

واسازی به منزله یک استراتژی

دکتر علی اصغر مصلح*

مهدی پارسا خانقاه**

چکیده

مفهوم واسازی ژاک دریدا در بیشتر موارد مورد بدفهمی قرار گرفته و اکثراً در درک درست آن ناکام بوده‌اند. معمولاً واسازی را نقد ساختارشکنانه یا شالوده‌شکنانه متون فلسفی به حساب می‌آورند و این امر در ترجمه‌های فارسی این اصطلاح دریدا نیز دیده می‌شود. این گونه دریافت با اینکه بخشی از حقیقت را بیان می‌کند اما از بیان بخش مهمتر حقیقت غافل است. در این تحقیق این ادعا را مطرح می‌کنیم که واسازی یک روش یا یک نظریه نیست، بلکه یک استراتژی و یک عمل است؛ همچنین این ادعا را مطرح می‌کنیم که واسازی تنها دارای وجه منفی نیست و وجه ایجابی قدرتمندی نیز در آن وجود دارد. سپس سعی می‌کنیم این ادعاها را با ارجاع به متون دریدا و شارحان وی بسنجیم اثبات کنیم. در نهایت به این نتیجه خواهیم رسید که عمل واسازی نظریه‌ای مربوط به متون و بی‌ارتباط با واقعیت بیرونی نیست، بلکه رویکردی اخلاقی نسبت به جهان است. دانش‌آسازانه رویکرد عملی ما نسبت به جهان و استراتژی زیستن ما را تغییر می‌دهد.

واژه‌های کلیدی

دریدا، واسازی، استراتژی، دیفرانس، رد، امر واسازی‌ناپذیر

*دانشیار فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی aamosleh@yahoo.com

**دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی m.parsa@st.atu.ac.ir

مقدمه

اگر بتوان برای ژاک دریدا فلسفه یا تفکری قائل شد، این فلسفه یا تفکر که در آثار پرتعداد وی شکل گرفته، هویت خود را از خلال خوانش دریدا از متون کلاسیک و مدرن فلسفی به دست آورده است. به ندرت پیش می‌آید که دریدا در باب مسئله‌ای بدون توجه به متون نوشته شده حول آن مسئله سخن بگوید. به همین دلیل او کاملاً یک فیلسوف قاره‌ای محسوب می‌شود و در میان فلاسفه تحلیلی، مخالفان و منتقدان زیادی دارد. او معمولاً به واسطه متون فلسفی با مسائل فلسفی مواجه می‌شود و به همین دلیل فرایندهای خواندن و نوشتن متن برای او بسیار اهمیت دارند.

بنابراین دریدا یک متفکر متنی است. معروف است که او می‌گوید جهان یک متن است: «هیچ چیز بیرون از متن نیست» (Derrida, 1976: 233). می‌توان سهل‌گیرانه نتیجه گرفت که او به آنچه به واسطه متون به ما رسیده و آنچه در حکم متن خود را در پیرامون ما پراکنده ساخته توجه نشان می‌دهد؛ و همچنان سهل‌گیرانه نتیجه گرفت که او بیش از طبیعت، به فرهنگ و تاریخ علاقه‌مند است. از نظر دریدا ما نمی‌توانیم بدون وساطت فرهنگ و تاریخ به طبیعت بنگریم و بنابراین مسائل فلسفی نمی‌توانند مستقل از متن فرهنگ و تاریخ باشند.

دریدا در مواجهه با متون، یا به عبارت بهتر و ساده‌تر، خواندن و تفسیر متون، شیوه‌ای نو پدید آورد. همین شیوه، نحوه مواجهه با جهان و تفسیر آن را نیز تعیین می‌کند. نزد او جهان متن است، دریدا تصویری گسترده از متن ارائه می‌کند. متن بافته‌ای از نشانه‌ها یا به تعبیر دریدا ردهاست و هر چیزی در جهان نشانه یا رد است. فهم و تجربه متن نیاز به دانش تفسیری دارد. بنابراین هر آنچه که دریدا درباره متون نوشتاری می‌گوید، به

جهان به منزله متن نیز تعمیم پیدا می‌کند. از نظر او تجربه هر چیزی در جهان باید از طریق فرآیندی شبیه خواندن به دست آید. بنابراین، در قلمرو تجربه بشری، چیزی همچون طبیعت محض وجود ندارد. تجربه بشری طبیعت زمانی رخ می‌دهد که طبیعت معنایی داشته باشد و این معنا نه با دیدن یا لمس کردن، بلکه با خواندن به دست می‌آید. آنچه در تقلیل تجربه به مشاهده روی می‌دهد، تقلیل وجه فرهنگی انسان است. دریدا متون کلاسیک و مدرن را با دقت و حوصله فراوان می‌خواند، عناصر و مفاهیم کلیدی و غیرکلیدی آن‌ها را بررسی می‌کند و به جای این‌که به آنچه نویسنده قصد داشته بگوید توجه کند، به آنچه واقعاً می‌گوید توجه می‌کند. او بدین ترتیب نشان می‌دهد که این متون در بیان قصد نویسنده چندان کامیاب نیستند. در واقع نویسنده در خلال نوشته‌اش چیزی را لو داده است، چیزی که همان‌طور که دریدا نشان می‌دهد، شکافی در خودآگاهی قصدی نویسنده است. اما این کار به واسطه یک تفسیر و خوانش سنتی نمی‌تواند انجام شود. در واقع از نظر دریدا فرآیند خواندن و درک کردن یک متن که همواره شفاف و خنثی تلقی شده، به هیچ وجه خنثی نیست. عمل خواندن و درک کردن متون، که همواره خود را بدیهی و شفاف نشان می‌دهد، محل نازدودنی‌ترین رسوب‌های متافیزیکی است. «چه بدانیم، چه ندانیم، ایده‌های روزمره یا عرفی که درباره خواندن داریم بر سنت فلسفی عمیقی تکیه دارند که دریدا در پی به پرسش کشیدن کل آن است» (Bradley, 2008: 4). بنابراین خوانش متون به روش سنتی نمی‌تواند چیز تازه‌ای درباره آنها بگوید و دریدا می‌خواهد این شیوه خواندن را تغییر دهد.

دریدا در کتاب انتشار (Dissemination) در زمینه خوانش افلاطون می‌گوید: «به منظور دستیابی به

دلایلی که بعداً توضیح می‌دهیم، واسازی می‌خوانیم، خوانشی دو سویه است. خوانشی که سایمون کریچلی آن را *Clôtural* (دوطرفه، دوسویه) می‌خواند. او می‌گوید: «دریدا از دو سو می‌خواند و به نحوی پیگیرانه و خستگی‌ناپذیر در پی آن مرز ناپایداری است که به اصطلاح منطقِ متن — مفاهیم و تمایزات اساسیِ تصمیم‌ناپذیر و از بنیاد معضل‌وار — را از تمایلاتی که می‌خواهند بر آن متن حاکم شوند و از مرجعیتی که در تلاش برای منحل کردن یا تحت کنترل درآوردن آن معضل‌هاست، جدا می‌سازد. در اغلب موارد دریدا بر این ژست دو سویه در درون کاربرد ضد و نقیض واژه‌ای خاص در نوشته نویسنده موردنظرش متمرکز می‌شود...» (Critchley, 1999: 145). دریدا می‌خواهد این شکاف میان «تمایلاتی که می‌خواهند بر متن حاکم شوند» (آنچه نویسنده قصد داشته بگوید) و «منطق متن» (آنچه واقعاً می‌گوید) را برجسته ساخته و حفظ کند، به جای این‌که آن را فروبکاهد. دریدا این کار را با تمرکز بر یکی از مفاهیم آن متن انجام می‌دهد (مثلاً *فارماکون pharmakon* در افلاطون، *افزوده supplement* در روسو، و *شبح spectre* در مارکس). اینها مفاهیمی هستند که معمولاً در خوانش‌های سهل‌انگارانه نادیده گرفته می‌شوند. مفاهیمی که جدی گرفتن‌شان برای متن معضل ایجاد می‌کند. نیال لوسی می‌گوید: «آنچه یک خوانش واسازانه را متمایز می‌کند این است که همیشه با مواجهه با معضل‌هایی آغاز می‌شود که می‌بایست نادیده انگاشته شوند تا حضور غیرقابل واسازی به نظر برسد» (Lucy, 2004: 1-2). نادیده گرفتن این معضل‌ها (یعنی شکافِ مذکور میان منطق متن و معنای قصد شده آن) باعث می‌شود که چیزی همچون حضورِ ناب، یا پریِ معنا، خود را به منزله خاستگاهِ متن معرفی کند. واسازی با تکیه بر معضل‌ها می‌خواهد چنین تصویری را تخریب

فهمی که در این متن از افلاطون در پی آن هستیم، باید از الگوهای شناخته شده تفسیر، مثلاً از بازسازی نسب‌شناختی یا ساختاری یک نظام، فاصله بگیریم، خواه این بازسازی بخواهد آن نظام را تأیید کند یا آن را تکذیب کند» (Derrida, 1981: 104). در این معنا، تفسیر سنتی، حتی وقتی ردیه‌ای بر یک متن است، در چارچوب آن متن رخ می‌دهد و ارزش خود را از متنی که تفسیر می‌شود می‌گیرد. «چنین تفسیری، به منزله یک بدیل، نسبت به متن اصلی که تلاش می‌کند آن را منکشف سازد پسینی است. اما دریدا می‌خواهد پیش فرضِ ارجحیت و اولویتِ مؤلف را جابه‌جا سازد» (Silverman, 1989: 10). بدین ترتیب دریدا نشان می‌دهد که متنی که می‌خواند، تحت تسلط ساختارهای قصدی که دیدگاهی از پیش آماده در مورد معنای متن را بیان می‌کنند نیست. در همین معناست که دریدا با مفهوم کتاب مخالفت می‌ورزد و به جای آن از نوشتاری سخن می‌گوید که در یک چارچوب بسته و از پیش معین (شامل مقدمه، بدنه اصلی متن، و نتیجه‌گیری) شکل نگرفته است. او در مصاحبه‌ای که با عنوان مواضع منتشر شده گفته است: «در آن چه که شما کتاب‌های من می‌خوانید، آن چه پیش از هر چیز به پرسش کشیده می‌شود وحدت کتاب و کتابِ وحدت‌مند به مثابه یک تمامیت کامل است» (دریدا، ۱۳۸۱: ۱۷). او به جای تمرکز بر وحدت کتاب، بر تناقض‌ها و شکاف‌های آن تأکید می‌کند و حتی در برخی آثارش به شیوه‌ای صوری این امر را به نمایش می‌گذارد، مثلاً کتاب *ناقوس مرگ* (Glas) را در دو ستون موازی و مستقل نوشته که ستون سمت راست خوانشی از هگل است و ستون سمت چپ خوانشی از ژان ژنه نویسنده فرانسوی.

پس خوانش دریدا از متون فلسفی، که در اینجا آن را به

کند. این حضور ناب یا پری معنا خود را در تصور وحدت کتاب عیان می‌سازد.

بنابراین دریدا نشان می‌دهد که متون و نظام‌های فلسفی آن‌طور که به نظر می‌رسد و آن‌طور که خود ادعای آن را دارند و نیز خود مدعی‌اند منسجم نیستند. این عدم انسجام نه تصادفی، بلکه ذاتی تفکر غربی است. دریدا متون بسیاری از دوره‌های مختلف تاریخ فلسفه غرب را بر می‌گزیند و این عدم انسجام را در تمامی آنها نشان می‌دهد. پس دریدا با کار فلسفی خود در حال نقد تفکر غربی است. گویی این تفکر هیچگاه نمی‌تواند متنی تولید کند که منطق آن با معنای قصد شده آن سازگار باشد.

دریدا آنچه نقد می‌کند، یعنی تفکر غربی را «متافیزیک حضور» می‌خواند. بنابراین او نیز همچون هایدگر، تاریخ تفکر غربی را «متافیزیکی» قلمداد می‌کند و از قسمی فراموشی در این تاریخ سخن می‌گوید. از نظر او توسل متافیزیک به حضور، به منظور سرکوب و فراموشی قسمی غیاب (غیریت و تفاوت) که همواره در تفکر و حیات انسان وجود داشته، انجام گرفته است. متافیزیک حضور میراث افلاطون است و ویژگی اصلی آن باورداشتن به جایی در آسمان، در درون، یا جایی دیگر است که در آنجا حقایق حضور، یعنی ثبات و قرار، دارند. در جهان تجربه همه چیز پویا و متغیر است، پس این جهان عرصه غیاب است نه حضور و انسان همواره در تاریخ متافیزیکی غرب حضور را در جایی دیگر جست‌وجو کرده است (مثلاً افلاطون آن را در ایده‌هایی که در عالم مثل قرار دارند جستجو کرده و ارسطو در مفهوم جوهر). باور داشتن به جایی که حقایق در آن حضور دارند، همان متافیزیک است. دریدا می‌گوید تفکر غربی حتی در دوران مدرن هم متافیزیکی است، مثلاً زمانی که به دنبال معنای حقیقی

متن، یعنی آنچه در ذهن مؤلف است، می‌گردد یا اعتمادی توجیه‌ناپذیر به مفاهیم ذهن یا حتی مغز و معنای نهفته در آن می‌بندد. او نشان می‌دهد که قصد اصلی این متافیزیک طرد غیاب است. بدین ترتیب تقابلهایی حاصل می‌شود که متافیزیک حضور بر مبنای آنها و به قصد طرد وجه دوم بنا شده است. تقابلهایی همچون روح - جسم، آسمان - زمین، مرد - زن، گفتار - نوشتار، خیر - شر، طبیعی - فرهنگی و کلیدی‌ترین آنها برای دریدا: حضور - غیاب. حضور همان وجهی است که در جایی قرار دارد و غیاب وجهی که همواره در حال شدن و تغییر است. دریدا در آثارش تعلق تمام مفاهیم و ایده‌هایی را که به کار می‌گیریم به این متافیزیک نشان می‌دهد. او نشان می‌دهد که متافیزیک با ایجاد شکافی میان آنچه می‌گوید و آنچه ناگفته می‌گذارد، میان حضور و غیاب، میان خودآگاهی و ناخودآگاهی، خود را لو می‌دهد و ویران می‌سازد. مسئله متافیزیک از نظر دریدا مسئله ایده و تحقق آن (یا حقیقت و واقعیت) است. متافیزیک از حقیقت سخن می‌گوید اما همواره با واقعیت سروکار دارد و مهمتر اینکه خود چاره‌ای ندارد جز اینکه به بیان درآید و به متن تبدیل شود. متن فلسفی حقیقت نیست اما از حقیقت سخن می‌گوید. در واقع متن فلسفی با اینکه متن است اما متنیت را طرد می‌کند. فلسفه آن چیزی است که در متن فلسفی متنی نیست. این منشاء شکاف ذاتی متون متافیزیکی است. شکاف میان حقیقتی که این متون از آن سخن می‌گویند (یا معنای حقیقی این متون) و تحقق آن حقیقت یا معنا در این متون. متافیزیک باور دارد که معنا پیش از بیان شدن در متن وجود دارد و حقیقت پیش از تحقق موجود است. اما دریدا معتقد است که معنا در متن تولید می‌شود و ایده نسبت به تحقق آن مقدم نیست. از

استراتژی واسازی

کار دریدا، مانند هایدگر، «تخریب» (Destruction) متافیزیک است. او این کار را با خوانش متون و کنکاش در ساختار این متون انجام می‌دهد. هدف، نشان دادن تعلق متافیزیکی این متون و افشای عدم انسجام درونی آنهاست. اما قصد دریدا از این کار چیست؟ آیا دریدا می‌خواهد، مانند هایدگر، راهی به بیرون از متافیزیک بیابد؟ آیا او سعی دارد متنی تولید کند که از این تعلق متافیزیکی و عدم انسجام بری باشد؟ به هیچ وجه. خواهیم دید که قصد دریدا یک تغییر استراتژی است، تغییر استراتژی در مواجهه با متون و جهان.

دریدا بارها تأکید کرده است که راهی برای خروج از تاریخ متافیزیک وجود ندارد. او در مقاله «ساختار، نشانه و بازی در گفتمان علوم انسانی» در کتاب نوشتار و تفاوت می‌گوید: «اقدام به متزلزل ساختن متافیزیک بی‌مدد مفاهیم متافیزیکی بی‌معنی است. ما هیچ زبانی — هیچ نحو و قاموسی — نداریم که با این تاریخ بیگانه باشد» (به نقل از یزدانجو، ۱۳۸۱: ۱۹). بنابراین مبرا بودن از متافیزیک ناممکن است و نقد یا تخریب متافیزیک نیز صرفاً با ابزار مفاهیم متافیزیکی امکان‌پذیر است. البته این بدان معنا نیست که تخریب متافیزیک امکان ندارد و در این مورد کار مهمی نمی‌توان انجام داد، یا اینکه اکنون، در دوران واسازی متافیزیک، اتفاق مهمی در حال رخ دادن نیست. اما این اتفاق متفاوت از یک تغییر مکانی است. نمی‌توان از جایی بیرون از یک ساختار، آن ساختار را ویران کرد. دریدا از «بسته شدن» و نه «پایان یافتن» این تاریخ سخن می‌گوید. وقتی چیزی پایان می‌یابد، هر آنچه را که سپس رخ می‌دهد می‌توان بیرون از آن فرض کرد. اما یک بستار (closure, cloture) همه چیز را در بر می‌گیرد و

نظر وی باور به ایده و حضور آن صرفاً به قصد ایجاد سلسله مراتبی که در آن یک وجه بر وجه دیگر برتری دارد ایجاد شده است. مثلاً افلاطون ایده حقیقت را طوری وضع می‌کند که سقراط بر سوفیست‌ها برتری داشته باشد. مسئله نفی تمام واقعیت نیست بلکه اولویت دادن به یک واقعیت در مقابل واقعیت دیگر است. از این لحاظ باور به ایده، فیلسوف را از محدودیت‌های واقعیت مبرا نمی‌سازد. به همین دلیل سرکوب واقعیت در متافیزیک همواره سرکوبی ناکام است. متافیزیک از این واقعیت به غیاب تعبیر کرده و در مقابل، حضور را به ایده نسبت داده است. پس پارمنیدس را باید پدر متافیزیک غربی دانست که این جهان متغیر را ناموجود می‌داند.

تاریخ متافیزیک همواره سعی داشته این واقعیت و غیابی را که از آن سخن گفتیم (غیابی که در متون دریدا در مفهوم نوشتار، رد، و تفاوت متبلور می‌شود) سرکوب کند، اما این سرکوب همواره ناموفق بوده و همین امر باعث شده این تاریخ به سمت ویرانی خود پیش رود. دریدا از فروید نقل می‌کند که در حوزه روان‌کاوی می‌گوید: «سرکوبی که ناکام مانده بیش از سرکوبی که موفق بوده مورد علاقه ماست» (به نقل از دریدا، ۱۳۹۰، ب: ۴۰). و دریدا در خوانش خود از فروید می‌افزاید: «سرکوبی ناموفق، در راهی به سمت بنیان‌زدایی تاریخی. همین بنیان‌زدایی است که علاقه ما را به خود جلب می‌کند؛ همین ناموفقیت است که باعث می‌شود خوانا و مرئی شود و از پنهان ماندنش در تاریخ جلوگیری می‌کند» (دریدا، ۱۳۹۰، ب: ۱۴۰). از نظر دریدا طرد و سرکوب نوشتار و رد در تاریخ تفکر غربی به تناقضاتی نظام‌مند منجر شده که در نهایت این تفکر را متزلزل ساخته است. واسازی دریدا سعی در نشان دادن و برجسته کردن همین متزلزل دارد.

نداشته است. و معتقدم که واسازی با تاکید بر اینکه ناممکن است چیزی را از دست نمی‌دهد... برای عمل واسازانه، امکان‌پذیری خطر به حساب می‌آید، خطر تبدیل شدن به مجموعه‌ای قابل دسترس از فرایندها، روش‌ها و نگرش‌های قاعده‌مند» (فرهادپور، ۱۳۸۹: ۳۰۳). پس دریدا نمی‌خواهد جایی امن و زمینی محکم بیابد و از آن‌جا ساختارها را تخریب کند. اگر واسازی معنای تخریب را هم در خود داشته باشد، این تخریب از درون انجام می‌شود. مانند این‌که کسی بخواهد خانه‌ای را از درون آن ویران کند. این کار باید به شیوه‌ای ظریف و آهسته انجام شود و البته کاری حساس و خطیر است. دریدا در مورد ساده‌انگاری و بدفهمیدن واسازی همواره هشدار می‌دهد. او در درباره گراماتولوژی، زمانی که می‌خواهد تعلق مفهوم مدرن (زبان‌شناختی) نشانه را به تاریخ متافیزیک نشان دهد و بنابراین انسجام آن را به پرسش بکشد می‌گوید: «هنگامی که... ایده نشانه را مورد تردید قرار می‌دهیم... باید صراحتاً اعلام کنیم که این کار با توسل به حقیقت حاضری که نسبت به نشانه پیشین، خارجی، یا فرادست است، یعنی با توسل به مکانی خالی از تفاوت انجام نمی‌گیرد. کاملاً برعکس، ما نیز با آن‌چه که در مفهوم نشانه — که هرگز بیرون از تاریخ فلسفه وجود نداشته و عمل نکرده است — به واسطه این تاریخ و به‌طور نظام‌مند و تبارشناسانه تعیین شده است، درگیریم. در این‌جاست که مفهوم و به‌خصوص عمل واسازی و سبک آن ماهیتاً در معرض بدفهمی و اشتباه قرار دارد» (دریدا، ۱۳۹۰ الف: ۳۰). بنابراین مفاهیمی که دریدا به کار می‌گیرد و متنی که تولید می‌کند به همان تاریخ تعلق دارند. دریدا این تعلق تاریخی را «استراتژی» می‌نامد: «مسئله در مورد طرح صریح و نظام‌مند پرسش از شأن گفتمانی است که از آنچه به ارث مانده است

نمی‌توان نقطه پایانی برای آن متصور شد. اگر منظور از پایان یافتن چیزی این باشد که اکنون در بیرون آن قرار داریم، باید بگوییم تاریخ متافیزیک پایان نیافته است. تاریخ متافیزیک بسته شده است به این معنا که خود به نقد و تخریب خویش توانا گشته است. دریدا از تعلق به «دورانی تاریخی - متافیزیکی» سخن می‌گوید «که اکنون با نگاهی اجمالی می‌توانیم بسته شدن آن را ببینیم. نمی‌گوییم پایان آن... [زیرا خود]... توانسته فروپاشی‌اش را ایجاد کند و خودش محدودیت‌هایش را اعلام کند» (دریدا، ۱۳۹۰، الف: ۱۴). بنابراین دریدا در پی تخریب متافیزیک از موضعی بیرونی نیست. به همین دلیل او واژه آلمانی Destruktion یا تخریب هایدگر را تغییر می‌دهد و از واژه فرانسوی Déconstruction که در این‌جا آن را به «واسازی» ترجمه می‌کنیم استفاده می‌کند. معروف است که دریدا متون و ساختارها را واسازی می‌کند و تفکر فلسفی او را «واسازی متافیزیک حضور» می‌داند. اما همان‌طور که دیدیم این واسازی با معنای سنتی تخریب، تفاوتی ظریف و مهم دارد. دریدا در درباره گراماتولوژی می‌گوید: «حرکات واسازی ساختارها را از بیرون تخریب نمی‌کنند... عمل واسازی که ضرورتاً از درون کار می‌کند و همه منابع استراتژیک و اقتصادی و ژگونی را از ساختارهای قدیمی وام می‌گیرد... همواره به شیوه‌ای خاص طعمه کار خودش می‌شود» (دریدا، ۱۳۹۰، الف: ۴۵). او همچنین در مقاله زور قانون می‌گوید که واسازی در هنگام واسازی دیگری، خود را نیز واسازی می‌کند. بدین ترتیب امکان واسازی یک امکان‌پذیری است: «مسئله من در باب امکان‌پذیری واسازی، و امکان‌پذیری ناممکنش است» (فرهادپور، ۱۳۸۹: ۳۰۳). او در پانویس، در توضیح این عبارت می‌گوید: «حادثترین واسازی هرگز ادعای امکان‌پذیری

در این‌جاست که و‌اس‌ا‌ز‌ی، منشی استراتژیک و اقتصادی می‌یابد. مسئله اقتصاد مسئله استفاده بهینه از دارایی‌هاست. این مقتصدانه عمل کردن همان استراتژیک عمل کردن است. استراتژی برای کم کردن هزینه‌ها و استفاده بهینه از سرمایه‌های موجود تدوین می‌شود. مسئله اقتصاد و استراتژی زمانی مطرح می‌شود که سرمایه محدود باشد. در اینجا نیز دریدا توجه ما را به این امر جلب می‌کند که در مورد مفاهیم و ساختارهای فکری، محدودیت وجود دارد. ما محدود به مفاهیمی هستیم که به ما به ارث رسیده‌اند، حتی زمانی که می‌خواهیم کل این سنت مفهومی را نقد کنیم. بنابراین دریدا به نقد ساختارها و تاریخ پیش از خود پرداخته، اما برای این نقد از همان مفاهیم پیشین استفاده کرده و خود را نیز تابع همان نقد قلمداد می‌کند. به همین دلیل است که و‌اس‌ا‌ز‌ی در چارچوب منطبق متافیزیکی ناممکن است. دریدا در قولی که پیشتر نیز نقل کردیم می‌گوید: «برای عمل و‌اس‌ا‌ز‌انه، امکان‌پذیری خطر به حساب می‌آید، خطر تبدیل شدن به مجموعه‌ای قابل دسترس از فرایندها، روش‌ها و نگرش‌های قاعده‌مند» (فرهادپور، ۱۳۸۹: ۳۰۳). بنابراین در و‌اس‌ا‌ز‌ی تلاشی هست برای هر چه بیشتر دور کردن مفاهیم متافیزیکی از سستی که بدان تعلق دارند. و دریدا خود اعتراف می‌کند که «این تلاش بسیار دشوار خواهد بود و ما پیشاپیش می‌دانیم که هرگز به طور محض و مطلق موفق نخواهیم شد» (دریدا، ۱۳۹۰ الف: ۸۵). در این‌جا چه چیز تفاوت کرده است؟ دریدا با اعلام این‌که ما نیز طعمه نقد خویش هستیم، چه تغییری ایجاد می‌کند؟

دریدا در ابتدای مقاله «بازی، ساختار، نشانه در گفتمان علوم انسانی» از رخدادی سخن می‌گوید که علوم انسانی را دچار تحولی شگرف ساخته است. این

منابع ضروری برای و‌اس‌ا‌ز‌ی خود آن میراث را وام می‌گیرد. مسئله اقتصاد و استراتژی» (Derrida, 1978: 357). این است معنای دقیق استراتژی و‌اس‌ا‌ز‌ی.

روشن است که نیچه نخستین گام‌ها را در تخریب متافیزیک برداشت. دریدا یادآوری می‌کند که «هایدگر نیچه را، با وضوح و دقت و سوءظن و سوءتعبیری همسان، به‌عنوان واپسین متافیزیک‌باور، واپسین افلاطون‌گرا، در نظر می‌گیرد. همین برخورد را می‌توان با خود هایدگر، با فروید، یا با شماری دیگر داشت. و امروزه هیچ کاری رایج‌تر از این نیست» (در یزدانجو، ۱۳۸۱: ۲۱). دریدا نیز با هایدگر کاری را می‌کند که هایدگر با نیچه کرده بود. اما موضع دریدا تفاوتی ظریف و عمیق با موضع هایدگر و همه متفکران دیگری دارد که متفکران پیش از خود را نقد کرده‌اند. دریدا نمی‌خواهد همه چیز را تخریب کند تا در نهایت خود پا به عرصه بگذارد. قصد دریدا اعلام حضور خود نیست، بلکه او می‌خواهد از امری که سرکوب‌شده و غایب است پرده بردارد. دریدا خود را بیرون از تاریخ متافیزیک نمی‌داند. او در مواضع می‌گوید: «اگر منظور ما فرود-آمد صرف و ساده در فراسوی متافیزیک باشد فرارفتی در کار نیست. حتی در تخطی‌ها یا فراروی‌ها، ما با رمزگانی همساز هستیم که متافیزیک به گونه‌ای کاستی‌ناپذیر با آن در هم تنیده است، به طوری که هر حرکت فرارونده‌ی ما را در این بستار فرو می‌بندد» (دریدا، ۱۳۸۱: ۲۸). دریدا نتیجه می‌گیرد که این عمل نقد یا تخریب هیچ‌گاه به انجام نمی‌رسد: «ما هیچ‌گاه در فراروی استقرار نمی‌یابیم» (همان). ما نمی‌توانیم جایی بیابیم که بتوانیم با اطمینان بگوییم اینجا بیرون از بستار است. دریدا در ساختاری می‌اندیشد که تقابل میان درون و بیرون در آن برقرار نیست.

رخداد، به‌زعم دریدا، «در تاریخ مفهوم ساختار» اتفاق افتاده و با ظهور ساختارگرایی همراه بوده است. ساختارگرایی به این باور منتهی شد که همه نظام‌های فکری، از جمله نظام فکری ما، یک ساختار در کنار بقیه هستند. بنابراین دیگر نمی‌توان به حقیقت ساختارها ایمان داشت. ما از این پس می‌دانیم که آنچه بدان معتقدیم، هرچه که باشد، ساختاری خودبسنده است که از حقیقت عینی و مطلق برخوردار نیست. همواره همه نظریات با تزلزل و رخنه مواجه شده و جای خود را به نظریات دیگر داده‌اند، اما صاحبان و طرفداران آن نظریات همواره به حقیقت عینی آن‌ها باور داشته‌اند. چه می‌شود اگر زمانی برسد که آن صاحبان و طرفداران نیز، در همان لحظه به‌کار بردن نظریات خود، از این امر آگاه باشند که نظریه‌شان ساختاری در کنار ساختارهای دیگر است و از ارزش عینی حقیقت برخوردار نیست؟ آیا این به نسبی‌نگری و شکاکیت، یا بی‌عملی منتهی می‌شود؟ به هیچ وجه.

به‌زعم دریدا این زمان فرا رسیده است و ما دیگر توان باور جزمی به حقیقت خود را نداریم. اما این به بی‌عملی منتهی نمی‌شود، زیرا در این دوران منطوق عمل نیز تغییر کرده است و عمل منوط به نظریه‌ای در باب حقیقت نیست. دریدا مفهوم «بریکولاژ»^۱ را از لوی استروس وام می‌گیرد و می‌گوید که وضعیت ما، وضعیت بریکولر است که ساختارها را برای رفع نیازهای موضعی به‌کار می‌گیرد، بدون این‌که انتظاری تمامیت‌خواهانه از آن‌ها داشته باشد. هرکس تنها می‌تواند مسائل محلی و موضعی خود را حل کند و هیچ‌کس دیگر توان ارائه نظریه‌ای تام در مورد کل هستی را ندارد.

واسازی دریدا پیامد چنین دورانی است. واسازی ساختارها را نقد می‌کند، اما این نشان دادن عدم انسجام

ساختارها به این نتیجه‌گیری خطی و کلاسیک منتهی نمی‌شود که حال باید این ساختارهای نقد شده را کنار گذاشت و به سراغ ساختار تازه‌ای رفت. واسازی به تغییر استراتژی^۲ منتهی می‌شود. ما دیگر نباید در پی زمینی سخت و مفاهیمی ناب باشیم. واسازی یک روش دیگر نیست، بلکه به ما می‌گوید که باید استراتژی خود را عوض کنیم. ما در زمانه‌ای زندگی می‌کنیم که دیگر نباید منتظر بمانیم تا متفکر بعدی بیاید و تناقضات و ناکامی‌ها و ناکارآمدی‌های ما را نشان دهد. ما باید در همان لحظه به‌کارگیری ساختارها و چارچوب‌های فکری خود، از این تناقضات و ناکارآمدی‌ها آگاه باشیم.

بنابراین واسازی روشی نیست که بتوان آن را آموخت و به‌کار بست. «کلمه واسازی به یک رویکرد روش‌مندانه واحد در مورد مسائل فلسفی دلالت نمی‌کند. به عبارتی، واسازی یک روش نیست که بتواند به‌کار گرفته شود. بهتر است واسازی را گونه‌ای اشتغال انتقادی بدانیم که از همان زمینه‌ای که خود را در آن مستقر می‌یابد، برمی‌خیزد... از آن‌جا که هیچ روش‌شناسی‌ای از واسازی در کار نیست، هیچ واسازی واحد و یکسانی نیز در میان نخواهد بود» (سجویک، ۱۳۸۸: ۳۲۳). واسازی کار کسی است که اخلاق مواجهه را تغییر داده است. اگر منظور از نقد، نفی دیگری و تأیید خود باشد، واسازی نقد نیست.

آن‌چه افرادی همچون جان سرل در ایرادات خود به واسازی نادیده گرفته‌اند همین است. سرل می‌گوید: «واسازی نادرست نیست، بلکه بی‌اهمیت است: با چنین روشی می‌توان هر چیزی را اثبات کرد. می‌توان اثبات کرد که شخصی غنی در واقع فقیر است، چیزی درست در واقع غلط است» (به نقل از Deutscher, 2005: 16). درست است، از این منظر واسازی چیزی بی‌اهمیت

نشان دادن شکاف‌ها و تناقضات مفهومی آن است. این کار به تخریب چیزی که وجود دارد منتهی نمی‌شود، بلکه به متزلزل شدن باورهای موهوم ما در باب آن منتهی می‌شود؛ باورهای موهومی همچون این تصور که یک ساختار مفهومی یا متن، منسجم، پُر و محل حضور است. پس واسازی نمی‌خواهد حقیقت را تخریب کند بلکه می‌خواهد آن را اعاده کند. البته نه تعیین‌های متافیزیکی حقیقت و آن حقیقتی که همواره تحت سلطه منطق حضور بوده است، بلکه حقیقتی که همواره و از ابتدا به صورت ردّ (ردّ پا) و تفاوت و در لباس غیاب تجربه می‌شود. سایمون ورتهم در فرهنگ اصطلاحات دریدا در مورد این مفهوم می‌گوید: «واسازی... منفی، نیهیلیستی یا مخرب نیست، بلکه برخلاف، تصدیق و تأیید تفاوتی مصادره‌ناپذیر، یا دیگری سرکوب شده است» (Wortham, 2010: 32). واسازی با عمل نقادانه فراگیر خود، و آگاهی از تعلق خود به آنچه واسازی می‌شود، سعی دارد آن چه را که به کلی «غیر» است و به منطق «همان» تن نمی‌دهد اعاده کند. و متافیزیک با توسل به منطق همان، همواره غیریت‌ها و تفاوت‌ها را سرکوب کرده است. واسازی نشان می‌دهد که خود تاریخ متافیزیک با حرکتی به سمت بر ملا شدنِ عدم انسجام خود، راه را برای نشان دادن این تفاوت‌ها هموار کرده است.

نخستین موارد استفاده از واژه واسازی در آثار دریدا، نه در مورد خوانش متون، بلکه در مورد تفاوت‌ها بوده است. او در کتاب *آوا و پدیدار* در فصل چهارم با عنوان «معنا و دلالت»، در نخستین ظهور این واژه در آثارش که در مورد پژوهش‌های فلسفی ادموند هوسرل مطرح شده، می‌نویسد: «تفاوت میان حضور واقعی و حضور در بازنمایی به‌منزله تصور (Vorstellung) نظام‌کاملی از تفاوت‌های مشتمل در زبان را به‌طور

است، اگر بخواهیم از موضعی بی‌طرفانه صرفاً درست یا غلط بودن گزاره‌ها را اثبات کنیم. اما واسازی از ما می‌خواهد که موضع خودمان را نیز در تحلیل‌های مان لحاظ کنیم. تعصبات و تمایلات ما در انتخاب‌های ما همواره اثر گذارند.

از این منظر دریدا پیرو و وامدار هایدگر است که بر جدی گرفتن پیش‌فهم‌های ما تأکید می‌کرد. ما همواره غرق در پیش‌فرض‌ها هستیم و به همین دلیل نمی‌توانیم از موضعی بی‌طرفانه و خنثی به تحلیل واقعیت پردازیم. از این منظر، دریدا نه تنها در تقابل با فلاسفه تحلیلی، بلکه در تقابل با برگسون و خلف او، دلوز، نیز قرار می‌گیرد.

واسازی و تفاوت

واسازی صرفاً مفهومی سلبی نیست و معنایی ایجابی نیز دارد. واسازی خراب کردنِ آجر به آجر یک ساختمان و در همان زمان ساختن دوباره آن است. پیشوند *de* (و-) در ابتدای *deconstruction* (واسازی) هم به معنای از هم گشودن و باز کردن و شکستن، و هم به معنای بازسازی و انجام دوباره است. در این خراب کردن و ساختن، شالوده ساختمان، و شکاف‌ها و ناپایداری‌هایش، که همواره زیرِ نمای به ظاهر مستحکم آن پنهانند، بر ما عیان می‌شوند. اگر واسازی خراب کردن باشد، خراب کردنِ یک ساختمان توسط کسی است که نه بیرون از آن، بلکه درون آن است. کسی نمی‌تواند از درون ساختمان آن را خراب کند، مگر اینکه همزمان آن را بسازد و با برداشتن هر آجر، آجری بگذارد. و دریدا اظهار می‌کند که این کاری حساس، دقیق و خطیر است. اگر بخواهیم از استعاره ساختمان عبور کنیم، واسازی بررسی جزء به جزء عناصر مفهومی یک متن یا یک چارچوب فکری، به قصد

مشترک دچار واسازی می‌سازد: تفاوت میان بازنمود و بازنمایی کننده، مدلول و دال، حضور ناب و بازتولید، حاضر شدن (نمایش) به منزله *Vorstellung* و بازنمایی به منزله *Vergegen Wärtigung*، زیرا آنچه در بازنمایی بازنموده می‌شود یک نمایش به منزله تصور است» (Derrida, 1973: 52). در این جا واسازی نه در بافت خوانش متون، بلکه به منزله مفهومی در چارچوب مفاهیم دریدایی و در معنای واسازی تفاوت‌ها به کار رفته است. واسازی زمانی رخ می‌دهد که تفاوت‌هایی که تثبیت شده به نظر می‌رسیدند، سیال و ناپایدار می‌شوند. از ارسطو به بعد ماهیت‌ها همواره محصول تفاوت‌ها بوده‌اند. از آن جا که تفاوت‌ها ثابت بوده‌اند، هویت‌ها نیز ذات‌هایی بی‌زمان بوده‌اند. واسازی تفاوت‌ها به معنای متزلزل کردن مرز میان هویت‌هایی است که محصول این تفاوت‌ها هستند. در نقل قول پیشین دریدا این واسازی را در ارتباط با تفاوت میان نمایش اصیل و بازنمایی در هوسرل انجام می‌دهد. تفاوت میان نمایش اصیل و بازنمایی متزلزل است زیرا هیچ نمایش اصیلی وجود ندارد و هر چه هست بازنمایی است. از نظر دریدا همه چیز نشانه است و «کاربرد نشانه‌ها مستلزم یک ساختار تکرار است. نشانه‌ای که فقط یک بار به کار رود نشانه نیست» (مونی، ۱۳۸۸: ۱۱۷). نتیجه این است که هیچ چیز اصیلی وجود ندارد که نشانه بازنمایی آن باشد. حتی دریدا می‌گوید خود چیز، یک نشانه است و «به بساطت شهود مستقیم تن نمی‌دهد» (دریدا، ۱۳۹۰، الف: ۹۰). شیء فی‌نفسه همواره از ما می‌گریزد، زیرا تجربه ما محدود به ردها و تفاوت‌ها است و شیء فی‌نفسه که مکانی پُر و خالی از تفاوت است تجربه‌پذیر نیست. شیء فی‌نفسه «همان» است و بازنمود «غیر» است. دریدا تفاوت میان این دو را

واسازی می‌کند تا نشان دهد که «همان» امری موهوم است. واسازی تاکید بر تفاوت‌هاست. قصد دریدا در اینجا مقابله با مفهوم حضور به منزله ثبات و قرار است. هویت‌ها حاضر نیستند یعنی در جایی قرار ندارند. بری استاکر در کتاب *دریدا: درباره واسازی* در بافت خوانش هوسرل می‌نویسد: «تفاوت میان حضور واقعی و بازنمایی، تفاوتی در درون «همان» است... در این جا واسازی همان چیزی است که *دیفرانس* نام دارد، اما از زاویه‌ای دیگر. *دیفرانس* به تفاوت مندرج در «همان» اشاره دارد. واسازی به «همانی» اشاره دارد که شامل تفاوت است» (Stocker, 2006: 178). اگر واسازی نشان می‌دهد که «همان»، یعنی نظامی که سعی دارد خود را منسجم نشان دهد، چندان منسجم نیست و از تفاوت‌ها و شکاف‌ها تشکیل یافته، *دیفرانس* می‌خواهد تفاوتی را برجسته سازد که «همان» همواره می‌خواهد سرکوبش کند.

بدین ترتیب مفهوم واسازی در ارتباط نزدیک با مفهوم دریدایی *دیفرانس* است و فهم واسازی به فهم *دیفرانس* گره خورده است. دریدا این واژه را با ایجاد تغییری کوچک در واژه فرانسه *différence* به معنای تفاوت وضع کرد. او یک حرف e را با حرف a جابجا کرد و این واژه را به صورت *différance* نوشت. این واژه جدید در زبان فرانسه به همان صورت واژه قبلی تلفظ می‌شود (*دیفرانس*) اما می‌بینیم که نوشتاری متفاوت دارد و دریدا با این کار می‌خواهد بر اهمیت و دلالت تفاوتی نوشتاری که در گفتار قابل بیان نیست تأکید کند. علاوه بر این، *دیفرانس*، می‌تواند اسم مصدر فعل *différer* باشد که هم به معنای متفاوت بودن (کردن) و هم به معنای به تعویق انداختن (به انگلیسی *defer*) است: «این a نوشته یا خوانده می‌شود، اما نمی‌تواند شنیده شود... هر سخنی بر مبنای این دگرسانی، این

رد دو بیان از یک مفهوم هستند. تفاوت بر امور متفاوت مقدم است و رد نسبت به چیزی که ردی از آن به جا می‌ماند پیشینی است. این در منطق این همانی که در آن فاعل بر فعلی که انجام می‌دهد تقدم دارد، قابل درک نیست. بنابراین دریدا از منطق سنتی عبور می‌کند و این امر را به واسطه واسازی نشان می‌دهد. او نشان می‌دهد که هویت‌هایی که ما حاضر می‌دانیم، در واقع محل تفاوت و رد هستند. همین تفاوت مندرج در «همان» است که باعث می‌شود واسازی ممکن شود. بنابراین واسازی قصد دارد نشان دهد که تاریخ تفکر غربی تا همین امروز با اولویت دادن به حضور و منطق «همان» سعی در سرکوب و طرد تفاوت‌ها و غیریت‌های مندرج در ذات داشته است. هر امر متفاوتی همواره طرد و سرکوب شده و به بیرون رانده شده است و تنها ذات‌های متفاوت از هم باقی مانده که در درونیت خود کاملاً پُر و حاضر و خالی از تفاوت هستند. دریدا این سرکوب و طرد را ویژگی یک متافیزیک می‌داند و تاریخ تفکر غربی را متافیزیکی تلقی می‌کند.

تفاوت استراتژیک و امر واسازی‌ناپذیر

دریدا با تاکید بر تفاوت‌ها نمی‌خواهد بگوید که همه چیز تفاوت است پس هیچ موضعی با موضع دیگر فرقی ندارد، یا نتیجه واسازی پوچی و نسبی بودن همه چیز است، بلکه رویکرد او در اینجا نیز رویکردی استراتژیک است. هدف از واسازی این است که نشان داده شود امری واسازی‌ناپذیر در پس این امور واسازی‌پذیر وجود دارد. چرا ساختارها نمی‌توانند انسجام خود را حفظ کنند؟ چه چیز واسازی را امکان‌پذیر می‌سازد؟ پاسخ این است که همان امر واسازی‌ناپذیر باعث امکان واسازی می‌شود: «واسازی

تخطی ترسیمی و دستوری، حاکی از ارجاع فروکاست‌ناپذیری به مداخله خاموش یک نشانه نوشتاری است. صفت فاعلی فعلِ *differer*، که این اسم از آن ساخته شده، در کنار هم نگه‌دارنده آرایشی از مفاهیمی است که به عقیده من نظام‌مند و فروکاست‌ناپذیر بوده، هر یک از آنها در مقطع سرنوشت‌سازی از اثر مداخله کرده، یا این که مورد تاکید قرار می‌گیرند. نخست اینکه *تفاوت (دیفرانس)* به حرکتی (فعال و منفعل) اشاره دارد که شامل تعویق... است... دوم اینکه حرکت *تفاوت (دیفرانس)*، همان حرکتی که چیزهای متفاوت را تولید می‌کند، ریشه مشترک همه تقابل‌های مفهومی‌یی چون محسوس/معقول، شهود/دلالت، طبیعت/فرهنگ و... است که مشخصه زبان ما هستند. *تفاوت (دیفرانس)* به عنوان یک ریشه مشترک، همچنین عنصر همان است، امری که این تقابل‌ها در قالب آن مطرح می‌شوند» (دریدا، ۱۳۸۱: ۲۳-۲۴). چیزهای متفاوت، یعنی ذات‌ها و هویت‌ها، همواره نتیجه یک نیروی تفاوت‌گذار بوده‌اند. وجود ذات‌های ثابت و مستقل منوط به وجود تفاوت‌های پایدار است. اما دریدا می‌گوید «این تفاوت‌ها... اثرات *تفاوت (دیفرانس)* اند. آنها نه در آسمان نقش بسته‌اند، و نه در مغز. مرز میان ذات‌ها و هویت‌ها همواره ثابت و پایدار بوده و گویی در جایی حک شده‌اند و همین پایداری تفاوت‌ها ضامن منطق این همانی و اصل امتناع تناقض است. اما دریدا در دیفرانس مفهوم تفاوت را با مفهوم تعویق گره می‌زند تا این ضمانت را متزلزل سازد.

دیفرانس تفاوتی است که همواره به تعویق می‌افتد، یعنی منجر به جدا شدن و شکل‌گیری هویت‌ها نمی‌شود. بنابراین حضور و هویتی که از تفاوت‌ها انتظار داریم، هرگز به دست نمی‌آید. مفاهیم *دیفرانس* و

به این معنا که هرگز با حضور جمع نمی‌شود. همچنین از نظر دریدا مسئولیت ما و اساسی‌ناپذیر است. و اساسی باعث سلب مسئولیت نمی‌شود.

در واقع بدون این امر و اساسی‌ناپذیر، و اساسی ناممکن است زیرا در این صورت، هیچ انگیزه‌ای برای آن وجود ندارد. چرا ما به دنبال انسجام متن یا معنای نهایی آن می‌گردیم؟ زیرا وعده‌ای هست که از امر و اساسی‌ناپذیر خبر می‌دهد. اما آن چیز تن به حضور نمی‌دهد، زیرا در غیر این صورت دیگر وعده نخواهد بود و دیگر و اساسی معنایی ندارد. نباید گمان کرد که این امر و اساسی‌ناپذیر همان معنای نهایی یا پُری معنا است. امر و اساسی‌ناپذیر تنها به واسطه و اساسی تجربه می‌شود و انگیزه و محرک آن است. این چیز به هیچ وجه بنیاد، علت، یا محور نیست، شناختنی یا پیش‌بینی‌پذیر نیست. و اساسی تصدیق امر و اساسی‌ناپذیر است اما نه یک تصدیق مثبت و ایجابی، زیرا در واقع تصدیق چیزی به کلی متفاوت است، دیگری مطلق، چیزی که به نیروی شناخت و فراگیری من تن نمی‌دهد، چیزی که می‌آید اما نمی‌توان برای آمدن آن آماده شد یا برنامه ریخت.

در اینجا نیز با منش استراتژیک و اساسی مواجه‌ایم. و اساسی حرکتی استراتژیک و اقتصادی برای تجربه امر و اساسی‌ناپذیر است. منظور از استراتژیک در اینجا این است که و اساسی یک هدف و غایت نیست و منظور از اقتصادی این است که و اساسی قسمی هزینه است، اما هزینه‌ای که کمینه برآورد شده است. برای تجربه امر و اساسی‌ناپذیر پرداخت هزینه‌ای ضروری است و این هزینه و اساسی است.

جایگاه تفاوت در تفکر دریدا را نیز باید به همین شیوه در نظر گرفت. در واقع *دیفرانس* استراتژی و اقتصاد

تصدیق بی‌پایان و نامحدود امر مطلق و اساسی‌ناپذیر است» (Caputo, 1997: 41). اگر ساختاری نظری انسجام خود را حفظ کند مشخص است که این ساختار خودبسنده است و درباره چیزی جز خود نیست. اما وقتی ساختاری تن به و اساسی می‌دهد می‌توان پی برد که این ساختار درباره چیزی بیرون از خود است، چیزی و اساسی‌ناپذیر. دریدا این امر و اساسی‌ناپذیر را به نام های مختلفی می‌خواند. «یکی از این نام‌ها عدالت است (مثلاً در زور قانون)، و نام دیگر امر موعود (the messianic) (در اشباح مارکس)» (Critchly, 1999)، اما هر چه باشد، این به معنای تصدیق دیگری است. «و اساسی گشودن راهی برای آمدن دیگری است» (Caputo, 1997: 41). حال این دیگری می‌تواند در رویکردی سیاسی عدالت تلقی شود، یا در موعودباوری مسیحی معنایی الهیاتی بیابد، و یا هر دو معنا را با هم داشته باشد. «امر و اساسی‌ناپذیر همان چیزی است که تمام چیزهای و اساسی‌پذیر به خاطر آن وجود دارند» (Caputo, 1997: 41). بدین ترتیب، هر چیز در و اساسی حول آن چیزی شکل می‌گیرد که می‌توان آن را غیرمنتظره‌بودن دیگری خواند. دریدا در اینجا و امدار لویناس است که تاریخ تفکر غربی را تاریخ سرکوب غیریت تلقی می‌کرد. غیر همواره به همان فروکاسته شده است. در تفکر متافیزیکی مواجهه با دیگری تنها زمانی ممکن است که دیگری بتواند جزئی از ساختار درونی من شود. بنابراین، غیریت دیگری، غیرمنتظره‌بودن‌اش و غافلگیری مواجهه با آن فروکاسته می‌شود. اما غیریت دیگری تنها زمانی تجربه‌پذیر می‌شود که من از انسجام درونی خود خارج شوم. و اساسی راهکار دریدا برای نشان دادن فروکاست‌ناپذیر بودن دیگری است. اینکه دیگری هست و می‌آید وعده‌ای که وعده باقی می‌ماند

نشانگر ساختار تجربه بشری است، بر خلاف آنچه تمام متفکران تاریخ متافیزیک تلقی کرده‌اند. دریدا نشان می‌دهد که تاریخ فلسفه غربی از افلاطون تا هوسرل و ساختارگرایی، تاریخ سرکوب نوشتار و دفاع از گفتار در مقابل آن است. بیشتر فعالیت واسازانه دریدا معطوف به پی‌گیری این سرکوب و قسمی اعاده حیثیت از نوشتار است. به همین دلیل برخی واسازی را وارونگی و واژگونی سلسله مراتب گفتار و نوشتار تلقی کرده‌اند. این تعبیر را تنها تا جایی می‌توان نزدیک به حقیقت در نظر گرفت که نوشتار را یک ذات ایجابی ندانیم و از تفاوت‌ها و تعویق‌های درون گفتار غافل نشویم. در واسازی این ایده گفتار پُر است که جای خود را به دیفرانس می‌دهد.

نتیجه‌گیری: عمل واسازی

در این تحقیق با پی‌گیری موارد مختلف ارجاع به مفهوم واسازی در آثار دریدا و شارحان وی، سعی کردیم به معنای درست این مفهوم نزدیک شویم. خود دریدا هم بارها اظهار کرده که مفهوم و به ویژه عمل واسازی مورد بدفهمی قرار گرفته است. در بیشتر شرح‌هایی که از دریدا مطرح شده این مطلب مغفول مانده که واسازی یک نظریه نیست بلکه یک عملکرد است. ما با طرح مفهوم استراتژی واسازی سعی کردیم تلقی آن به منزله یک نظریه را کمرنگ کرده، و واسازی را یک عمل در نظر بگیریم. درک واسازی درکی عملی است و این امر عدم تعینی به آن می‌بخشد که با پیش‌بینی‌پذیری موجود در بطن نظریه‌ها متفاوت است. بنابراین واسازی یک عمل است و همچون یک عمل غیرمنتظره و پیش‌بینی‌ناپذیر. و همواره پس از انجام آن است که از روش و قاعده واسازی سخن گفته می‌شود. پس واسازانه عمل کردن نیازمند تربیتی عملی است. کسی که واسازانه عمل می‌کند از اخلاق خاصی

تفاوت است. دیفرانس شرط امکان تفاوت‌ها است. چیزی که در جریان تفاوت‌ها همواره به تعویق می‌افتد. به همین دلایل هر آنچه در تجربه ارائه می‌شود ردّ است. ردّ پای یک دیگری همیشه غایب و به چنگ نیامدنی که تمام تلاش‌های ادراکی و شناختی به سمت آن هستند. بنابراین واسازی محدود ماندن در جهان متن و زبان نیست، بلکه گشودن راهی به سمت دیگری زبان است. عدم توانایی زبان در حفظ انسجام خود نشانی از آن دیگری است. رویکرد دریدا در اینجا کاملاً کانتی است. همانطور که کانت فعالیت‌های شناختی در قلمرو پدیداری را حرکتی به سوی قلمرو نومنال قلمداد می‌کند، دریدا نیز با وجود اینکه واسازی را در حیطه تجربه فراگیر می‌داند، اما آن را دلیل امر واسازی‌ناپذیر می‌داند. پس مفهوم ردّ همانند مفهوم پدیدار است، البته اگر مفهوم پدیدار را از رسوبات متافیزیکی حضور خالی کنیم، کاری که ناممکن به نظر می‌رسد ردّ ازلی و فراگیر است. این طور نیست که ابتدا چیزی باشد و سپس ردّی از آن به جا بماند. بلکه از ابتدا هر چه هست ردّ است. دریدا مفهوم سر-ردّ (archi-trace) را برای اشاره به نخستینی بودن ردّ به کار می‌برد. اما خود مفهوم ردّ اشاره به چیزی در فراسوی آن دارد، چیزی که هرگز حاضر نمی‌شود، همان امر واسازی‌ناپذیر.

مفهوم نوشتار و مفهوم رد بسیار به هم نزدیک و وابسته‌اند. نوشتار محل دلالت و غیاب است. دلالتی بی‌پایان و عدم حضور معنای نهایی. نوشتار بازنویسی یک گفتار از پیش موجود و نزد خود حاضر نیست، بلکه ازلی و فراگیر است. مفهوم سر-نوشتار نیز در آثار ابتدایی دریدا شایع است و کارکردی مانند سر-رد دارد. اگر گفتار محل حضور معنا و خودآگاهی است، نوشتار محل غیاب و تفاوت است. پس نوشتار بیش از گفتار

- فرهادپور، مراد (۱۳۸۹) *قانون و خشونت*، تهران: انتشارات رخداد نو، اول.

- یزدانجو، پیام (۱۳۸۱) *به سوی پسامدرن*، تهران: نشر مرکز، اول.

-Derrida, Jacques, (1973), *Speech and Phenomena and Other Essays on Husserl's Theory of Signs*, trans. David B. Allison and Newton Garver, Northwestern University Press.

- -----, (1976), *Of Grammatology*, trans. Gayatri Chakravorty Spivak, Baltimore: Johns Hopkins University Press.

- -----, (1978), *Writing and Difference*, trans. Alan Bass, London: Routledge.

- -----, (1981), *Dissemination*, trans. Barbara Johnson (Chicago: University of Chicago Press.

- -----, (1982), *Margins of Philosophy*, trans. Alan Bass, Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf.

-Lucy, Niall, (2004), *A Derrida dictionary*, Blackwell Publishing Ltd.

-Critchley, Simon, (1999), *Ethics, Politics, Subjectivity*, Verso,.

-Bradley, Arthur, (2008), *Derrida's Of Grammatology*, Edinburgh University Press,US:

-Silverman, Hugh, (1989), *Derrida and deconstruction*, Routledge,.

Stocker, Barry, (2006), *Routledge philosophy guidebook to Derrida on deconstruction*, Routledge.

-Deutscher, Penelope, (2005), *How to read Derrida*. Granta books.

-Wortham, Simon, (2010), *The Derrida Dictionary*, Continuum.

-Caputo, John, (1997), *D. Deconstruction in a Nutshell: A Conversation with Jacques Derrida*. New York: Fordham University Press,.

برخوردار است. با مطالعه صرف و بدون توجه به حیات عملی نمی‌توان و اساسی را آموخت. این است معنای اصلی این قول دریدا که «و اساسی خشتی نیست و مداخله می‌کند». و اساسی به نظریه‌پردازی صرف اکتفا نمی‌کند و مداخله عملی در واقعیت را به دیگران واگذار نمی‌کند. و اساسی از همان لحظه آغاز و در ذات خود عملی در نسبت با واقعیت بیرونی است.

پی‌نوشت‌ها

۱- bricolage این واژه‌ی فرانسه به معنای سرهم بندی کردن و از خرده ریزها و قطعات مختلف و بی‌مصرف برای تعمیر یا ساختن چیزی استفاده کردن است.

۲- ما در این‌جا استراتژی را در مقابل روش و به معنای یک وضع و حالت اخلاقی به کار می‌بریم. اما هستند کسانی که استراتژی را به معنای روش به کار می‌برند. مثلاً رجوع کنید به سجویک، ۱۳۸۸، ص ۳۲۱. ما از کسانی همچون بری استاکر پیروی کرده‌ایم که می‌گویند: «و اساسی در برخی متون دریدا به معنای استراتژی آگاهانه یک فیلسوف به کار رفته است» (Stocker, 2006: 177)

منابع

- دریدا، ژاک (۱۳۹۰) *درباره گراماتولوژی (بخش اول: نوشتار پیش از حرف)*، ترجمه مهدی پارسا، تهران: انتشارات رخداد نو، اول.

- ----- (۱۳۹۰) *فروید و صحنه نوشتار*، ترجمه مهدی پارسا، تهران: انتشارات روزبهان، اول.

- ----- (۱۳۸۱) *مواضع*، ترجمه پیام یزدانجو، تهران: نشر مرکز، اول.

- سجویک، پیتر (۱۳۸۹) *دکارت تا دریدا*، ترجمه محمدرضا آخوندزاده، تهران: نشر نی، اول.

- مونی، تیموتی (۱۳۸۸) *ژاک دریدا: ایده‌آلیست یا واقع‌گرا؟* ترجمه مهدی پارسا، تهران: انتشارات رخداد نو، اول.