

دریدا در ایران:

گفت‌وگویی با پاتریس منیگلیه

ر حمان بوذری



پس از حدود دو دهه ذکر نام دریدا در ایران و مقالات و کتاب‌هایی درباره او بالاخره یکی از مهم‌ترین آثار اولیه او به فارسی ترجمه شد: «نوشتار و تفاوت» به همت عبدالکریم رشیدیان. این کتاب می‌تواند منبع خوبی باشد برای بازاندیشی در آنچه تاکنون از دریدا به فارسی معرفی شده است، یعنی بازی‌های زبانی و تقلیل فلسفه به ادبیات. صرف‌نظر از صحت‌وسقم چهره‌ای که در فارسی از ایران ترسیم شده، «نوشتار و تفاوت» نخستین کتاب کلیدی دریداست که با آن او خود را به عنوان فیلسوفی مهم در فرانسه نیمه دوم قرن مطرح می‌کند. این کتاب در کنار دو کتاب دیگر او، «صدا و پدیدار: درآمدی بر مسألهٔ نشانه در پدیدارشناسی هوسرل» و «درباره علم الفاظ»، تشکیل نخستین سه‌گانه فلسفی او را می‌دهد. «نوشتار و تفاوت» مقدمه خوبی برای ورود به جهان دریداست؛ رشیدیان آن را «مدخل طبیعی» دریدا می‌خواند. به نظر می‌رسد انتخاب دریدا از سوی رشیدیان به جهت نسبت مستقیم او با پدیدارشناسی و تلاش‌های رشیدیان در معرفی این سنت است. کمتر کسی است که از بی‌علاقگی رشیدیان به گفت‌وگوهای مطبوعاتی خبر نداشته باشد. این توجیه مناسبی است برای مصاحبه با پاتریس منیگلیه، فیلسوف فرانسوی، درباره نحوه درک و دریافت دریدا در ایران، ولی کم‌اگان ناکافی است.

آنچه مصاحبه با منیگلیه را ضروری می‌کند صلاحیت ویژه او در پرداختن به تفکر دریداست. او به نسل تازه‌ای از فیلسوفان فرانسوی تعلق دارد که مبنای کارشان بازخوانی و بلکه بازپایی آن بزنگاه فکری است که خاستگاه فلسفه نوین فرانسوی در دهه شصت میلادی بوده است. پرسش کانونی این است که چگونه، مواجهه با چرخشی که در فلسفه علم و معرفت‌شناسی علوم انسانی در فرانسه روی داده، سبب بازتعریف بنیادین گفتار فلسفی و تغییر رویکرد به ساحت مابعدالطبیعه نزد کسانی چون آلتوسر، فوکو، دلوژ و دریدا شده است. از رهگذر بازخوانی آثار سوسور و لوی-استروس، پاتریس منیگلیه مشخصاً نشان می‌دهد چگونه ظهور نشانه و نماد به معنای نوین و به عنوان موضوع‌های دو علم زیان‌شناسی و انسان‌شناسی سبب تجدید‌نظر در ماهیت وجود بما هو وجود به مثابه موضوع خاص مابعدالطبیعه می‌شوند. در نوشته‌ها اخیرش، منیگلیه همچنین توضیح می‌دهد که، به خلاف دریدا، آلتوسر، فوکو و دلوژ به این تحول موضوعی در مابعدالطبیعه بسنده نمی‌کنند و هر یک به نحوی درصددند تا با الهام از روش‌شناسی ساختارگرا و رویکرد تطبیقی آن برنامه درگونی در گفتار فلسفی را از طریق تحول در مفاهیم بنیادین آن و هم‌زمان از طریق بازتعریف نسبت این گفتار با علوم انسانی به شکلی ریشه‌ای‌تر پیش ببرند. به گمان او، علت فاصله‌گیری نسبی دریدا از این برنامه فلسفی را می‌بایست در ریشه‌های وثیق تفکر او در سنت پدیدارشناسی آلمانی جست، ریشه‌هایی که در پس پشت ظاهر سنت‌گرایز گفتار این فیلسوف کمتر به چشم می‌آیند. گفت‌وگوی حاضر به صورت مکاتباتی انجام و در آن به برخی از مهم‌ترین بدفهی‌های دریدا در ایران پرداخته شده است.

۱۱ دریدا در ایران به فیلسوف «پایان‌ها» شناخته می‌شود، «پایان متافیزیک»، «پایان فلسفه». نام او نماینده بارز پست‌مدرنیسم و فروگاستن فلسفه به ادبیات به شمار می‌رود. نسبت دریدا با پست‌مدرنیسم چیست و تا چه حد می‌توان او را متفکری پست‌مدرن خواند؟

بستگی دارد به فهم و درک شما از پست‌مدرنیت. به نظرم باید پست‌مدرنیت را دوره‌ای در تاریخ نقد بدانیم، دوره سوم؛ پست‌مدرنیته دیگر نه به قضاوت باور دارد (یعنی مقایسه بین ختلیق ابدی و وضعیتی‌های خاص از کار کسانی مثل افلاطون یا دکارت)، و نه به راززدایی از جهان (در کار کسانی مثل مارکس، فروید، داروین، یعنی نقد خود عقل که در خدمت نیروهای کوری است که به‌وسیله روبه‌های علمی برملا شده‌اند) و به همین اعتبار پست‌مدرنیته نمی‌تواند به‌راحتی خط فارقی میان موضوع نقد و عامل یا فاعل نقد بگذشد. پست‌مدرنیته خود را محکوم می‌داند به نوعی قالب چرکی، خرابکارانه، بازی، ایرونی، و به منابع حکومت بازمی‌گردد تا امکان‌های جدیدی باز کند که هرگز در قالب‌های سراسرت ایجابی (پوزیتیو) توان بروز و ظهور ندارند. به یک معنا، دریدا یکی از معبود فیلسوفان فرانسوی است که مفهوم «پست‌مدرنیت» را پوچ و بی‌معنا نمی‌داند. از نظر او تلاش برای غلبه بر متافیزیک و رقتن به سوی نوعی جهان‌بینی ماتریالیستی، سکولار، و پوزیتیویستی جزم‌اندیشی صرف است و در عمل پروژه متافیزیکی را به انجام می‌رساند، پروژه‌ای که نه به معنای دفاع از موجودیت‌های ماوراءطبیعی بلکه به معنای آن است که مقولات «حضور» و «حال» حاضر عالی‌ترین صور هستی و حیات انسانی است. بنابراین دریدا در جستجوی بقایای تفکر متافیزیکی در علوم اجتماعی، ادبیات، متون معیار فلسفی و غیره است که باید دور ریخته شوند، و بدین‌ترتیب این تصور به آدم دست می‌دهد که با یک متفکر بی‌اندازه انتقادی طریقم که هیچ اقق ایجابی نمی‌شناسد.

ولی در اینجا (مثل اکثر مواقع) اعلام «پایان» با نظر به سییده‌دمانی نو صورت می‌گیرد. خواهیم یا نخواهیم، دریدا از بیروان هایدگر است. «واسازی» به هیچ وجه پروژه‌ای ویرانگر و مخرب نیست؛ واسازی تلاشی است برای آشکارکردن آنچه متافیزیک نمی‌تواند بدان راهی باز کند. این چیز برای هایدگر همان معنای وجود بود؛ برای دریدا آنچه از دسترس متافیزیک دور است چیزی است شبیه توان بنیان‌گذار تعویق (deferral)، فاصله‌گذاری زمانی و نظایر آن، که خود تجربه نشانه‌ها برای ما رقم می‌زند؛ نشانه‌ها چیزهایی‌اند که کاملاً با خودشان یکی بیامده‌اند. ولی پیام‌های این قضیه قابل توجه است؛ چون نمی‌توانید هیچ دسترسی‌ای به مستقیمی به این عنصر غیرمتافیزیکی داشته باشید، تنها راه دسترسی به آن زمانی است که به واسازی یک میراث متافیزیکی مشخص دست برزید. نحوه غلبه یک متن بر منابع و خاستگاه‌های خود تنها راه دسترسی به این عنصر واسازی‌ناپذیر است. به همین دلیل تفکر دریدا هرگز نیست‌انگار نبود. آنچه در برابر واسازی مقاومت می‌کند، یعنی همان چیزی که متافیزیک را واسازی می‌کند، برای او جذابیت دارد. دریدا امیدوار است در انکشاف صور جدید تجربه، تفکر، و حتی شاید عمل، نقشی ایفا کند، صوری که او قصد ندارد پیش‌بینی‌شان کند. قرائت‌های پست‌مدرنیستی احتمالا این جنبه را نادیده گرفتند، جنبه‌ای که در دهه ۹۰ با چرخش موسوم به «چرخش اخلاقی» واضح‌تر می‌شود.

۱۲ آلن دبیدو در کتاب «ماجرای فلسفه در فرانسه قرن بیستم» از نوعی بزنگاه (moment) فلسفه فرانسوی در نیمه دوم قرن سخن می‌گوید. شما این بزنگاه را چطور تعریف می‌کنید و دریدا را کجای این بزنگاه قرار می‌دهید؟ اگر از من بپرسید می‌گویم نام این بزنگاه ساختارگرایی است؛ یعنی لحظه‌ای که فیلسوفان فرانسوی نسبت به آن اصلاحات روش‌شناختی که در علوم اجتماعی و انسانی رخ داده بود حساس شدند. این بزنگاه پیامدهای فلسفی بسیار نیرومندی داشت. ساختارگرایی به یک اعتبار یعنی اینکه بشر سرمنشأ معنای زندگی و اعمال خود نیست. از این جهت، ساختارگرایی در تضاد مستقیم بود با فلسفه‌های آگاهی، مثل پدیدارشناسی و اگزیستانسیالیسم، به‌طور کلی‌تر در تضاد با این نظر که فلسفه می‌تواند بنیان همه‌چیز باشد، صوری که در آنها به ما در آنها به نظر برده‌ایم، مثل نظام زبان، نظام خویشاوندی و غیره، نظام‌هایی بودند که آگاهی یا عقل ما دسترسی مستقیم به آنها نداشت. ولی ساختارگرایی از این هم فراتر رقت و معتقد بود که مثلا واقعیت‌های زبان تنها از تفاوت‌ها ساخته شده. وقتی یک صوت زبانی می‌شنوید صرفا یک صدای معمولی نیست؛ در واقع فقط گزیده‌ای از خصوصیات متمایز را می‌شنوید. این خصوصیات عملا واقعیات علمی‌اند، ولی نوعی سرگشتگی واقعی و فلسفی به همراه دارند؛ چطور یک موجودیت می‌تواند فقط از تفاوت‌ها ساخته شده باشد؟ معلوم شد که ایده واج (کوچک‌ترین واحد

آوایی در زبان) حتی از متافیزیک نیچه انقلابی‌تر است! به نظرم، بزنگاه فلسفه فرانسوی در نقطه تقاطع این دو جریان تاریخی قرار دارد: نقدهای فلسفی تند و تیز، اغلب متأثر از فلسفه آلمان، به متافیزیک در کنار ابداع‌های علمی کوچک اما به غایت رادیکال. کل فلسفه فرانسوی قرن بیستم بسط و توضیح ساختارگرایی است، البته نه به این معنا که همه ساختارگرا بودند یا از آن حمایت می‌کردند، منظور این است که ساختارگرایی فضای بحث را تعریف می‌کرد. دریدا جزوی از این بحث بود.

۱۳ در معرفی دریدا در ایران معمولا رابطه فلسفه فرانسه با آلمان نادیده گرفته می‌شود، گرچه شاید بتوان دریدا را، پیش و بیش از هر چیز، مفسر اصل تفکر آلمانی خواند. او خود اذعان می‌کند بسیاری از عناصر تفکر او در همان مقاله «منشأ هندهسه هوسرل» در سال ۱۹۶۲ به چشم می‌خورد. نسبت دریدا با پدیدارشناسی چیست و چگونه در حیات فکری او این نسبت بسط می‌یابد. آیا می‌توان تفکر دریدا را نقد درون‌ماندگار پدیدارشناسی خواند؟

مسئلا. شاید به خاطر بیابورد که انگیزه هوسرل واکنش به چیزی بود که از نظر او بحران معنوی غرب به شمار می‌آمد، بحرانی ناشی از چالشی که گالیله پیش روی مأم‌های متافیزیکی می‌گذاشت. به نظرم هدف کلی دریدا نیز همین بود. همان‌طور که گفت‌م او پایان‌دهنده فلسفه نیست، می‌کوشد بنیانی نو برای

 	 	 	 	 	
تفکر دریدا هرگز نیست‌انگار نبود. آنچه در برابر واسازی مقاومت می‌کند، یعنی همان چیزی که متافیزیک را واسازی می‌کند، برای او جذابیت دارد. دریدا امیدوار است در انکشاف صور جدید تجربه، تفکر، و حتی شاید عمل، نقشی ایفا کند. قرائت‌های پست‌مدرنیستی احتمالا این جنبه را نادیده گرفتند، جنبه‌ای که در دهه ۹۰ با چرخش موسوم به «چرخش اخلاقی» واضح‌تر می‌شود					

پروژه عقلانی‌نگرا نباید. نمونه ریاضیات در اینجا جذاب است؛ اگر بتوانید نشان دهید که ایده‌آل‌بودگی ایده‌های ریاضیاتی استوار است بر منطق د (trace)، منطقی که لحظه حضور ناب موجود بما هو موجود را تا ابد به تعویق می‌اندازد، اگر بتوانید نشان دهید این تعویق دائمی در حکم فرایندهای بی‌نهایتی است که آنچه را حاضر شده از جنس ایده می‌داند (به این معنا که تجربی و قابل فروگاستن به حسیات جزئی و خاص نیست) در آن‌صورت شاید بتوان حتی از اتهام شکاکیت یا نیست‌انکاری فراتر رفت. ایده‌های ریاضیاتی برای مقاومت در برابر فروگاسته‌شدن به حسیات صرف نیازی ندارند ماوراء طبیعی باشند؛ فقط باید روی کاغذ بیایند.

او همین حرکت را در قبال هایدگر هم صورت می‌دهد: تجربه واقعیت محض وجود متکی است به تفاوت بین وجود و موجودات؛ ولی به ادعای دریدا این تفاوت شبیه اصل تفاوت در ساحت نشانه‌ها است به معنای سوسوری کلمه – و از طرف دیگر، نشانه‌ها هرگز واقعیات حاضر نیستند. بنابراین، تجربه نشانه‌ها مبنای امکان هرگونه مکاشفه وجودی (اگزیستانسیال) است.

۱۴ رابطه دریدای دهه ۶۰ «نوشتار و تفاوت» با دریدای دهه ۹۰ («اشباح مارکس») چیست؟ آیا شاهد تغییری در تفکر او هستیم؟ اگر بله، چطور باید آن را صورت‌بندی کرد؟ آیا می‌توان از نوعی مارکسیسم دریدایی سخن گفت؟ فکر نمی‌کنم تغییری در کار باشد. البته دریدای دهه ۹۰ بیشتر از اخلاق و سیاست حرف می‌زند تا مثل سابق از ادبیات. ولی روش و ادعاهای اصلی او همان است که بود. پیداکردن چیزی در مارکس که فراتر از پوزتیویسم مدرن در

مارکسیسم کلاسیک باشد بیشتر در راستای همان کاری است که دریدا در دهه ۶۰ می‌کرد. دریدا همیشه فرزند زمان خویش بود؛ او به آنچه در اطرافش می‌گذشت علاقه نشان می‌داد. وقتی علوم اجتماعی توجه همگان را به خود جلب کرد به علوم اجتماعی پرداخت. وقتی ادبیات و روان‌کاوی بحث روز بود در این‌باره نوشت – و بعد هم راجع به اخلاق و سیاست، او به طرزی جذاب و غریب فیلسوفی بود که اخبار را دنبال می‌کرد. به نظرم دلایلش خیلی ساده است: او به‌راستی باور داشت فلسفه قابلیت دارد دقت و اتقان ما را در همه امور افزایش دهد.

۱۵ دریدا معمولا در چارچوب «چرخش زبانی» فهمیده شده است. در دریدا نوعی رابطه آرام و پیچیده زبان با زبان را شاهدیم. خودش در مصاحبه‌ای می‌گوید: «واسازی درون چرخش زبانی حک شد، حال آنکه اعتراض به زبان‌شناسی بود». تا چه اندازه می‌توان او را درون این سنت خواند و تا چه اندازه فاصله‌گیری و گسست از آن؟

بله، راستش او مخالف زبان‌شناسی بود. البته باید بگویم همین به نظرم نقطه ضعف کارش است. او خود را در نهایت در موضع کلاسیک فیلسوف و در مقام کسی می‌داند که همه را به نام فکرهایی موعظه می‌کند که می‌توان به صورت پیش‌بینی به آنها رسید، آن‌هم فقط با فکرکردن به آنها. ولی همان‌طور که گفت‌م، هم‌وغم همیشگی دریدا نقد پوزتیویسم و تقلیل‌گرایی است. فقط نکته این است که او این کار را به شیوه‌ای «رتجاعی» نمی‌کند؛ یعنی با احیای نوعی سرمنشأ برتر که همان حقایق ایجابی (پوزیتیو) باشد، مثل «عقل محض» که ما به سبب خسران‌مان از دستش داده‌ایم؛ او این کار را با اتخاذ موضعی انتقادی‌تر در قبال حقایق ایجابی پیش می‌برد و نشان می‌دهد ما در خاستگاه همه‌چیز شکلی از ناهمخوانی یا تفاوت هر چیز را با خودش می‌یابیم که نمی‌تواند به قالب ایزه و موضوعی برای شناخت درآید – حتی از جانب زبان‌شناسی یا نشانه‌شناسی. ولی او از برتری و امتیاز خاص نشانه‌ها دفاع می‌کند، دقیقا به این دلیل که نمی‌توان از نشانه‌ها (طبق تعریف سوسور) ایزه ساخت یا آنها را به موجودیت‌های حاضر و محض بدل کرد: نشانه‌ها همان تفاوت محض‌اند.

ادعای «چرخش زبانی» از قرار معلوم این است که به جای حرف‌زدن از چیزها بهتر است از نحوه حرف‌زدن ما درباره آنها صحبت کنیم، چون لاقال این شیوه قابل حصول است. و به نظر می‌رسید نهایتا واقعیت جهان را انکار و ما را در زندان زبان حبس می‌کند. حق کاملا با دریدا بود که این قرائت را نقد می‌کرد، چون او دقیقا کوشید نشان دهد که نشانه‌ها موجودیت‌هایی جذاب و غریب‌اند، تفاوت‌هایی‌اند که رنگ واقعیت به خود گرفته‌اند. این درست همان درسی است که او از ساختارگرایی ماجرای غلبه بر این تقابل بین واقعیت و تبدل، متفاوت‌شدن و هم‌دانی بهتر است از نحوه حرف‌زدن ما درباره آنها صحبت کنیم، چون لاقال این شیوه قابل حصول است. و به نظر می‌رسید نهایتا واقعیت جهان را انکار و ما را در زندان زبان حبس می‌کند. حق کاملا با دریدا بود که این قرائت را نقد می‌کرد، چون او دقیقا کوشید نشان دهد که نشانه‌ها موجودیت‌هایی جذاب و غریب‌اند، تفاوت‌هایی‌اند که رنگ واقعیت به خود گرفته‌اند. این درست همان درسی است که او از ساختارگرایی گرفت.

۱۶ مقاله دوران‌ساز دریدا با عنوان «ساختار، نشانه و بازی در گفتار علوم انسانی» نقطه گسست او از ساختارگرایی به پساساختارگرایی خوانده می‌شود، به‌خصوص در آمریکا. در اینجا هم، مثل مورد پدیدارشناسی، شاهد نقد او بر محدودیت‌های درونی ساختارگرایی هستیم. آیا می‌توان آن را نوعی واسازی ساختارگرایی دانست؟ دریدا در این نکته خلاصه می‌شود که ساختارگرایی با متافیزیک همدست است، چون می‌کوشد تجربه ما و به‌خصوص تاثر ما از رهگذر منجابخشی به همه‌چیز را به شکل موضوعی قابل ارزیابی برای علم دربیابود، و بدین‌ترتیب تسلیم یک‌جور الگوی علم‌زده می‌شود. دریدا همان مفاهیم ساختارگرایی را علیه خود ساختارگرایی به کار می‌گیرد: تفاوت (سوسور)، تغییر شکل (لوی-استروس)، جاب‌جایی (آلتوسر). ولی نکته‌ای که از قلم می‌اندازد به نظر من این است که کل ساختارگرایی ماجرای غلبه بر این تقابل بین واقعیت و تبدل، متفاوت‌شدن و هستی، بود و نیز تقابل بین امر انبائی (پوزیتیو) و امر نظروزیانه. و ساختارگرایی اتفاقا به شکلی کاملا پوزیتیو و تحصلی بر این تقابل فائق آمد. از این منظر دریدا تأثیر نامطلوبی در میراث بزنگاه ساختارگرایانه فلسفه فرانسوی داشت. او بهانه خوبی به دست چند نسل از مخاطبان ساختارگرایی داد، به‌خصوص در آمریکا، که بی‌خیال خواندن سوسور و لوی-استروس شوند، متفکرانی که مطمئنم بدون خواندن آنها تفکر دریدا معنا ندارد. بنابراین برخورد با فلسفه فرانسه و استقبال از آن به نحو اسف‌انگیزی ناقص است و سر و ته آن زده شده. امیدوارم دریدا در این به این سرنوشت دچار نشود و بتواند این نواقص را پشت‌سر بگذارد.

اندیشه

سه‌شنبه ۷ آذر ۱۳۹۶ • سال پانزدهم • شماره ۳۰۲۱ • ۹

شرق روزنامه

بررسی

دریدای سیاسی

مجموعه «چگونه بخوانیم» از جمله کتاب‌های مقدماتی خوبی است که در زبان انگلیسی درباره برخی از مهم‌ترین متفکران و فیلسوفان دوره مدرن منتشر و در چند سال اخیر به فارسی هم ترجمه شده است. این مجموعه به سردبیری سایمون کریچلی هم از ساده‌سازی مختص چنین کتاب‌هایی فراتر می‌رود و هم مخاطبان خود را مخاطب تخصصی فیلسوف مورد نظر فرض نمی‌کند. به‌این‌ترتیب، می‌تواند راه‌هایی باز کند برای درگیری مخاطب با موضوع بحث. به گفته خود کریچلی، هر کتاب این مجموعه به نحوی به خواندن نوشته‌های یک متفکر در محضر استادی کارآشنا می‌ماند. در این مجموعه مجلدی نیز به دریدا اختصاص دارد. «چگونه دریدا بخوانیم؟» را پنلوپه دویجر، استاد فلسفه در دانشگاه نورث‌وسترن، نوشته است. عمده آثار او درباره فلسفه فرانسوی قرن بیستم و فلسفه جنسیت است و در مطالعه دریدا به دنبال دریدایی سیاسی است. از دیگر آثار او می‌توان به «تسلیم جنسیت: فمینیسم»، «واسازی و تاریخ فلسفه»، «سیاست تفاوت ناممکن» و «تجدید نظر در سیاست: سهم فمینیسم» اشاره کرد.

ژاک دریدا (۲۰۰۴–۱۹۳۰) را مهم‌ترین فیلسوف فرانسوی نیمه‌دوم قرن بیستم می‌دانند. او بیش از ۴۰ کتاب منتشر کرد. موضوع دو فیلم و چندین میزگرد رسانه‌ای بود و بر رشته‌های مطالعه‌ای بسیاری اثرگذار بوده است: از حقوق، ادبیات، ریاضیات، سیاست تا تعلیم و تربیت، جنسیت، روان‌شناسی، مطالعات نژادی و الهیات. اما مهم‌ترین و چه‌بسا آشناترین میراث او را بتوان در یک مفهوم جست: «واسازی»، واژه‌ای که او ابداع کرد و به انواع فرهنگ لغات فرانسوی و انگلیسی–آمریکایی اضافه شد. این واژه آن‌قدر فراگیر شد که در عنوان فیلمی از وودی آلن و ترانه‌ای از اسکریتینی بولینی استفاده شد و امروزه دیگر به‌عنوان یک سبک معماری و طراحی مد هم شهرت دارد. شاید به جرئت بتوان گفت پس از اگزیستانسیالیسم هیچ رویکرد فلسفی‌ای تا این اندازه بین‌رشته‌ای نشده و چنین اقبال عمومی نیافته است. اما اگر گمان کنیم چون اندیشه و مفاهیم دریدا با اقبال عمومی روبه‌رو شده پس مطالعه آثار او نیز راحت است، یعنی چیزی شبیه به «فلسفه برای همه» و از این دست شعارهای تبلیغاتی، سخت در اشتباهیم.

آثار دریدا بسیار سخت‌فهم است. در واقع هرچه دریدا در محافل عمومی موجود در دسترس است، به همان اندازه دریداخوانی امری دشوار است. کار دریدا با تفسیر چهره‌هایی از تاریخ فلسفه و ادبیات قرن بیستم آغاز شد، اما بیشتر آثار متأخرش در مسائل روزمره و سیاست می‌پردازد. بنابراین به نظر می‌رسد خواندن دریدا نیز همچون دیگر متفکران هم‌عصرش راهنما می‌خواهد.

آثار دریدا بسیار سخت‌فهم است. در واقع هرچه دریدا در محافل عمومی موجود در دسترس است، به همان اندازه دریداخوانی امری دشوار است. کار دریدا با تفسیر چهره‌هایی از تاریخ فلسفه و ادبیات قرن بیستم آغاز شد، اما بیشتر آثار متأخرش در مسائل روزمره و سیاست می‌پردازد. بنابراین به نظر می‌رسد خواندن دریدا نیز همچون دیگر متفکران هم‌عصرش راهنما می‌خواهد.

درباره دریدا	
پنلوپه دویجر	
ترجمه: مهدی پارسا، سیدمحمدجواد سیدی	
ناشر: رخ‌داد نو	
قیمت: ۷۵۰۰ تومان	

مشخصی مداخله‌گرانه نیز هست و به همین دلیل قابل‌توجه. دویجر مفاهیم و متون خاصی را انتخاب می‌کند و با توجه به این انتخاب باور پرسش‌هایی می‌پرسد که معمولا در این زمینه پرسیده نمی‌شوند. پرسش‌هایی از قبیل اینکه مسئولیت ما در قبال ناممکن‌بودن ایده‌آل‌ها چیست؟ دویجر در این کتاب متونی از قبیل داروخانه افلاطون، تک‌زبانی دیگری، درباره علم الفاظ، مسئولیت محدود و درباره میهمان نوازی را می‌خواند و به مسائلی از قبیل بدن طبیعی (سیاسی) و دارو، زبان مادری، ملیت و استعمار، جنسیت، سیاست اروپا، قراردادهای اجتماعی و مهاجران غیرقانونی و پناهندگان می‌پردازد. او نشان می‌دهد که چگونه منطق تفاوت (منطق تفاوت) دریدا کمک می‌کند که این مسائل را به‌گونه‌ای متفاوت ببینیم. اغلب واسازی را به اوراق‌کردن یا خراب‌کردن تعبیر می‌کنند. در برابر این تصور دویجر می‌کوشد به شیوه‌ای قابل فهم واسازی را توضیح دهد. او نشان می‌دهد در نظر دریدا تبیین یک استدلال، یک قدرت یا یک نهاد از خود، لزوما معتبرتر از دیگر تبیین‌ها نیست. او می‌گوید دریدا معتقد است وقتی با خود-بیانگری‌ها مواجه می‌شویم، باید بتوانیم خوب گوش دهیم و قوای انتقادی خود را به کار بگیریم، تا حدی همچون یک درمانگر یا روان‌کاو بسیار حواس جمع. به‌این‌ترتیب واسازی می‌گوید که متون و مباحثی که با آنها کاملا اشتاییم در خود پر از اندوخته‌های پنهان و غیرمنتظره، نقاط مقاومت، دیالوگ‌ها و بدیل‌های درونی هستند. در نظر دویجر، دریدا با درنظرداشتن اینها فهم ما را از منابع در دسترس امور آشنا واژگون می‌سازد. او با مخالفت با آنان که واسازی را یک جنبش منفی یا حتی نیست‌انگاری است در نظر می‌گیرند، از دریدا نقل‌قول می‌آورد که واسازی را یک روش ایجابی و به‌طور بالقوه زایا برای خواندن می‌دانست.

وقتی شروع به خواندن دریدا می‌کنیم، با دردسری دوگانه مواجه می‌شویم. به نحوی که گویی افلاطون و دریدا را باید با هم بفهمیم. کتاب حاض می‌کوشد راهنمایی برای فهم دریدا باشد در چند بعد از فلسفه او: واسازی، زبان، تفاوت، تصمیم‌ناپذیرها، ارتباط، عدالت، قانون، کمال، سوکاری و… از سوی دیگر بسیاری از آثار دریدا به ایده‌آل‌های ناب‌بودن در دین، فلسفه، سیاست عمومی، ژنتیک و بسیاری از حوزه‌های دیگر ارجاع دارند. دریدا در «پراکتش» (Dissemination) ناب‌بودن در آثار افلاطون را شرح می‌دهد. او علاقه‌مند است نشان دهد چگونه می‌توان میراث ایده‌هایی را که به ارث برده‌ایم تغییر داد. از این‌رو، آثار او اغلب پاسخی به نویسنشمن است و فاصله دیگر هستند، نویسنندگان و فلاسفه‌ای که در دستانتاش از نو متولد می‌شوند. در نظر دویجر ایده‌آل‌های ناب‌بودن امروزه نیز همچون نزد افلاطون معمول و مرسوم‌اند. اما دریدا خواننده‌اش را ترغیب می‌کند به بررسی و پرسش از انسجام این ایده‌آل‌بودن. او نشان می‌دهد دریدا چنین باوری ندارد که ناب‌بودن بتواند اعاده شود. بنابراین وقتی با چیزی مواجه می‌شود که گویی به‌طور بالقوه ناب است (مثل طبیعت، هویت فرهنگی، خاستگاه و خدا) می‌کوشد همچون دریدا بر فضیه را بخواند.

برشی از کتاب

تهاجم واسازانه

این «کتاب» مدخل طبیعی دریداست؛ به دو معنا: هم بدین معنا که با این متن‌هاست که دریدا ورودش را به صحنه فلسفه اعلام می‌کند و هم بدین معنا که پژوهنده ژرف‌نگر و حتی خواننده دقیق دریدا از رهگذر این نخستین نوشته‌های او رهنمودهایی کلیدی برای ادامه کارش به دست خواهد آورد. این متن‌ها که بعضی از آنها کفرانس و بعضی دیگر مقاله‌اند در فاصله ژوئن ۱۹۶۳ تا اکتبر ۱۹۶۶ منتشر و در سال ۱۹۶۷ در مجموعه‌ای با نام «نوشتار و تفاوت» چاپ شدند. دریدا در یادداشت کوتاهی که در پایان کتاب آمده است (دسامبر ۱۹۶۶) دو نکته را روشن می‌کند: نخست اینکه در آن تاریخ که هنوز زمان چندانی از نگارش این متون نمی‌گذرد با آنها فاصله‌ای نامساوی دارد؛ و دیگر اینکه هرچند تبدیل این متون به یک نظام به کمک نوعی «دوختن» غیرممکن نبوده است اما با «کوک‌زدن» هم می‌توان میان آنها پیوندهای معناداری برقرار کرد. دریدا در آغاز کتاب نیز با آوردن کلماتی از مالارمه ناآوری این مجموعه را نه در مضامین بلکه در فضایی‌ندی آن می‌داند (که به نظر فروتنی بیش از حدی می‌آید).

این متن‌ها به‌راستی چیستند؟ حمله‌ای همه‌جانبه به مهم‌ترین جریان‌ها و چهره‌های اندیشه در قرن بیستم از سوی تازه‌واردی که گویی انرژی ذخیره‌شده‌اش ناگهان آزاد شده است؟ و یا پرسش‌گری محتاطانه، صبورانه اما گاه هراس‌افکن، مهمانی خواننده در ضیافت بزرگان، ویروسی در تن اندیشمندان، انگلی در پیکر میزبان که هم از آن ارتزاق می‌کند و هم بندهایش را می‌گسلد؟ دریدا خود را چنین می‌خواست و چه‌بسا همین متن‌ها پایه‌گذار این سنت دریدایی باشند. این متن‌ها بی‌تردید متن‌هایی دشوار و گاه بسیار دشوارند؛ به‌ویژه برای خواننده‌ای که در جو فکری دهه‌های میانی قرن بیستم نرزیسته باشد. زیرا پیکره این متن‌ها سراسر از آن آب‌وهوا متأثر است. درک دقیق‌تر اشارات، کنایات و پیچ‌وخم‌های آشکار و پنهان آنها از خواننده امروزی طلب می‌کند دست‌کم بر دانش خود نسبت به حقیقت‌های مطرح‌شده در این کتاب بیفزاید زیرا خود دریدا در اغلب موارد فرهیختگی خواننده و آگاهی او از این محل نزاع را مسلم می‌گیرد. نمونه آن سطور یا حتی صفحات آغازین اکثر این نوشته‌هاست؛ «دکابه چنان محتم است و سرسبست آغاز می‌شوند که حتی خواننده مطلع را نیز دچار وسواس و تردید می‌کنند. ابهام و غموضی که در صفحات بعد اندک‌اندک تا حدودی (تاکید می‌کنم تا حدودی) رشته‌هایش گشوده می‌شود و به خواننده اجازه تنفس بهتر می‌دهد.

دریدا هرگز از رویه‌رو با «حریف» درگیر نمی‌شود. می‌توان گفت حتی مسافتی طولانی را همدلانه با او همگام می‌شود و این همدلی و همگامی ترفندی برای فداگیری بعدی نیست؛ زبسا دریدا محضی است که می‌داند و می‌گوید که متخاصم‌ترین اندیشه‌های فلسفی بیش از آنکه خود تصور می‌کنند همدستانند. وقتی هم که زمان طرح پرسشش فرا رسد این پرسش‌گری به شیوه‌ای انجام می‌گیرد که می‌توان آن را «دکابه دریدایی» دانست و مطالعه آن و دست‌کم توجه به آن در همین مقالات به باور من نکته‌هایی درس‌آموز برای منتقدانی دارد که گاه نقد را با ساز مخالف کوک‌کردن اشتباه می‌گیرند. دریدا هرگز با چماقی برای «شکستن شالوده» اندیشه کسی به سراغش نمی‌رود (به‌راستی چه ترجمه بدی است این واژه «شالوده‌شکنی»!) بلکه محتاطانه هر جا لازم باشد چفت‌ووست ساخت آن را شل می‌کند.

منبع: مقدمه رشیدیان بر نوشتار و تفاوت»