورت گرفته در چارچوب نظریه ادبی برای پاسخ به این پرسش هستی‌شناختی درباره ادبیات است. اینجاست که نقش فلسفه در حل مسئله جایگاه هستی‌شناختی ادبیات پررنگ می‌شود. فلسفه می‌تواند روشنگر نحوه وجود اثر ادبی باشد؛ مسئله‌ای که ولک پاسخ به آن را «چنان که دیدیم - درآمدی به فهم و تجزیه و تحلیل اثر ادبی می‌داند. من برای نشان دادن آنکه فلسفه چگونه می‌تواند به حل این مسئله کمک کند، به نظریه «سه جهان» کارل پوپر اشاره می‌کنم تا همراه و همگام با او نشان دهم چگونه فلسفه می‌تواند به پرسش معرفت‌شناختی در باب ادبیات پاسخ دهد. این پاسخ را هم البته نباید همچون پاسخی قطعی و نهایی به مسئله منزلت هستی‌شناختی اثر ادبی به‌شمار آورد؛ غرض ما در این مقام فقط نشان دادن این امر است که ادای سهم فلسفه در این مورد چگونه چیزی می‌تواند باشد.

نظریه «سه جهان» پوپر و باور او به آنکه این سه جهان واقعیت دارد و ما انسان‌ها در سه جهان زیست می‌کنیم، در اصل، برای پاسخ دادن به معضل آزادی و اختیار آدمی در جهانی است که در ظاهر تحت سلطه قوانین علی قرار دارد و بر آن تعیین‌گرایی لاپلاسی<sup>۲۳</sup> حاکم است. پوپر تعیین‌گرایی لاپلاسی را مردود می‌داند و البته ناتعی‌گرایی<sup>۲۴</sup>

مبتنی بر مکانیک کوانتومی را هم برای معنادار ساختن و موجه کردن آزادی آدمی کافی به‌شمار نمی‌آورد (Popper, 1982: 125-127). به گمان او، راه‌حل این مسئله در گرو باور داشتن وجود سه جهان و گشوده بودن علی این جهان‌ها نسبت به یکدیگر و برهم‌کنش آن‌هاست. اما این مسئله چه پیوندی با منزلت هستی‌شناختی اثر ادبی دارد؟ اجازه دهید نخست با معنا و مفهوم سه جهان پویر آشنا شویم. پویر چنین توضیح می‌دهد:

مقصود من از «جهان یک» آن چیزی است که معمولاً جهان فیزیک خوانده می‌شود: جهان صخره‌ها، درختان و قلمرو فیزیکی نیروها. همچنین از نظر من در این مرتبه، جهان شیمی و زیست‌شناسی باید گنجانده شوند. مقصود من از «جهان دو» جهان روان‌شناختی است. این جهان مورد مطالعه دانشجویان ذهن انسان است... این جهان، جهان احساس بیم و امید، جهان گرایش‌های رفتاری و جهان تمام اقسام تجارب ذهنی است که شامل تجارب نیمه‌خودآگاه و ناخودآگاه می‌شود... منظور من از «جهان سه»، جهان محصولات ذهن انسان است. اگرچه من آثار هنری و نیز ارزش‌های اخلاقی و نهادهای اجتماعی را در جهان سه قرار می‌دهم... اما [بحث] خود را بیشتر محدود به جهان کتابخانه‌های علمی، کتاب‌ها، مسائل علمی و نظریه‌ها و از جمله نظریه‌های اشتباه خواهیم کرد (Ibid, 114).

به این ترتیب، جهان یک شامل اشیاء و اعیان مادی، جهان دو شامل تجربه‌های ذهنی و روانی آدمی و جهان سه شامل محصولات عینی ذهن آدمی است. جهان سه، جهان معنا و جهان امور انتزاعی است. اثری مانند بوف کور هدایت را در نظر بیاورید. این اثر متعلق به هر سه جهان است: به اعتبار آنکه مجموعه حروفی است چاپ‌شده بر روی صفحات کاغذ و بین‌الدفتین قرار دارد، شیئی مادی است و بخشی از فضای مادی را اشغال کرده است؛ به اعتبار تجربه‌هایی که در ذهن خوانندگان خود برمی‌انگیزد و بخشی از جهان ذهن آنان می‌شود (تجربه خواننده در مواجهه با متن)، متعلق به جهان دو است؛ از آن جهت که دارای معناست، به جهان سه تعلق دارد. دو نسخه کاملاً شبیه به هم بوف کور تا بدانجا که به جهان یک تعلق دارند، با یکدیگر متفاوت‌اند؛ اما به اعتبار یکسان بودن محتوا و معنا، این دو کتاب فقط یکی از امور موجود در جهان سه

به‌شمار می‌آیند.<sup>۲۵</sup> هر شیئی بنابه آنکه در چه جهانی واقع شده است، مشمول محدودیت‌ها، قوانین و ارزش‌یابی‌های آن جهان می‌شود؛ برای مثال اشیاء جهان سه می‌توانند از منظر انسجام منطقی یا محتوایی که انتقال می‌دهند، مورد ارزیابی قرار گیرند. در مورد آثار ادبی می‌توان از بررسی ساختار اثر یا نقد ایدئولوژی نهفته در آن سخن گفت. به هر روی، جهان سه به‌نحوی که پوپر از آن سخن می‌گوید، «نه نظریه است، نه دعوی و نه استدلال، جهان سه طبقه‌ای از اشیاء و عالمی زبانی<sup>۲۶</sup> است.» (Ibid, 115).

اما آیا این جهان‌ها واقعیت دارند؟ به نظر پوپر، اگر شما ایدئالیست افراطی نباشید و درگیر سناریوی شک رادیکال درباب واقعیت جهان خارج هم نباشید، پذیرش واقعیت جهان یک، امری است که شعور متعارف بدان اذعان دارد و واقع‌گرا وجود آن را به‌مثابه نمونه معیاری از واقعیت یا وجود می‌پذیرد. به باور او، جهان دو نیز اگرچه مورد انکار فیزیکالیست یا رفتارگرای فلسفی است، به دو دلیل واقعیت دارد: نخست آنکه فیزیکالیست نمی‌تواند استدلالی قاطع در رد این نظرگاه شعور متعارف که درد دندان یا سایر کیفیات ذهنی<sup>۲۷</sup> واقعیت دارد، ارائه دهد و دو دیگر آنکه ما با فهم نظریه‌ها (آنچه به جهان سه تعلق دارد) جهان یک را تغییر می‌دهیم (مثلاً با ساختن آسمان‌خراش یا طراحی و ساخت بولدوزر برای احداث فرودگاهی کوچک)؛ اما فهم و درک نظریه مسئله‌ای ذهنی است و فرایندی از جهان دو است (Ibid, 117). اما جهان سه چگونه واقعیت می‌یابد؟ جهان سه به زبان وابسته است: فکر و زبان آدمی بر یکدیگر تأثیر متقابل دارند و زبان بیان‌کننده فرایندهای فکری و ذهنی انسان یا همان اشیاء جهان دو است؛ اما این صورت‌بندی جهان دو در قالب زبان خود موجب پدید آمدن جهان سه می‌شود. به بیان پوپر:

... هنگامی که اندیشه‌ای در زبان صورت‌بندی می‌شود، به ابژه‌ای بیرون از خود ما بدل می‌گردد. چنین ابژه‌ای می‌تواند به نحوی بین‌الذهانی مورد انتقاد واقع شود؛ یعنی هم از جانب دیگران و هم از جانب ما مورد انتقاد واقع شود. نقد بین‌الذهانی یا عینی در این معنا تنها با زبان انسان پدید می‌آید و همراه با آن جهان

سه پدید می‌آید، جهان معیارهای عینی و محتویات فرایندهای فکری ذهنی ما  
(Ibid, 118).

به این ترتیب، با صورت‌بندی محتوای ذهنی در قالب زبان یا با نگارش و چاپ آن، هستومندهای جهان سه پدید می‌آیند؛ اندیشه‌هایی که صورت‌بندی زبانی یافته‌اند و مستقل از فرایندهای ذهنی منتهی به پدید آمدن آن‌ها وجود دارند. ممکن است دو نفر فرایندهای ذهنی و روان‌شناختی کاملاً متفاوتی داشته باشند؛ اما محتوای عینی اندیشه آن‌ها یکسان باشد. همچنان که مثال خود پوپر نشان می‌دهد ممکن است دو ریاضی‌دان با فرایندهای ذهنی کاملاً متفاوتی که به جهان دو تعلق دارد، به این قضیه اشتباه دست یابند که  $5+7=13$ . در این مقام ممکن است فرایندهای روان‌شناختی‌ای که در این دو به چنین صورت‌بندی‌ای انجامیده است، متفاوت باشد؛ اما محتوای اندیشه آن‌ها که به جهان سه تعلق دارد، یکی است (Ibid, 119).

اما استقلال جهان سه از جهان دو به این معنا نیست که امکان تعامل علی میان آن‌ها وجود ندارد؛ میان این جهان‌ها برهم‌کنش وجود دارد. منتقدی که در کار نگاشتن نقدی بر اثری ادبی یا به‌دست دادن تفسیر جامعی از آن است، درگیر یکی از هستومندهای جهان سه است و ذهن او متأثر از آن است و این امر مهم است که آیا فرایندهای ذهنی او به کشف معنای معتبری از متن یا به‌دست دادن تفسیری منسجم از آن منتهی می‌شود یا نه و اگر او در این کار موفق باشد، آن‌گاه کتاب یا مقاله منتشرشده از جانب او بر جهان یک نیز تأثیر خواهد داشت. اثر ادبی به اعتبار وجود مادی‌اش به جهان یک تعلق دارد؛ به اعتبار فرایند ذهنی منتهی به پیدایش آن و نیز تجارب ذهنی خوانندگان از آن به جهان دو، و به اعتبار صورت‌بندی و ساختار زبانی‌ای که یافته است، به جهان سه تعلق دارد. خوانندگان این آثار ادبی هنگامی که این آثار را می‌خوانند و از آن‌ها متأثر می‌شوند، به فرایندهای ذهنی و روان‌شناختی خاص خود شکل می‌دهند؛ اما اگر آن‌ها را در قالب تأملاتی نظری درباب معنا، ارزش یا کارکرد اثر صورت‌بندی کنند، جهان سه‌ای که به درک و دریافت انتقادی اختصاص دارد، می‌آفرینند و البته مقاله یا کتاب آن‌ها به اعتبار وجود مادی‌اش، شیئی مربوط به جهان یک است. نظریه سه جهان پوپر نمونه‌ای از نظریاتی است که می‌تواند تبیینی از هستی‌شناسی اثر ادبی به‌دست دهد و به

نحوی روشن‌تر از نظریه ولک، منزلت هستی‌شناختی اثر ادبی، نحوه تعامل آن با ذهن مخاطبان و خوانندگان و پیوند آن با جهان ذهن نویسنده، جهان ادراکی خواننده و نیز بعد فیزیکی و مادی اثر را نشان دهد.

## ۲. فلسفه ذهن، مسئله معنای متن و نیت مؤلف

فلسفه فقط به کار پاسخ به پرسش از منزلت هستی‌شناختی ادبیات نمی‌آید؛ بلکه نظریه‌های فلسفی می‌توانند فهم ما را از مسائل مهم مطرح در نظریه ادبی دگرگون کنند. در این بخش من می‌کوشم نشان دهم چگونه با تغییر نگرش ما در مورد رابطه میان ذهن و بدن - که مسئله بنیادین فلسفه ذهن است - نگاه ما به مسئله نیت و ذهنیت مؤلف و به تبع آن به امر تأویل و تفسیر متفاوت خواهد شد. افزون‌بر آن، می‌کوشم این امر را موجه کنم که فلسفه ذهن فهم ما را از این مسئله بنیادین وضوح می‌بخشد و دگرگون می‌کند. برای انجام دادن این کار به سراغ کتاب *مفهوم ذهن* رایل می‌روم. غرض از این کار، تأیید تمام نظرات رایل نیست؛ بلکه نشان دادن امکان نهفته در فلسفه ذهن برای تغییر در نظرگاه ما نسبت به امر تأویل و تفسیر و امکان رسیدن به معنای مورد نظر مؤلف در پرتو آن است. مرکز تحقیقات کامپوز علوم سدری

فلسفه ذهن گیلبرت رایل در تقابل با سنت دوگانه‌انگارانه دکارتی که مبتنی بر باور به وجود ذهن و بدن به مثابه دو جوهر مستقل است، شکل می‌گیرد. در سنت دکارتی، تمایز و افتراقی میان ذهن و بدن وجود دارد و بنابه آموزه رسمی<sup>۲۸</sup> برگرفته از آرای دکارت، ما کمابیش چنین تصویری از ذهن و بدن و رابطه میان این دو داریم: ۱. بدن انسان‌ها جسمی مادی و محصور در زمان و مکان است و تحت سیطره قواعد مکانیکی قرار دارد. این بدن همچون سایر اشیاء مادی در معرض دید ناظران بیرونی قرار دارد؛ حال آنکه ذهن در مکان واقع نیست و کارکردهای آن مشمول قواعد مکانیکی قرار نمی‌گیرد و همچنین ناظر بیرونی دسترسی به آن ندارد و از این رو حالات ذهنی خصوصی هستند و این خود فرد است که از رهگذر درون‌نگری<sup>۲۹</sup> یا خودآگاهی به این حالات دسترسی مستقیم و بی‌واسطه دارد. این دسترسی چنان است که باعث می‌شود آگاهی فرد از حالات درونی خویش معمولاً عاری از خبط و خطا باشد؛ حال آنکه

حواس بیرونی او که آگاهی او از جهان را شکل می‌دهند، در معرض خطا قرار دارند. ۲. آنچه وجود فیزیکی و مادی دارد؛ یعنی بدن از ماده ساخته شده یا قابل تحویل به آن است و از کارکردهای ماده است؛ حال آنکه آنچه وجود ذهنی<sup>۳۰</sup> دارد، متشکل از آگاهی یا قابل تحویل به آگاهی و کارکردی از کارکردهای آن است (برای تفصیل بنگرید به: Ryle, 1984: 11-15).

رایل این نحوه نگاه به ذهن و آموزه‌های تشکیل‌دهنده آن را تسخرزنان «باور جزمی روح در ماشین<sup>۳۱</sup>» می‌خواند و این نظرگاه را مبتنی بر اشتباه مقوله‌ای<sup>۳۲</sup> می‌داند. به بیان او این نظریه:

امور واقع مربوط به حیات ذهن را چنان تصویر می‌کند که گویی آن‌ها متعلق به یک نوع یا مقوله منطقی (یا دامنه‌ای از انواع و مقولات) هستند؛ حال آنکه آن‌ها در واقع متعلق به مقوله دیگری هستند. از این رو، این باور جزمی، اسطوره‌ای ساخته و پرداخته فیلسوف است (Ryle, 1984: 16).

اجازه بدهید از مثال خود رایل برای روشن شدن مفهوم اشتباه مقوله‌ای استفاده کنیم. تازه‌واردی می‌خواهد بداند دانشگاه چگونه چیزی است. شما اطراف و اکناف دانشگاه را به او نشان می‌دهید. دانشکده‌ها، کتابخانه‌ها، زمین‌های بازی، ساختمان‌های اداری، آزمایشگاه دانشمندان و... اما فرد مورد نظر از شما می‌پرسد: «خود دانشگاه کجاست؟ من ساختمان‌های مختلف، دانشکده‌ها، دانشجویان و جاهای دیگر را دیده‌ام اما هنوز خود دانشگاه را ندیده‌ام». شما در مقام پاسخ مجبور هستید توضیح دهید که دانشگاه چیزی جدا از همین مجموعه‌ای که او دیده است، نیست و وجودی مجزا و مستقل از آن‌ها ندارد (Ibid, 16). فردی که گمان می‌کند دانشگاه دارای وجودی مستقل از بخش‌هایی است که او دیده، مرتکب اشتباه مقوله‌ای شده است. او گمان می‌کند واژه «دانشگاه» بر هستمندی مشابه، اما متمایز از چیزهایی دلالت دارد که او پیشتر دیده است. او حتی ممکن است گمان کند دانشگاه هستمندی غیرمادی است. به باور رایل، دوگانه‌انگاری دکارتی نیز مبتنی بر اشتباه مقوله‌ای است. ما گمان می‌کنیم چون فکر کردن، احساس کردن و کنش هدفمند به تمامی با واژگان و اصطلاحات فیزیک، شیمی و فیزیولوژی قابل توضیح نیست، پس می‌بایست بتوان آن‌ها را با اصطلاحات و تعابیر

متعارض توصیف کرد و همان‌طور که بدن انسان واحدی پیچیده و ساختارمند است، ذهن او نیز باید واحدی پیچیده و ساختارمند باشد؛ اگرچه خمیرمایه آن از سنخ متفاوتی است و خود ذهن نیز ساختار متفاوتی از بدن دارد (Ibid, 18).

به این ترتیب، ما آماده می‌شویم باور کنیم که ذهن هستومند یا جوهری متمایز، اما مشابه بدن یا مغز است و از آنجا که نمی‌توانیم جایگاهی در درون جهان برای آن در نظر بگیریم، آن را غیرمادی محسوب می‌کنیم و به تعبیر رایل، آن را همچون «روح در ماشین» در نظر می‌آوریم. واژه «ذهن» نیز همچون «دانشگاه» بر هستومندی مادی یا غیرمادی دلالت ندارد. ما داشتن ذهن را به موجوداتی نسبت می‌دهیم که قابلیت رفتار هوشمندانه را دارند. برخوردار بودن از ذهن به معنای داشتن نوعی جوهر درونی رازآلود نیست؛ بلکه عبارت است از انجام رفتاری که نشان از هوشمندی و ساختار وجودی نظام‌مند دارد. حالات ذهنی همچون سردرد، نیت و قصد و باورها از آن‌رو به موجودات هوشمند نسبت داده می‌شوند که آن‌ها قادر به انجام دادن کارهای خاص هستند یا توانایی انجام دادن کارهای خاصی را دارند. از منظر رفتارگرایی فلسفی<sup>۳۳</sup>، داشتن باوری خاص همچون «ماشینی با سرعت به سمت من می‌آید» عبارت است از پرهیز از مواجهه مستقیم با ماشین، تأیید آنکه «ماشینی با سرعت به سمت من می‌آید» و امثال این امور یعنی مجموعه‌ای از گرایش‌های رفتاری<sup>۳۴</sup>.

از این منظر، برخوردار بودن از حالات ذهنی صرفاً به معنای انجام دادن یک کنش نیست؛ بلکه به معنای داشتن گرایش به انجام دادن کنشی خاص است. ما از مفاهیم گرایشی<sup>۳۵</sup> هم برای توصیف خواص اشیاء و هم برای توصیف حالات و رفتارهای انسان‌ها استفاده می‌کنیم؛ برای مثال از شکنندگی شیشه سخن می‌گوییم. شکنندگی یک گرایش یا خاصه در شیشه است و لزومی ندارد تا شیشه به صورت بالفعل تکه‌تکه شود تا بتوانیم از شکنندگی آن سخن بگوییم. شیشه بدون خرد شدن نیز شکننده است و این خاصیت را دارد. وقتی می‌گوییم «شیشه شکننده است»، مراد ما آن است که اگر جسم سختی با حدت و شدت کافی به شیشه برخورد کند، شیشه خواهد شکست یا می‌شکند. بر همین قیاس، وقتی برای توصیف کنش‌ها و کیفیات شخصیتی انسان‌ها از مفاهیم گرایشی استفاده می‌کنیم، به همین گرایش رفتاری اشاره داریم و نه به کیفیات



درونی خاص در لحظه‌ای خاص؛ سردرد داشتن عبارت است از گرایش به ناله کردن، گرفتن سر با دستان، به دنبال اسپرین گشتن و گفتن آنکه «من سردرد دارم» و سیگاری بودن یعنی گرایش به سیگار کشیدن در موقعیت‌هایی غیر از خواب بودن، غذا خوردن و... . همان‌گونه که شیء می‌تواند از گرایشی برخوردار باشد و آن را بالفعل بروز ندهد، ما نیز چنین هستیم. در چنین مواردی باید به خاطر داشت که «برخورداری از خاصه‌ای گرایشی به معنای در حالتی خاص بودن و یا تجربه کردن تغییری خاص نیست»؛ بلکه «مجبور بودن یا تمایل داشتن به در حالتی خاص بودن یا تجربه کردن تغییری خاص است در هنگامی که شرط خاصی محقق شده باشد.» (Ibid, 43).

اما چنین گرایشی در فلسفه ذهن چه ربط و پیوندی با مسئله فهم معنای متن دارد؟ فهم روشمند معنای متن و پرسش از امکان فهم آن، مسئله اساسی هرمنوتیک است. تاریخ‌دان به دنبال کشف و دریافت معانی سخنان و کنش‌های بازیگران تاریخ است و منتقد ادبی نیز به دنبال درک و دریافت منسجم معنای متن. اما به باور رایل، اگر شما دکارتی باشید و به اسطوره «روح در ماشین» باور داشته باشید، اگر ذهن را امری خصوصی و جسم را امری همگانی به‌شمار آورید، آن‌گاه این کلمات و عبارات را باید تجلی بیرونی اندیشه‌ها، احساسات و نیت افراد بدانید. این تجلی بیرونی را چگونه می‌توان راهی به درون ذهن افراد دانست؟ باید راهی وجود داشته باشد که بتوانید به درون ذهن افراد نفوذ کنید تا ربط و پیوندی میان کلمات و عبارات آنان با آن معنای درونی بیابید و اگر چنین امکانی وجود نداشته باشد، در آن صورت تمام تلاش‌های تاریخ‌دان و منتقد ادبی صرفاً معطوف به تجلیات بیرونی ذهن افراد خواهد بود و نمی‌تواند آن‌ها را به‌مثابه کارکردهای درونی ذهن آن افراد به‌شمار آورد. پس فیلسوف دکارتی برای رهایی از این معضل در فهم متن باید دست به چه کاری بزند؟ رایل موضع او را چنین تقریر می‌کند:

اگرچه من نمی‌توانم شاهد و ناظر کارکردهای ذهن شما یا ذهن افلاطون باشم، بلکه تنها شاهد کنش‌های آشکار و کلمات مکتوبی هستم که آن‌ها را «تجلیات» بیرونی آن کارکردهای درونی به‌شمار می‌آورم، من قادرم با تلاش و تمرین کافی،

عاملان آن کنش‌ها را در صحنه نمایش درونی خصوصی خودم اجرا نمایم؛ چنان که منتهی به ایجاد صرفاً چنین کنش‌ها و کلماتی گردد (Ibid, 56-57).

بنابراین این نظرگاه دکارتی، فرد می‌تواند از تجربه‌ها، افکار و حیات درونی خویش مدد بگیرد تا فاصله میان متن و ذهن مؤلف یا کنش فرد و انگیزه‌های او را پر کند. برای فهم حافظ، مولوی یا هدایت، شما باید خود را به‌جای آنان بگذارید و به حافظ، مولوی و هدایت دوم بدل شوید. شما باید متوجه درون خود شوید و افکاری را در سر پیروانید که با جملات نسبت داده شده به مؤلف متن، قابل بیان است. در این صورت شما خود را در ذهن او قرار داده‌اید و می‌توانید به او نیز حالت ذهنی یکسانی را نسبت دهید و فاصله میان کلمات و نیت مؤلف و کارکردهای ذهن او را پر کنید و بر این معضل هرمنوتیکی فایق آید. نمونه‌ای از این رویکرد را می‌توان در اندیشه پدر هرمنوتیک مدرن، یعنی فردریش شلایرماخر یافت. از نظر او، تأویل و تفسیر متن دو سویه به هم پیوسته دارد: دستوری و روان‌شناختی. در سویه دستوری، هدف، فهم متن در چارچوب زبانی است که متن بدان نوشته شده است و از همین رو سروکار مفسر در این ساحت با ساختارهای نحوی و زبانی، زبان‌شناسی تاریخی، نوع نوشتاری اثر و... است. اما در سویه روان‌شناختی، هدف، فهم متن در پرتو حیات ذهنی مؤلف است و اینجاست که پای فراق‌کندن خویش به درون ذهن مؤلف به میان می‌آید و اسطوره «روح در ماشین» خود را نشان می‌دهد. در سویه روان‌شناختی دو روش در اختیار مفسر است: کشف همدلانه<sup>۳۶</sup> و مقایسه<sup>۳۷</sup>. تعریف شلایرماخر از کشف همدلانه و مقایسه چنین است:

روش کشف همدلانه روشی است که به عبارتی، در آن فرد خود را به فرد بدل می‌کند و می‌کوشد تا عنصر فردی را بی‌واسطه ادراک کند. روش مقایسه‌ای، مقدم بر هر امر دیگر، فردی را که قرار است متعلق فهم واقع شود، به مثابه امری کلی وضع می‌کند و سپس وجه فردی را از رهگذر مقایسه با سایر اموری که در ذیل همان کلی قرار می‌گیرد، پیدا می‌نماید (Schleiermacher, 1998: 92-93).

اکنون، سیطره اندیشه دکارتی بر هرمنوتیک مدرن آشکار می‌شود. شلایرماخر نظرگاهی درباره ذهن و کارکرد آن دارد. هرمنوتیک او متأثر از فلسفه ذهنی خاص

است. این فلسفه ذهن عمیقاً دکارتی است و بنابه آن، فهم معادل نفوذ به درون ذهن و جان افراد و کارکردهای ذهن آنان است و برای این کار فرد باید اندیشه‌هایی را در ذهن بیوراند که به تولید جملاتی از سنخ جملاتی منجر شود که مؤلف متن مورد نظر به کار برده است. چنین امری به باور رایل، متضمن دو فرض ناموجه است: فرض نخست آن است که فرایندهای درونی مشابه و یکسانی وجود دارند که مابه‌ازای کنش‌ها و کلمات بیرونی مشابه خود هستند و این امری است که از منظر این نظریه، خود آزمون‌ناپذیر است. فرض دیگر آن است که فرد نمی‌تواند در مورد حقیقت و ماهیت حالات آگاهی خود دچار اشتباه شود<sup>۳۸</sup> و دسترسی او به این حالات نوعی دسترسی ویژه است که خطاناپذیر است (Ryle, 1984: 58).

از منظر رایلی، چنین نگاهی عمیقاً خطاست. اگر فهمیدن، عبارت از فراق‌کندن خود به درون ذهن دیگری باشد، این امر با مشکلات و موانع معرفت‌شناختی جدی روبه‌روست. بنابه این نظرگاه، فهم کامل افلاطون یعنی افلاطون شدن و «تنها از رهگذر حقیقتاً افلاطون بودن است که ممکن است من او را بفهمم.» (Ibid, 57). اما همان‌گونه که رایل خاطر نشان می‌کند، دانشجوی معاصری که می‌خواهد افلاطون را این‌گونه بفهمد، نباید به موفقیت امید چندانی داشته باشد؛ ذهنیت او چیزی دیگر و محصول اوضاع و احوال فرهنگی و تاریخی دیگر است و تربیت او در محیط متفاوتی شکل گرفته و فهم او همواره ناقص خواهد ماند.

رایل باور دارد که اگر تصورات دکارتی را به کنار بنهیم، اگر فلسفه ذهن خود را تغییر دهیم و دیگر «روح در ماشین» و مجموعه فرض‌های وابسته به آن را باور نداشته باشیم، دیگر در فهم معنای متن با چنین مسئله‌ای مواجه نخواهیم بود و با این مشکلات نظری و راه‌حل‌های ناموجه نیز روبه‌رو نخواهیم شد. به عبارت دیگر، اگر رفتارگرای فلسفی باشیم، این مشکل حل خواهد شد. چگونه؟ اجازه بدهید پاسخ را با تعبیرهای خود رایل بیان کنیم:

اکنون، اگر کسانی که به این نظریه باور دارند، به درک این نکته نایل شده بودند که سبک‌ها و طرز عمل مربوط به فعالیت مردمان همان شیوه عملکرد ذهن آنهاست و صرفاً تجلیاتی ناقص از فرایندهای باطنی مسلم انگاشته‌شده‌ای که

گمان می‌رفته است کارکردهای ذهن باشد، نیست، مشکل آن‌ها از میان برمی‌خاست. دعاوی تاریخ‌دانان و محققان مبنی بر آنکه علی‌الاصول قادر به فهم کنش و نوشته افراد مورد مطالعه‌شان هستند، خودبه‌خود موجه می‌گشت. آن‌ها کسانی نیستند که در تعقیب سایه‌ها بوده‌اند. کنش‌های هوشمندانه بیرونی، قراین رهنمون به عملکردهای اذهان نیستند، آن‌ها خود این عملکردها هستند (Ibid, 58).

اگر با فلسفه ذهن آشنا باشیم، پیش‌فرض‌های نظریه‌های دکارتی در هرمنوتیک و درهم‌تنیدگی مسئله معنا و نیت مؤلف با درک و تصور ما از رابطه میان ذهن و بدن آشکار می‌شود. بسیاری از این پیش‌فرض‌های آزمون‌نشده به‌مثابه حقایقی مسلم و تاحدودی بدیهی در نظر گرفته می‌شوند. دوگانه‌انگاری دکارتی چنان با نظرگاه ما آمیخته شده است که در امر قضاوت درباره معنا و مفهوم متن نیز اثر و نقش خود را باقی می‌گذارد. سهم نظریه‌های بدیل در فلسفه ذهن هم نشان دادن و آشکار کردن پیش‌فرض‌های این نظریه و هم ارائه و عرضه نظرگاهی بدیل برای اندیشیدن به رابطه ذهن و بدن است و این امر خود به پیدایش نظرگاه یا نظرگاه‌های هرمنوتیکی بدیل منتهی می‌شود.

مراکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

### ۳. فلسفه و پژوهش در بنیان‌های نظریه ادبی مدرن، زیما و فلسفه نظریه ادبی

فلسفه آن‌هنگام که به پژوهشی تاریخی درباره مبانی نظریه‌های ادبی بدل می‌شود، فهم ما را از این نظریه‌ها و بنیادهای فلسفی آن عمق می‌بخشد. به‌عبارت دیگر، پژوهش فلسفی - تاریخی در باب نظریه‌های ادبی نشان می‌دهد این نظریه‌ها را چگونه می‌توان در چارچوبی فلسفی درک کرد؛ چارچوبی که بی‌آن فهم این نظریه‌ها غیردقیق و غیرتاریخی خواهد بود و این هدفی است که پیتر زیما در کتاب خود با عنوان *فلسفه نظریه ادبی جدید* آن را پی می‌گیرد. من در این بخش، خلاصه‌ای از نظریه او را مطرح می‌کنم و برخی از تأملات خویش را نیز بدان می‌افزایم تا سهم پژوهش فلسفی - تاریخی در روشن کردن بنیادهای نظریه ادبی مدرن، تاحدودی که در چارچوب این مقاله قرار دارد، روشن شود. زیما به دنبال اثبات و موجه کردن این امر است:

نظریه‌های جدید ادبیات تنها هنگامی به‌نحوی بسنده فهمیده می‌شوند که در زمینه و بافت فلسفی و زیبایی‌شناختی‌ای که از آن پدید آمده‌اند و در درونش تحول یافته‌اند در نظر گرفته شوند. تا زمانی که این نظریات از این بافت منعزل و جدا باشند و صرفاً از نظرگاه محض ادبی در نظر گرفته شوند، یعنی از این منظر که آن‌ها رهیافت‌هایی هم‌عرض و در رقابت با یکدیگر نسبت به ادبیات هستند، ویژگی خاص و اهداف بنیادین آن‌ها نهان می‌ماند (Zima, 1999: vii).

مدعای زیما آن است که اگرچه مباحث نظریه ادبی در بسیاری از موارد در قالب اصطلاحات زبان‌شناختی یا نشانه‌شناختی مطرح می‌شوند، بسیاری از آن‌ها بنیان فلسفی دارند. نظریه‌پردازان مدرن ادبی در بسیاری از موارد از اصطلاحات نشانه‌شناسی و زبان‌شناسی بهره گرفته‌اند؛ اما می‌توان به‌نحوی موجه از گرایش‌های کانتی، هگلی و نیچه‌ای در نظریه ادبی معاصر سخن گفت. این امر نیازمند برخی ملاحظات مقدماتی است. زیما به سوسور بازمی‌گردد و تمایز بنیادین سوسور میان اجزای نشانه یعنی دال و مدلول و رابطه دلخواهی میان آن‌ها را بررسی می‌کند. رابطه دلخواهی میان دال و مدلول موجب استقلال آن‌ها از یکدیگر می‌شود؛ یک دال می‌تواند دارای معانی مختلف باشد (چندمعنایی باشد) و یک مدلول یا مفهوم می‌تواند در قالب دال‌های گوناگونی که هم‌معنا هستند بیان شود. به این ترتیب، زبان دارای دو ساحت واجی و معنایی خواهد بود. یلمزلف، نشانه‌شناس و زبان‌شناس دانمارکی، نیز از دو سطح لفظ و معنا سخن می‌گوید و آن دو را از هم جدا می‌کند. از نظر زبان‌شناسانی مانند سوسور، مارتینه و یلمزلف سطح لفظ یا آوا<sup>۳۹</sup> یا سطح آوایی اصوات از سطح محتوا/ معنا<sup>۴۰</sup> (سطح معنایی مفاهیم) مستقل است (Ibid, 2).

حال زیما به این نکته توجه می‌دهد که نظریه یلمزلف درباره ساحت دوگانه زبان قابل مقایسه با نظریه کانت در مورد دو گونه معرفت یا شناخت، یعنی شناخت زیبایی‌شناختی و شناخت مفهومی است. فرض محوری کانت آن بود که شناخت زیبایی‌شناختی قابل تحویل به شناخت مفهومی نیست و داوری یا حکم زیبایی‌شناختی<sup>۴۱</sup> قابل استنباط و استنتاج از استدلال عقلی و مفهومی نیست و از همین‌رو امر زیبا، «بی‌مدد مفهوم<sup>۴۲</sup>» موجب التذاذ ذهن آدمی می‌شود. این نظرگاه

کانت معادل و مشابه نظرگاه زبان‌شناس در مورد حوزه لفظ یا آواست؛ هیچ‌کدام از آن دو (نه داوری زیبایی‌شناختی و نه حوزه لفظ) از رهگذر مفاهیم متعین نمی‌شوند و «قابل تحویل به شناخت مفهومی نیستند.» (Ibid, 3).

کانت در **نقد قوه حکم** میان قوه حکم تعین‌بخش<sup>۴۳</sup> و قوه حکم متأملانه<sup>۴۴</sup> تمایز می‌گذارد. حکم تعین‌بخش متعلق شهود را در ذیل یکی از مفاهیم ازپیش داده‌شده فاهمه می‌گنجاند؛ حال آنکه حکم متأملانه به عدم توانایی ما برای گنجاندن صورت شیئی متفاوت با اشیاء دیگر در ذیل مفاهیمی که در اختیار داریم، توجه می‌دهد (Kant, 15-7: 2000). کانت این تمایز میان احکام تعین‌بخش و متأملانه را با تفاوت میان معرفت علمی و زیبایی‌شناسی پیوند می‌زند. هدف علم، پیش نهادن احکام تعین‌بخش درباره امور صادق یا خوب است؛ درحالی که هدف «ذوق» زیبایی‌شناختی، انتقال مواجهه لذت‌بخش ما با اشیائی است که به قالب تعین مفهومی در نمی‌آیند.

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، کانت شناخت زیبایی‌شناختی را از شناخت علمی و عقلی جدا می‌کند. از نظر کانت، نه حکم ذوق، حکمی شناختی است و نه زیبایی، مفهومی از یک شیء یا عین است. امر زیبا قابل تحویل به آنچه از منظر اقتصادی، سیاسی یا تعلیمی سودمند است، نیست. به این ترتیب، اثر ادبی نیز ماهیتی خودبسنده می‌یابد و استقلال هنری پیدا می‌کند؛ چرا که تجسم همان امر زیبا در قالب زبان است. زیما اشاره می‌کند که **نقد قوه حکم** در واقع پژوهشی است درباره نظرگاه درستی که فرد باید در قبال پدیدارهای زیبایی‌شناختی داشته باشد. این نظرگاه در عقل‌گرایی کانتی، نظرگاه ناظر آرمانی<sup>۴۵</sup> است که به اعیان زیبایی‌شناختی با «لذت بی‌غرضانه»<sup>۴۶</sup> می‌نگرد (Zima, 1999: 4).

اگر پیامدهای تفکر کانت را دنبال کنیم به‌سادگی مشخص می‌شود که درک و دریافت کانتی از استقلال هنری و زیبایی‌شناختی اعیان زیبایی‌شناختی، بنیاد نظریه‌های نقد نو آمریکایی، فرمالیسم روسی و ساختارگرایی چک است؛ چرا که در تمام این نظریه‌ها بر استقلال هنر تأکید می‌شود و با هرگونه تلاشی برای فروکاستن ادبیات به عواملی که استقلال و خودبستگی اثر ادبی را خدشه‌دار کند (عواملی مانند شرح‌حال نویسنده، بافت اجتماعی اثر یا واکنش خواننده) مقابله می‌شود. زیما همچنین متذکر

می‌شود آنجا که یاکوبسن در مقاله مشهور خود با عنوان «زبان‌شناسی و بوطیقا» نقش شعری یا ادبی را به‌مثابه پیامی که به خود ارجاع می‌دهد تعریف می‌کند، به متن یا پیامی اشاره می‌کند که باید مستقل از زمینه‌های تاریخی، زندگی‌نامه‌ای یا ایدئولوژیک خوانده شود. چنین پیامی را باید صرفاً با نگرشی بی‌غرضانه خواند و از آن حظّ زیبایی‌شناختی برد؛ یاکوبسن هم کانتی می‌اندیشد (Ibid, 5).

اما دسته دیگری از نظریه‌های ادبی را باید در چارچوب اندیشه هگلی تبیین کرد. زیما نشان می‌دهد زیبایی‌شناسی هگلی چالشی با این اندیشه کانتی است که آثار هنری خود-بسنده، مستقل و عاری از مفاهیم و تفکر مفهومی‌اند. هگل کانت را به دلیل جدا کردن حواس و احساس<sup>۴۷</sup> از مفاهیم<sup>۴۸</sup> نکوهش می‌کند. به نظر او، نگاه کانتی موجب می‌شود هنر از قلمرو شناخت و معرفت رانده، و به قلمرو نمود و ظاهر تبعید شود. برخلاف کانت که به اثر هنری و امر زیبا از منظر خواننده یا تماشاگر می‌نگریست، نگاه هگل به اثر هنری از دریچه خود هنرمند و مؤلف است. از این منظر، هنرمند «بیانگر آگاهی تاریخی خاصی است، آگاهی از زمانه خود». به این ترتیب، آثار هنری دیگر به قلمروی در فراسوی شناخت مفهومی تعلق ندارند؛ بلکه بیانگر «آگاهی تاریخی» و «محتوای تاریخی» هستند (Ibid, 6).

نگاهی به فلسفه و زیبایی‌شناسی هگل و نظرگاه او در مورد آثار ادبی نشان می‌دهد آنچه برای او اولویت و اهمیت دارد، حوزه محتواست. سنت مارکسیستی در نظریه ادبی، میراث‌دار تفکر هگلی است و افراد برجسته‌ای مانند لوکاچ و گلدمن درون این سنت باور داشتند که آثار ادبی کلیتی هستند که در پرتو ایدئولوژی یا منافع طبقاتی یا جهان‌بینی قابل توضیح‌اند. همچنین، متفکر مارکسیست آمریکایی، فردریک جیمسون، نیز در پرورش نظرگاه هرمنوتیکی خویش در **ناخودآگاه سیاسی** بازهم هگلی می‌اندیشد. در نظر جیمسون، فهم متن مستلزم تفسیر متن در سه سطح است: در سطح نخست، منتقد تاریخ سیاسی‌ای را که متن بدان ارجاع می‌دهد، برمی‌رسد. در سطح دوم، به تاریخ اجتماعی به‌مثابه تاریخ نبرد طبقاتی توجه می‌کند و ایدئولوژم<sup>۴۹</sup> را محور تأمل خویش قرار می‌دهد؛ اثر ادبی در این سطح همچون گفتاری<sup>۵۰</sup> است که می‌باید در پیوند با زبان<sup>۵۱</sup> گفتمان طبقاتی خود بازسازی شود. سرانجام در سطح سوم، اثر ادبی را

با شیوه تولید پیوند می‌زند و تاریخ شیوه‌های تولید را مطالعه و تحلیل می‌کند (Jameson, 1981: 75-76). این سطوح و لایه‌های تفسیری مکمل یکدیگرند؛ اما اندیشه اصلی در اینجا نیز آن است که اثر ادبی بیانگر آگاهی تاریخی خاصی است و با زیرمتن تاریخی و اجتماعی خود پیوندی وثیق دارد و تفسیر اثر ادبی حتی اگر از تمام رویکردهای تفسیری دیگر نیز بهره می‌گیرد- کافی است به تنوع نظریه‌ها و اندیشه افرادی که جیمسون از آن‌ها بهره می‌گیرد، توجه کنیم: هگل، مارکس، فروید، آلتوسر، لاکان، گرماس و...- آن‌ها را در خدمت بازسازی این زیرمتن قرار می‌دهد.

اما آیا تمام نظریه‌های ادبی معاصر را می‌توان بر اساس تقابل میان نظرگاه کانت و هگل تبیین کرد؟ نه، بدون توجه به نیچه چنین تبیین‌هایی ناقص خواهد بود. به تعبیر زیما، نیچه برخلاف هگل که فلسفه‌اش «جست‌وجویی این جهانی‌شده در پی حقیقت» و «ملهم از متافیزیک افلاطونی و مسیحی» است، به دنبال نقد کلیت متافیزیک غرب و مفاهیم کلیدی و تقابل‌های دوگانه آن مانند صدق/ کذب، ذات/ نمود، راست/ دروغ، خیر/ شر و... بود (Zima, 1999: 14). برای مثال، نیچه در غروب بت‌ها نشان می‌دهد تمایز افلاطونی میان جهان نمود و جهان حقیقی یا عالم مثال به چه شکل در تاریخ متافیزیک غرب تحول یافته تا در نهایت به مرحله‌ای رسیده که معنای خود را از دست داده و خالی از معنا و مفهوم شده است (نیچه، ۱۳۸۱: ۵۲-۵۴). اما آیا با رها شدن از شر جهان حقیقی، باید به سویه دیگر تقابل روی آورد؟ «از دست جهان حقیقی آزاد شدیم. دیگر کدام جهان مانده است؟ ناگزیر جهان نمود؟... اما نه! با آزاد شدن از دست جهان حقیقی از دست جهان نمود نیز آزاد شده‌ایم.» (همان، ۵۴).

به این ترتیب، نیچه پیشتر از واساخت‌گرایان، سعی می‌کند درهم‌تنیدگی تقابل‌های دوگانه و امکان فراروی از آن‌ها را در ساحت ذهن و زبان نشان دهد. او در *فراسوی نیک و بد* خاطر نشان می‌کند:

اعتقاد بنیادی اهل مابعدالطبیعه اعتقاد به تضاد ارزش‌هاست. حتی پرواگرترینشان نیز هرگز به این فکر نیفتاده است که اینجا، در آستانه این اصل، به شک بایستد؛ یعنی در جایی که شک از همه‌جا ضرورتر بوده است؛ هرچند با خویش عهد کرده باشد که «در همه چیز شک باید کرد» (نیچه، ۱۳۶۲: ۲۹).



نیچه سپس این امکان را مطرح می‌کند که هرگز تضادی وجود نداشته باشد و این تضاد ارزش‌ها «چه‌بسا چیزی جز ارزیابی‌هایی از ظاهر قضایا و جز چشم‌اندازی گذرا نباشد.» (همان‌جا). نیچه به دنبال تردید در صحت و اصالت تقابل‌های دوگانه بر ساخته اهالی متافیزیک است؛ اما تقدم او بر تأملات و اساخت‌گرایان به شک در صحت این تقابل‌ها خلاصه نمی‌شود. از نظر او، قراردادی بودن زبان و شکاف میان زبان و واقعیت، امکان معرفت قطعی و یقینی را با دشواری مواجه می‌کند و صدق، خود امری وابسته به زبان است. به باور او، واقعیت بیش از آنکه توصیف جهان مستقل از ذهن ما باشد، توصیف جهان در قالب اندیشه‌ای خاص و از منظری خاص با واژگانی خاص است و صدق به مثابه آرمان فیلسوفان، بر ساخته زبان است. نیچه قراردادی بودن زبان را مانعی مهم بر سر راه دستیابی به صدق می‌داند: «و افزون بر آن، درباره این قراردادهای زبانی چه باید گفت؟ آیا آن‌ها سازندگان معرفت و معنای صدق هستند؟ آیا نام‌ها و اشیاء با یکدیگر تطابق دارند؟ آیا زبان بیان بسنده تمام واقعیت‌هاست؟» (Nietzsche, 1873: 45).

تأمل انتقادی در تاریخ متافیزیک و فراروی از آن در اندیشه او با واسازی تقابل‌های دوگانه متافیزیکی و نشان دادن بنیاد لغوان این معرفت در زبان پیوند خورده است. زیما رویکرد نیچه به مسئله حقیقت و صدق و این امر را که در نظرگاه او حقیقت چیزی جز «لشکری متحرک از استعاره‌ها و مجازها و انسان‌وارانگاری‌ها» نیست، به «منحل ساختن صدق متافیزیکی در مجازهای بی‌ثبات» تفسیر می‌کند. به باور زیما، این رویکرد نیچه به برجسته کردن ساحت لفظ و به حاشیه راندن ساحت محتوا منتهی می‌شود و تحویل حقایق متافیزیکی به ساحت مجازها و استعاره‌های بلاغی نتیجه‌ای جز برجسته‌سازی ساحت لفظ و تناسب‌های زبانی ندارد (Zima, 1999: 14).

نیچه همواره بر تکرار و ابهام و چندمعنایی واقعیت و زبان تأکید داشته است. زیما خاطرنشان می‌کند که این تأثیر نیچه را می‌توان در نظریه ادبی باختین، در نشانه‌شناسی رولان بارت و به‌ویژه در واسازی دریدا، دمان، میلر و هارتمان دید؛ تأثیری که ناشی از جمع شدن تمام گرایش‌های نوهگلی رادیکال در اندیشه نیچه است. وجه اشتراک تمام این نظریه‌ها آن است که در آن‌ها کوشش هگل (گلدمن و لوکاج) برای ارائه تعریفی

مفهومی از ادبیات و هنر به مثابه امری «متافیزیکی» یا «لوگوس محور» محکوم می‌شود. بارت از عدم امکان ترجمه دال‌های متکثرالمعانی<sup>۵۲</sup> موجود در متون ادبی و فلسفی به نظام‌های مفهومی سخن می‌گوید. دریدا و واساخت‌گرایان آمریکایی سعی می‌کنند نشان دهند چیزی با عنوان تفکر مفهومی صرف وجود ندارد و نظریه‌هایی که سعی در رام کردن مجازهای بلاغی دارند، در نهایت خود اسباب و سازای خویش را فراهم می‌آورند. دمان نیز بعد بلاغی کلام را برجسته می‌کند. بعدی که با تار و پود زبان پیوند دارد، فقط جنبه تزئینی ندارد؛ اهمیت معرفت‌شناختی دارد و قابل فروکاستن به مفاهیم نیست (Ibid, 15).

#### ۴. فلسفه و نقد نظریه ادبی

پست‌مدرنیسم چه به تعبیر جیمسون (1991) معادل همان «منطق فرهنگی سرمایه‌داری متأخر» باشد و چه بتوان توصیف دیگری را در مورد آن به کار برد، با ادای سهم متفکرانی چون ژاک دریدا و و پل دمان، نوعی فلسفه زبان و نیز معرفت‌شناسی خاص خود را پدید آورده است که بر بنیاد آن شکاف میان دال، مدلول و مصداق، واقع‌نمایی و پیوند زبان با واقعیت مستقل از ذهن را دچار تزلزل و معنا را نامتعیّن می‌سازد؛ همچنین دست‌یابی به حقایق مستقل از ذهن و زبان را امری ناممکن نشان می‌دهد. بر بنیاد این نظرگاه، دال و مدلول هیچ‌کدام همان مصداق نیستند؛ زبان به متن<sup>۵۳</sup> یا متنیت<sup>۵۴</sup> بدل می‌شود؛ یعنی مجموعه‌ای پیچیده از معانی و روابط درهم‌تنیده مبتنی بر عدم تعین و خود-ارجاعی. آنچه وجود دارد، متن است و بافت اجتماعی، سیاسی و تاریخی‌ای که از متنیت برخوردار است. گزاره مشهور دریدا (1997) در جستار درباب روسو در *درباره نوشتارشناسی*: «چیزی بیرون از متن وجود ندارد» (158)، بیانی از همین ایدئالیسم زبانی است.<sup>۵۵</sup> مشکل در اینجا همان تعمیم‌های شتاب‌زده است؛ ویژگی خاص برخی از انواع نوشتار ادبی یا کاربردهای زبانی - که می‌توان آن را تاحدودی به نحوی موجه به آن آثار یا کاربردهای زبانی نسبت داد- به وجه ممیز کل زبان بدل شده است. دانشجوی نظریه ادبی یا کسی که نظریه ادبی می‌خواند، دیر یا زود با نظرگاه‌های

پست‌مدرن دریاب زبان، معنا و پیوند زبان با واقعیت آشنا می‌شود و سرانجام با چنین عباراتی از دریدا مواجه خواهد شد:

و این آن لحظه‌ای بود که زبان به مسئله جهان‌شمول یورش برد، لحظه‌ای که در غیاب مرکز یا منشأ، همه‌چیز بدل به کلام/ زبان/ گفتمان شد- البته اگر بتوان بر سر معنای این واژه توافق کرد- یعنی بدل به نظامی که در آن مدلول اصلی، مدلول آغازین یا استعلایی<sup>۵۶</sup> (the original or transcendental signified)، هیچ‌گاه بیرون از نظامی از تفاوت‌ها، حضوری مطلق ندارد. غیاب مدلول استعلایی قلمرو و بازی دلالت را تا بی‌نهایت می‌گستراند (Derrida, 2001: 354).

و یا این گزاره‌های دمان را تأمل‌برانگیز خواهد یافت:

پیوند میان کلمه و شیء نه پدیداری که دلخواهی است. این امر زبان را به میزان زیادی از قید ارجاعی بودن رها می‌سازد؛ اما از منظر معرفت‌شناختی آن را بسیار لِرزان و مشکوک می‌سازد؛ چرا که دیگر ملاحظاتی مربوط به صدق و کذب، خیر و شر، زشتی و زیبایی، کاربرد آن را متعین نمی‌سازند. هرگاه تحلیل، روشنگر این ظرفیت خودبسنده زبان باشد، سروکار ما با ادبیت است و درواقع سروکار ما با ادبیات به‌مثابه مکانی است که در آن این شناخت منفی از قابل اعتماد بودن بیان زبانی، دسترس‌پذیر می‌گردد (De Man, 1982: 339).

«غیاب مدلول استعلایی»، «رها شدن زبان از قید ارجاعی بودن»، تقابل با «لوگوس محوری»<sup>۵۷</sup>، «تفاوت»<sup>۵۸</sup> و یا «اشاعه»<sup>۵۹</sup> مجموعه مفاهیمی هستند که اگر آن‌ها را در چارچوبی تحلیلی‌تر صورت‌بندی کنیم، به بیان دعاوی معرفتی کلانی دریاب صدق، توجیه و رابطه زبان با جهان منتهی می‌شوند؛ این سخنان فراتر از بیان دعاوی محدود دریاب متون ادبی و یا روش‌هایی برای خوانش متون هستند؛ آن‌ها بیانگر فلسفه زبانی خاص و معرفت‌شناسی‌ای خاص هستند. این نظرگاه دریدایی و دمانی را می‌توان ذیل برساخته‌گرایی<sup>۶۰</sup> جای داد<sup>۶۱</sup>. بر طبق این نظرگاه، ما چنان اسیر شاکله‌های مفهومی خویش و بازی بی‌پایان نشانه‌ها هستیم که سخن گفتن از امور واقع<sup>۶۲</sup> غیروابسته به شاکله مفهومی و نیز توجیه معرفتی<sup>۶۳</sup> غیروابسته به شاکله مفهومی بی‌معناست. آنچه ما آن را «امر واقع» می‌دانیم، برساخته اجتماع و برآمده از بافت اجتماعی است و بازتابی

از نیازها و علایق ممکن ماست. اگر ما نیازها و علایق دیگری می‌داشتیم، آن‌گاه امور واقع دیگری بر ساخته می‌شدند. همچنین توجیه معرفتی نیز چنین است: اینکه مجموعه‌ای از داده‌ها و شواهد باوری را موجه می‌دارد، خود وابسته به نیازها و علایق ماست و به‌نحوی بر ساخته شده است که بازتاب آن‌ها باشد.<sup>۶۴</sup> نظرگاه کلی فلسفی رورتی نیز دربارهٔ صدق و توجیه معرفتی و ترجیح نهادن هم‌بستگی بر عینیت ذیل همین بر ساخته‌گرایی قرار می‌گیرد.

اما مشکل بتوان چنین نظرگاه‌هایی را پس از ارزیابی دقیق انتقادی، موجه دانست. پل بوغوسیان<sup>۶۵</sup> در کتاب *معرفت‌هراسی* (2006) و نیز در جستاری با عنوان «از حقیقت سوکال چه باید آموخت» (1996) نشان می‌دهد خطاهای بر ساخته‌گرایی در مورد ماهیت و ساختار امور واقع و توجیه معرفتی کدام است. اجازه دهید نخست به مسئله امر واقع بپردازیم. من در اینجا از صورت‌بندی بوغوسیان تبعیت خواهم کرد. فرض کنید آنچه بر ساخته‌گرایی در مورد بر ساخته شدن حقایق می‌گوید درست باشد و این امور صرفاً برآمده از علایق و نیازهای ما آدمیان باشد؛ به‌نحوی که اگر نیازها و علایق ما متفاوت بود، آن‌گاه امور واقع دیگری بر ساخته می‌شدند. به این ترتیب، هیچ مانعی در کار نخواهد بود که فرض کنیم ما و جامعه ما امر واقعی چون P را برمی‌سازد و این بر ساختن به‌لحاظ متافیزیکی ممکن و نه ضروری است و جامعه فرضی دیگر امر واقع غیر قابل جمع با آن، یعنی نقیض P را برمی‌سازد. در این صورت - چنان که بوغوسیان نشان می‌دهد - می‌توان چنین استدلال کرد:

۱. از آنجا که ما امر واقع P را بر ساخته‌ایم، P [صادق است].
۲. از آنجا که ممکن است جامعه‌ای دیگر این امر واقع را بر ساخته باشد که  $\sim P$  (نه-P) یا همان نقیض P، در این صورت شاید  $\sim P$  [صادق باشد].
۳. در نتیجه: ممکن است هم P و هم نقیض P [صادق باشند].

اما چگونه در جهانی واحد هم P و هم نقیض آن می‌تواند صادق باشد. جهان چگونه می‌تواند مجموعه‌ای از امور واقع متناقض باشد؟ بر ساخته‌گرایی در باب امور واقع مستلزم نفی قانون عدم تناقض است که بر طبق آن «ضرورتاً چنین نیست که هم

P و هم P~ هر دو صادق باشند.» (Boghossian, 2006: 40) و از همین رو غیر قابل قبول است.

اما در مورد توجیه معرفتی و نسبیّت آن چه؟ متفکر پست مدرن به شما خواهد گفت که نظرگاه‌های غیر قابل جمع، با در نظر گرفتن نظام‌های معرفتی<sup>۶۶</sup> گوناگونی که درون آن‌ها این نظرگاه‌ها موجه تلقی می‌شوند، به یک میزان صادق‌اند. او کثرت‌گرایی معرفتی<sup>۶۷</sup> را باور دارد. بوغوسیان این صورت‌بندی را از کثرت‌گرایی معرفتی به دست می‌دهد: «نظام‌های معرفتی زیادی وجود دارند که از بیخ و بن متفاوت و به‌نحوی حقیقی بدیلی برای یکدیگر هستند؛ اما هیچ امر واقعی وجود ندارد که بنابه آن یکی از این نظام‌ها از دیگری درست‌تر باشد.» (Ibid, 90).

به این ترتیب اگر قبیلۀ زونی، از قبایل سرخ‌پوست آمریکای شمالی، معتقد است منشأ پیدایش این قبیله به جهان ارواح زیرزمینی می‌رسد و این قوم از آنجا پدید آمده است و یافته‌های باستان‌شناسی نشان می‌دهد داستان چنین نیست، بلکه نخستین انسان‌هایی که پا به خاک آمریکا گذاشتند بیش از ده هزار سال پیش با گذر از تنگۀ برینگ از آسیا به آمریکا رفتند<sup>۶۸</sup>، این دو نظر هر دو به یک میزان موجه هستند. نظرگاه نخست درون نظام معرفتی زونی موجه می‌شود و نظرگاه دوم درون نظام معرفتی علم غربی و اگر ما از فید لوگوس محوری و عینیت و عقلانیت به‌مثابه مدلول‌های استعلایی رها شویم، باید بپذیریم که این هر دو به یک میزان موجه هستند.

اما اشکال کثرت‌گرایی معرفتی در کجاست؟ نخست اجازه دهید روشن کنیم که آیا مقصود از این اصل آن است که نظام‌های معرفتی بدیل در مقام تحقق وجود دارند یا تنها ممکن است که چنین نظام‌هایی وجود داشته باشند. بوغوسیان تفسیر دوم را ترجیح می‌دهد؛ زیرا مطمئن‌تر است (چرا که دعوی ضعیف‌تری را مطرح می‌کند). حال بوغوسیان نشان می‌دهد عدم انسجام این نظرگاه در کجاست. بوغوسیان می‌پذیرد نظام‌های معرفتی‌ای وجود دارند که به‌نحوی حقیقی بدیل یکدیگرند و درباب آنکه تحت شرایط مشخص قرینه‌ای، باور به چه چیزی موجه است، آرای متناقضی پدید می‌آورند. از آنجا که نظام‌های معرفتی شامل گزاره‌های هنجاری هستند که تعیین می‌کنند باورها تحت چه شرایطی موجه یا ناموجه هستند، چنین وضعی در پیش

خواهد بود: فرض کنید C نشان‌دهنده یک نظام معرفتی مفروض، E نشان‌دهنده داده، اطلاعات یا قراین مفروض و B نشان‌دهنده باوری مفروض باشد. آن‌گاه طبق این نظرگاه، یک نظام معرفتی چون C1 را خواهیم داشت که بر اساس آن: اگر E حاصل باشد، آن‌گاه باور B موجّه است. و نظام معرفتی دیگری چون C2 را خواهیم داشت که با آن در تناقض است و بر طبق آن:

چنین نیست که اگر E حاصل باشد، آن‌گاه باور B موجّه است.

در چنین وضعی، نظرگاه کثرت‌انگارانه فرد پست‌مدرن دچار تزلزل می‌شود؛ زیرا: بنابه فرض یا چنین است که E برای آنکه B موجّه باشد بسنده است و یا چنین نیست. اگر ما، هم‌نظر با فرد نسبی‌انگار، بگوییم E برای آنکه B موجّه باشد، بسنده نیست؛ زیرا هیچ حقیقت مطلقی درباره توجیه وجود ندارد، آن‌گاه C1 دعوی کاذبی را طرح می‌کند؛ اما C2، که بسنده بودن E برای توجیه B را انکار می‌کند، امری صادق را بیان می‌کند. در این صورت، چگونه امکان دارد بگوییم هیچ حقیقتی وجود ندارد که بنابه آن برخی از این نظام‌ها از برخی دیگر درست‌تر باشند و این گفته صادق باشد؟ (Ibid, 91).

به عبارت دیگر، هر نظام معرفتی دارای بدیل ممکن است که در تناقض با آن است. حال هر جفت متناقض این‌چنینی را که در نظر آوریم، در آن صورت اگر یکی از آن دو نظام معرفتی امر کاذبی را مطرح می‌کند، آنچه دیگری می‌گوید باید لاجرم صادق باشد. در چنین وضعی چگونه می‌توان پذیرفت که هیچ حقیقت یا امر واقعی وجود ندارد که بنابه آن یک نظام معرفتی از نظام معرفتی دیگر درست‌تر باشد.

اما آیا به این سادگی می‌توان تمام دستاوردهای و اساسی دریدا را مورد تردید قرار داد؟ شاید نظرگاه دریدا در مورد صدق و توجیه معرفتی غیر قابل دفاع باشد. اما در حوزه فلسفه زبان چه؟ آیا تفاوت مفهومی بی‌حاصل است؟ در پاسخ به این پرسش باید به این نکته توجه کرد که فلسفه دریدا کلیت یکپارچه‌ای است که در آن معرفت‌شناسی و فلسفه زبان به یکدیگر آمیخته است و نمی‌توان چنین تفکیکی را میان فلسفه زبان و معرفت‌شناسی دریدا قائل شد. از نظر دریدا، بازی بی‌پایان نشانه‌ها، زندانی نشانه‌ها

بودن و نبود مدلولی استعلایی هم خاصیت ارجاعی زبان در بازنمایی واقعیت را غیرممکن می‌سازد و هم اندیشه تطابق ذهن با عین یا گزاره با واقعیت را متافیزیکی و بی‌معنا می‌کند. توجیه معرفتی نیز در نبود مدلولی استعلایی به مثابه جایگاهی بیرون از بازی نشانه‌ها یا ایدئولوژی یا تاریخ یا فرهنگ، امری نسبی و برساخته اجتماع است. اما با وجود این، می‌توان همچنان از تفکیک روش‌شناختی سود برد و صرفاً در مقام تحلیل، نظریه دریدا درباب معنا و نشانه را به مثابه نظریه‌ای در فلسفه زبان به شکلی جداگانه بررسی کرد. چنین تفکیکی فقط از منظر روش‌شناختی صورت می‌گیرد و ناظر به نفی یکپارچگی اندیشه دریدا نیست.

دریدا در نظریه خود درباب معنا و امدار سوسور است. در نزد سوسور، نشانه متشکل از دال و مدلول است و این دو همچون دو روی کاغذ از هم جدایی‌ناپذیرند. رابطه دال و مدلول دلبخواهی و قراردادی است؛ نشانه هم ماهیتی دلبخواهی دارد و هویت آن مبتنی بر تفاوت است؛ تفاوت با سایر نشانه‌ها چنان که در سطح واجی نیز تمایز میان واج‌ها بر بنیاد تفاوت آن‌ها با یکدیگر شکل می‌گیرد. بنیاد و بنیاد هویت زبان همین نظام مبتنی بر تفاوت نشانه‌ها با یکدیگر است. اما دریدا به این اندیشه سوسوری صورتی رادیکال می‌بخشد و صورت‌بندی سوسور از نشانه را که بر طبق آن نشانه = دال + مدلول، به نشانه = دال + مدلول (دال + دال... + دال) بدل می‌کند. بر اساس این صورت‌بندی و فلسفه زبان جدید، دیگر این گونه نیست که دالی چون «آب» مدلول مشخص و معینی که مفهوم و معنای آن را می‌سازد داشته باشد؛ بلکه خود مفهوم «آب» برساخته زنجیره‌ای از دال‌هاست که در پیوند با معنا یا مفهوم «آب» قرار می‌گیرد؛ دال‌هایی چون «زلال»، «دریا»، «باران» و... آنچه ساختارگرایان آن را «مدلول» می‌خوانند، خود متشکل از زنجیره‌ای از دال‌هاست. به این ترتیب، واژه «آب» هیچ‌گاه دارای یک مدلول معین نخواهد بود. زبان خاصیت غیرارجاعی دارد و نه به اشیاء موجود در جهان و نه به مفاهیم ما از اشیاء ارجاع می‌دهد؛ بلکه اگر بتوان از چنین صورت‌بندی‌ای استفاده کرد، باید گفت ارجاع آن فقط به بازی نشانه‌هاست که سازنده آن، خود زبان است. بازی نشانه‌ها همواره معنا را به تعویق می‌افکند و آنچه ما آن را معنا به‌شمار می‌آوریم، صرفاً هستومند لغزان و لرزانی است که حاصل تفاوت

دال‌هاست و این پیوند توأمان تعویق و تفاوت همان «تفاوت» مشهور دریداست. به تعبیر خود او، «ما حرکتی را که بر بنیاد آن زبان، هر رمزگان یا هر نظام ارجاعی به‌صورتی کلی، "به نحوی تاریخی" به‌مثابه رشته‌ای از تفاوت‌ها بنیاد نهاده می‌شود، تفاوت می‌نامیم.» (Derrida, 1982: 12).

اما آیا واقعاً چنین است؟ داستان علمی تخیلی کوتاه هیلاری پاتنم در مورد همزاد زمین- که در واقع نوعی آزمایش فکری<sup>۶۹</sup> است- این نظریه دریدا را با چالشی جدی مواجه می‌کند. سیاره‌ای را تصور کنید که نامش «همزاد زمین» است. همزاد زمین درست مانند زمین ماست و حتی اهالی آنجا به زبان فارسی سخن می‌گویند.<sup>۷۰</sup> با وجود این، تفاوت کوچکی نیز میان این دو سیاره وجود دارد: آنچه در همزاد زمین «آب» خوانده می‌شود، H<sub>2</sub>O نیست؛ بلکه مایعی است با فرمول شیمیایی طولانی و پیچیده که برای اختصار آن را به شکل XYZ می‌نویسیم. این مایع دقیقاً مانند آب است، خصوصیات ظاهری و طعم آن را دارد و دریا، دریاچه‌ها و اقیانوس‌های همزاد زمین دربرگیرنده آن هستند و در آنجا هنگام بارش نیز XYZ می‌بارد (Putnam, 1975: 223). حال تصور کنید که خود شما نیز همزادی دارید که مولکول به مولکول مانند شماست. همزاد شما در کنفرانسی علمی از اهمیت و ضرورت آب برای ادامه چرخه حیات سخن می‌گوید و همزمان شما هم از اهمیت و ضرورت آب برای ادامه چرخه حیات حرف می‌زنید. اما دو جمله همسانی که شما و همزاد شما برای اشاره به این مطلب به‌کار می‌برید، معنایی متفاوت دارد؛ معنای مورد نظر شما آن است که H<sub>2</sub>O برای ادامه چرخه حیات ضروری است؛ حال آنکه منظور همزاد شما آن است که XYZ برای ادامه چرخه حیات ضروری است. از آنجا که شما دو تن مولکول به مولکول مانند هم هستید، حالات بدنی، مغزی و ذهنی شما یکسان است؛ اما باز هم معنای جملات شما یکسان نیست. به این ترتیب، معنا به حالات روان‌شناختی شما و همزاد شما وابسته نیست. به تعبیر مشهور پاتنم، «معانی تنها توی سر نیستند» (1975: 227) و جهان خارج و طبیعت اشیاء و امور نیز در ایجاد معنا سهم دارند.

کلمات دال بر انواع طبیعی چون «آب»، «طلا»، «پلنگ» و... از منظر معنایی، ثابت<sup>۷۱</sup> به‌شمار می‌آیند؛ یعنی مصداق هرکدام از آن‌ها در هر جهانی که آن نوع دارای مصادیقی



باشد، یکسان است. آنچه آب را آب می‌سازد، ساختار شیمیایی آن است که علم کاشف آن به‌شمار می‌آید و حالات روان‌شناختی من‌سازنده تمام معنای آن نیست. آب در هر جهان ممکن  $H_2O$  است و این گزاره که «آب  $H_2O$  است»، از لحاظ متافیزیکی، ضروری<sup>۷۲</sup> است؛ هرچند از منظر معرفتی، ممکن<sup>۷۳</sup> است و کشف آن به نحوی پسینی صورت می‌گیرد و نه پیشینی<sup>۷۴</sup>. اگر پذیرای پیامدهای برون‌گرایی معنایی<sup>۷۵</sup> باشیم، آن‌گاه روشن می‌شود که دست‌کم نظرگاه دریدا در مورد بخش عمده‌ای از کلمات در زبان یعنی کلمات دال بر انواع طبیعی خطاست<sup>۷۶</sup> و از آن‌رو که دریدا- تا آنجا که من اطلاع دارم- قیدی بر این کلیت نمی‌زند و آن را به‌مثابه نظرگاهی درباره کل زبان عرضه می‌کند، نظرگاه او غیر قابل قبول می‌شود.

معنا نه حاصل حالات روان‌شناختی فرد است و نه صرفاً بر بنیاد تداعی حاصل از سایر دال‌ها یا تفاوت آن‌ها با یکدیگر به‌وجود می‌آید که مجموعه درهم و برهمی از خاصه‌ها<sup>۷۷</sup> یا وصف‌ها را برای یک هستومند می‌سازد؛ بلکه وقتی ما کلماتی چون «آب» و «طلا» را به‌کار می‌بریم، قصد ما ارجاع به طبیعت یا ذات آن‌هاست. بازی دلخواهی نشانه‌ها و تفاوت، سازنده تمام معنا نیستند؛ جهان بیرون از ما و بیرون از حالات روان‌شناختی ما و بیرون از بازی نشانه‌ها سهم خود را در ساختن معنا ایفا می‌کند. به‌عبارت دیگر، «خیلی چیزها بیرون از متن وجود دارد». به بیان پاتنم:

در جهان، دو گونه ابزار وجود دارد: ابزارهایی چون چکش یا پیچ‌گوشی که یک فرد می‌تواند از آن‌ها استفاده کند و ابزارهایی مانند کشتی بخار که استفاده از آن‌ها مستلزم فعالیت معاضدت‌آمیز جمعی از افراد است. کلمات به میزان معتناهی بر اساس الگوی نوع نخست در نظر گرفته شده‌اند (1975: 229).

پاتنم به‌درستی توضیح می‌دهد که در جامعه زبانی نوعی تقسیم کار وجود دارد. هر فردی که به هر دلیلی به چیز خاصی نیاز دارد و آن چیز برای او مهم است، کلمه مربوط به آن را کسب می‌کند. اما لزوماً مجبور نیست روش تمایز گذاردن میان آن چیز با سایر چیزها را هم کسب کند و مثلاً قادر باشد میان طلا با چیزهای شبیه به آن فرق بگذارد. در این مورد او می‌تواند به دانش بخشی از گویشوران زبان تکیه کند. این تقسیم کار زبانی با پیچیده شدن جوامع بشری و تحول علم در پیوند است. افراد

کلمات را در بافت و زمینه‌ای اجتماعی می‌آموزند و از شرایط لازم و کافی برای آنکه امری در ذیل مصادیق آن کلمه قرار گیرد، آگاه می‌شوند؛ هرچند تمام آن‌ها قادر به تمایز گذاشتن دقیق میان مصادیق آن کلمه با اموری که شباهتی ظاهری با آن دارند، نیستند و این کار بر عهده گویشوران زبانی متخصص است. اما این تخصص خود از رهگذر وجود همین افراد، بخشی از دانش جامعه زبانی جمعی است؛ اگرچه هرکدام از افراد به تنهایی از آن آگاه نیستند. به این ترتیب، بسیاری از حقایق علمی به بخشی از معنای اجتماعی، جمعی و بین‌الذهانی یک کلمه بدل می‌شود (Putnam, 1975: 228) و این دانش با جهان مستقل از ذهن پیوند و ربط دارد و این اراده و میل گویشور خاص یا بازی نشانه‌ها نیست که تعیین‌کننده معناسست.

به نظر می‌رسد دریدا با وارد کردن «تفاوت» به مثابه بنیاد معنا به نوعی در چارچوب همان الگوی نوع نخست به زبان می‌اندیشد و زبان را همچون چکش در نظر می‌گیرد. این امر به‌ویژه با عدم باور او به عینیت‌گرایی در پیوند است؛ چرا که او به برساخته‌گرایی دریاب امر واقع و توجیه معرفتی قائل است و باور ندارد که علم کاشف عینیت و ذات اشیاء و امور است و روش‌های توجیه معرفتی عینی نیز وجود دارند و در نتیجه او باور ندارد که علم می‌تواند نشان دهد کدام بخش از جهان واقع در ساختن معنا سهم و نقش ایفا می‌کند. در نظرگاه دریدا، چیزی بیرون از بازی زبان و نظرگاه‌های بدیل وجود ندارد که بتواند تثبیت‌کننده مدلول باشد<sup>۸</sup>. با نشان دادن خطاهای برساخته‌گرایی و نیز آزمایش فکری پاتنم امیدوارم توانسته باشم نشان دهم که معرفت‌شناسی و فلسفه زبان دریدا چه خطاهایی دارد. هرچند کوشیدم در این بحث، نظرگاه او دریاب فلسفه زبان را مستقل از بحث واقع‌گرایی و نسبی‌انگاری بررسی کنم، در نهایت پیوند وثیق فلسفه زبان با معرفت‌شناسی موجب شد در پایان دوباره به این ربط و پیوند اشاره شود.

نظرگاه پست‌مدرن و ساختنی دریدا برای منتقدان ادبی جاذبه بسیاری دارد. خطری که در اینجا وجود دارد، آن است که این جذابیت و امکان مهمی که این نظرگاه برای خوانش متون ادبی در اختیار فرد می‌گذارد، به پذیرش غیرانتقادی نظرگاه دریدا منتهی شود. فلسفه قاره‌ای بیش از فلسفه تحلیلی بر نظریه‌های ادبی سلطه داشته و ادای سهم

آن به این قلمرو نیز بیش از فلسفه تحلیلی بوده است. با وجود این، ادای سهم بیشتر و افسون بیشتر تضمین‌کننده صدق نیست. فلسفه می‌تواند به ما کمک کند تا فهمی انتقادی نسبت به دعاوی معرفتی و بنیان‌های نظریه ادبی داشته باشیم و عادت ارزیابی انتقادی این نظرگاه‌ها را فرونگذاریم.

### ۵. نتیجه‌گیری

اگر تحلیل‌های پیشین من درست باشد، ادای سهم فلسفه به نظریه ادبی بسیار جدی است. فلسفه فهم ما را از وضعیت هستی‌شناختی اثر ادبی عمق می‌بخشد و بحث هستی‌شناختی ادبیات را گامی به پیش می‌برد. با تغییر نظرگاه ما درباب مسئله ذهن و بدن و رابطه میان آن دو، با حرکت از نظرگاهی دکارتی به سوی نظرگاهی رایلی، مسئله تفسیر معنای متن و معضل پی بردن به معنا به مثابه آنچه حاصل کارکرد ذهن فرد است، به شکلی دیگر طرح و حل می‌شود. پژوهش تاریخی - فلسفی درباره بنیاد نظریه‌های ادبی، فهم ما را از چارچوب شناختی این نظریه‌ها و نحوه نگاه به آثار ادبی از منظر آن‌ها دقیق‌تر می‌کند و سرانجام، فلسفه به مثابه فعالیتی انتقادی، خطاهای ممکن نظریه‌های ادبی و نسبت معرفتی ناموجه ناشی از آن‌ها را آشکار می‌کند و نشان می‌دهد این نحوه نگاه برساخته‌گرایانه به صدق و توجیه چه پیامدهای غیر قابل قبولی دارد.

اگر تمام این‌ها را به مثابه ادای سهم فلسفه به نظریه ادبی به‌شمار آوریم، دیگر نیازی نیست هم‌بستگی رورتی را خیلی جدی تلقی کنیم. هم‌بستگی رورتی خود در پیوند با برساخته‌گرایی او قرار دارد و همان‌طور که در بخش چهار دیدیم، دلایل کافی برای رد نظرگاه برساخته‌گرایانه درباره صدق و توجیه وجود دارد. با داشتن دلایلی برای رد نظرگاه برساخته‌گرایانه رورتی و موجه بودن تغییر و تحولی که فلسفه در صورت‌بندی و حل مسائل نظریه ادبی ایجاد می‌کند، می‌توان بر پیوند میان فلسفه و نظریه ادبی و معرفت‌بخش بودن فلسفه در ساحت نظریه ادبی تأکید کرد.

ما به مثابه موجوداتی عقلانی راه‌هایی به شناخت حالات امور و پدیده‌ها داریم و بازنده‌های صادق ما از جهان با وجود بازنمود بودن، ربطی وثیق با واقعیت دارند و

بازنمودی از آن هستند؛ اگرچه در قالب گزاره‌ای بیان می‌شوند و حتی در دل یک بازی زبانی خاص معنا پیدا می‌کنند؛ شأن گزاره‌ای مانند «آب H<sub>2</sub>O است» چنین است. توجیه معرفتی باورها نیز می‌تواند به‌گونه‌ای عینی و فارغ از ایدئولوژی صورت‌بندی شود<sup>۷۹</sup>. ما در هر حوزه‌ای از علم تجربی گرفته تا نظریه ادبی به دنبال نظرگاه‌های عینی‌تر و نزدیک‌تر به واقعیت هستیم و اگر نظریه‌ای را می‌پذیریم نه از آن‌روست که آن نظریه صرفاً برای ما سودمندتر یا بهتر است و در عمل کار می‌کند؛ بلکه از آن‌روست که از منظر معرفتی ما، آن نظریه بازنمودی از واقعیت است و درک ما را از ساختار امر و متعلق پژوهش افزایش می‌دهد. دستاوردهای فلسفه هم می‌تواند سبب روشن شدن پیچیدگی‌های نظری مباحث مرتبط با نظریه ادبی شود و هم درک و فهم دقیق‌تری از این مباحث را موجب آید؛ به‌همین سبب علاقه‌مندان نظریه ادبی هم می‌توانند فارغ از نگرانی‌های رورتنی‌گونه آن را اندکی جدی‌تر تلقی کنند و در این حوزه نیز علی‌رغم محبوبیت نظریات نسبی‌انگارانه، «عینیت را بنیاد هم‌بستگی قرار دهند».

#### پی‌نوشت‌ها

1. argument
2. justification

۳. مراد و منظور از «استدلال» و «توجیه» همان است که فولسدال (Føllesdal, 1997) بدان اشاره می‌کند؛ یعنی آنچه «موازنه متأملانه» (reflective equilibrium) خوانده می‌شود. موازنه متأملانه شامل رفت و برگشت در میان داوری‌های مبتنی بر تأمل یا شهودهای ما دربارهٔ موارد یا نمونه‌های خاص، اصول و قواعدی که به باور ما بر آن‌ها حاکم است و ملاحظات نظری‌ای است که بنابه باور ما به پذیرش این داوری‌های مبتنی بر تأمل، اصول یا قواعد مربوط است و ما در این فرایند هرگاه لازم باشد، برای رسیدن به سازگاری و انسجام (coherence) میان این باورها، اصول و قواعد، دست به بازبینی این عناصر می‌زنیم. اگر در این روند و روال به انسجام قابل قبولی دست یابیم، آن‌گاه موازنه متأملانه حاصل شده است. این بازبینی هم شامل اصول و قواعد می‌شود و هم شامل داوری‌ها؛ اگر اصول و قواعد منتهی به داوری‌هایی شود که ما بنابه دلایلی موخه نمی‌توانیم آن‌ها را بپذیریم، در اصول تجدیدنظر می‌کنیم و اگر داوری‌ها با قواعدی که ما حاضر به بازبینی آن‌ها نیستیم، در تضاد باشد، داوری‌های خود را اصلاح می‌کنیم. به این ترتیب، دست‌کم در اصل، همه‌چیز قابل بازبینی است و نه داوری‌ها، نه اصول و نه نظریه‌های مورد نظر، هیچ‌کدام برتری معرفتی ندارند. نمونه‌ای از کاربرد این روش را در فلسفه اخلاق می‌توان در کتاب

مشهور رالز، یعنی *نظریه‌ای درباره عدالت* دید (برای تفصیل این مسئله بنگرید به: Rawls, 1971: 48-51).

4. reflexive
5. discursive practices
6. hermeneutics
7. erotics of art

۸. این نظرگاه به درستی مورد انتقاد لامارک قرار گرفته که معتقد است نظریات لذت‌گرایانه‌ای از قبیل نظریه رولان بارت یا سوزان زونتگ درباره التذاذ زیبایی‌شناختی، خصلتی فروکاهنده (reductive) دارند و نمی‌توانند بنیادی فلسفی برای نظریه‌ای جامع درباره التذاذ زیبایی‌شناختی پدید آورند (برای تفصیل بنگرید به: Lamarque, 2009: 23-27).

9. solidarity
10. objectivity
11. *a posteriori*
12. *a priori*
13. mode of existence
14. ontological situs
15. normative
16. norms
17. Quine

۱۸. برای تفصیل بحث کل‌گرایانه و تجربه‌گرایانه کواین در مورد هستی‌شناسی و پیوند هستی‌شناسی با شاکله‌های مفهومی (conceptual schemes) بنگرید به: Quine (1948: 1-19).

19. real
20. mental
21. ideal
22. intersubjective
23. Laplacean determinism
24. indeterminism

۲۵. بسنجید با این سخنان پوپر:

افزون بر آن، اگر انتخاب ما آن نباشد که برای آثار هنری، مثلاً، اصطلاح تازه‌ای چون «جهان چهار» را وضع کنیم، نمایش‌نامه‌ای چون *هملت* و سمفونی‌ای چون «ناتمام» اثر شوپرت نیز به جهان سه تعلق دارند؛ و درست همان‌گونه که نسخه منفرد یک کتاب هم به جهان یک و هم به جهان سه تعلق دارد، اجراهای خاص *هملت* و سمفونی «ناتمام» شوپرت هم به جهان یک و هم به جهان سه تعلق دارند. تا بدانجا که آن‌ها شامل امور مادی مرکب هستند، به جهان یک تعلق دارند؛ اما تا بدانجا که برخوردار از محتوا، پیام یا معنا هستند، به جهان سه تعلق دارند (1982: 115).

26. a universe of discourse

۲۷. qualia. پوپر از این اصطلاح استفاده نکرده است و من آن را افزوده‌ام.

28. the official doctrine
29. introspection

- 30. mental existence
- 31. the dogma of the ghost in the machine
- 32. category mistake
- 33. philosophical behaviorism
- 34. behavioral dispositions
- 35. dispositional concepts
- 36. divination
- 37. comparison

۳۸. در اینجا مجال نیست تا به بحث رایلی درباره معرفت ما به خویش و نیز نقد او نسبت به این نظرگاه که فرد نمی‌تواند درباره حالات آگاهی خویش دچار خطا شود و معرفت او نسبت به این حالات خطاناپذیر است و او به این حالات دسترسی ویژه (privileged access) دارد، بپردازم. برای دنبال کردن این بحث بنگرید به: (Ryle (1984: 154-198).

- 39. expression plane
- 40. content plane
- 41. Geschmacksurteil
- 42. ohne Begriff
- 43. determining power of judgement
- 44. reflecting power of judgement
- 45. ideal observer
- 46. interesseloses Wohlgefallen
- 47. Sinnlichkeit
- 48. Begriffe
- 49. ideologeme
- 50. parole
- 51. langue
- 52. polysemic signifiers
- 53. text
- 54. textuality

۵۵. رورتی در جستاری با عنوان «ایدئالیسم قرن نوزدهم و متن‌گرایی قرن بیستم» میان آنچه او آن را «متن‌گرایی» (textualism) می‌خواند و ایدئالیسم قرن نوزدهم، شباهت و پیوندی می‌بیند. او نظرگاه‌های افرادی مثل فوکو، دریدا و دمان را ذیل متن‌گرایی قرار می‌دهد. همان‌گونه که ایدئالیست‌های قرن نوزدهم استدلال می‌کردند که چیزی جز ایده یا اندیشه وجود ندارد، متن‌گرایان نیز چنین استدلال می‌کنند که چیزی جز متن وجود ندارد. هم متن‌گرایان و هم ایدئالیست‌ها نظرگاهی خصمانه به علوم طبیعی دارند و هر دو نیز تأکید می‌کنند که ما هرگز نمی‌توانیم اندیشه انسان یا زبان را با واقعیتی محض و بی‌واسطه مورد سنجش قرار دهیم (Rorty, 1981: 122). به نظر رورتی، این سخن دریدا که «چیزی بیرون از متن وجود ندارد» به‌نوعی بیان همان سخن مشهور کانت است که «شهودها بدون مفاهیم نابیناوند» و این سخن کانت نیز بیان دیگری از این سخن بارکلی است که «هیچ چیز جز یک تصور نمی‌تواند همانند یک تصور باشد». لب لباب این سخنان هم به باور او، همان

اندیشه پراگماتیستی است مبنی بر آنکه تعیین مصداق همواره در زبانی خاص و با واژگانی خاص صورت می‌گیرد و ما همواره به‌جای آنکه مشغول مقایسه میان یک توصیف با شیء فی‌نفسه باشیم، مشغول مقایسه دو توصیف از یک شیء با یکدیگر هستیم و هیچ‌گاه واقعیت را بی‌واسطه در نمی‌یابیم (Ibid, 133).

۵۶. اصطلاح "transcendental signified" را در فارسی به «مدلول استعلایی» ترجمه می‌کنند و این ترجمه نادرست هم نیست؛ زیرا مقصود دریدا از «مدلول استعلایی»، مدلولی است که از تمام دال‌ها فراتر می‌رود یا معنایی که از تمام نشانه‌ها فراتر می‌رود و نسبت به آن‌ها استعلا می‌جوید و "transcend" هم معادل «فراتر رفتن» و «استعلا جستن» است. اما اگر به توضیح او در کتاب *در باره نوشتارشناسی* توجه کنیم، معلوم می‌شود که می‌توان این اصطلاح را به «مدلول عام» نیز ترجمه کرد و البته، «عام» در این مقام، معنایی خاص دارد. دریدا توضیح می‌دهد که در تفکر هایدگر، لوگوس و حقیقت وجود از میان نمی‌روند، بلکه جایگاه آن دو به‌مثابه «مدلول آغازین» (primum signatum) یا مدلول استعلایی / عام حفظ می‌شود و به این ترتیب، تفکر هایدگر هم در چنبر متافیزیک گرفتار است. او اشاره می‌کند که منظور از "transcendental" در ترکیب "transcendental signified" همان معنای این واژه در کلام و الهیات قرون وسطی است که بر طبق آن، مقولاتی چون «وجود» (ens) و «وحدت» (unum) معلوم نخستین (primum signatum) به‌شمار می‌آمدند (Derrida, 1997: 20). به این ترتیب، روشن می‌شود که مراد دریدا از این واژه همان معنای آن در مباحث متافیزیک کلاسیک و مدرسی است. حکمای قدیم ما البته این مباحث را ذیل «امور عامه» می‌گنجانند؛ یعنی بحث از اموری که به قسمی خاص از اقسام موجودات که واجب و جوهر و عرض باشد، اختصاص ندارد (بسنجید با جرجانی، ۱۴۱۹: ۵۹-۶۲)؛ بنابراین می‌توان اصطلاح مورد علاقه دریدا، یعنی "transcendental signified" را به «مدلول عام» نیز ترجمه کرد که دقیق‌تر نیز است و موجب می‌شود تا فرد این معنای "transcendental" را با معنای آن در فلسفه کانت- که بر امری دلالت دارد که به ساحت تفکر غیرتجربی تعلق دارد اما امکان هر تجربه‌ای بدان وابسته است و حدود و ثغور تجربه ممکن را مشخص می‌کند- خلط نکند.

57. logocentrism

58. différance

59. dissémination

60. constructivism

۶۱. اندیشه‌های میشل فوکو به‌خوبی صورت‌بندی دیگری از برساخته‌گرایی را به‌دست می‌دهد. در اندیشه او، صدق، قدرت و شناخت در پیوندی تنگاتنگ با یکدیگر قرار دارند و صدق و نیز توجیه معرفتی به یک میزان برساخته اجتماع و بازتاب‌دهنده علایق، نیازها و مشی‌های گفتمانی (discursive practices) هستند و صدق امری استعلایی نیست. به بیان فوکو:

صدق مربوط به جهان است و در آنجا از رهگذر قیود بسیار تولید می‌شود. صدق در آنجا، تأثیرات نظم و نسق‌یافته قدرت را پدید می‌آورد. هر جامعه‌ای رژیم صدق خود یا «سیاست کلی» صدق خود را دارد: یعنی اقسام گفتمانی که آن جامعه از آن حفاظت می‌کند و موجب می‌آید تا به‌مثابه امری صادق کارکرد داشته باشد: مکانیسم‌ها و نمونه‌هایی که فرد را قادر می‌سازند تا گزاره‌های صادق را از گزاره‌های کاذب تمییز دهد، طریقی که هرکدام از آنها مورد تصدیق واقع می‌شود، شگردها و فرایندهایی که برای دستیابی به صدق معتبر شناخته می‌شود: جایگاه کسانی که وظیفه تشخیص آنکه چه چیز صادق است به آنان محول شده است (Foucault, 1979: 46).

62. facts

63. epistemic justification

۶۴. این صورت‌بندی تقریباً برگرفته از بوغوسیان است. بسنجید با (Boghossian (2006: 22)

65. Boghossian

66. epistemic systems

67. epistemic pluralism

۶۸. این مثال در اصل برگرفته از شماره ۲۲ اکتبر ۱۹۹۶ روزنامه نیویورک تایمز است که بوغوسیان آن را در مقاله خویش نقل می‌کند (بنگرید به: (Boghossian, 1996: 557).

69. Gedankenexperiment

۷۰. واضح است که من مثال پاتنم را تغییر داده‌ام. اهالی همزاد زمین پاتنم به زبان انگلیسی سخن می‌گویند.

71. rigid

72. metaphysically necessary

73. epistemically contingent

۷۴. برای آگاهی از تمایز میان «پیشینی» به‌مثابه مفهومی معرفت‌شناختی و «ضروری» به‌مثابه مفهومی متافیزیکی، بنگرید به: (Kripke (1980: 34-38).

75. semantic externalism

۷۶. البته پاتنم نشان می‌دهد نظریه او تنها درباره معنای واژگان دال بر انواع طبیعی صادق نیست و شامل بسیاری از اسم‌ها، برخی از افعال و صفات نیز می‌شود. بنگرید به: (Putnam (1975: 242-245).

77. properties

۷۸. کاپوتو در کتاب خویش با عنوان *هرمنوتیک رادیکال*، به این نکته اشاره می‌کند که از نظر دریدا، سودمندی نشانه‌ها تنها هنگامی محقق می‌شود که آن‌ها وارد قلمرو بازی شوند و آنچه اهمیت دارد تنها «بازی آزاد» آن‌هاست. به نظر کاپوتو، اگرچه دریدا از اندیشه‌های هوسرل در مورد ساختار و ماهیت نشانه بهره می‌گیرد، برخلاف هوسرل و بر اساس اندیشه‌اش و اساسی، او در پی «آزاد ساختن» و «رها کردن» نشانه‌ها از قید «گرامر پیشینی» (*a priori grammar*) است؛ امری که هوسرل آن را بر نشانه‌ها تحمیل می‌کند (Caputo, 1987: 138-9).

۷۹. برای دیدن نمونه‌ای از این صورت‌بندی‌ها بنگرید به: (Boghossian (2006: 95-110).

## منابع

- جرجانی، علی بن محمد (۱۴۱۹). شرح‌المواقف. الجزء الثاني. بیروت: دارالکتب العلمیه.



- نیچه، فردریش (۱۳۶۲). *فراسوی نیک و بد*. ترجمه داریوش آشوری. تهران: خوارزمی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۱). *غروب بت‌ها*. ترجمه داریوش آشوری. تهران: آگه.
- Boghossian, Paul, A. (1996). "What the Sokal Hoax Ought to Teach Us," reprinted in Ram Neta and Duncan Pritchard (Eds.) (2009). *Arguing about Knowledge*. London & New York: Routledge.
- \_\_\_\_\_ (2006). *Fear of Knowledge: Against Relativism and Constructivism*. Oxford: Clarendon Press.
- Caputo, John D. (1987). *Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Culler, Jonathan (1997). *Literary Theory: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- De Man, Paul (1982). "The Resistance to Theory," reprinted in David Lodge and Nigel Wood (Eds.) (2000). *Modern Criticism and Theory: A Reader*. Essex: Longman.
- Derrida, Jacques (1982). *Margins of Philosophy*. Tr. Alan Bass. Brighton: Harvester.
- \_\_\_\_\_ (1997). *Of Grammatology*. Tr. Gayatri Chakravorty Spivak. Corrected edition. Baltimore and London: Johns Hopkins University Press.
- \_\_\_\_\_ (2001). *Writing and Difference*. Tr. Alan Bass. Routledge Classics. London & New York: Routledge.
- Eagleton, Terry (2008). *Literary Theory: An Introduction*. Oxford: Blackwell.
- Føllesdal, Dagfinn (1997). "Analytic Philosophy: What Is It and Why Should One Engage in It," in Hans-Johann Glock (Ed.). *The Rise of Analytic Philosophy*. Oxford: Blackwell.
- Foucault, Michel (1979). "Truth and power: an interview with Alessandro Fontano and Pasquale Pasquino," in Meaghan Morris and Paul Patton (Eds.). *Michel Foucault: Power, Truth, Strategy*. Sydney: Feral Publications. Pp. 29-48.
- Jameson, Fredric (1981). *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*. Ithaca, New York: Cornell University Press.
- Jameson, Fredric (1991). *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism*. Durham, NC: Duke University Press.
- Kant, Immanuel (2000). *Critique of the Power of Judgment*. Trans. Paul Guyer and Eric Matthews. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kripke, Saul A. (1980). *Naming and Necessity*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Lamarque, Peter (2009). *The Philosophy of Literature*. Oxford: Blackwell.

- Nagel, Thomas (1987). *What Does It All Mean?* Oxford: Oxford University Press.
- Nietzsche, Friedrich (1873). "On Truth and Lies in a Nonmoral Sense," reprinted in Walter Kaufmann (Ed.) (1954). *The Portable Nietzsche*. New York: Viking Press.
- Popper, Karl (1982). *The Open Universe: An Argument for Indeterminism*. London & New York: Routledge.
- Putnam, Hilary (1975). "The Meaning of 'Meaning'," in Hilary Putnam *Mind, Language and Reality: Philosophical Papers. Vol. 2*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Quine, Willard Van Orman (1948). "On What There Is," reprinted in Quine (1980). *From a Logical Point of View*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Rawls, John (1971). *A Theory of Justice*. Cambridge, Massachusetts: Belknap Press of Harvard University.
- Rorty, Richard (1981). "Nineteenth-Century Idealism and Twentieth-Century Textualism," reprinted in Christopher J. Voparil and Richard J. Bernstein (Eds.) (2010). *The Rorty Reader*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Rorty, Richard (1984). "Solidarity or Objectivity," reprinted in Christopher J. Voparil and Richard J. Bernstein (Eds.) (2010). *The Rorty Reader*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- \_\_\_\_\_ (1985). "Texts and Lumps," reprinted in Richard Rorty (1991). *Objectivity, Relativism and Truth: Philosophical Papers. Vol. 1*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Russell, Bertrand (2009). *Human Knowledge: Its Scope and Limits*. Introduction by John G. Slater, Routledge Classics. London & New York: Routledge.
- Ryle, Gilbert (1984). *The Concept of Mind*. Chicago: University of Chicago Press.
- Schleiermacher, Friedrich (1998). *Hermeneutics and Criticism and Other Writings*. Tr. Andrew Bowie. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sellars, Wilfred (1991). *Science, Perception and Reality*. Atascadero, California: Ridgeview.
- Susan, Sontag (1961). "Against Interpretation," in Susan Sontag *Against Interpretation*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Wellek, René & Austin Warren (1966). *Theory of Literature*. 3rd rev Ed. London: Jonathan Cape.
- Zima, Peter V. (1999). *The Philosophy of Modern Literary Theory*. London & New Brunswick, NJ: Athlone Press.