

قانون، عدالت و مسئولیت در فلسفه ژاک دریدا

جهانگیر جهانگیری* - علی بندرریگی زاده**

چکیده

آثاری که درباره ژاک دریدا به زبان فارسی نگاشته شده یا آثاری که از او یا درباره او به زبان فارسی ترجمه شده‌اند، عمدتاً آثاری بوده که بر گرایش‌های زیبایی‌شناسانه دریدا متمرکز بوده است و از فلسفه و اندیشه سیاسی او غفلت شده است. باید دانست که دریدا دارای فلسفه و اندیشه سیاسی منسجمی است که ضرورت پرداختن به آنان به خوبی احساس می‌شود. در جهان انگلیسی زبان نیز، بیش از یک دهه نیست که اندیشه سیاسی دریدا مورد توجه جدی قرار گرفته است و آثاری به نگارش درآمده که مستقلاً بر فلسفه و اندیشه سیاسی او متمرکز بوده، یا مفاهیم زیبایی‌شناسانه او را در قالبی سیاسی مطرح ساخته است. در مقاله حاضر، درصدد هستیم تا مفاهیم قانون، عدالت و مسئولیت را در فلسفه دریدا مورد کاوش قرار دهیم. در این راستا، ابتدا به تمایزات مابین قانون و عدالت می‌پردازیم. این امر به خصوص با مدنظر داشتن مفهوم دریدایی «واسازی» انجام می‌پذیرد. هم‌چنان که خواهیم دید، در نزد دریدا، قانون «واسازی پذیر»، و عدالت «واسازی ناپذیر» است. سپس، نسبت هر یک از مفاهیم قانون و عدالت را با مفهوم مسئولیت خواهیم سنجید، و به این نتیجه می‌رسیم که عدالت، برخلاف قانون، ما را از به عهده‌گیری و تقبل مسئولیت، مبرا نمی‌سازد.

واژه‌های کلیدی

قانون، عدالت، مسئولیت، واسازی پذیری، واسازی ناپذیری، سرگشتگی

* استادیار جامعه‌شناسی دانشگاه شیراز (نویسنده مسئول) jjahangiri@gmail.com
** دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی دانشگاه شیراز alibandarrigizadeh@yahoo.com

مقدمه

برخی از نویسندگان و مترجمان میهنی در سال‌های اخیر کوشیده‌اند تا به خوانندگان خود چنین القا کنند که ژاک دریدا (Jacques Derrida) و سایر متفکران پست مدرن، «تفکر و حقیقت را ناممکن، و فلسفه را پایان یافته» دانسته، و «تفکر فلسفی را به تمارضی رقت بار فرو می‌کاهند» (فرهادپور و دیگران، ۱۳۸۹: ۹). این چنین سوء برداشت‌ها و سوء خوانش‌هایی که خود مانع تفکر و قضاوت صحیح است، از نادیده گرفتن و غفلت سه مسئله ناشی می‌شود. اول این که اینان بر این امر وقوف ندارند که نمی‌توان تمام متفکران نحله پست مدرنیسم را با یک چوب راند و در مورد تمام آنان به یک گونه قضاوت کرد. آنان نمی‌دانند که دستگاه تفکر هر یک از متفکران پست مدرن، از دستگاهی دیگر متفاوت است و این چنین، از سه غفلت و به گونه‌ای که حاکی از نگاه و منطق توتالیتری‌شان به واژه «پست مدرنیسم» است، به قضاوت درباره این متفکران می‌پردازند. دوم این که، حتی در بین خود شاگردان مستقیم و طرفداران و شارحان انگلیسی زبان دریدا نیز توافقی همگانی بر سر «پست مدرنیست» خواندن او وجود ندارد. چنان چه جفری بنینگتون (Geoffrey Bennington)، شاگرد مستقیم دریدا، و نیکلاس رویل (Nicholas Royle)، شارح برجسته آثار او، او را در زمره پست مدرنیست‌ها به حساب آورده‌اند (Bennington, 2002؛ رویل، ۱۳۸۸)، در حالی که کریستوفر نوریس (Christopher Norris)، که او هم از دریداشناسان برجسته جهان انگلیسی زبان است، با طرح این موضوع که خود واسازی (deconstruction) مکتبی است مستقل، واسازی را در برابر پست مدرنیسم قرار می‌دهد (Norris, 1987). سوم این که، این مترجمان و

نویسندگان «میهنی» که بر طبل طرفداری از آلن بدیو (Alain Badiou)، ژاک رانسییر (Rancière) (Jacques Slavoj Žižek) و اسلاوی ژیزک (Slavoj Žižek) می‌کوبند، از این امر ناآگاهند که بدیو در ارائه مفهوم «رخداد» (event)، تحت تأثیر مفاهیم دریدایی «دموکراسی - در - راه» (democracy- to- come) و «عدالت - در - راه» (justice- to- come) قرار دارد (نک. به Calcagno, 2007). آنان هم چنین، از این مسئله بی‌خبرند که رانسییر در سال‌های اخیر، با گسستن پیوند خود از سنت آلتوسری، به صف هواداران فلسفه واسازانه دریدا پیوسته است (نک. Hewlett, 2007). آنان به این امر نیز توجه ندارند که ژیزک پیش از آن که به عنوان متفکری لکانی مطرح شود، به شدت تحت تأثیر دریدا، و سه گانه معروف او، یعنی، درباره گراماتولوژی (Of Grammatology)، آوا و پدیدار (Speech and Phenomena) و نوشتار و تفاوت (Writing and Difference)، قرار داشته است^۱ (بنگرید به Žižek and Daly, 2004). همین قضاوت‌ها و اظهارنظرهای نادرست است که راه را بر هرگونه تفکرورزی و کشف حقیقت می‌بندند. خود دریدا که به خوبی از این گونه سوء برداشت‌ها و سوء خوانش‌ها از آثارش آگاه بوده، بارها لب به شکوه و انتقاد گشوده است (برای مثال نک. Wolfreys, 2009: 2). بیشترین این سوء برداشت‌ها و سوء خوانش‌ها متوجه مفهوم «واسازی» بوده است. خود دریدا در برابر آنانی که واسازی را هموند با «پایان فلسفه» و گرایشی معطوف به ویران‌سازی متن، سنت، حقیقت و پرافتخارترین اسامی در سنت فلسفی دانسته، آن را هم چون «خصمی» برای برنامه‌ها و نهادهای آکادمیک می‌پندارند، پاسخ می‌دهد که: «آن چه که واسازی نامیده شده، هیچ گاه و هیچ گاه با

(Glendinning, 2011: 78). این چنین خوانشی - که ادعا دارد فلسفه سیاسی دریدا بر تجربه و بینش زیبایی شناسانه (aesthetic) مبتنی است (-Berg 1 (Sørensen, 2000: 1) - عمدتاً به عنوان خوانشی غرض‌ورزانه محسوب گشته است که اصل بی طرفی را مراعات نمی‌نماید. این خوانش، عمدتاً به وسیله مخالفان دریدا و برای کم اهمیت جلوه دادن دوره نخست کار او (Haddad, 2008: 121) و برای تأکید بر این نکته مطرح شده است که او پیش از وقوع گشت اخلاقی - سیاسی در کارهایش، به نگارش آثار زیبایی‌شناسانه متعددی مبادرت ورزیده (-Berg 1 (Sørensen, 2000: 1) و بسیار دیر مباحث اخلاقی و سیاسی را در فلسفه خویش وارد کرده است (Haddad, 2008: 121). در مقابل، کسانی که در مقام دفاع از دریدا برآمده‌اند، اظهار می‌دارند که تسلسلی میان دوره نخست و دوره دوم کاری وی وجود دارد که بسیار قابل توجه است. آنان معتقدند نه تنها آن ابزارهای تئوریک که دریدا در نوشته‌های متأخرتر خویش به کار برده، خیلی پیش‌تر در آثار اصلی او حاضر بوده، بلکه، هم چنین، او در طی چهل سال انتشار آثارش، آشکارا به طرح بسیاری از موضوعات اخلاقی و سیاسی پرداخته است، مضاف بر این که او در زندگی عملی خویش نیز، در مسائل و موضوعات سیاسی دخالت کرده، و در قبال آنان به موضع‌گیری پرداخته است. مدافعان دریدا می‌گویند که در کار او هیچ «گشتی» وجود ندارد؛ بنابراین، بحث گروه اول را منتفی می‌دانند، چرا که دریدا همواره متوجه و درگیر با اخلاق و سیاست بوده است (Haddad, 2008: 121). به هر حال، بدون در نظر گرفتن خوانش‌های دوگانه فوق، باید اذعان نمود که دریدا در مقاله «نیروی قانون» و کتاب اشباح مارکس (Specters of Marx) است که بیشترین سهم خود

نهادهای فی نفسه (institutions as such)، با فلسفه فی نفسه (philosophy as such) و با زمینه دانش فی نفسه (discipline as such) ضدیت نداشته است» (Derrida, 1999: 5).

در این جا شایسته است تا بار دیگر این سخن اریک متیوز (Eric Matthews) را به یاد آوریم که دریدا را از آن معدود فیلسوفانی می‌داند که می‌کوشند تا محدوده‌های عقل انسان را تا آن جا که در زمانه خود آنان مقدور است، گسترش دهند (متیوز، ۱۳۹۱: ۲۹۷). مقاله حاضر، قانون، عدالت و مسئولیت را در فلسفه ژاک دریدا مورد کاوش قرار می‌دهد. از آن جا که این مقولات مفاهیمی هستند که آشکار یا ناآشکار، در قلمرو فلسفه سیاسی جای می‌گیرد و عموماً این گونه گفته و نوشته شده که دریدا نسبت به سیاست بی‌توجه بوده، در ابتدا، ضرورت طرح خوانشی دوگانه از کار او احساس می‌شود. بیشتر بحث‌هایی که در سال‌های اخیر، در ارتباط با کار دریدا مطرح شده، بر این امر متمرکز بوده که آیا «گشتی» (turn) اخلاقی یا سیاسی در کار او دیده می‌شود یا خیر (Haddad, 2008: 121). قابل توجه کسانی که تمایل به این چنین خوانشی از کار دریدا دارند آن است که، در اوایل دهه ۱۹۹۰ است که «گشتی» در تفکر دریدا به وقوع می‌پیوندد که همانا گشتی اخلاقی و سیاسی است. با انتشار مقاله «نیروی قانون: بنیاد رازآمیز اقتدار» (Force of Law: The 'Mystical' Foundation of Authority) در سال ۱۹۹۲ است که نادیده گرفتن و غفلت از سهم دریدا در پیوند دادن فلسفه «واسازانه» خویش و مسائل گسترده‌تر اجتماعی و سیاسی، ناممکن می‌گردد. در حقیقت، با انتشار مقاله «نیروی قانون» است که متون دریدا، «سیاسی» می‌شود. این چنین است که او، واسازی را در قالب «زبان سیاسی شده جدیدی» به کار می‌گیرد

را نسبت به مفاهیم موردِ کاوشِ این مقاله، یعنی قانون، عدالت و مسئولیت، ادا کرده است.

در ادامه، با مدنظر قرار دادن مفهومِ «اسازی»، به تمایزاتی می‌پردازیم که دریدا مابین مفاهیمِ قانون و عدالت قائل است. سپس، با استفاده از این تمایزات، به نسبت هر یک از مفاهیمِ قانون و عدالت به مفهومِ مسئولیت خواهیم پرداخت، و خواهیم دید که این عدالت است که در ارتباطی تنگاتنگ با مسئولیت قرار دارد.

اسازی، قانون و عدالت

دریدا در مقاله «نیروی قانون»، میان عدالت و قانون تمایز قائل می‌شود. در این راستا است که «اسازی ناپذیری» (undeconstructibility) مطلقِ عدالت، یا عدمِ قابلیتِ مطلقِ آن برایِ «اساخته شدن» را از یک سو، در تقابل با «اسازی پذیری» (deconstructibility) واقعیِ قانون، یا قابلیتِ واقعیِ آن برایِ «اساخته شدن»، از سوی دیگر قرار می‌دهد (Lucy, 2004: 63). در بیانِ دریدا:

«قانون بالذاته و اسازی‌پذیر است، چرا که امری است بنیان‌نهاد شده (founded) و به عبارتی دیگر، امری است بر ساخته شده (constructed) ... آن چه را هم اکنون مطرح می‌سازم، دارای تناقض است: این ساختارِ «اسازی‌پذیر» قانون... یا عدالت به مثابه قانون است که... امکانِ «اسازی» را نیز فراهم می‌آورد. عدالت به نفسِ خویش - اگر چنین چیزی وجود داشته باشد - در محدوده خارج از قانون یا فراسوی آن، «اسازی‌پذیر» نیست. [عدالت] - اگر چنین چیزی وجود داشته باشد - چیزی بیش از خودِ «اسازی» نیست. «اسازی» عدالت است. احتمالاً این امر بدین سبب است که قانون (که من مصراً تلاش دارم تا آن را از عدالت متمایز سازم) «برسازنی‌پذیر» (constructible) است، بدین معنا که

در فراسویِ تقابلِ میانِ [امر]ِ قراردادی و [امر]ِ طبیعی جای دارد... [از آن جا که] قانونِ برسازی‌پذیر است، «اسازی‌پذیر» نیز می‌باشد، و «اسازی» را نیز امکان‌پذیر می‌سازد... حال، این قضایا را در نظر بگیرید:

۱- «اسازی‌پذیری» قانونِ «اسازی» را امکان‌پذیر می‌سازد.

۲- «اسازی ناپذیری» عدالت نیز «اسازی» را امکان‌پذیر می‌سازد، چرا که از آن جدایی‌ناپذیر است.

۳- نتیجه: «اسازی» در نقطهٔ افتراق و انفکاکِ «اسازی ناپذیری» عدالت از «اسازی‌پذیری» قانون صورت می‌گیرد. حتی اگر [«اسازی»] وجود نداشته باشد، یا اگر هنوز حاضر نباشد، یا هیچ وقت حاضر نگردد، «اسازی»، به صورتِ تجربهٔ امرِ امکان‌ناپذیر (the impossible)، تنها آن جایی امکان‌پذیر می‌باشد که عدالت موجود است. ما می‌توانیم [نماد] X را جانشینِ [واژه] «عدالت سازیم»، آن را به عنوانِ طرزِ دیگری از بیانِ [واژه] «عدالت برگزینیم»، یا آن را به عنوانِ نمادی برایِ [واژه] «عدالت تعیین نمایم» و آنگاه بگوییم: «اسازی»، به صورتِ امرِ امکان‌ناپذیر، تا آن جایی امکان‌پذیر است که X («اسازی ناپذیر») موجود باشد. در نتیجه: «اسازی»، به صورتِ امرِ امکان‌ناپذیر، تا آن جایی [امکان‌پذیر] که (امرِ «اسازی‌ناپذیر») موجود باشد. در این جا، هدف من از بیانِ این فرضیات و قضایا، روشن ساختنِ این موارد است: عدالت به عنوانِ امکانیّتِ «اسازی»، ساختارِ حق (right) یا قانون، بنیانِ نهادی یا خود - اقتداربخشیِ قانون به عنوانِ امکانیّتِ عملِ «اسازی» (Derrida, 2002: 242-243). دریدا در مقالهٔ «نیروی قانون» به بحث در بابِ کشاکشِ مابینِ قانون و عدالت می‌پردازد. منظور او، تعارضِ مابینِ ایدهٔ قانون به عنوانِ آن چه که کلی و عام است از یک سو، و عدالت به عنوانِ آن چه که مرتبط با خاص بودگی است از سوی دیگر می‌باشد. هدفِ ایدهٔ

مسئولیت‌پذیرانه باشد، باید از قانون تبعیت نماید. او در این جا میان تصمیمی که می‌خواهد از سرِ حس و وظیفه اتخاذ نماید و تصمیمی که مطابق با وظیفه است، گرفتار و دچار تعارض می‌شود. حال، داوری و قضاوت یا حکمی را در نظر آورید که در دادگاهی بر پایه ترجیحات و تمایلات فردی و به گونه‌ای بلهوسانه انجام یا صادر شود، این چنین داوری و حکمی هر چند که قانونی است، هیچ‌گاه عادلانه تلقی نخواهد شد؛ شکی وجود ندارد که آن چنان که در مدنظر دریداست، عدالت خارج از قانون در معنایی استعلایی (transcendental) نیست. بدین معنا که عدالت، هیچ‌گاه به گونه‌ای مطلق، خارج از قانون وجود ندارد؛ هم چنین، نمی‌توانیم بگوییم که عدالت آن جایی وجود دارد که قانون، روند طبیعی خود را طی کرده است. ما نمی‌توانیم این گونه تصور کنیم که عدالت زمانی محقق می‌شود که در دادگاهی، درباره رأی یا حکمی توافقی حاصل آید. با در نظر گرفتنِ واسازی ناپذیری بنیادین عدالت، نمی‌توانیم آن را به مثابه آن چه که در زمانه حاضر به وقوع می‌پیوندد، آن چه که به «حضور» (presence) (در معنای دریدایی کلمه) تعلق دارد، در نظر بگیریم. ما هیچ‌گاه نمی‌توانیم بگوییم که دقیقاً، در این لحظه، عدالت وجود دارد (Lucy, 2004: 63-64). دریدا می‌نویسد:

«این چنین به نظر می‌رسد که لحظه‌ای وجود ندارد که تصمیمی در آن، کاملاً و بلافاصله، عادلانه نامیده شود؛ چه این تصمیم، مطابق با یک قاعده اتخاذ نشده باشد، و [در نتیجه،] هیچ چیز به ما اجازه ندهد تا آن را عادلانه بنامیم؛ چه این تصمیم، از پیش، از قاعده‌ای - چه تعیین شده (given)، پذیرفته شده (received)، تصدیق شده (confirmed)، حفظ شده (preserved)، یا بازابداع شده (reinvented) - پیروی کرده باشد، که به نوبه خود، به گونه‌ای مطلق، به

قانون، به عنوان آن چه که کلی و عام است، نظم و امنیت می‌باشد، در حالی که عدالت متوجه ایده ارتباط اخلاقی با «دیگری» ("the other")^۲ خاص و منحصر به فردی است. این چنین ارتباطی تا پیش از آن زمانی وجود دارد که هرگونه‌ای از کلی سازی یا عام‌سازی صورت پذیرد. قانون امری است برساخته شده، و در نتیجه واسازی پذیر، در حالی که عدالت واسازی است، و در نتیجه واسازی ناپذیر. قانون با عملی اجرایی (performative act) مشخص می‌گردد؛ عملی که قانون را وضع می‌نماید، و توأمان با آن، پایه‌های مرجعیت را برای اقتدار قانون فراهم می‌آورد. این چنین است که قانون، خود به عنوان پایه اقتداری مرجعیت خویش مشخص می‌گردد. این امر نشان دهنده «بنیاد رازآمیز اقتدار» است که دریدا از آن سخن به میان می‌آورد (Berg-Sørensen, 2000: 3). در این جا اجازه دهید تا به بحث بیشتر در باب این خاص بودگی و عام بودگی بپردازیم. عدالت خاص بودگی آن تصمیم و قضاوتی است که درصدد اجرای عدالت است. اجرای عدالت نه از طریق تبعیت از یک قاعده (rule) و عمل نمودن به آن، بلکه از طریق مدنظر داشتن و توجه نمودن به تقاضاها و خواسته‌هایی که در موقعیتی خاص منحصر به فرد هستند، ممکن است. این چنین است که عدالت در دام هیچ عام بودگی گرفتار نمی‌آید. اجرای عدالت با مشخص نمودن یک اصل یا یک ایدئال و دقیقاً به آن شبیه شدن و به جزء جزء آن عمل کردن ممکن نمی‌گردد. برای اجرای عدالت، هم باید به نظام‌ها و دستگاه‌های قانونی - حقوقی وابسته ماند، و هم از آنها گسست (Callinicos, 2008: 82). برای مثال، شخصی می‌خواهد که براساس خاص بودگی یک موقعیت تصمیم صادقانه و مسئولیت‌پذیرانه‌ای را اتخاذ نماید. در این حالت او ناگزیر است که قاعده قانون را نفی کند. اما اگر او بخواهد که تصمیمش صادقانه و

وسيله چيزی تضمین نشده است؛ و علاوه بر این، اگر هم که تضمین شده باشد، [در این صورت،] تصمیم به محاسبه تقلیل یافته، و نمی-توان آن را عادلانه نامید» (Derrida, 2002: 253).

هنگامی که عدالت به پی‌آمدی از محاسبه تقلیل یابد، به نتیجه‌ای از پیش‌تعیین شده مبدل گشته و بدین ترتیب، دیگر نمی‌توان آن را به عنوان یک پرسش در نظر گرفت (Lucy, 2004: 64). پرسش برانگیز بودن، یا بهتر بگوییم، مسئله برانگیز بودن عدالت، از این حیث است که عدالت توأم با تجربه «سرگشتگی» (aporia) است؛ یعنی، در دسترس نبودن معیار و قاعده‌ای برای تصمیم‌گیری در مورد این که چه چیزی عادلانه و چه چیزی ناعادلانه است. تجربه سرگشتگی، تجربه امر محاسبه‌ناپذیر است، و این رو، دریدا در «نیروی قانون» تجربه سرگشتگی را تجربه عدالت می‌داند (Derrida, 2002: 244)؛ بنابراین، عدالت نیز محاسبه‌ناپذیر است، یا به قول دریدا، عدالت مستلزم آن است که کسی امر محاسبه‌ناپذیر را محاسبه نماید (Derrida, 2002: 244). او صراحتاً بیان می‌کند:

«قانون عدالت نیست. قانون عنصری از محاسبه است...، اما، عدالت محاسبه‌ناپذیر است...» (Derrida, 2002: 244).

قانون، عدالت و مسئولیت

حال، به بحث در باب مسئولیت و رابطه آن با قانون و عدالت در اندیشه دریدا می‌پردازیم. شاید یکی از جسارت‌آمیزترین اظهارات وی در این باب را بتوان در صفحات آغازین کتاب اشباح مارکس یافت:

«هیچ عدالتی - اجازه دهید تا نگوئیم قانون، زیرا که ما در این جا درباره قانون بحث نمی‌نماییم - بدون اصل مسئولیت امکان‌پذیر یا قابل تصور نیست؛ [این

مسئولیتی است] نه صرفاً نسبت به حضور در حال حیات [و آنانی که هم اکنون در قید حیات اند]...، [بل، مسئولیتی است] نسبت به اشباح آنانی که هنوز به دنیا نیامده‌اند، یا [اشباح] آنانی که از جهان رخت بر بسته‌اند. ... بدون این نا- معاصر بودگی حضور در حال حیات با خویش... بدون این مسئولیت و بدون احترام به آن عدالتی که متوجه آنانی است که این جا نیستند- آنانی که دیگر در قید حیات نیستند یا آنانی که هنوز حاضر نیستند- مطرح کردن پرسش‌هایی که [مرتبط با امر- در- راه، آینده و آینده- در- راه هستند،] چه معنایی دارد؟» (Derrida, 2006: xviii).

دریدا در این جا متوجه زیستن و هم- هستن (-being with) با آنانی است که حاضر نیستند. در حقیقت، آن چه معنای مفاهیمی هم چون عدالت و مسئولیت را امکان‌پذیر می‌سازد، «هم» در هم- هستن است؛ آن هنگام که کسی تن به مخاطره گفتن «ما» به جای «من» می‌سپرد (Glorieux and Hašimbegovic, 2007: 8-9). دریدا می‌گوید که مسئولیت باید از هر شیوه علمی و قابل تجویزی برای حل مسائل فراتر رود. مسئولیت بی‌قید و شرط بوده، و خارج از محدوده عملکرد هنجارها، قراردادها، گفتمان و عقلانیت جای دارد (Attridge, 2007: 58). در حقیقت، آن چه دریدا از مسئولیت مدنظر دارد، پاسخی بی‌قید و شرط، خاص و منحصر به فرد به «دیگری» خاص و منحصر به فرد است (Attridge, 2007: 57). در این جا، توجه دریدا معطوف به محاسبه‌ناپذیری مسئولیت است. او می‌گوید که هیچ کس، هیچ‌گونه مسئولیتی را در قبال «نتیجه‌ای از پیش تعیین شده» عهده‌دار نمی‌شود، زیرا که در این صورت، گویا اصلاً تصمیمی گرفته نشده است. در این صورت، عدالت، گریزناپذیر به نظر می‌رسد: عدالت زمانی ظهور می‌یابد که قانون، روند طبیعی خود را طی کرده باشد. اما دریدا بر این باور

(*inopportune*)، و توأم با اضطراری که هیچ گاه نمی‌تواند در حال انتظار باقی بماند، مطرح می‌شود (Hill, 2007: 119). دریدا در اشباح مارکس می‌نویسد:

«من به خصلت سیاسی واقعه ناگوار (*contretemps*) باور دارم و اگر یک واقعه ناگوار از این اقبال بلند، از اقبالی کم و بیش محاسبه شده برخوردار نباشد تا دقیقاً در زمان [مناسب خود] به وقوع بپیوندد، در این صورت، نابگاهی یک راهبرد (سیاسی یا غیر آن)، صرفاً نشانه‌ای است از عدالت، و دقیقاً گواهی است بر آن، و حداقل، نشانه‌ای است از عدالتی که مورد تقاضا قرار گرفته...؛ [عدالتی] که باید آن را به سان آن چه که ناسازگار (*disadjust*) [(یا ناساز)] است، در نظر گرفت؛ [عدالتی] که نمی‌توان آن را [هم چون امری محاسبه پذیر،] واجد کیفیتی سنجیده (*exact*) دانست، و به قانون تقلیلش داد» (Derrida, 2006: 110). این امر که هیچ گاه عدالت وجود نخواهد داشت، شرط امکان چشم به راه بودنی دائمی برای عدالت، و تقاضایی لاینقطع برای آن است. بنابراین، این امکان‌ناپذیری عدالت است که درخواستی دائمی برای آن را میسر می‌سازد. دریدا این چنین وضعیتی را «سرگشتگی» می‌داند؛ صعوبتی که هیچ راه‌گزینی از آن نیست؛ مسئله‌ای که هیچ راه حلی برای آن نیست (Dillon, 2007: 81). نباید این چنین پنداشت که دریدا ما را به این فرا می‌خواند تا آینده را بدون توجه به بی‌عدالتی‌های این جهان و زمانه حاضر، به حال خود رها کنیم. برعکس، پافشاری او بر واسازی ناپذیری عدالت، نشانگر تأکید او بر واسازی‌پذیری آشکار قانون، یا واسازی‌پذیری رویدادهایی است که امروزه در جهان به وقوع می‌پیوندند؛ رویدادهایی که توسط فرآیندهای قانونی مجاز شمرده شده، یا به وسیله نظام‌های سیاسی موجه نشان داده شده‌اند

است که پرسش از عدالت، نه تنها نیازمند پاسخ‌گویی ما بلکه همیشه نیازمند مسئولیت ما است و این چنین است که عدالت را نمی‌توان به عنوان برآیند غیر قابل احترام فرآیندی قانونی تعریف نمود. پرسش از عدالت را نمی‌توان به قانون یا هر سیستم یا برنامه محاسبه‌پذیری محول نمود (Lucy, 2004: 64). همان‌گونه که دریدا خاطر نشان می‌سازد:

«برای این که تصمیمی عادلانه و مسئولیت‌پذیرانه باشد، باید در وقته (*moment*)^۳ معین خود، اگر چنین وقته‌ای وجود داشته باشد، هم قاعده‌مند (*regulated*) و هم بدون قاعده باشد؛ هم باید قانون را حفظ کند و هم آن را براندازد (*todestroy*)، یا آن را به قدری که برای بازابداعش در هر مورد خاص، بازتوجیه (*rejustify*) آن، حداقل، بازابداع آن به وسیله بازتصویب (*reaffirmation*) و تصدیق (*confirmation*) دوباره و مستقلانه اصول آن کفایت کند، به تعویق اندازد (*to suspend*)» (Derrida, 2002: 251).

عدالت، همیشه ما را در انتظار نگه می‌دارد؛ به بیانی دیگر، عدالت همیشه در حال آمدن (*'to come'*) باقی می‌ماند. تقلیل‌ناپذیری بنیادین و مطلق این در حال آمدن است که ایده آینده‌ای را که نمی‌تواند به واسطه‌ی زمانه تکرارشونده حاضر ادراک شود، به روی ما می‌گشاید: «در حال آمدن»، «وجود دارد» (*there is*) را به تأخیر می‌اندازد (Lucy, 2004: 64). باید گفت که در نزد دریدا، عادل شدن و عدالت را پیشه خود گردانیدن، امری امکان‌ناپذیر است. بنابراین، عدالت همواره «در حال آمدن» و «در-راه» است، و آن مسئولیتی است که دائماً به ما محول می‌گردد (Dillon, 2007: 81). موضوعی دیگر که دریدا به آن توجه دارد، «تقاضا» برای عدالت است. در نزد او، این چنین تقاضایی همواره در وقته‌ای نامناسب یا نابگاه

صرفاً با تجربه و آزمون «سرگشتگی» آغاز خواهند گشت. ... شرط امکان‌پذیری آن چه که مسئولیت نامیده می‌شود، تجربه و آزمون بی‌چون و چرای امکانیت امر امکان‌ناپذیر است؛ [یعنی،] تجربه و آزمون سرگشتگی...» (Derrida, 1992: 41). امر امکان‌ناپذیر و تجربه و آزمون سرگشتگی، از هر آن چه که در نزد دریدا برانگیزاننده احساسی از مسئولیت است، جداشدنی است (Hill, 2007: 101)؛ اگر به منظور مسئولیت‌پذیر بودن، لازم باشد تا از شیوه تجویز شده ای از کردار، یا از برنامه ای عام تبعیت کنیم، آن گاه، امکان تصمیم‌گیری و مسئولیت‌پذیری برای ما وجود نخواهد داشت. این، دقیقاً، معیاری برای مسئولیت‌ناپذیری خواهد بود. در بیان دریدا:

«آن هنگام که تجربه و آزمون امر امکان‌ناپذیر در کار نباشد، مسئولیت نیز در کار نخواهد بود. ... آنگاه که مسئولیتی مطابق با امری امکان‌پذیر به عهده گرفته شود، به سادگی دارای مسیر حرکتی [مشخص] بوده و برنامه ای معین را دنبال می‌نماید. ... [از آن جا که این چنین مسیر حرکت و برنامه ای] عاری از خرد عملی (practical reason) یا [قدرت] تصمیم‌گیری است، این به معنای مسئولیت‌ناپذیری است» (Derrida, 1992: 44-45). اما، اگر ما ابداً مجبور نباشیم تا فشارهای اجتماعی، اخلاقی، سیاسی، یا هرگونه فشار دیگری را برای مسئولیت‌پذیر بودن، مطابق با قواعد یک سیستم، به حساب آوریم، هرگونه تصمیمی برای مسئولیت‌پذیر بودن، گونه ای از هوا و هوس خود-ارضاًگر یا خود-اعتباربخشی ای شیداگونه^۴ خواهد بود. این امر نیز به معنای مسئولیت‌ناپذیری خواهد بود. بنابراین، آن چه که دریدا از مسئولیت مدنظر دارد، متوجه کنارآمدن با «تصمیم-ناپذیری» (undecidability) تمایزات میان، و در محدوده تصمیمات تجویزی و شخصی است. تصمیمی

(Lucy, 2004: 65). دریدا می‌گوید که تصمیمی که حقیقتاً «عادلانه» باشد، باید از مسئولیتی بنیادین (fundamental) ناشی شود. پشتوانه این مسئولیت بنیادین صرفاً نمی‌تواند رجوع به قانون موضوعه (case law) (عرفی) یا نظام‌نامه‌ای (statutory) باشد؛ بلکه این مسئولیت بنیادین باید با نهایت «ترصد» (vigilance) و «مراقبه»، خود را در هر زمانی که مورد نیاز است، از نو بیافریند (Wortham, 2010: 80). آن چه دریدا «شرط امکان‌پذیری» مسئولیت می‌نامد، دربردارنده یک «سرگشتگی» در معنای دریدایی آن است: این سرگشتگی، مربوط به امکانیت امکان‌ناپذیر «انتخابی» تجویزی (prescribed) یا عام است که هم چنین، تصمیمی «شخصی» یا تکینه (singular) نیز است (Lucy, 2004: 107). سرگشتگی‌ها تعارض مابین دو امر الزام‌آور متناقض با یکدیگر را در موقعیتی نشان می‌دهند که انتخاب یکی از این امور الزام‌آور، و انجام عمل ضرورت دارد. وجه تسمیه یا ریشه واژه سرگشتگی، به معنای نا-راه (non-road) یا مسیری است که شما نمی‌توانید از آن عبور نمایید. تجربه توأم با سرگشتگی تجربه ایست که شما در موقعیتی که مجبور به گرفتن تصمیمی هستید، آن را از سر می‌گذرانید. تصمیم شما چه عادلانه باشد، چه ناعادلانه، تصمیمی است چالش‌پذیر که می‌توان بر آن به تشکیک وارد کرد و هیچ‌گاه نمی‌توان بر طبق یک الگو یا قاعده مشخص از آن اطمینان حاصل نمود. شما در موقعیت‌های توأم با سرگشتگی، از هیچ بنیاد (foundation) هستی‌شناسانه یا امنیت‌خاطری برخوردار نیستید (Berg-Sørensen, 2000: 3). دریدا می‌نویسد:

«من حتی به جرأت خواهم گفت که اخلاق، سیاست، و مسئولیت، اگر هر کدام وجود داشته باشد، همواره

باشد. تصمیم برنامه ریزی شده، به هیچ وجه تصمیم نخواهد بود. هم چنین، اگر تصمیم ها، به سادگی، صرف پیامد ساختارها بودند، نمی توانستیم به آنها این عنوان را اطلاق کنیم. به همین دلیل است که واسازی با تصمیم ناپذیری - بدون این که در برابر تصمیم ها باشد، یا این که خود را ناتوان از تصمیم گیری نشان دهد - قرابت پیدا می کند. هم چنین، به همین دلیل است که تصمیم ناپذیری هیچ گاه متوقف نمی شود؛ «هفت خوان تصمیم ناپذیری» هیچ حد و مرزی ندارد، هیچ گاه پایان نمی پذیرد و هیچ گاه نمی توان بر آن فائق آمد. به همین جهت است که دریدا، از «شبح امر تصمیم ناپذیر» (ghost of the undecidable)، حتی هنگامی که تصمیمی گرفته شده است، یاد می کند؛ کیفیت شبح - ماندی که واجد این معناست که یک تصمیم، همیشه می توانسته به گونه ای دیگر گرفته شود. هر چند که تصمیم ناپذیری در مورد تمام تصمیم ها صدق می کند، ولی علاقه دریدا، به ویژه، متوجه تصمیم هایی است که واجد مسئولیت اخلاقی - سیاسی هستند. در این صورت، تصمیم ناپذیری، شرط لازمه تصمیم پذیری است. می توان گفت هنگامی که مسئولیت، به مثابه یک پرسش نمایان می شود، با مسئله عمده ای مواجه ایم. بنابراین، تصمیم ناپذیری هنگامی به مثابه یک مسئله نمودار می شود که فی المثل، مسئله بر سر گزینش میان جناح راست یا چپ باشد، یا این که ما بر سر دوراهی این که هم اکنون یا زمانی دیگر بر ضد بی عدالتی سخن گوئیم، گرفتار آمده باشیم، یا این که با وجودی که می دانیم که هر نظامی، راه را برای بهره کشی عدله ای باز می کند، از یک نظام رفاهی حمایت کنیم (Lucy, 2004: 147- 150). دریدا در اشباح مارکس می نویسد:

«انتظار کشیدن [برای «رخدادی» (event) - در - راه، انتظاری است] بدون [وجود] افق (horizon) انتظار،

که کاملاً تجویزی باشد، تصمیم نخواهد بود؛ بنابراین، هیچ گونه مسئولیتی در گرفتن این نوع تصمیم دخیل نخواهد بود. تصمیمی که کاملاً شخصی است نیز، تصمیم نخواهد بود، بدین خاطر که ما موظف نیستیم تا این نوع تصمیم را فراسوی «آن چه که احساس می کنیم برای ما مناسب است»، اتخاذ نماییم (Lucy, 2004: 107). در این جاست که ما ناگزیریم تا تن به تجربه و آزمون سرگشتگی ای سپریم که حاکی از تعارض مابین تصمیمات تجویزی و شخصی است. این سرگشتگی همان «هفت خوان (ordeal) تصمیم ناپذیری» است که دریدا آن را شرط امکان پذیری مسئولیت می داند (Derrida, 2006: 94). تصمیم ناپذیری از این امر حکایت دارد که هر تصمیمی، پیش از آن که گرفته شود، فرآیندی توأم با کشاکش را از سر گذرانیده است. هر تصمیمی که در زمان فعلی گرفته شده است، می توانست به گونه ای دیگر نیز گرفته شود. در این معناست که تصمیم ها همیشه تصمیم ناپذیرند، و این امر بدان معنا نیست که هیچ بنیادی (ground) برای تصمیم گیری وجود ندارد، هم چنین این معنا نیز در میان نیست که هیچ نیاز فوری ای برای تصمیم گیری وجود ندارد. تصمیم ها تا میزانی که به وسیله قانون تصمیم ناپذیری ساختار می یابند، تصمیم ناپذیر هستند. باید بدانیم که اگر تصمیم ها کاملاً قابل محاسبه بودند، دیگر نمی توانستیم به آنها تصمیم بگوئیم. برای آن که بتوان امری را تصمیم نامید، لازم است تا این مخاطره احتمالی را نیز که ممکن است نادرست باشد، در خود داشته باشد. بدین دلیل است که دریدا می گوید هر تصمیم، برای این که تصمیم باشد، باید آن چه را که او، «تجربه و آزمون امر تصمیم ناپذیر» می نامد، سپری کند. هر تصمیم برای آن که گرفته شود (به گونه ای که، در معنای دریدایی آن، مسئولیت پذیرانه باشد)، باید «برنامه ناپذیر» (unprogrammable)

ای» در پیوندند که میان امکان‌پذیری و امکان‌ناپذیری وجود دارد. او این «سرگشتگی» را تنگنا (double bind) می‌خواند، و هرگونه عملی برای نام‌گذاری این رخدادها یا مشخص نمودن معنایی معین و از پیش- معلوم برای آن‌ها را مشکوک می‌داند (Calcagno, 2007: 2). او در قطعه فوق، به واسطه بحث در باب رخداد، به طور اخص «کیستی» شبیح، و به طور اعم بر «چیستی» وانموده (simulacrum) تشکیک وارد می‌کند. اما، نباید این چنین پنداشت که تشکیک وارد کردن بر امر موعودی هر تصمیم، هر مسئولیت، و هرگونه ایجابیتی را با مانع مواجه می‌سازد. بلکه برعکس، این تشکیک وارد کردن شرط مقدماتی آنان است (Derrida, 2006: 212-213)، چرا که با تشکیک وارد کردن امر موعودی، ما سرگشتگی را تجربه می‌نماییم، و تنگنای آن را از سر می‌گذرانیم. این چنین تجربه ای که هم گام و همراه با تمام تصمیم‌گیری‌ها و بر عهده گرفتن تمام مسئولیت‌هاست، همان تجربه و آزمون امر امکان‌ناپذیر است که پیش‌تر از آن سخن به میان آوردیم. ما به عنوان موجودات اجتماعی، باید مسئولیت هر آن‌چه را که به گونه‌ای اجتماعی روی می‌دهد، عهده دار شویم؛ مسئولیتی که پایان‌ناپذیر و جانفرسا خواهد بود. و آن‌چه که به گونه‌ای اجتماعی روی می‌دهد، نمی‌تواند به آن‌چه که مطابق با برداشتی از «رخداد» به مثابه حضور، یا به آن‌چه که مطابق با ایده ای از عدالت به مثابه امری تعیین یافته به وسیله قانون روی داده است، تقلیل یابد (Lucy, 2004: 108). از این روی، دریدا این گونه بحث می‌کند که:

«[برای مسئول‌پذیر بودن] همواره لازم است که تن به مخاطره تغییر کیش یا ترک آیین سپریم: بدون گسستی ناهمسازانه و تازه اندیشانه از سنت، اقتدار، پنداره مرسوم، قاعده، یا آیین، مسئولیت وجود نخواهد داشت»

انتظار کشیدنی [است] برای آن‌چه که نه هم اکنون و نه هیچ زمان دیگری توقع آن نمی‌رود؛ پذیرایی‌ای [است] از مهمان بدون [مهیّا کردن] لوازم مورد نیاز آن؛ استقبالی [است] خوشامدگویانه از نابهنگامی (surprise) صرف وارد شونده ای (arrivant) که نمی‌توان در عوض [این چنین استقبالی]، از او یا آن چیزی را طلب نمود، یا نمی‌توان او یا آن را به اصول قراردادی مختص به قدرتی... ملزم نمود؛ گشایشی (opening) [است] عدالت‌پیشانه که از هر گونه حق مالکیت، یا از هر حقی در کلیت آن صرف نظر می‌نماید؛ گشایشی [است] موعودی (messianic) نسبت به آن‌چه که در- راه، و در حال آمدن است؛^۵ یعنی، نسبت به رخدادی که تنها نمی‌توان در انتظار آن باقی ماند، یا نمی‌توان از پیش، نسبت به آن شناختی داشت؛ و از همین رو، [گشایشی است موعودی] نسبت به رخداد به عنوان یک بیگانه، نسبت به اوئی که همواره باید جایش را در خاطره امید خالی گذاشت- و این دقیقاً جا و مکان شبیح‌وارگی (spectrality) خواهد بود. این امر آسان، بسیار آسان خواهد بود تا نشان دهیم که این چنین پذیرایی‌ای از مهمان، بدون [مهیّا کردن] لوازم مورد نیاز آن- که با وجود این، شرط رخداد، و بنابراین، شرط تاریخ است...- خود، امر امکان‌ناپذیر است، و این که این شرط امکان‌پذیری رخداد، و هم چنین، شرط امکان‌ناپذیری آن است، هم چون این مفهوم غریب موعودباوری (messianism) بدون محتوا، [مفهوم] امر موعودی بدون موعودباوری^۶، که هم چون امری نهانی ما را رهنمون می‌شود. اما، این نیز آسان است که نشان دهیم بدون این تجربه امر امکان‌ناپذیر، فرد گویا از عدالت و رخداد نیز دست می‌کشد» (Derrida, 2006: 81-82).

دریدا درباره امکان یا عدم امکان وقوع و حادث گشتن رخدادها بر این باور است که رخدادها با «سرگشتگی

نتیجه

ما در این مقاله، به طرح برخی از مفاهیم موجود در فلسفه و اندیشه سیاسی دریدا، یعنی قانون، عدالت و مسئولیت، پرداختیم. همان گونه که دیدیم، دریدا قانون را امری می داند که برسازی پذیر و واسازی پذیر است. اما، از آن جا که واسازی عدالت، و عدالت واسازی است، عدالت واسازی ناپذیر است. دریدا هم چنین، ویژگی هایی دیگر را برای عدالت قائل است که آن را از قانون متمایز می سازند. یکی این که عدالت، برخلاف قانون، متوجه خاص بودگی یک موقعیت یا «دیگری ای» خاص و منحصر به فرد است. دیگر این که، برخلاف قانون، عدالت محاسبه ناپذیر است؛ عدالت امری از پیش - موجود یا از پیش - تعیین شده نیست. همین ویژگی های عدالت است که آن را با مسئولیت پیوند می دهد. در نزد دریدا، شرط امکان - پذیری مسئولیت، تجربه نمودن و از سر گذراندن سرگشتگی و تعارضی است که مابین تصمیمات تجویزی و تصمیمات شخصی وجود دارد. ما آن هنگام این سرگشتگی را تجربه می کنیم که مسئولیت اجرای عدالت برای «دیگری» را تقبل کرده باشیم. لازمه این تقبل مسئولیت، گردن نهادن و تن نسپردن به قاعده ای از پیش - موجود و از پیش - تشکل یافته و به عبارتی، قانون است.

پی نوشت ها

۱- در این جا، منظور ما این است که با وجود مصاحبه ای که از ژیک ترجمه کرده اند (ژیک و دالی، ۱۳۸۷)، مصاحبه ای که ژیک در آن صراحتاً بیان می کند که متأثر از دریدا بوده است (ژیک و دالی، ۱۳۸۷: ۵۱)، ولی باز هم در مقدمه ای که بر مجموعه مقالات چاپ و ترجمه شده از آلن بدیو نوشته اند (فرهادپور، نجفی و عباس بیگی، ۱۳۸۹: ۹)، دریدا را از جمله آن فیلسوفان «سوپرمارکتی ای» می داند که

(Derrida, 1995: 27). بنابراین، به منظور اتخاذ تصمیماتی مسئولیت پذیرانه، نمی توان در برابر اقتدار «همانباشانه» (steadfast) آیین ها یا برنامه های از پیش - موجود سر فرود آورد. هم چنین، نمی توان انتظار داشت که تصمیمات با وسیله نیرو یا «روحي» (spirit) از پیش - موجود رهنمود شوند^۷ (Lucy, 2004: 108). این چنین اقتدار و این چنین نیرو یا روحی، از منظور اصلی دریدا به کلی به دورند. تاریخ مملو از پدیده های «استعلایی» غیر قابل توصیفی نظیر دموکراسی، آزادی، پیشرفت، روشننگری و ماهیت انسانی است که فرض بر این بوده که ما باید نسبت به آنان مسئولیت پذیر بوده، و آنان ما را در اتخاذ تصمیماتی مسئولیت پذیرانه رهنمون شوند. اما منظور و برداشت بنیادین دریدا از مسئولیت، از «هر آن چه» که از پیش - موجود، از پیش - تشکل یافته، و «پیشینی» (priori) باشد، می گسلد. در وقته ای که مسئولیت از چیزی همانند با «روح» - به عنوان بنیادی (ground) برای موجّه سازی - بگسلد، هیچ گاه، هیچ پایانی برای مسئولیت وجود نخواهد داشت؛ مسئولیت همیشه «در حال پذیرا شدن» باقی می ماند (Lucy, 2004: 109). از دیدگاه دریدا، هر چند که ممکن است رفتار بر مبنای قانون، پیامد تصمیمی مسئولانه به نظر آید اما از آن جا که رفتاری از این دست، بر مبنای قاعده ای «از پیش - موجود» و «از پیش - تشکل یافته» صورت گرفته است، «قانون به مثابه قانون» (law as law) مستلزم هیچ تصمیم یا مسئولیتی که ارزش نام بردن را داشته باشد، نیست. همگام با پیروی فرمانبردارانه و مطیعانه از قانون است که پویاترین و «مترصدترین» (the most vigilant) مسئولیت نسبت به «عدالت»، مورد تهدید قرار می گیرد (Wortham, 2010: 54). در فلسفه دریدا، عدالت، برخلاف قانون، ما را از مسئولیت و تصمیم بری نمی سازد (Wortham, 2010: 55).

تفکر و حقیقت و فلسفه در نزدشان، ناممکن و پایان‌یافته است. مقصود این است که ترجمه مصاحبه ژیزک و ترجمه متنی از دریدا در قانون و خشونت (دریدا، ۱۳۸۹: ۳۵۳-۳۰۱) در تناقضی کامل با قضاوت آنان درباره دریدا قرار می‌گیرد. باید گفت که موضع‌گیری آنان در مقدمه مجموعه مقالات مذکور («سوپرمارکتی» دانستن دریدا) تنها موضع‌گیری صریح و آشکار آنان در قبال دریدا است. دلیل انتقاد ما از آنان نیز مبتنی بر همین امر است.

۲- دریدا این اصطلاح را از امانوئل لویناس (Emmanuel Levinas) وام می‌گیرد؛ فیلسوفی که برای او بسیار احترام قائل است. لویناس به شرح و تفصیل مفهوم غیریت یا دیگربودگی (alterity/otherness)، هم در شکل عام آن و هم در شکل خاص آن؛ یعنی، غیریت انسانی یا «دیگری»، مبادرت ورزیده است. لویناس کوشیده است که جایگاه غیریت یا دیگربودگی را در حیات آدمی و مناسبات او با دیگران، جهان و خداوند روشن سازد و نشان دهد که بدون عطف توجه به آن نمی‌توان به توصیف رضایت‌بخش از بسیاری پدیده‌های انسانی نظیر اخلاق، دین، زبان، هنر و نیز پدیده‌های دیگری نظیر مرگ، زمان و متن دست پیدا کرد. از این حیث می‌توان بر این گفته مهر تأیید زد که لویناس، پارادایم (paradigm) یا سرمشقی تازه برای پژوهش فلسفی از منظر غیریت پیشنهاد می‌کند که دریدا در خطابه تدفین او مدعی است که تغییر مسیر تأمل فلسفی است (علیا، ۱۳۸۸: ۲۰-۲۲).

دریدا با تأثیرپذیری از لویناس است که عدالت را به عنوان ارتباط اخلاقی با «دیگری» تعریف می‌نماید. ارتباط اخلاقی، یک ارتباط چهره به چهره است؛ وقتی که شما «دیگری» را از طریق چهره‌اش می‌شناسید. این چهره است که ادراک شما را «دیگری» از شکل می‌دهد. وجه اخلاقی ارتباط با «دیگری»، خوشامدگویی «دیگری» مستقیماً چهره در چهره اوست. خوشامدگویی عملی ایجابی نسبت به «دیگری»، یا بلی‌گویی به «دیگری» است. خوشامدگویی «دیگری» یا بلی‌گویی به «دیگری»، سرآغاز حالت بیناسوژگانی یا بین‌الذهانی (intersubjectivity) و

سرآغازگفت و گوی مابین شما و «دیگری» در ارتباط-چهره-به-چهره است. اما، در ارتباط مابین شما و «دیگری» همواره طرف سوم نیز حاضر است. این طرف سوم، تقاضا برای عدالت است. طرف سوم، پرسشی است که از پی‌بلی واجد معنای ایجابی مطرح می‌شود. هدف این پرسش، برانگیختن احساس مسئولیتی بی‌قید و شرط نسبت به «دیگری» است (Berg-Sørensen, 2000: 4-5).

۳- دریدا در این جا از واژگانی هایدگری بهره می‌جوید. وقته (moment) زمان-فضایی است که از رخداد (بازی بنیادمند شدن/ بی بنیاد شدن، و هم چنین، بازی میان سطح انتولوژیک هستی و سطح اُنْتیکِ هستندگان) حاصل می‌آید، و توأمان، زمان-فضای ورطه (abyss) یا بی‌بنیادی نیز است. وقته مقوله ای است که نه به سطح اُنْتیکِ هستندگان، بلکه به سطح انتولوژیک بنیادمندی/ بی بنیادی اشارت دارد؛ بنابراین، اصطلاح هایدگری وقته را می‌توان این گونه تعریف نمود: زمان-فضایی که در آن حالت فاقد بنیاد-بودگی بنیاد یا بی‌بنیادبودگی بنیاد به واسطه روی دادن رخداد بنیادمندی‌سازی، صورت واقع به خود می‌گیرد. منظور این است که هر چند هستندگان به وسیله بنیاد (و به واسطه فرآیند بنیادمندی‌سازی) بنیادمند می‌شوند؛ اما، خود بنیاد هیچ گاه نمی‌تواند بنیادمند شود (Marchart, 2007: 21-22).

بنابراین، مقصود نه نفی وجود بنیاد، بل، نفی وجود بنیاد بنیاد است، و در یک کلام، بنیاد بی بنیاد است.

۴- منظور، تصمیم‌گیری بر مبنای تمایلات و خواسته‌هایی کاملاً شخصی است، امری که از حب نفس، خود-مداری و خود-محوری حکایت دارد.

۵- در نزد دریدا، مفهوم امر موعودی مرتبط با ساختار «نوید» (promise)، و مرتبط با آینده «در راه» (to come) به عنوان تأثیر یا شرط امکان‌پذیری «تفاوت، تأخیر و تعلیق» (différance) است (Wortham, 2010: 102). معنایی را که مفهوم «امر در راه» بدهد و در درجه اول، به ذهن متبادر می‌سازد، ناظر بر انتظار برای وقوع امری در آینده است. اما، باید دانست که این معنا از منظور اصلی دریدا به دور است. «در راه»، در اندیشه دریدا، به افق

امکان‌پذیر خواهد شد. امکان‌پذیری نوید به معنای تحقق و به انجام رسیدن آن است، اما، در آن هنگام که نوید محقق گشته، به انجام رسد، مبدل به امری در زمان حال می‌شود، یعنی، حاضر می‌گردد. بنابراین، ماهیت نوید- از این حیث که در زمان آینده تحقق می‌یابد- وابسته به مبدل گشتن آن به امر حاضر یا امر زمان حال است. با وجود این، امر زمان حال، هیچ‌گاه نمی‌تواند حاضر گشته، تحقق یابد، چرا که معنای امر حاضر به تأخیر افتاده و دارای تفاوت گشته است. زمان معنای آن چه را که در آغاز نوید داده شده است، دارای تفاوت ساخته، به تأخیر می‌اندازد، و در نتیجه، نوید به هیچ‌وجه دارای آن معنایی نیست که در آغاز دارا بوده است. گرایش معطوف به آینده ای که در ساختار نوید موجود است، از آغاز (ab initio) یک امکان‌ناپذیری است. در حقیقت، شیخ زمان حال بر نوید سایه افکنده است؛ اما، نوید به هیچ‌وجه این قابلیت را ندارد که به صورت امر زمان حال یا امر حاضر تحقق یابد؛ چرا که ساختار درونبودی (immanent) نوید یا میل (desire) انتظاری بدون وجود افق انتظار است. نهایتاً، باید گفت که ارائه توصیفی از نوید به عنوان امر «در راه» نیازمند شناخت سازوکارهای زمانمند فوق است؛ یعنی، سازوکارهای برهمکنش (interplay) شدت‌مند گذشته ای که دائماً در حال محو کردن خویش است، آینده ای که امکان‌ناپذیر است، و حالی که شیخ وار است (Ibid, 4-5).

۶- دریدا ترجیح می‌دهد تا به جای موعودباوری، به موعودیتی (messianicity) بدون موعودباوری اشارت نماید. مفهوم موعودیت از والتر بنیامین (Walter Benjamin)، فیلسوف برجسته آلمانی، الهام گرفته شده است؛ آن‌جا که او در «تزهایی درباره مفهوم تاریخ»، عبارت «قدرت مسیحایی ضعیف» (weak Messianic power) را به کار می‌گیرد (Berg-Sørensen, 2000: 3):

«میان نسل‌های گذشته و نسل حاضر، توافقی سرری وجود دارد. در این کره خاکی، برخی منتظر ورود ما بودند. چونان همه نسل‌هایی که بر ما تقدم داشتند، ما نیز از نوعی قدرت مسیحایی ضعیف بهره‌مند گشته‌ایم؛ قدرتی که گذشته نسبت

(horizon) افتتاح (opening) و انسداد (closing) توأمان سرگشتگی میان امکان‌پذیری و امکان‌ناپذیری امر در راه اشاره دارد. دریدا برای تشریح این سرگشتگی میان امکان‌پذیری و امکان‌ناپذیری امر در راه، از مفهوم نوید بهره می‌گیرد (4: Calcagno, 2007).

نوید متضمن امکان وقوع امری یا حدوث رخدادی در آینده است. آن چه نوید به ذهن متبادر می‌سازد، امکانی است که در زمان حال مطرح گشته، و صرفاً می‌تواند در آینده متحقق شود. هرچند، زمان اکنون یا حالی که آینده در آن نوید داده می‌شود، هیچ‌گاه واقعاً زمان حال نیست، بلکه همیشه گذشته است. این بدان سبب است که معنای اصلی آن چه کوشش می‌شود که در این هنگام و در زمان حال حاضر باشد، از پیش به تأخیر افتاده (to delay) و دارای تفاوت گشته است (to differentiate). این چنین است که تجربه زمان حال امکان‌ناپذیر می‌گردد. زمان حال صرفاً به عنوان آن چه که دارای تفاوت گشته و به تأخیر افتاده تجربه می‌گردد. بنابراین، نوید آن چیزی است که به آینده اشارت دارد، اما، از منظری که متعلق به زمان گذشته است، مطرح می‌شود؛ گذشته ای که امتداد ندارد؛ چرا که زمان حال، صرفاً می‌تواند به عنوان زمان گذشته ادراک گردد. حتی این گذشته هیچ‌گاه نمی‌تواند حاضر گردد، و آن چه باقی می‌ماند، ردی (trace) خود- محوکننده (self-effacing) از گذشته است. دریدا این سازوکار زمانمند (temporal) نوید را «در راه بودگی» (to come) آن می‌نامد.

اگر ما به طریقی که طریق دریدا است رفته، و نظر او را درباره زمان حال- به عنوان اکنونی که هیچ‌گاه قابل دسترس یا تجربه‌پذیر نیست- پذیرا شویم، ناگزیر به تأیید نظر او درباره نسبت نوید با زمان آینده (یعنی، در راه بودگی آن) خواهیم بود. درکی هر روزینه و عامیانه از ماهیت نوید، آن را امکان‌آینده ای می‌داند که در افقی زمانمند حاضر گشته، به وقوع می‌پیوندد. به بیانی صریح‌تر، امکانی که نه هم اکنون، بلکه بعدتر به وقوع خواهد پیوست یا حاضر خواهد گشت. از این دید، نوید آن چیزی است که بعدتر

«جهانِ روحیِ یک ملتِ روپنایِ فرهنگیِ آن ملت نیست. به همین ترتیب، این جهانِ روحی، صنعتکده دانشِ کاربردی و ارزش‌ها نیست، بلکه نیرویی است برخاسته از ذخیره نیروهای ریشه‌دار در خاک و خونِ ملت در ژرف‌ترین سطح؛ نیرویی که اگزیستانس (existence) ملت را به عمیق‌ترین صورت برمی‌انگیزد و به گسترده‌ترین صورت به لرزه در می‌آورد» (بیستگی، ۱۳۸۹: ۱۳۹).

میگل دُ بیستگی (Miguel de Beistegui) در توصیفِ این روح، که همان روحِ آلمانی است، می‌نویسد: «این روح نه تنها به زبانِ ظلمت، بیماری و مرگ سخن می‌گوید بلکه پیام‌آورِ خون و خاک است. این روح نه خنک نسیمِ جان است، نه موجودی اثیری (ethereal) است و نه چیزی سبکبال؛ این روح، وزین است و عاری از طیبت (witty)، این روح از جسمِ جسیم است و از خاک تیره‌گون. این روح گویی با میخ و پرچ به هستیِ رقیق، شکننده و سپنجی آدمی تخته‌کوب گشته است. نیرویِ ملتِ آلمان نهفته در تواناییِ اوست» (بیستگی، ۱۳۸۹: ۱۳۹).

منابع

- بنیامین، والتر. (۱۳۸۹). *عروسک و کوتوله: مقالاتی درباره فلسفه زبان و فلسفه تاریخ*، گزینش و ترجمه مراد فرهادپور و امید مهرگان، چاپ سوم، تهران: نشر گام نو.
- بیستگی، میگل دُ. (۱۳۸۹). *هایدگر و امر سیاسی*، ترجمه سیاوش جمادی، چاپ اول، تهران: نشر ققنوس.
- دریدا، ژاک. (۱۳۸۸). *درباره روح: هایدگر و ابن مسئله*، ترجمه ایرج قانونی، چاپ اول، تهران: نشر ثالث.
- دریدا، ژاک. (۱۳۸۹). «بنیامین و نقد خشونت»، ترجمه امیر هوشنگ افتخاری راد، در آگامبن، جورجو و دیگران، *قانون و خشونت*، گزینش و

بدان حق و حقوقی دارد. احقاقِ این حقوق به بهایِ ارزان ممکن نیست» (بنیامین، ۱۳۸۹: ۱۵۲).

مفهوم موعودیت در نزد دریدا با مفهوم دینی - سنتی موعودباوری، به عنوانِ انتظار برای آمدنِ منجی موعود یا مسیح (Messiah)، در ارتباط نیست. موعودیت، برخلافِ موعودباوری، دارایِ محتوایِ (content) خاصی نیست. موعودیت، ساختارِ صوری (formal structure) شبه-استعلایی (quasi-transcendental) و جهان شمولی (universal) است که در یک زمانِ یکسان در موقعیت‌های تاریخی عینی ای مورد تجربه قرار گرفته و این موقعیت‌ها را استعلا بخشیده (یا فرارونده ساخته) است. موعودیت، در مقایسه با موعودباوری، انتظاری بدونِ وجودِ چشم‌داشت‌هایی برای محتوایِ امرِ در راه (the coming) است (Berg-Sørensen, 2000: 3). در این جا باید گفت که آن چه بنیامین و دریدا در آن اشتراک دارند، خودداریِ آنان برای مشخص نمودنِ محتوایِ نویدِ موعود، یا مشخص نمودنِ شکلِ رخدادِ (event) موعود است (Ware, 2004: 105).

۷- این نیرو یا روحی است که هایدگر (Heidegger) در سخنرانی افتتاحیه خود در فرایبورگ (Freiburg) از آن این چنین سخن می‌راند:

«مسئولیتِ ریاستِ اینجا را بر عهده گرفتن، وظیفه راهنماییِ «روحی» این مدرسه عالی را به گردن گرفتن است. کسانی که پیروی می‌کنند، استادان و دانشجویان، هستیِ خویش و قدرتِ خویش را تنها مرهونِ ریشه داشتنِ حقیقیِ کلی در ذاتِ دانشگاه آلمانی اند. اما این ذات به وضوح، مرتبه و قدرتی دست می‌یابد که خاص خود آن است، تنها به شرط آن که پیش از همه و همواره راهنمایان، خود راهنمایی شوند، و انعطاف‌ناپذیریِ این رسالتِ روحی، سرشت الزام‌آور آن چه که با ویژگی تاریخی خاص خود سرنوشت ملت آلمان را رقم می‌زند، آنها را راه برد» (دریدا، ۱۳۸۸: ۷۵).

و نیز:

- <http://www.gradnet.de/papers/pomo2.papers/sorensen00.htm>
- Calcagno, Antonio. (2007). *Badiou and Derrida: Politics, Events and their Time*, London: Continuum.
- Callinicos, Alex. (2008). 'Jacques Derrida and the New International'. In Glendinning, Simon and Eaglestone, Robert (eds), *Derrida's Legacies: Literature and Philosophy*. New York and London: Routledge, pp. 80-89.
- Derrida, Jacques. (1992). *The Other Heading: Reflections on Today's Europe*, trans. Pascale Anne Brault and Michael B. Naas. USA: Indiana University Press.
- Derrida, Jacques. (1995). *The Gift of Death*, trans. David Wills. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Derrida, Jacques. (1999). *Deconstruction in a Nutshell: A Conversation with Jacques Derrida*. Edited with a commentary by John D. Caputo. New York: Fordham University Press.
- Derrida, Jacques, (2002). 'Force of Law: The "Mystical Foundation of Authority"'. In Derrida, Jacques, *Acts of Religion*. New York and London: Routledge, pp. 228-298.
- Derrida, Jacques. (2006). *Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning and the New International*, trans. Peggy Kamuf. New York and London: Routledge.
- Dillon, Michael. (2007). 'Force [of] Transformation'. In Fagan, Madeleine, Glorieux, Ludovic, Hašimbegovic, Indira, and Suetsugu, Marie (eds), *Derrida: Negotiating the Legacy*. Edinburgh: Edinburgh University Press, pp. 80-93.
- Glendinning, Simon. (2011). *Derrida: A Very Short Introduction*, Oxford: Oxford University Press.
- ویرایش مراد فرهادپور، امید مهرگان و صالح نجفی، چاپ اول، تهران: نشر رخداندنو.
- روایل، نیکلاس. (۱۳۸۸). *ژاک دریدا*، ترجمه پویا ایمانی، چاپ اول، تهران: نشر مرکز.
- ژیک، اسلاوی و گلین دالی. (۱۳۸۷). *گشودن فضای فلسفه*، ترجمه مجتبی گل محمدی، چاپ دوم، تهران: نشر گام نو.
- علیا، مسعود. (۱۳۸۸). *کشف دیگری همراه با لویناس*، چاپ اول، تهران: نشر نی.
- فرهادپور، مراد و صالح نجفی و عباس علی بیگی. (۱۳۸۹). «مقدمه ویراستاران»، در بدیو، آلن و دیگران، آلن بدیو: *فلسفه، سیاست، هنر، عشق، گزینش و ویرایش مراد فرهادپور، صالح نجفی و علی عباس بیگی*، چاپ اول، تهران: نشر رخداندنو.
- متیوز، اریک. (۱۳۹۱). *فلسفه فرانسه در قرن بیستم*، ترجمه محسن حکیمی، چاپ دوم، تهران: نشر ققنوس.
- Attridge, Derek. (2007). 'The Art of the Impossible?' In Mcquillan, Martin (ed), *The Politics of Deconstruction: Jacques Derrida and the Other of Philosophy*. London: Pluto Press, pp. 54-65.
- Bennington, Geoffrey. (2000). *Interrupting Derrida*, London and New York: Routledge.
- Berg-Sørensen, Anders. (2000). "'Democratie-a-venir": The Tragic Political Philosophy of Jacques Derrida'. Conference paper presented at the 3rd Interdisciplinary and International Graduate Conference: Post-Modern Productions: text - power - knowledge, Friedrich-Alexander-University Erlangen-Nuremberg, Germany.

- Glorieux, Ludovic and Hašimbegovic, Indira .(2007). 'Introduction'. In Fagan, Madeleine, Glorieux, Ludovic, Hašimbegovic, Indira, and Suetsugu, Marie (eds), *Derrida: Negotiating the Legacy*. Edinburgh: Edinburgh University Press, pp. 1-22.
- Haddad, Samir. (2008). 'A Genealogy of Violence, from Light to the Autoimmune', *Diacritics* 38.1-2, 121-142.
- Hewlett, Nick .(2007). *Badiou, Balibar, Ranciere: Rethinking Emancipation*, London: Continuum.
- Hill, Leslie .(2007). *The Cambridge Introduction to Jacques Derrida*, Cambridge and New York: Cambridge University Press.
- Lucy, Niall. (2004). *A Derrida Dictionary*, Malden and Oxford: Blackwell Publishing Ltd.
- Marchart, Oliver .(2007). *Post-Foundational Political Thought: Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Norris, Christopher. (1987). *Derrida*, Cambridge and Massachusetts: Harvard University Press.
- Ware, Owen .(2004). 'Dialectic of the Past / Disjuncture of the Future: Derrida and Benjamin on the Concept of Messianism', *Journal for Cultural and Religious Theory*, Vol.5, No.2, pp. 99-114.
- Wolfreys, Julian .(2009). *Derrida: A Guide for the Perplexed*, London: Continuum.
- Wortham, Simon Morgan. (2010). *The Derrida Dictionary*, London: Continuum.
- Žižek, Slavoj, and Daly, Glyn. (2004). *Conversations with Žižek*, Oxford and Malden: Polity Press.