

شالوده شکنی

کریستوفر نوریس

ترجمه‌ی پیام یزدانجو



شالوده شکنی



شالوده شکنی

کریستوفر نوریس

ترجمه‌ی جدید براساس ویراست سوم انگلیسی

پیام یزدانجو



Deconstruction: Theory and Practice

(third edition)

Christopher Norris

شالوده‌شکنی

کریستوفر نورس

ترجمه‌ی پیام یزدانجو

طرح جلد از ابراهیم حقیقی

چاپ اول (ترجمه‌ی جدید بر اساس ویراست سوم انگلیسی) ۱۳۸۵

شماره‌ی نشر ۸۱۹، ۱۲۰۰ نسخه، چاپ فرارنگ

شابک: ۹۶۴-۳۰۵-۹۰۷-۳

نشرمرکز: تهران، خیابان دکتر فاطمی، روبروی هتل لاله، خیابان باباطاهر، شماره‌ی ۸

صندوق پستی ۱۴۱۵۵-۵۵۴۱ تلفن: ۳-۴۶۲-۸۸۹۷۰ فاکس: ۸۸۹۶۵۱۶۹

E-mail: info@nashr-e-markaz.com

حق چاپ و نشر محفوظ و متعلق به نشرمرکز است

Norris, Christopher م کریستوفر، ۱۹۴۷- م

شالوده‌شکنی / کریستوفر نورس؛ ترجمه‌ی پیام یزدانجو. - تهران: نشرمرکز، ۱۳۸۵.

۳۳۳ ص. - (نشرمرکز؛ شماره‌ی نشر ۸۱۹)

ISBN: 964-305-907-3 فهرست‌نویسی براساس اطلاعات فیپا.

Deconstruction: Theory and Practice, 3rd ed, 2002 عنوان اصلی:

چاپ قبلی: نشر و پژوهش شیرازه، ۱۳۸۰.

کتابنامه: ص ۲۲۸-۲۹۵.

۱. شالوده‌شکنی. الف. یزدانجو، پیام، ۱۳۵۴-، مترجم. ب. عنوان.

۹ ن ۲ ش / PN ۹۸ / ۸۰۱ / ۹۵

کتابخانه ملی ایران ۸۵-۱۶۸۳۲ م

فهرست

۷	یادداشت مترجم
۹	سیاس‌گزاری
۱۱	درآمد
۱۵	۱ ریشه‌ها: ساختارگرایی و نقادی نو
۱۹	از کانت تا سوسور: زندان‌خانه‌ی مفاهیم
۲۴	نقادی نو در راه ساختارگرایی؟
۲۶	رولان بارت
۳۵	فراسوی نقادی نو
۴۱	۲ ژاک دریدا: زبان علیه خود
۴۶	کوری و بینش: شالوده‌شکنی نقادی نو
۵۰	زبان، نوشتار، تفاوت
۶۲	فرهنگ، طبیعت، نوشتار: روسو و لوی - استروس
۷۵	۳ از آوا تا متن: نقد دریدا بر فلسفه
۸۳	پدیدارشناسی و / یا ساختارگرایی؟

۹۵ نیچه: فلسفه و شالوده‌شکنی	۴
۱۰۰ نیچه، افلاتون، و سوفسطائیان	
۱۰۲ شالوده‌شکنی روی دو چرخ	
۱۰۷ نوشتار و فلسفه	
۱۱۲ نیچه و هایدگر	
۱۱۶ چتر نیچه	
۱۲۱ بین مارکس و نیچه: سیاست شالوده‌شکنی	۵
۱۲۳ دریدا درباره‌ی هگل	
۱۲۷ مارکسیسم، ساختارگرایی، و شالوده‌شکنی	
۱۳۴ نیچه در برابر مارکس؟	
۱۳۷ فوکو و سعید: سخن‌سرایی قدرت	
۱۴۵ ارتباط آمریکایی	۶
۱۴۷ شالوده‌شکنی «بی‌قید و بند»: جفری هارتمن و جی. هیلیم میلر	
۱۵۹ پل دومان: سخن‌سرایی و خرد	
۱۶۸ شالوده‌شکنی در محدودیت؟	
۱۷۲ «زبان عادی»: چالشی از سوی اوستین	
۱۸۳ هارولد بلوم	
۱۹۲ دریدا و بلوم درباره‌ی فروید	
۱۹۷ نتیجه‌گیری: سازهای مخالف	۷
۲۰۲ ویتگنشتاین: زبان و شکاکیت	
۲۱۳ پس‌گفتار ویراست دوم: تأملاتی دیگر بر شالوده‌شکنی، پسامدرنیسم، و سیاست نظریه	
۲۴۵ پس‌گفتار ویراست سوم	
۲۸۱ برای مطالعه‌ی بیشتر	
۲۹۵ کتاب‌شناسی	
۳۲۹ نمایه‌ی نام‌ها	

یادداشت مترجم

از هر نظر که بنگریم، سده‌ی بیستم شاهد چشم‌گیرترین دگرگونی‌ها – پس‌رفت‌ها و پیش‌رفت‌ها – در تاریخ تفکر بشری بوده، و در این میان ژاک دریدا (۱۹۳۰-۲۰۰۴) بیش از هر اندیشه‌گر دیگری در متن تحولات فلسفی نقش‌آفرینی کرده، متفکری که دست‌کم در سه دهه‌ی آخر عمرش همواره از او به‌عنوان بزرگ‌ترین فیلسوف زنده یاد می‌شد و به‌هنگام مرگ‌اش تردیدی در این نبود که جهان یکی از مهم‌ترین متفکران خود، شاید تأثیرگذارترین اندیشه‌گر قرن بیستم، را از دست داده است.

با این حال، با وجود اعتبار بی‌بدیلی که دریدا اکنون دارد، آنچه امروزه با عنوان «شالوده‌شکنی» اشتهاری این‌چنین عظیم و آسان پیدا کرده در واقع ره‌آورد آثاری است که بی‌شک از پیچیده‌ترین و دیرپاب‌ترین آثار پدیدآمده در عرصه‌ی فلسفه‌ورزی‌های امروزی بوده، آنچه او در چهار دهه‌ی گذشته در قالب آثار بسیار خود عرضه کرده از دقیق‌ترین و دشوارترین اندیشه‌هایی است که تاریخ تفکر به خود دیده است.

این دقت و دشواری خود دلیل بسنده‌یی است برای نگارش انبوهی از آثار اغلب راه‌گشا و راه‌نما برای خوانندگان ناآشنا یا کم‌آشنا با دریدا. کتاب کریستوفر نورس از نخستین و بهترین درآمدهایی است که به این منظور نوشته شده، با گذشت بیش از دو دهه از انتشار ویراست نخست آن (۱۹۸۲) همچنان مؤثر و پرمخاطب می‌نماید. با این حال، در کنار آثاری که در این فاصله پدید آمده و همچنین با توجه به دگرسویی‌ها در اندیشه‌ی دریدا، این اثری است که اکنون بیش از آن که یک متن سراسر معتبر و از هر جهت جامع به نظر رسد، به منزله‌ی تأویل تاریخ‌مند یکی از مهم‌ترین و مشهورترین مفسران دریدا به شمار می‌رود. اهمیت و ارزش این تأویل از این بابت مضاعف می‌شود که، به جای بحث از تک‌تک آثار دریدا و دیگر شالوده‌شکنان پیرویی او، یا بررسی تأثیر آثار آنان در زمینه‌های مختلف فکری و فرهنگی و حتا هنری، به تشریح و تفسیر راهبردهای خوانش و نوشتار شالوده‌شکن و پی‌آمدهای آن برای اندیشه‌ی امروزی می‌پردازد. به موازات تحولات رخ داده در سال‌هایی که از انتشار اولیه‌ی کتاب می‌گذرد، نویسنده هم به چرخش‌های فکری چشم‌گیری دست زده، هرچه بیش‌تر از مواضع پیشین خود عدول کرده و در نهایت در «پس‌گفتار» هایی که بر ویراست دوم (۱۹۹۱) و سوم (۲۰۰۲) نوشته این دگر-اندیشی‌ها را به نمایش می‌گذارد. با وجود ناهمراپی با بسیاری از نکاتی که نورس در این دو پس‌گفتار آورده، متن اصلی آن اندازه ارزش و اهمیت داشت که به‌رغم گذشت پنج سال از انتشار ترجمه‌ی پیشین‌ام (شیرازه، ۱۳۸۰)، کتاب را با افزوده‌ها و اصلاحات کنونی‌اش، با ترجمه‌ی تازه، از نوبه فارسی در آورم. امید که آموزنده باشد.

پیام یزدانجو

تابستان ۸۵

سپاس‌گزاری

از همه‌ی دست‌درکاران دانشگاه کاردیف – به‌ویژه کرول برِتمن، کتی کِر، کارن مک‌دائف، نایجل مَب، و پِتر سجویک – که نظرات و انتقادات‌شان در چند سال گذشته به تنویر افکار من منجر شد و یاری‌ام کرد تا ضروری‌ترین نکات را در بحث متعاقب خود در «پس‌گفتار ویراست دوم» پیش‌کشم سپاس‌گزارم؛ همچنین، از ترنس هاوکز به‌خاطر سپردن مسئولیت تألیف این مجلد به من، و نیز از بابت ویرایش‌های هوش‌مندانه‌ی ارزش‌مندش. مسئولیت هر خطایی که باقی مانده با من است. ژاک دریدا از زمان انتشار چاپ اول کتاب مساعدت و حمایت بسیاری از من کرده، امیدوارم این چاپ آخر حاوی هیچ نکته‌ی آزارنده‌یی برای او نباشد. با پیش‌کش کردن این کتاب به همسرم آلیسون و دختران‌ام کلر و جنی، امیدوارم که (باز هم) تا حدودی دین خود به نزدیکان‌ام را ادا کرده باشم. سرانجام این که، از دوستان ماتریالیست فرهنگی‌ام در گروه هماوایی سرخ، به‌خاطر عزم‌شان برای وحدت بخشیدن به نظر و عمل به بهترین شیوه‌ی ممکن، قدردانی می‌کنم.

کاردیف، ژوئن ۱۹۹۰

ویراست سوم

ده سال گذشت و من (دوباره) در فکر همه‌ی آن کسانی – همکاران، دانشجویان، دوستان، نامه‌نگاران، ناقدان تیزبین ویراست پیشین این کتاب – هستم که ایده‌ها، نظرات، یا مصاحبت آنان هر یک به نوعی در این کتاب نمود یافته. به دلیل کم‌بود جا از ذکر نام تک‌تک آنان معذور ام، اما مایل ام سپاس ویژه‌ی خود را نثار اینان کنم: گیدون کالدِر، کلایو کازو، برایان کوتس، گری دی، پل گورتون، جف هارفام، کرول جونز، کریستا کنلوولف، دان لتیمر، رادمیلا نستیک، پل نورکراس، جسیکا آیزورن، ماریانا پاپاستفانو، دنیل پروسیدا، دیوید رادن، دانکن سالکلد، شون سایرز، ماریا هلنا سرودیو، ریتا استفانسون، و مانوئل باریتو وارلا. همچنین مایل ام از رایین اتفیلد، اندرو بلزی، بری ویلکینز، و همه‌ی دست‌درکاران گروه فلسفه‌ی دانشگاه کاردیف که (همانند ده سال پیش) نظریه‌پرداز ادبی مرتدی را در جمع خود پذیرا بودند قدردانی کنم. اطمینان دارم که بازنگری‌های گوناگونی که – علاوه بر افزودن «پس‌گفتار ویراست سوم» – در این کتاب صورت گرفته به نوعی توجیه‌کننده‌ی این وفاداری خواهد بود.

کاردیف، اوت ۲۰۰۱

درآمد

ادبیات و نیز نقادی - تفاوت این دو دیگر به یک فریب می ماند - محکوم به آن است (یا این مزیت را دارد) که تا ابد اکیدترین و، در نتیجه، اتکانا پذیرترین زبانی باشد که انسان خود را با آن می نامد و دگرگون می کند. (دومان ۱۹۷۹، ص. ۱۹)

این جمله‌ی پل دومان منتقد نمونه‌یی مناسب از نوع نگاهی به ادبیات است که شالوده‌شکنی خواننده می شود. این تعبیر آکنده از انواع ناسازه‌هایی است که این نگاه نه تنها در متون ادبی، بل در نقادی، فلسفه، و همه‌ی صور گوناگون گفتمان، از جمله گفتمان خود، با آن مواجه می شود. تمایز بین ادبیات و نقادی را صرفاً فریب خواندن و مردود دانستن آن چه معنایی می تواند داشته باشد؟ یک زبان چه گونه می تواند در آن واحد «اکیدترین» و «اتکانا پذیرترین» منشأ شناخت باشد؟ انسان به چه معنای قابل درکی می تواند خود را از راه نوعی روند نام گذاری که به گونه‌یی با این اتکانا پذیری اکید میسر می شود «دگرگون» کند؟ این‌ها مشکلاتی نیستند

که با خوانش (reading) دقیق‌تر برطرف شده یا لازم باشد آن‌ها را (همچون ناسازه‌های الاهیات مسیحی) به‌عنوان اموری ورای حد نهایی اندیشه‌ی عقلانی محض پذیرا شویم. همچنان‌که تنی چند از ناقدان ناخشنود از دومان خاطر نشان کرده‌اند، این‌ها شگردهای کارآمدی برای مسأله‌سازی اند: بی‌حرمتی به هر تفاهم‌نامه یا معیار نهایی برای بحث مسئولانه و منضبط.

شالوده‌شکنی همواره یادآور پیوند ریشه‌شناختی بین «بحران» (crisis) و «نقادی» (criticism) است. شالوده‌شکنی روشن می‌کند که هرگونه چرخش اساسی در اندیشه‌ی تأویلی همیشه به‌ناچار با محدودیتی ناشی از «بی‌معنا جلوه کردن» مواجه خواهد شد. فیلسوفان از دیرباز این نکته را تشخیص داده‌اند که اندیشه‌گری می‌تواند آنان را ناگزیر به عرصه‌های شکاکیتی بکشانند که اگر بنا را بر پیروی از نتایج آن بگذرانند ادامه‌ی حیات برای‌شان بس دشوار خواهد شد (دیوید هیوم (۷۶ - ۱۷۱۱) شکاکیت را «ناخوشی» می‌شمرد که «هرگز نمی‌توان آن را از اساس علاج کرد، بل هر لحظه، هر قدر هم که از خود برانیم‌اش، هرآینه ما را مبتلا خواهد کرد ... تنها راه علاج ما می‌تواند بی‌مبالاتی و بی‌توجهی باشد» (به نقل از راسل، ۱۹۵۴، ص. ۶۹۷). شالوده‌شکنی نیز در همین محدوده‌ی سبک‌سری عمل می‌کند، تمام انگاشت‌های مسلم ما در باب زبان، تجربه، و امکانات «عادی» ارتباط انسانی را به حال تعلیق در می‌آورد. با این حال، این گفته به معنی آن نیست که شالوده‌شکنی یک فلسفه‌ی عجیب و غریب یا کم‌اهمیت بوده، یا ورزش سرکشانه‌ی اذهان به شدت باریک‌بینی است که از حرفه‌ی معمول نقادی ادبی سرخورده اند. هیوم برای برون‌رفت از مخمصه‌ی شکاکیت خویش راهی جز تسلا دادن ذهن خود با سرگرمی‌های سطحی نمی‌دید (بازی بیلیارد ظاهراً آرامش‌بخش معمول عصرهای او بود).

شالوده‌شکنی نیز به همین نحو نوعی فعالیت فکری است که نمی‌توان دائم به آن مشغول شد - این آدم را به جنون می‌کشد - فعالیتی که در عین حال از شدت و حدت گریزناپذیر خود برخوردار است.

دومان گلایه می‌کند که شالوده‌شکنی یا «به‌عنوان یک بازی آکادمیک بی‌ضرر کنار گذاشته شده» یا «به‌عنوان یک سلاح تروریستی محکوم شده». این هردو واکنش قابل‌درک اند، هرچند که هردو - همچنان که این کتاب نشان خواهد داد - کاملاً از مرحله پرت اند. اگر به ارزش‌ها و مفاهیم سنتی نقادی معتقد باشیم، شالوده‌شکنی مخالفت مجدانه‌یی با موجودیت این‌گونه نقادی است. در زیر تمام اختلاف‌نظرات دیرین در باب روش نقادانه، همیشه اتفاق‌نظر ناگفته‌یی در خصوص قراردادهای خاص یا قواعد خاصی برای بحث و مناظره در بین بوده، قراردادهای و قواعدی که (از قرار معلوم) بدون آن‌ها هیچ‌گونه تفکر جدی در باب ادبیات شکل نخواهد گرفت. این که متون ادبی از معنایی برخوردار اند و این که نقادی ادبی در صدد شناخت آن معنا - شناختی همراه با دعویات خاص خود برای برخورداری از اعتبار - است اصولی به شمار می‌رفتند که در وسیع‌ترین واگرایی‌های فکری نیز مستتر بودند. با این حال، شالوده‌شکنی تمایز بنیادی بین «ادبیات» و «نقادی»، تمایزی را که این اصول با خود به همراه داشتند، به چالش می‌گیرد. وانگهی، شالوده‌شکنی این ایده را به چالش می‌کشد که نقادی، دقیقاً مادام که متون نقادانه در سودای دست‌یابی به شأن «ادبی» نباشند، نوع خاصی از شناخت را مهیا خواهد کرد. برای شالوده‌شکنان، نقادی (مانند فلسفه) همواره یک کار نوشتاری است، و - به تعبیر دومان - هنگامی دقیق‌ترین حالت خود را می‌یابد که این شرط امکان خود را شناخته و آن را ابراز کند.

این نکته‌گویای کل عرصه‌های بحثی است که، اگر خواننده به پی‌گیری

آن مجاب شده باشد، باید به‌طور مشروح باز مطرح شوند. در عین حال، اظهارات دریدا (در *از گراماتولوژی*) در باب سرشت غریب و فریبنده‌ی «مقدمه‌ها» در کل، احساس آسایش مبهمی به من می‌بخشد. مقدمه‌ها از یک نظر - مانند این مقدمه! - در آخر کار نوشته و به‌عنوان شمایی از مهارت مؤلفانه در آغاز کار آورده می‌شوند. مقدمه‌ها مدعی برخورداری از کارکرد چکیده‌سازی و قدرت بیان نظام‌مند منتزعی هستند که نافی همان فرآیند و فعالیت فکری‌یی است که در طرح نوشتن اثر دخالت داشته است. اما مقدمه‌ها، به‌اسلوبی شالوده‌شکنانه، اقتدار / مؤلفیت «متن» ی را که معمولاً به خود اثر منتسب می‌شود واژگون می‌کنند. همان‌گونه که گایتیری چاکراوورتی اسپیواک، در «مقدمه‌ی مترجم» بر نسخه‌ی انگلیسی *از گراماتولوژی*، مطرح کرده:

ساختار مقدمه - متن از هر دو سو باز است. متن هیچ هویت ثابت و خاستگاه ثابتی ندارد... هر خوانشی از «متن» مقدمه‌یی برای خوانش بعدی است. خوانش یک مقدمه‌ی خودنوشته نیز مستثنایی بر این قاعده نیست.

(دریدا ۱۹۷۷، ص. xii)

از این نظر، آنچه در پی می‌آید یک «مقدمه» است، یک درگیری معوق با نوشته‌های دریدا، و نباید به‌عنوان بررسی عملی و «عینی» روش شالوده‌شکنی به آن اتکا کرد. اگر یک درس عملی باشد که از این اثر بتوان گرفت، آن درس همین ناتوانی مفاهیم ازپیش‌آماده از توضیح یا تعیین حدود کار نوشتار (writing) است.

ریشه‌ها: ساختارگرایی و نقادی نو

معرفی «شالوده‌شکنی» (deconstruction) به‌عنوان یک روش (method)، یک نظام (system)، یا مجموعه‌ی مقررری از ایده‌ها به‌معنی قلب ماهیت آن و قرار دادن خود در معرض مخاطرات بدفهمی‌های فروکاهنده است. امروزه پرداختن به نظریه‌ی انتقادی یک پیشه‌ی آکادمیک آبرومندانه با جذابیت شدیدی برای جذب و هضم همه‌ی چالش‌هایی جدیدی است که به‌مرور زمان می‌تواند ایجاد شود. اکنون به‌روشنی می‌شود دید که، ساختارگرایی (structuralism) از آغاز مورد اخذ و استفاده‌ی آن دسته از منتقدان انگلیسی و آمریکایی قرار گرفت که به‌زودی به آن‌چه کاربردهای «عملی» و «عمومی» آن می‌پنداشتند دل بستند. آن‌چه در بدو امر همچون اعتراض شدیدی به پنداشت‌های نقادانه‌ی حاکم جلوه کرده بود کارش به این ختم شد که صرفاً روش موجود دیگری برای بیان گفتن نکاتی تازه در باب متون تکراری شود. در حال حاضر، احتمالاً شاید برای هر متن

کلاسیک ادبیات انگلیسی خوانشی ساختارگرایانه، در قالبی به دل‌خواه خود، در دسترس قرار گرفته است. چند دقیقه صرف وقت برای مطالعه‌ی نمایه‌ی هر نشریه‌ی فرهنگی کافی است تا در یابیم که ساختارگرایی چگونه جای خود را در میان ارج‌مندترین و محترم‌ترین حوزه‌های مطالعات آکادمیک باز کرده است. مجادلات قدیمی به کل به فراموشی سپرده می‌شوند چون کارزار چنان دگرگون شده که حریفان سابق اکنون خود را در موقعیت اتحادی صلح‌آمیز می‌یابند. پی‌جویی مشروح این ماجرا می‌تواند مهیاکننده‌ی مثال عبرت‌آموزی در تبیین ظرفیت نقادی آکادمیک انگلیسی - آمریکایی برای جذب کردن و مطیع ساختن هر نظریه‌ی تازه‌یی باشد که سروری‌خواهی آنان را تهدید می‌کند.

شالوده‌شکنی را تا حدودی می‌توان واکنش هشیارانه‌یی در برابر این گرایش اندیشه‌ی ساختارگرا به رام و مطیع ساختن بهترین بینش‌های خود دانست. برخی از توان‌مندترین جستارهای دریدا به وظیفه‌ی واسازی آن مفهومی از «ساختار» اختصاص یافته‌اند که در راستای بند آوردن بازی معنا در یک متن (text) و فروکاستن متن به یک محدوده‌ی تحت امر عمل می‌کند. این روند را می‌توان در استقبال صورت‌گرفته از کتابی چون بوطیقای ساختارگرا (۱۹۷۵) نوشته‌ی جان‌اتان کالر ملاحظه کرد که (بنا به دلایلی) به عنوان راه‌نمای مستدل و معتبری در شرح دشواری‌های اندیشه‌ی ساختارگرا جا باز کرده است. نوشته‌ی کالر کتابی است که منتقدان و استادانی که همدلی چندانی هم با تحولات تئوریک جاری ندارند مطالعه‌ی آن را به دانشجویان توصیه می‌کنند. البته می‌توان به درستی حدس زد که جاذبه‌ی این اثر تا حدودی ناشی از رویکرد متعارف و قابل فهم آن به مسائل این روش تأویل است و تا حدودی هم ناشی از امتناع اصولی آن از پرداختن به دیگر انواع افراطی‌تر نظریاتی که

در اعتبار هرچنین روشی تشکیک می‌کنند. کالر هدف خود، یعنی تلاش برای سازش دادن نظریه‌ی ساختارگرایی با رویکردی طبیعی یا شهودی به متون، را کتمان نمی‌کند. از دید او، وظیفه‌ی بایسته‌ی نظریه‌ی فراهم آوردن چارچوب یا نظامی مشروع برای بینش‌هایی است که خواننده‌ی «توانمند» (competent) باید به آن‌ها دست یافته و آن‌ها را مطابق فهم خود مرتبط و متناسب با هم سازد. ادعای اصلی کالر در مورد رویکرد ساختارگرا آن است که این رویکرد نوعی قالب نظم‌دهنده برای ادراکاتی که ممکن است صرفاً متکی به استادی یا استعداد شخصی منتقد به نظر رسند فراهم می‌آورد.

استدلال کالر هنگامی ناموزون می‌نماید که می‌کوشد این تصور از «توانش» (competence) خواننده را به برداشتی از قراردادهای چندگانه – رمزگان (code) های اختیاری – پیوند زند که واکنش فرهیخته‌ی خواننده را موجب می‌شوند. کالر، از یک سو، به آن چیزی استناد می‌کند که به نظر می‌رسد بسط بی‌برنامه‌ی بحث زبان‌شناختی نوآم چامسکی باشد: ساختارهای زبانی فطرتاً در ذهنی آدمی برنامه‌ریزی شده‌اند و هم به‌عنوان چارچوبی برای زبان و هم به‌عنوان وسیله‌ی برای ایجاد تفاهم عمل می‌کنند. از این رو، کالر این فرض را مطرح می‌کند که درک ما از متون ادبی مشروط به وجود «دستور زبان» مشابهی برای انواع واکنش‌ها است که ما را قادر می‌سازد ساختارهای معنایی مناسب را در دل انبوه آشفته‌ی اجزای زبان‌شناختی تشخیص دهیم. از سوی دیگر، او ناچار به تصدیق این نکته است که فهم متون ادبی، برخلاف عبارات زبان روزمره، متضمن آشنایی با برخی قواعد تخصصی است که باید آن‌ها را شناخت و این شناخت نمی‌تواند به‌واسطه‌ی نوعی دستور زبان عام برای انواع واکنش‌ها از پیش تضمین شده باشد. از این لحاظ، توانش موضوعی است مربوط به

استعداد تربیت‌شده و توجیه خوانش فرد از یک متن «با قرار دادن آن در چارچوب قواعدی توجیه‌پذیر، قواعدی که از راه آشنایی عمومی با ادبیات مشخص می‌شوند» (کالر ۱۹۷۵، ص. ۱۲۷).

این ساختارگرایی در محافظه‌کارترین شکل آن است، دیدگاهی که برداشت‌های سنتی از متن به‌عنوان حامل معانی ثابت (هرچند پیچیده) و منتقد به‌عنوان جوینده‌ی مؤمن حقیقت در متن را مورد حمایت قرار می‌دهد. کالر الزامی برای پاسخ‌گویی به این پرسش‌ها نمی‌بیند که آیا این ساختارهای تأویلی به‌گونه‌ی تغییرناپذیر در ذهن آدمی مستقر شده‌اند یا آیا – چنان که محتمل‌تر به نظر می‌رسد – نماینده‌ی نیروی قراردادهای مستقر و به‌منزله‌ی نوعی سرشت ثانوی برای خواننده‌ی مجرب‌اند. این ساختارها، هر منزلی هم که داشته باشند، از شیوه‌ی برای نظارت یا محدودسازی مؤثر آزادی‌های گفتمان نقادانه حکایت دارند. تردیدهای کالر (در فصل آخر بوطیقای ساختارگرا) در مورد اعتبار دعویات رادیکال کسانی، چون دریدا، که به نظر می‌رسد به واسازی ارکان روش و معنای تأویلی‌گرایی داشته‌اند از همین رو است.

شالوده‌شکنی از بابت امتناع از پذیرش ایده‌ی «ساختار» (structure) به‌عنوان هستی در هر حال حاضر و عیناً موجود در متن، آشکارا «پسا-ساختارگرا» (post-structuralist) محسوب می‌شود. اما ورای این‌ها، شالوده‌شکنی این پنداشت – به‌شدت حیاتی برای کالر – را به پرسش می‌کشد که ساختارهای معنا با «مجموعه» یا الگوی ذهنی پنهانی برای انواع واکنش‌ها مطابقت دارند که حدود فهم‌پذیری را مشخص می‌سازد. از دید کالر، نظریه جست‌وجویی برای یافتن ساختارهای نامتغیر یا کلیات صورتی است که نمودی از سرشت فاهمه‌ی بشر به حساب می‌آیند؛ متون ادبی (به‌همراه اسطوره‌ها، موسیقی، و دیگر مصنوعات فرهنگی)

معنادهی را به شیوه‌ی تحلیلی منوط می‌کنند که از مبنای منطقی استواری برخوردار باشد زیرا مشاهدات آن در مجموع قطعاً مبین تام و تمام اندیشه و فرهنگ بشری خواهد بود. نظریه با دعوی برخورداری از رابطه‌ی عمیق و عامی با نظام‌های معنای مورد تحلیل خویش، از صحت روابط روشن - شناسانه‌ی خود اطمینان حاصل می‌کند.

برخلاف این، شالوده‌شکنی کار خود را با تعلیق اکید این انطباق ذهن و معنا، و مفهوم روشی که مدعی وحدت‌بخشی به آن دو است، آغاز می‌کند.

از کانت تا سوسور: زندان‌خانه‌ی مفاهیم

«کانت‌گرایی بدون سوژه‌ی استعلایی» تعبیری است که اغلب کسانی که در اعتبار «ساختارگرایی» تردید دارند در توصیف آن به کار می‌برند. خط فکری کالر نیز نشان می‌دهد که این تعبیر تا چه حد به جا است، و بحثی که او پیش می‌کشد خویشاوندی نزدیکی با نظریه‌ی استعلایی - ایدئالیستی کانت در باب ذهن و شناخت دارد. ایمانوئل کانت (۱۸۰۴ - ۱۷۲۴) عزم آن داشت که فلسفه را از بند شکاکیت رادیکال کسانی، چون هیوم، برهاند که دست‌یابی به هرگونه شناخت قاطع و خوداعتباربخش از دنیای بیرونی را ناممکن می‌دانستند. آن کسان در راه کشف پیوندی ضروری بین ذهن و واقعیت، یا بین «حقایق خردبنیاد» و «موضوعات واقع‌بنیاد»، کوشیده و آشکارا شکست خورده بودند. به نظر می‌رسید که اندیشه محکوم به آن است که در بند زندان‌خانه‌ی تردید خودباور مانده، تا ابد انگاشت‌های خود را دوره کند اما از پیوند دادن آن‌ها به کلیت جهان عاجز باشد. شواهد حسی قابل‌اتکاتر از ایده‌هایی چون ایده‌ی روابط «علی» نبودند، روابطی که «منطق» شان صرفاً نماینده‌ی روال‌های فکری مرسوم یا متعارف بود. کانت راهی برای گریز از این وضعیت خرد شکاک به بن‌بست‌رسیده

یافته بود. او هم عقیده داشت که آگاهی آدمی امکان درک یا «شناخت» جهان را به شکل مستقیم و بی‌واسطه‌یی که هیوم و شکاکان از آن سر خورده بودند ندارد. شناخت فرآورده‌ی ذهن آدمی بود، و عملکردهای ذهنی ما تنها قادر به تأویل جهان، و نه دست‌یابی به کنه واقعیت دست‌نخورده‌ی آن، بودند. همین عملکردها، به‌باور کانت، آن‌چنان حضور مؤثری در فهم بشری داشتند که خود بنیان تازه‌یی برای بنای فلسفه فراهم می‌کردند. از این رو، دغدغه‌ی فلسفه نه جست‌وجوی موهوم برای کشف «واقعیات»، بل دقیقاً همان قواعد عمیق – یا حقایق پیشینی‌یی – باید باشد که فاهمه‌ی انسانی را متشکل می‌سازند.

درک همسویی‌های این اندیشه‌ی کانتی و دیدگاه ساختارگرایانه‌یی که نظریه‌پردازانی چون کالر مطرح کرده‌اند دشوار نیست. خاستگاه این هر دو در فاصله‌اندازی شکاکانه بین ذهن و «واقعیت» ی است که می‌خواهد فهم کند. از دیدگاه ساختارگرا فردینان دو سوسور کسی است که به روشن‌ترین وجهی این جدایی را نشان داده است. سوسور استدلال می‌کرد که شناخت ما از جهان به‌گونه‌یی ناگسستنی محدود و مشروط به زبانی است که در راستای بازنمایی این جهان عمل می‌کند. اصرار سوسور بر سرشت اختیاری (arbitrary) نشانه (sign) ها او را به گسستن آن پیوند طبیعی‌یی ره‌نمون شد که عقل سلیم آن را بین واژه‌ها و چیزها برقرار می‌دانست. به عقیده‌ی او، معناها در چارچوب نظامی متکی به رابطه‌ها و تفاوت‌ها قرار می‌گیرند که عملاً روال‌های اندیشه و ادراک ما را تعیین می‌کند. زبان به هیچ رو «بنجره» یی رو به واقعیت نگشوده یا (با استناد به استعاره‌یی دیگر) آینه‌یی حقیقت‌گو نمی‌سازد؛ زبان شبکه‌ی پیچیده‌یی از دلالت (signification) های مقرر ایجاد می‌کند. از دید سوسور، شناخت ما از چیزها به‌گونه‌یی غیرحسی توسط نظام‌های قواعد و قراردادهایی ساختار

می‌یابد که خود به تنهایی ما را به دسته‌بندی و سامان‌دهی انبوه آشوب‌ناک تجربه‌ها قادر می‌سازند. اصلاً شناخت جز از راه زبان و دیگر سامان‌های بازنمایی این‌چنینی ممکن نیست. واقعیت به شیوه‌های گوناگون و برحسب الگوهای مختلف همان‌بودگی و دیگربودگی که زبان‌های گوناگون مهیا می‌کنند نقش می‌بندد. این رابطه‌بنیاد بودن یا نسبییت اساسی اندیشه و معنا (بن‌مایه‌یی که بعدها زبان‌شناسان آمریکایی، سایپر و وورف، اخذ کردند) نقطه‌ی آغاز نظریه‌ی ساختارگرایی است.

با این حال، شیوه‌های مختلفی برای واکنش نشان دادن به این بینش آغازین وجود دارد. واکنش کالر نمونه‌ی نوعی برخورد کانتی‌یی است که می‌کوشد، با تأکیدگذاری بر روال‌های هنجارین یا به نوعی خوداعتبار - بخشی که «توانش» خواننده را شکل می‌دهند، راه شکاکیت را سد کند. کالر در جست‌وجوی نظریه‌ی عمومی (یا بوطیقا poetics) ی خوانشی است که همه‌ی انواع وسایلی را که ما برای اخذ معنا از متون ادبی در اختیار داریم پوشش دهد. به این ترتیب، نسبی‌نگری پیشین با در نظر گرفتن خواننده به‌عنوان یک عامل تعدیل، به‌عنوان ذهنی برخوردار از هوش لازم و نیز آشنا به قواعد عرف ادبی، مهار می‌شود. کالر استدلال می‌کند که، خواننده «باید درک هرچند مبهمی از آن‌چه می‌خواهد بخواند داشته باشد» (کالر ۱۹۷۵، ص. ۱۶۳). تأویل در واقع تلاش برای یافتن آن سامان و مفهومی در میان الگوهای محتمل و مختلف ادراکی است که متن در اختیار خواننده‌ی مناسب خود می‌گذارد. نقش یک بوطیقای ساختارگرا تا حدودی توضیح نحوه‌ی عملکرد این قراردادهای پرتوان، و تا حدودی ترسیم خط تفارقی بین مهارت صرف و انواع واکنش‌های مناسب، مشروع، یا «توانا» ی خواننده است.

آن‌چه کالر تحت عنوان ساختارگرایی طرح می‌کند رویکردی روش‌مندتر

به آن‌گونه نقادی‌یی است که از دیرباز به منزله‌ی موضوع اصلی آموزه‌های آکادمیک مطرح بوده. از این منظر، حسن نظریه‌ی کالر سهولت ارائه‌ی یک جمع‌بندی از تمام مثال‌های مد نظر منتقدان «پیشا‌ساختارگرا» یی است که قراردادهای مد نظر او را ترسیم کرده بودند. در برداشت عمومی او از فرض «توانش» ادبی، برای همه‌ی بینش‌های گوناگونی که اغلب بدون بهره‌گیری از چنین نظریه‌ی نظام‌مندی به دست آمده‌اند جایی وجود دارد. این رویه منطقی‌تابع همان قیاسی است که او در مورد زبان‌شناسی چامسکیایی مطرح می‌کند. نشان دادن نظام پیچیده‌ی قواعد و دگر صورت‌بندی‌هایی که زیربنای بیان دستورزبانی گویندگان را می‌سازد البته به معنی قائل شدن به خودآگاهی گویندگان از چند و چون این نظام نیست. «توانش» زبانی، به تعبیر چامسکی، یک ویژگی تلویحی و کلاً ناخودآگاهانه است و تنها با کار اختصاصی و تخصصی زبان‌شناسان جلوه‌ی آشکاری خواهد یافت. «سوژه‌ی استعلایی» (یا مقر اندیشه و تجربه) در فلسفه‌ی کانتی نیز به همین نحو قادر به استفاده از توان‌های پیشینی بدون کم‌ترین شناختی از آن‌ها است.

کالر همین نگرش را در نگاه به ناقدانی در پیش می‌گیرد که رویکرد شهودی‌شان یقیناً مثمر ثمر بوده اما فاقد هرگونه نظریه‌ی سامان‌دهنده‌ی گسترده‌تری در باب واکنش‌های معتبر است. نمونه‌ی نوعی این رویکرد برخورد کالر با پاره‌متنی از هفت‌گونه ابهام ویلیام امپسون است که او آن را به عنوان نمونه‌یی از برداشت‌های ساختارگرایانه‌ی قطعاً ناخودآگاه در نظر می‌گیرد. «شعر» مورد نظر (بنگرید به: امپسون ۱۹۶۱، ص. ۲۳) ترجمه‌ی آرتور ویلی از یک تک‌بیتی چینی است:

چه پرشتاب سال‌ها، رفته از یادها.
چه عبوس آرام و قرار این صبح بهاری.

کالر نشان می‌دهد که چگونه امپسون در خوانش خود «تقابل‌های دوتایی» (همدماً همان تضاد شدید بین این دو مقطع زمانی) بی‌ی را مطرح می‌کند که این دو مصرع را تأثیرگذار می‌کنند. این برداشت پشتیبان این استدلال کالر می‌شود که، «در تأویل و تفسیر یک شعر، خواننده در جست‌وجوی تعابیری است که بتوان آن‌ها را در یک محور معنایی و مضمونی و در برابر محور دیگری از این قسم قرار داد» (کالر ۱۹۷۵، ص. ۱۲۶). چنین راهبردهایی ناشی از اشتیاق خواننده به پیشینه‌سازی جاذبه یا دلالت یک متن از راه کشف الگوهای معنایی مختلف آن است. خوانش «توان‌مندانه» خوانشی است که هم از فراست لازم برای درک چنین الگوهای معنایی و هم از شعور مورد نیاز برای جدا کردن آن‌ها از دیگر الگوهای معنایی نامربوط برخوردار باشد. در توجیه تصور خود از فرض «مربوط بودن»، کالر بار دیگر به جمع ارزیابی‌های فرافریدی استناد می‌کند که خود آن را زیربنای واکنش‌های فرهیخته می‌بیند. ساختارگرایی، با تأکید خود بر وجوه متمایزکننده و تضادهای دلالت‌گر، در واقع به دنباله‌ی منطقی یا نظریه‌ی مشروعیت‌بخشی در باب بحث‌های مربوط به شیوه‌ی بایسته‌ی خوانش یک متن بدل می‌شود.

کالر واقعاً مخالفتی از جمله با آن ناقدان نوی «قدیمی» که از ابهام، ناسازش، یا (مانند امپسون) انواع ابهام سخن می‌گفتند ندارد. او این الگوها و دیگر الگوهای واکنش ادبی را موجد قراردادهای، و الگوهای زاده‌ی اشتیاق به بامعنا ساختن متن‌ها به شیوه‌ی پیچیده و خشنودکننده می‌داند. پیشنهاد نسبتاً میانه‌روانه‌ی کالر این است که منتقدان همان شیوه‌ی پیشین را پی گرفته اما بر پیش‌انگاشت‌هایی که انواع راهبردهای خوانش آنان را سامان داده نیز تأمل کنند.

از این رو، «ابهام» (ambivalence) مد نظر امپسون فرضی متکی به

اصل تقابل‌های دوتایی دانسته می‌شود، فرضی که حضور آن، از دید ساختارگرایانه، بیش‌تر گویای توان معنا‌ساز آن اصل است. این‌گونه ساختارها شاید عیناً در متن موجود نباشند اما (چنین پنداشته می‌شود که) قرارداد خوانشی چنان پایه‌یی و پرتوان رایش می‌کشند که اعتبار آن‌ها را از گزند هرگونه تشکیک جدی مصون می‌دارد. بنابراین، بوطیقای کالر متضمن تعیین عامل تنظیم‌کننده‌ی مضاعفی در تعریف «توانش» ادبی است. این بوطیقا از یک سو چنین می‌انگارد که اساس کار خواندن در برخی قواعد سراسر طبیعی برای فهم مطلب است؛ و از سوی دیگر چنین فرض می‌کند که متون باید دست‌کم از قابلیت بسنده‌یی - به‌لحاظ وجوه تقابلی یا ساختاری - برای هدایت شهودی خواننده برخوردار باشند.

نقادی نو در راه ساختارگرایی؟

تساوی تلویحی‌یی که کالر بین «ساختار» و «توانش» برقرار می‌کند دقیقاً همان‌گونه ترفند تأویلی‌یی است که شالوده‌شکنی می‌خواهد به چالش کشد. مفهوم ساختار مفهومی است که بس به‌سادگی بر اندیشه‌ی ما غالب شده و ادعای برخورداری از یک عینیت خودکفای مصون از گزند هرگونه تأمل انتقادی می‌کند. بر این اساس است که ساختارگرایی با حضوری نه چندان تهدیدکننده در عرصه‌های آکادمیک به روی صحنه رفته است. ساختارگرایی اکنون دیگر - چنان که زمانی منتقدان سستی استدلال می‌کردند - به‌خاطر دقت «علمی» و تمایلات‌اش به تجرید، تهدید محسوب نمی‌شود. نقادی نو (New Criticism) ی آمریکایی نیز در دوران خود از سوی کسانی که مبانی سخن‌سرایی (rhetoric) آن - «ایهام» (irony)، «ناسازش» (paradox)، «کشاکش» (tension) - را اجزای یک دستگاه عظیم انتزاعی می‌شمردند با همین خصومت مواجه شده بود. با

این حال به زودی روشن شد که، ناقدان نو اصلاً در صدد عقلانی ساختن اشعار یا تقلیل دادن آن‌ها به یک نظم منطقی نبوده، خواهان حفظ و حراست از یکتایی آن‌ها از راه سنگربندی برای آن‌ها در حیطه‌ی سخن‌سرایی منتخب خود بوده‌اند. شعر به‌عنوان یک «شمایل کلامی» (verbal icon)، به‌تعبیر ویلیام کی. ویمسات، همایشگاه نقادی‌یی شد که خود را وقف استقلال اولای زبان شاعرانه کرده بود.

نظام و ساختار در اندیشه‌ی ناقدان نو نمود برجسته‌یی داشتند، با این حال هدف آنان واقعاً مهیا کردن مبنایی منطقی برای معنای شاعرانه - منطقی برای بی‌منطقی‌ها - نبود، هدف آنان ایجاد نقادی‌یی قادر به دفع این‌گونه حملات عقل‌گرایانه بود. روش نقادی نو به‌لحاظ شیوه‌ی بحث‌اش به‌قدر کفایت عقلانی بود، اما فاصله‌ی اکید بین روش‌شناسی خود و روال دیگر سامان زبان شاعرانه را حفظ می‌کرد. این فاصله قاطعانه، با قواعد تأویل‌گری‌یی که ویمسات، فیلسوف - سردمدار این جنبش، به‌منزله‌ی اصول وضع کرده بود (بنگرید به: ویمسات ۱۹۵۴)، حفظ می‌شد. اصلی - ترین این قواعد در قالب حمله‌ی ناقدان نو به «بدعتِ بازگفت» نمود می‌یافت، یعنی این ایده که معنای شعری را می‌توان به دیگر انواع معادل‌های منثور ترجمه کرد. خلاصه این که، شعر تافته‌ی جدا بافته‌یی بود که استقلال آن حرمت‌گذاری بایسته به تفاوت آن با زبانی را که منتقدان برای توصیف آن به کار می‌بردند ایجاب می‌کرد.

برنامه‌ی ناقدان نو به زودی به‌عنوان رشته‌ی کاملاً قابل تدریسی در حوزه‌ی مطالعات ادبی فراگیر شد. عیب‌جویان پیشین به‌سادگی با مرامی به تفاهم رسیدند که خصوصیات گفتمان نقادانه را به‌ندرت به چالش می‌کشید. همین وضعیت در مورد ساختارگرایی در صورت اولیه و علمی‌اش مشاهده می‌شود. استدلال‌ات کالر نشان‌گر سهولت استفاده از

تعبیر ساختارگرایانه در راهبردهای خوانشی است که اساساً نزدیکی بسیاری با راهبردهای خوانش نقادی نوی «قدیمی» دارند. گفتمان آکادمیک از نقادی «علمی» بی‌که - با همه‌ی دعویات گسترده‌اش - نوید شناخت به‌شدت خودسامان‌بخشی از متن را داده چندان هراسی به دل راه نمی‌دهد. چنین فعالیت تخصصی بی‌می‌تواند به‌عنوان یکی از روش‌های تأویلی بدیل در جمع انواع روش‌های تأویلی حضور یافته، برای سست کردن ارکان اختصاصی آن اول باید مقدم‌اش را گرامی داشت.

رولان بارت

بوطیقای خوانش کالر بنا براین با یکی از گرایش‌های برجسته‌ی اندیشه‌ی ساختارگرا همسازی دارد. از جمله‌ی دیگران، هدف بارت در نوشته‌های اولیه‌ی خود دستیابی به علم تمام‌عیاری در باب متون بود که از زبان‌شناسی (linguistics) سوسور و انسان‌شناسی (anthropology) ساختاری کلود لوی - استروس الگو گرفته باشد. نمود شاخص این بلندپروازی‌ها برداشت ساختارگرایانه‌ی دامنه‌داری از نقادی به‌عنوان «فرازبان» (metalanguage) مقرر برای تبیین قواعد و قراردادهای تمام متون ادبی (موجود یا متحمل) بود. کوشش‌های مختلف برای ایجاد یک «دستور زبان» عام برای روایت‌ها، به‌همراه سنخ‌شناسی ژانرهای ادبی بر اساس صناعات زبانی غالب‌شان، در همین راستا صورت می‌گرفت. چنین برداشتی از ساختارگرایی به‌عنوان نوعی ابررمزگان یا نوعی گفتمان تحلیلی در باب زبان را بارت در عناصر نشانه‌شناسی (۱۹۶۷) خود پیش می‌کشد. زبان طبیعی، که ساحت معنای «ضمنی» را نیز در بر می‌گیرد، تابع توصیف فرازبان‌شناسانه‌ی بی‌است که به‌شکلی علمی عمل کرده و شیوه‌ی فهم سطح بالاتر یا «دوم‌مرتب» را فراهم می‌کند. پیدا است که از دید بارت

نشانه‌شناسی (semiology) باید یک‌چنین فرازبانی باشد، «زیرا به‌عنوان یک نظام دوم‌مرتبه بر زبان اول‌مرتبه (یا زبان پایه) بی‌که همان نظام تحت‌مداقه است تفوق دارد؛ و این نظام پایه از طریق فرا-زبان نشانه‌شناسی دلالت می‌شود» (بارت ۱۹۶۷، ص. ۹۲). این توضیح پیچیده واقعاً به این باور می‌رسد که روش ساختارگراگفتمانی قادر به درک و تشریح برهمه‌ی انواع گوناگون زبان‌ها و فرهنگ‌ها است.

این دست‌کم یک نوع برداشتی است که می‌شود از متن بارت داشت، خوانشی که آن را با ایده‌های مقبول رویکرد ساختارگرا همسو می‌سازد. با این حال، نشانه‌هایی وجود داد حاکی از آن‌که بارت از چنان برنامه‌ی اکید و فروکاهنده‌ی خشنود نیست. اگر نشانه‌شناسی باید گفتمان دوم‌مرتبه‌یی باشد که از نظام‌های معنای ضمنی در زبان طبیعی پرده بردارد، چرا خود باید از برخوردهای دیگری که در یک سطح تحلیل بالاتر صورت می‌گیرند مصون باشد؟ «اصولاً هیچ‌چیزی یک فرا-زبان را از این باز نمی‌دارد که خود به‌نوبه‌ی خویش به یک زبان پایه برای یک فرا-زبان تازه بدل شود؛ برای مثال، این اتفاقی است که در "سخن گفتن یک علم دیگر از نشانه‌شناسی می‌افتد" (همان، ص. ۹۳).

بارت از خطرات و توهمات مستتر در گفتمانی که مدعی برخورداری از حد اعلای توان توضیحی است به‌خوبی باخبر است. شاید چنین به نظر رسد که نشانه‌شناسی کارکردش «کارکرد عینی رمزگشایی» در قبال دنیایی است که معانی فرهنگ مسلط خود را «کتمان کرده یا طبیعی جلوه می‌دهد». اما این عینیت ظاهری تنها به‌یمن خط فکری میسر می‌شود که منزلت موقت خویش را خودخواسته فراموش یا کتمان می‌کند. بند آوردن این روند اتکا به ادعای برخورداری از حقیقت غایی راهکاری است که نسبتی با عمیق‌ترین استلزامات اندیشه‌ی ساختارگرا ندارد. هیچ تحلیل

نهایی، هیچ روش فرازبان‌شناسانه، بی وجود ندارد که احتمالاً بتواند خط تفارق اکیدی بین عملکردهای خود و زبانی که این عملکردها در قالب آن رخ می‌دهند ترسیم کند. نشانه‌شناسی باید این را درک کند که اصطلاحات و مفاهیمی که به کار می‌گیرد خود همیشه مقید به همان فرآیند دلالتی هستند که می‌خواهند تحلیل‌اش کنند. اصرار بارت بر این که ساختارگرایی همیشه یک فعالیت، یک کار بی‌پایان خوانش‌گری، است نه «روش» ی مطمئن به منطق صحیح خود، از همین رو است.

بارت از آغاز در قبال مشکلات و ناسازه‌های ملازم با تلاش برای اصلاح نظریه‌ی ساختارگرایی بدون روی آوردن به دعویات شتاب‌زده‌ی در باب برخورداری از آن‌چنان روشی هشیار بود. با توجه به گریز بارت از بند شدن در هرگونه دیدگاه نظری، شاید جا دادن او در جانب شالوده‌شکنی گم‌راه‌کننده باشد. بارت صاحب‌سبکی درخشان و نظریه‌سازی اصیل - و گاه حتا سرکش - بود. نوشتار او چنان خودآگاهانه است که سبک‌اش به کاوشی دقیق در امکانات خود بدل شده، به کرات بینش‌هایی نظری را پیش می‌کشد اما اغلب آن‌ها را با نوعی مقاومت در برابر هرگونه نظریه‌ی سازمان‌یافته ناتمام می‌گذارد. متون متأخر بارت پی‌گیر مکالمه‌ی نه تنها با ساختارگرایی بل با دریدا، ژاک لکان، و دیگر اندیشه‌گران پسا-ساختارگرایی است که از یک سو تأثیرشان را تصدیق کرده و از دیگر سو فاصله‌ی ایمنی خاصی را با آنان حفظ می‌کند. بارت همچون همیشه به پیشواز لذات نظام و روش می‌رود، و دغدغه‌ی دیرین خود در خصوص ساختار به‌عنوان یک سامان فکری تمامت‌ساز را حفظ می‌کند. اما به نظر می‌رسد از سوی دیگر این‌گونه ایده‌ها را انگاره‌های «رؤیاگون» ی می‌یابد که اشتیاق آدمی بر پرده‌ی گونه‌گون متن، زبان، و فرهنگ فرا می‌افکند. رؤیای مفهومیت تام، مانند «ساختار» در مفهوم فرازبان‌شناسانه‌اش، (بنا

به اعتقاد تلویحی او) به آن‌گونه تفکری تعلق دارد که با استعارات مفهومی خویش خود را کور کرده. عنصر بازی سخن‌سرایانه (rhetorical) همه‌جا حضور دارد. جلوه‌های آن در گفتمان نقادانه را شاید بتوان نادیده گرفت، اما «علم» ساختارگرایی نشانه‌شناسی نمی‌تواند آن‌ها را نابرد کند.

این نگاه دوسویه به زبان و ساختار از جمله مضامینی است که بارت در «خودزندگی‌نگاری» گزیده‌گویانه‌اش به نمایش می‌گذارد. طرح ادعای «مرگ مؤلف» از سوی کسانی چون بارت به‌عنوان گریز مطلوبی از خودکامگی سوپژکتیویته شاید با خلق چنین اثری به شدت مغایر بوده، این اقدامی ناشی از بی‌باوری به آن ایده به نظر رسد. اما خواننده به‌زودی در می‌یابد که بارت را – هیچ‌کسی جز خود او – نمی‌تواند در بند مدافعات متنی‌اش گرفتار کند. بارت، همچون همیشه، با زیرکی از سخن‌گوی دورویی که گمان می‌کند او را در دام صور ساده‌یی از شیوه‌ی اندیشه‌ورزی خود گرفتار کرده پیشی می‌گیرد. مثال مناسب و ماهرانه‌یی از این را در یادکرد بارت از یک دانشجوی آمریکایی («یا پوزیتیویست، یا اهل مجادله: این دو را نمی‌توانم از هم تفکیک کنم») می‌توان یافت که او در اثبات همانستی «سوپژکتیویته» و «خودشیفتگی» مطرح می‌کند: «موضوعی مربوط به خوب گفتن از خود». بارت می‌گوید که آن دانشجوی یک قربانی بوده، گرفتار

همان زوج قدیمی شده، همان سرمشق دیرینه: سوپژکتیویته/ اژکتیویته. اما امروزه سوژه خود را در جایی دیگر می‌یابد، و «سوپژکتیویته» می‌تواند به موضع دیگری در این مارپیچ رجوع کند: شالوده‌شکسته، جداشده، تبعیدی، بی‌تکیه‌گاهی: چرا من نباید از «خودم» حرف بزنم، چون این «من» دیگر آن «خود» نیست؟

(بارت ۱۹۷۷، ص. ۱۶۸)

بنابراین بارت، در پوشش خودزندگی‌نگاری، یک رشته تأملاتِ ماهرانه دگرسان‌شده را در باب تجربه‌ی نوشتن، دورویی‌های زبان، و سرشت همواره متنی (textual) هرآن‌چه این‌ها با آن ارتباط برقرار می‌کنند، مطرح می‌کند. با توجه به چنین «متغیر» (تعبیری که بارت از رومان یا کوبسون گرفته) یا مفر بازی‌گوشانه‌یی، او روایت خود را کلاً به شیوه‌ی سوم‌شخص نوشته، مباحث گوناگونی را که به شدت مورد علاقه‌اش بوده‌اند با نوعی جدایی‌ناپاورانه مورد توجه قرار می‌دهد. همچنان که سرلوحه‌ی کتاب به خوبی نشان می‌دهد، «این کتاب را سراسر باید چنان در نظر گرفت که گویی سخنان شخصیتی در یک رمان است.»

بارت نه تنها قراردادهای طبیعی زبان بل روش‌هایی (از جمله‌ی روش‌های خود) را که مدعی آشنایی کامل با این قراردادها بوده‌اند سست می‌سازد. بارت «ساختارگرا» ی اولیه را این دگرمن متأخر و می‌دارد تا تلاش خود برای یافتن نظام و روش را به‌عنوان جست‌وجویی موهوم اما در عین حال ارزانی‌کننده‌ی لذتی وافر در نظر گیرد. گفت‌وگو با خود به نوعی سؤال‌وجواب مضحک بدل می‌شود:

تو فرض «فرا - زبان» را مطرح می‌کنی، اما تحت عنوان یک ایماژستان. این رویه‌ی رایجی در کار تو است: تو یک شبه‌زبان‌شناسی را به کار می‌گیری، یک زبان‌شناسی استعاری را ... این مفاهیم به شکل‌گیری تمثیل‌هایی منجر می‌شوند، یک زبان دوم، که منتزع‌سازی‌اش به نتایجی داستان‌گون ختم می‌شود ... و اصلاً خود معنا - وقتی معنایی را در حال کار می‌بینی، برخورد تو با این معنا مثل سرگرمی تقریباً کودکانه‌ی خریداری است که اصلاً زحمت به کار انداختن اسباب‌بازی‌یی را به خود نمی‌دهد.

(بارت ۱۹۷۷، ص. ۱۲۴)

این پاره‌متن به‌راستی روشن‌گر روند فکری بارت برای برآشفتن ایده‌های خود و بازگرداندن آن‌ها به ساحت متنی‌یی است که نشان‌گر همه‌ی انعطاف‌ها و نوسان‌های بازی‌های زبانی محض می‌شود.

این جنبه از کار بارت نشان‌گر نقطه‌یی است که شالوده‌شکنی از آن‌جا سست‌سازی و برآشفتن برنامه‌ی ساختارگرایی را آغاز می‌کند. این روند از سوی منتقدانی که دغدغه‌ی مطیع‌سازی ساختارگرایی از راه ارائه‌ی آن به‌عنوان «روش» ی که گاه دعویاتی آزارنده داشته اما اصولاً مستعد کاربری‌های متعارف بوده نادیده گرفته شده. هنجارگریزی‌های ظاهری نوشته‌های متأخر بارت عمدتاً مشغولیات هوس‌بازانه اما بی‌زیان منتقدی انگاشته می‌شود که به نوعی گریز «خلاقانه» از مقتضیات نظریه‌یی پرتوان نیاز داشته. این نگرش، که نمونه‌ی نوعی نگرش‌های نقادی انگلیسی - آمریکایی بوده، ترسیم‌کننده‌ی خط تفارق قاطعی است بین رشته‌ی اندیشه‌گری درباره‌ی متون و فعالیت نوشتاری که آن رشته در جریان کار خود در صدد صرف‌نظر کردن یا چشم‌پوشی از آن بوده است. نقادی به‌عنوان «سبک پاسخ‌گو» (به‌تعبیر جفری هارتمن) ایده‌یی است که دقیقاً با انگاشت‌های ژرف‌ساخته‌ی گفتمان آکادمیک مغایرت دارد. این ایده، چنان که بحث خواهیم کرد، یکی از برآشوبنده‌ترین و اساسی‌ترین گسست‌های اندیشه‌ی شالوده‌شکن است. خوانشی به‌راستی هشیارانه از آثار بارت نشان‌گر گستره‌یی می‌شود که مفاهیم نقادانه در آن‌جا با فعالیت خودآگاهانه‌ی نوشتن بی‌وقفه دگرگون و تخریب می‌شوند.

خوانندگانی که هیچ رابطه‌یی بین بارت «ساختارگرا» و سخن سرکش و سرخوش نوشته‌های متأخرش نمی‌بینند در برابر این روند متنی سرگیجه‌آور مقاومت می‌کنند. نمونه‌ی چنین خوانندگانی فیلیپ تادی است که، در کتاب‌اش درباره‌ی بارت (با عنوان فرعی یک ارزیابی محافظه‌کارانه)،

او را به عنوان متفکری خوش قریحه اما بی‌برنامه معرفی می‌کند که سرشار از ایده‌های جالب است اما این استعداد را دارد که گاه در حیطه‌ی نظریه‌هایی عجیب از این شاخه به آن شاخه بپرد (تادی ۱۹۷۷). تادی مطمئن است که در زیر تمام این الم‌شنگه‌ها ساختاری از انگاشت‌ها وجود دارد که چندان تفاوتی با همان ساختار انگاشت‌های نقادی نوی قدیمی ندارد. بارت از یک سویک هنرمند خیره‌کننده و استاد شگردهای زبانی است و از سوی دیگر متفکری برخوردار از روشی شایسته که اکنون لباس سبک پارسی او را به تن کرده. راهکارهای برآشوبنده‌ی او ناشی از شوق وافر او به ناسازه‌پروری است، اشتیاقی که التزام او به نظم و روش را پوشیده نگه می‌دارد.

خوانش باز یافتی تادی صرفاً به منظور مفهوم ساختن بارت برای مصرف‌کنندگان محافظه‌کار انگلیسی صورت گرفته. لحن قاطع و عامه‌پسند او همسو با نگرشی است که تفاوت اکیدی بین برداشت مقبول از روش ساختارگرایانه و دیگر استلزامات اساسی‌تر آن قائل می‌شود. شکیبایی کمابیش او در برابر گرایش بارت به ناسازه‌پردازی نیز از همین رو است، گرایشی که تادی آن را حاشیه‌یی اما احتمالاً گویای نوعی انگیزه‌ی شدید و فروخورده برای «آفرینش‌گری» می‌داند. این که ناسازگی ممکن است در اساس اندیشه‌ی بارت جا داشته باشد، نه این که صرفاً یک آرایه‌ی «سبکی» باشد، فرضی است که اصلاً به ذهن او نمی‌رسد. اما برجستگی متون متعددی در میان نوشته‌های بارت دقیقاً نشان می‌دهد که او آگاهانه منطق و روش را با پیچش‌هایی در بحث خود مواجه می‌کند که امکان هضم‌شان برای آن‌ها میسر نیست. در یکی از گزیده‌گویی‌هایی که در شبه‌خودزندگی‌نگاری بارت آمده این «شاکله‌ی واکنشی» به عنوان سرچشمه و انگیزه‌ی همه‌ی نوشته‌های او مطرح می‌شود:

یک همسازه (یک عقیده‌ی رایج) ایجابی و تحمل‌ناپذیر است؛ من برای آزاد ساختن خود از بند آن ناسازه‌یی را فرض می‌سازم؛ این ناسازه سپس حالت نامناسبی به خود گرفته، به یک جمود جدید بدل شده، خود به صورت همسازه‌یی تازه در آمده، من باید در پی ناسازه‌یی دیگر باشم.

(بارت ۱۹۷۷، ص. ۷۱)

نگرش تادی منعکس‌کننده‌ی این باور است که ناسازه‌پروری و این‌گونه صناعات اندیشه به قلمروی زبان «ادبی» تعلق دارند و در نقادی تنها می‌توانند نقشی حاشیه‌یی یا خودفریبنده ایفا کنند. این همان تمایزی است که ناقدان نوین تمیذات صوری شعر و زبان عقلانی توضیحات منشور قائل می‌شدند.

این مرزبندی همیشه از سوی ناقدان نوی جسورتر مورد حمله قرار گرفته، به ویژه آن شاعران و نویسندگانی که از وجود رویه‌یی که اختلافی اصولی بین این دو نوع نوشتار قائل می‌شود ناخشنود بودند. مسأله فراتر از موضوعی مربوط به فنون نقادی است. آنچه ناقدان نوی سنتی در زبان شعر می‌جستند ساختاری بود که به نوعی بر تعقل انسانی برتری داشته و در نهایت به برداشتی مذهبی از ارزش‌ها نایل می‌شود. والتر آنگ این نکته را به مؤثرترین وجه در جستار خود با عنوان «ظرافت طبع و رمز و راز» مطرح می‌کند. او استدلال می‌کند که، تأکید ناقدان نو بر «ظرافت طبع شاعرانه» (با صناعات همبسته‌اش یعنی ایهام، ناسازش، و ...) رابطه‌ی مستقیمی با سرسپردگی همگانی آنان به ایمان مسیحی دارد. «جایی که ظرافت طبع کارش به آن ختم می‌شود، بافت خود شعر ... همان‌جا است که پیوندی بنیادی با اساس اعتقادات مسیحی برقرار می‌شود» (آنگ ۱۹۶۲، ص. ۹۰). آر. پی. بلکمر در بحث خود از نقش «قیاس» شاعرانه،

شیوه‌یی برای القای تعارضات و تنش‌های هستی بدون بیان آن‌ها، نتیجه‌گیری مشابهی می‌کند: «تنها در قالب قیاس است که متضادها مترادف می‌شوند... و برداشتی مشابه این بود که آگوستین قدیس را بر آن داشت که بگوید در هر شعری چیزی از گوهر خداوندی نهفته است» (بلکمر ۱۹۶۷، صص. ۳-۴۲). به این ترتیب، این التزام اعتقادی عمیق شکل می‌گیرد که نقادی باید مقررات مختص زبان شاعرانه را رعایت کرده و کردوکار خود را به محدوده‌ی مجزای بیان منشور معقول مقید کند. نادیده گرفتن مرز میان این دو به معنی تخطی از شعور به سامانی است که می‌کوشد از «رمز و راز» اصیل حقیقت شاعرانه حراست کند.

از این رو، خودآئینی شعر نه فقط یک مقوله‌ی زیبایی‌شناختی بل یک آزمون ایمان در برابر عقل انسانی می‌شود. در پس سخن‌سرایی نقادی نو در باب ایهام و ناسازش یک متافیزیکی زبان نهفته است، آن‌جا که دعویات شاعرانه و دینی برای نیل به حقیقت با هم مصادف می‌شوند. در عین حال، منتقدانی هم بوده‌اند که اصولاً این خط فکر را پذیرفته اما عملاً پیروی از آن را دشوار، اگر نگوییم ناممکن، یافته‌اند. به عنوان نمونه، آلن تیت بر این باور نقادی نو صحنه می‌گذاشت که «کشاکش» و «ناسازش» ی شاعرانه مشخصات شناختی فوق عقل بوده و ایقان‌های وصف‌ناپذیر ایمان مربوط می‌شوند. با این حال، او همچنین از گرایش «تحمل‌ناپذیری» یاد می‌کرد که نفس همین جا گرفتن «در موضعی بینابین تخیل و فلسفه» بر ذهن نقاد تحمیل می‌کرد (تیت ۱۹۵۳، ص. ۱۱۱). به نظر می‌رسد که تیت هم، مانند بلکمر، در تأملات عمقی خود در حال مبارزه با آموزه‌ی نقادی نو و روی‌کردی - هرچند بسیار محتاطانه - به زمینه‌یی متفاوت است. پاره‌متن زیر، از مقدمات جهالت بلکمر، را در نظر بگیرید:

درست همان‌گونه که تخیل هرگز قادر نیست خود را سراسر به دست فرم‌های هنری دل‌به‌خواه بسپارد و باید به مدد عقل و عرف متکی باشد ... به همین نحو، عقل نیز در برخورد با تخیل نقصانی دارد و باید به عرف بعضاً به‌شدت فرم‌گرای آن متکی باشد.

(بلکمر ۱۹۶۷، صص. ۸-۷۷)

بلکمر و تیت هر دو به این آگاهی آزارنده رسیده‌اند که زبان‌های ادبیات و نقادی به هیچ وجه الزامات اکیدی را که سنت برای تعیین مرزبندی‌ها وضع می‌کند رعایت نمی‌کنند.

فراسوی نقادی نو

این چالش هنگامی شدیدتر می‌شود که منتقدانی چون جفری هارتمن هدف خود را یکسر گسستن از روش نقادی نو و رفتن به «فراسوی فرمالیسم» اعلام می‌کنند. این را که قضیه فراتر از یک بحث زیبایی‌شناسانه است می‌شود آشکارا از واکنش عقبه‌ی سپاه نقادی نو، یعنی کسانی چون دلیو. کی. ویمسات در یافت که در جستارشان با عنوان «در هم شکستن موضوع» (۱۹۷۰) در صدد گوش‌زد کردن روش‌ها و اهداف بایسته به نقادی آمریکایی بود. ویمسات در قبال مکتب فکری جدیدی در موضع واکنش دفاعی قرار گرفته بود که خودآئینی بی‌خدشگی شکل شاعرانه را به چالش کشیده و آزادی عمل بسیار بیش‌تری برای منتقد ادبی در کار نظرورزی خویش قائل می‌شد. ریشه‌ی این اندیشه در نظریه‌ی مطرح در اروپای قاره‌یی و نیز نمایندگان آمریکایی آن - از جمله پل دومان و جی. هیلیس میلر - بود که خود بعدها به سردمداران شالوده - شکنی بدل شدند.

پس این امکان هست که دگرگونی فکری همسویی را متصور شویم که

هم فعالیت ساختارگرایان و هم ارکان نهفته‌ی نقادی نوی آمریکایی به آن دچار شدند. البته، به درازا کشاندن این همسویی کار درستی نیست. نظریه‌ی ساختارگرایی هرگز به آن‌گونه راست‌کیشی شبه‌مذهبی که در روش نقادی نو یافت می‌شد پناه نبرد. اما، همچنان که من کوشیدم نشان دهم، این نظریه در زیر فشارهای مطیع‌ساز مختلفی قرار داشت که استلزامات برآشوبنده‌تر آن را عملاً بی‌اثر می‌ساخت. علاقه‌ی کالر به تعدیل ارزیابی موجود از خواننده‌ی «توان‌مند» نمونه‌ی چنین واکنش‌هایی است که تلاش می‌کنند تا نظریه‌ی انتقادی را در عرصه‌ی یک فلسفه‌ی ذهن‌البته غیراستعلایی پایه‌ریزی کنند. برخورد تادی با بارت هم کوششی خام‌دستانه‌تر اما به همان اندازه قاطعانه برای جدا کردن نکات مفید و روش‌مند از میان آثار او و واریز کردن باقی نکات به حساب سهل‌گیری - های سبکی بی‌ضرر است. نقادی نو و ساختارگرایی هر یک راست‌کیشی خود را داشتند، خصلتی که میسرکننده‌ی کاربردهای کلاً بی‌دردسر می‌شود. در عین حال، هر دو این‌گرایش را داشتند که، در اذهان زنده‌تر، حسی آزارنده یا عقیم‌کننده ایجاد کنند که به تشکیک در روش‌های خود آن‌ها منجر می‌شد.

برای منتقدان آمریکایی، افول استیلای نقادی نو با توجه ناگهانی نوظهور به ایده‌های نظری فرانسوی‌ها مصادف شد. این هنگامی بود که ساختارگرایی پیشاپیش (به‌ویژه در متون دریدا) مورد نقدی پی‌جوی انگاشت‌ها و دعویات روش‌مند آن قرار گرفته بود. تأثیر این همگرایی را می‌توان در نوشته‌های جفری هارتمن، جی. هیلیس میلر، و دیگرانی مشاهده کرد که گذارشان به «فراسوی فرمالیسم» آنان را، از ره‌گذرهای گوناگون، به موضعی آشکارا شالوده‌شکنانه ره‌نمون شد. در سال ۱۹۷۰ هارتمن هنوز دشوار می‌توانست تصور کند که این کاوش نظرورزانه به کجا

ختم خواهد شد. او نوشته بود که «رفتن به فراسوی فرمالیسم تا کنون برای ما بیش از حد دشوار بوده و شاید از این پس نیز دشوار باشد، مگر آن که هگلی‌هایی معتقد به روح مطلق، در برابر سرشت فاهمه، باشیم.» سردرگمی هارتمن یادآور دشواری‌هایی است که بلکمر و تیت در ژرف‌اندیشی‌های خود داشتند. تفاوت کار تا حدودی در امتناع هارتمن از هرگونه وفاداری اعتقادی و سرسپردگی مطلق، و تا حدودی در دامنه‌ی بسیار گسترده‌تر ایده‌هایی است که از بحث ساختارگرایی نشأت گرفته بود.

این آزادی‌های نویافته را به شکل کاملاً آشکار می‌توان در جستار هارتمن درباره‌ی میلتن مشاهده کرد که شادمانه از انگاشت‌های نقادی نو درباره‌ی زبان، سبک، و جایگاه نظریه‌ی انتقادی گسسته است (بنگرید به: «آدم در مرغزاری با بلسان»، در هارتمن ۱۹۷۰). این که میلتن باید به عنوان عرصه‌ی هم‌آوردی انتخاب شود نشان دیگری از تلاش برای به چالش کشیدن دیدگاه نقادی نو است. ناقدان نو در استناد به «مسأله‌ی سبک میلتن به عنوان پوششی برای ابراز انزجار عمیق خود از رادیکالیسم سیاسی و مذهبی او، عمدتاً به الیوت تأسی می‌جستند. هارتمن می‌خواهد این اتفاق نظر اکید را ملغا کند. او نه تنها از سبک میلتن بل همچنین از آزادی منتقد برای اتخاذ سبکی موظف و «پاسخگو»ی خود برای مقابله با فشار آرای مقبول دفاع می‌کند. او می‌خواهد یک «سنت هرمنوتیکی جست‌وجوگرانه‌تر را، حتا به بهای رویارویی با خطر تعمیق موقت تفاوت موجود میان نقادی و تأویل» پایه‌ریزی کند. منظور هارتمن از نقادی آن اوامر منضبط و خودفرسای روشی است که فاصله‌ی ایمنی بین متن ادبی و گفتمان مایل به درک شعر را می‌کند. از سوی دیگر، این «سنت هرمنوتیکی» معماها و معضلات تأویل را با لحاظ کردن آن‌ها در چارچوب

یک واکنش سراسری و پردامنه مد نظر می‌گیرد. چنین سبکی از این نظر «پاسخ‌گو» است که آن موازنه‌های مستمر اما موقتی را که منتقد باید بین دعوی متن در برابر ما و دعوی ما در برابر متن ایجاد کند مد نظر قرار می‌دهد. پس این سبک (style) اساس هر روش دست‌وپاگیر یا به‌شدت اکیدی را بر هم می‌زند.

هارتمن، مانند بارت، بر آزادی منتقد برای بهره‌گیری از سبکی صحه می‌گذارد که سرشت اندیشه‌ی تأویلی را فعالانه دگرگون و در آن تشکیک می‌کند. این خود نشان‌گر گسست قاطعی از آداب سخت‌گیرانه‌ی زبان نقادی است که به‌دنبال آرای الیوت وضع شده بود. الیوت، در بیانی مشهور، «منتقد کامل» را کسی دانسته بود برخوردار از «فراستی که چابکانه تحلیل‌های حسی را به سطح اصول و تعاریف ترفیع می‌دهد». این بحثی حاکی از آن است که نظریه، مادام که معتبر باشد، موضوعی اکیداً مربوط به وضع کردن یک ساخت منتظم برای داده‌های «بی‌واسطه» ی ادراک حسی است. بارت و هارتمن این نظارت دقیق بر رعایت مرزبندی بین ادبیات و نظریه را کلاً مردود می‌شمارند. آن‌جا که الیوت یک روند فکری منضبط یا آموزگارانه، روندی از ادراکات به‌سوی اصول، را طرح می‌کند، بارت و هارتمن تعارض بی‌نهایت جذابی را کشف می‌کنند، تعارضی که متن خود با جنبه‌های متغیر معرفتی و خیالات لذت‌بخش خویش آن را به «صحنه» می‌آورد.

این یکی از شیوه‌های شالوده‌شکنی است: کوششی دانسته برای واگرداندن امکانات سبک تأویلی علیه هرگونه تفاهم‌نامه‌ی اکیدی در باب روش و زبان. همچنان که دیدیم، این پدیده با تأثیرگذاری اندیشه‌ی پسا-ساختارگرا بر سنت نقادی نوی آمریکایی شکل گرفت که پیشاپیش علائمی حاکی از درخودنگری و خودناباوری بروز داده بود. اما شالوده -

شکنی سوبه‌ی دیگر و به شدت بحث‌انگیزتر دیگری نیز دارد که با انگیزه‌های تشکیک‌گرانه‌ی مشابهی آغاز شده اما این انگیزه‌ها را در راستایی متفاوت پی می‌گیرد. خوانش‌های این شالوده‌شکنی، در عین مظنونیت به روش و نظام، خود بحث‌هایی دقیق و اکید بوده و همان اندازه با زبان ماهرانه‌ی هارتمن فاصله دارد که هارتمن خود از سبک آکادمیکی که می‌خواهد ابطال‌اش کند فاصله گرفته است. ژاک دریدا منشأ فلسفی این نقد پرتوان، و پل دومان در حال حاضر مهم‌ترین شارح آمریکایی آن است.

شکی نیست که، شالوده‌شکنی در دست خوانندگان کم‌تر باریک‌بین و کم‌تر کاردان می‌تواند به مُد نظری‌یی بدل شود که به هم‌اندازه‌ی بدترین جزم‌های نقادی نو شکلی واحد و نامنعطف دارد و دست‌وپاگیر است. شالوده‌شکنی در بهترین حالت نیروی محرکی برای بازارزیابی کل نظریه و روبه‌ی تأویل فراهم کرده که تا هضم کامل اثرات آن فاصله‌ی بسیار داریم.

ژاک دریدا: زبان علیه خود

طبقه‌بندی متون ژاک دریدا برحسب هرگونه مرزبندی صریحی که معرف گفتمان آکادمیک مدرن باشد ناممکن می‌نماید. این متون تا آن‌جا که برخی پرسش‌های آشنا را درباب اندیشه، زبان، هویت، و دیگر بن‌مایه‌های دیرین بحث فلسفی پیش می‌کشند متونی متعلق به «فلسفه» اند. به‌علاوه، آن‌ها این پرسش‌ها را از راه نوعی مکالمه‌ی انتقادی با متونی مطرح می‌کنند که بسیاری از آن‌ها (از متون افلاتون گرفته تا متون هوسرل و هایدگر) معمولاً متعلق به تاریخ تفکر فلسفی محسوب می‌شوند. تحصیلات رسمی دریدا در رشته‌ی فلسفه (در اکول نورمال سوپریور پاریس، که خود تا این اواخر در آن‌جا تدریس کرده) است، و مطالعه‌ی نوشته‌های‌اش آشنایی چشم‌گیر خوانندگان با این رشته را ایجاب می‌کند. با این حال، متون دریدا هیچ شباهتی به سایر متون فلسفه‌ی مدرن نداشته، در واقع نشان‌گر چالشی با کل سنت و خودشناسی رشته‌ی فلسفه اند.

این چالش را از یک نظر می‌توان این‌گونه مطرح کرد که دریدا جایگاه ممتازی را که فلسفه‌ی کبیر برای خود به‌عنوان بزرگ‌پردازش‌گرِ خرد مطالبه می‌کرده برای آن قائل نیست. دریدا در همان بستر برگزیده‌ی فلسفه به مقابله با این ادعای پیش‌انگاشته می‌پردازد. او استدلال می‌کند که فیلسوفان تنها با نادیده گرفتن، یا فرو نشانیدن، اثرات برآشوبنده‌ی زبان توانسته‌اند نظام‌های فکری گوناگون خود را حاکم کنند. هدف او همواره افشای این اثرات از راه خوانشی انتقادی است که به‌شدت متوجه عناصر استعاری و دیگر تمهیدات مجازگرای (figural) جاری در متون فلسفه بوده و آن‌ها را سراسر و اساسی می‌کند. شالوده‌شکنی، در این اکیدترین شکل‌اش، هماره یادآور شیوه‌هایی است که زبان از ره‌گذر آن طرح و برنامه‌ی فلسفه را منحرف ساخته یا دچار پیچش می‌کند. ورای این همه، شالوده‌شکنی در راستای ابطال این ایده – از دید دریدا، این توهم حاکم بر متافیزیک غربی – عمل می‌کند که خرد می‌تواند به‌نوعی از زبان فراتر رفته، به شناختی دست یابد که به‌شکل آرمانی از گزند آسیب‌های زبانی آشکار برکنار باشد. فلسفه می‌کوشد خصلت متنی خود را کتمان کند، و نشانه‌های این تلاش و تقلا را در گره‌های استعاری و دیگر راهبردهای سخن‌سرایی می‌توان ملاحظه کرد.

از این جهت، به نظر می‌رسد که نوشته‌های دریدا بیش‌تر با نقادی ادبی قرابت دارند تا با فلسفه. نوشته‌های او متکی بر این انگاشت‌اند که شیوه‌های تحلیل سخن‌سرایانه، که تاکنون عمدتاً در مورد متون ادبی به کار رفته‌اند، در واقع شیوه‌های چشم‌پوشی ناپذیری در خوانش هرگونه گفتمان، از جمله فلسفه،‌اند. از این نظر، ادبیات دیگر در موضع فرودستی نسبت به فلسفه نمی‌ایستد و خود را به برخورداری از جلوه‌های صرفاً پندارگون یا موهوم و چشم‌پوشی از هر ادعایی در خصوص برخورداری

از شرافت و حقیقت فلسفی مقید نمی‌کند. این نگرش، فرودست‌انگاری ادبیات در برابر فلسفه، البته پیشینه‌ی مدیدی در سنت غربی داشته. این افلاتون بود که شاعران را از جمهور آرمانی خود تبعید کرد، کسی که خرد را مبارزی در برابر فریب‌کاری‌های سخن‌سرایی دانسته و آثارش مجموعه «دفاعیات» و «مدافعات» انتقادی منتقدان مختلفی را برانگیخت که از سِر فیلیپ سیدنی تا آی. ای. ریچاردز و ناقدان نوی آمریکایی را در بر می‌گیرند. رئوس اصلی این مدافعات، بسته به این که منتقد منظور نظر در بستر استدلالی فلسفه به مخالفت با افلاتون پرداخته یا در بیرون از عرصه‌ی فلسفه و در زمینه‌ی متفاوت – هرچند به همان اندازه ممتاز – کار کرده، اشکال مختلفی به خود گرفته‌اند.

در میان منتقدان متعلق به دسته‌ی اخیر، این اف. آر. لیویس بود که با تمام قوا بر حق منتقد برای رها انگاشتن روال فکری خود از بند نظارت‌ها و روبه‌های منطقی ملازم با سخن فلسفی صحنه گذاشت. نقادی به تعبیر لیویس موضوعی مربوط به درک واکنش‌های شهودی پنهان است، که از راه تحلیل می‌توان به آن‌ها پی برد و به نحو متقاعدکننده‌ی آشکارشان ساخت، اما به هیچ رو نمی‌توان آن‌ها را توضیح داده یا درباره‌شان نظریه - پردازی کرد. فلسفه با در نظر گرفتن زبان ادبی به عنوان رسانه / واسطه‌ی (medium) تجربه‌ی «زیستی» یا «احساسی» از برقراری ارتباطی با این زبان اجتناب می‌ورزد، چه این عرصه‌ی است که در آن واکنش‌های «پخته» ی منتقد تنها راه‌نمای قابل‌اتکای او بوده و هیچ پشتوانه‌ی که برگرفته از روش‌های انتزاعی باشد در کار نیست. تأکید لیویس بر محاسن نقادی «عملی» (یا خوانش دقیق)، نقادی همبسته با الزامات اخلاقی‌ی نظیر «تناسب»، «پختگی»، و «احترام آشکار به زندگی»، از همین رو است. تأثیر این برنامه ترسیم خط تفارق قاطعی بین زبان ادبی و مسائل فلسفی

است. لیویس این ایده را نمی‌پذیرد که نقادی باید دغدغهی مسائل شناخت‌شناسانه، یا شیوه‌های کارکرد سخن‌سرایانه، ی مستتر در متون ادبی را داشته باشد. نقادی آرمانی او در چارچوب رشته‌یی عمل می‌کند که مقید به ویژگی‌های واکنش‌گری و کاردانی شهودی، و نه ظرافت طبع فلسفی، است.

این فحوای «پاسخ» لیویس به رنه ولک بود که (در جستاری در عین حال ستایش‌آمیز) پرسیده بود چرا لیویس مایل نیست خردمایه‌یی منسجم‌تر یا کارآمدتر برای داوری‌های انتقادی خود فراهم کند (بنگرید به: لیویس ۱۹۳۷). به نظر می‌رسید انجام چنین کاری به معنی خیانت به فعالیت متفاوت اما به همان اندازه منضبطی باشد که منتقد ادبی باید به آن پردازد. و این فعالیت تنها تا آن‌جا که کلیت حیات‌بخش واکنش انتقادی را از بار مهلک نظریات انتزاعی می‌رهاند موجه و مقبول محسوب می‌شد.

لیویس راسخ‌ترین و ریشه‌دارترین شکل از مقاومت نقادی ادبی در برابر فلسفه را به نمایش می‌گذارد. ناقدان نوی آمریکایی، با اشتیاق شدید خود به ایجاد نظام و روشی برای سخن‌سرایایی، مایل به اتخاذ دیدگاهی کمابیش مبهم‌تر می‌نمودند. چنان‌که پیش‌تر گفته شد، آلن تیت، به شیوه‌یی اندیشناک، نومیدانه نقادی را فعالیتی بینابینی و دویاره بین قطب‌های متخاصم تخیل ادبی و تعقل فلسفی می‌دید. ناقدان نو، عموماً، با تدوین چارچوبی برای سخن‌سراییی مبتنی بر مجاز (figure) و ناسازش که شعر را به محدوده‌ی صوری خاص خود مقید کند، به استقبال این چالش و کشاکش می‌رفتند. شعر (و داستان، تا آن‌جا که مورد توجه ناقدان نو بود) نوعی منزلت خوداعتباربخش می‌یافت که جزم‌های مختلف مطرح در روش انتقادی به آن مشروعیت می‌داد. آنان با مهارت از حل مسائل مفهومی - مانند مسأله‌ی ربط دادن «شکل» شعر به «معنا» یا محتوای

قابل انتقال آن - طفره می‌رفتند و با این مسائل چنان برخورد می‌کردند که گویی این‌ها همان مؤلفه‌های تشکیل‌دهنده‌ی شیوه‌ی هستی‌شعر اند، شیوه‌یی که پیچیدگی بی‌مانند خود را دارد. از منظر نقادی نو ناسازش و ایهام، که تیت آن‌ها را (دست‌کم تا حدودی) واجد مخصصه‌یی می‌دانست که منتقد در آن گرفتار آمده، عیناً در ساختار معنایی شعر نمایان بودند.

در خودبستگی و خودبستگی سخن‌سرایی نقادی نو نیز از همین رو است. این سخن‌سرایی نه، مانند لیویس، با انکار صاف و ساده‌ی مناسبت فلسفه، بل با ترجمان مسائل فلسفی به زبان سراسر زیبایی‌شناسانه‌ی ناسازش‌ها و کشاکش‌ها راه فلسفه را سد می‌کند. در پی کاوش‌های منتقدان در این سخن‌سرایی در خودبسته، رفته‌رفته روشن‌تر شد که مسائل مذکور فقط توقیف یا تعویض شده‌اند، و نقادی باید به کشف نسبت خود با شیوه‌ها و مقتضیات سخن «فلسفی» اقدام می‌کرد. در این وهله از تاریخ نقادی آمریکایی و در نتیجه ناخشنودی‌ها از آن بود که تأثیرپذیری از دریدا به شکل نیرویی رهایی‌بخش جلوه‌گر شد. آثار دریدا مجموعه راهبردهای توان‌مند تازه‌یی در اختیار می‌گذاشت که منتقد ادبی را صرفاً همراه و همپای فیلسوف نساخته، بل نسبتی پیچیده (یا رقابتی) بین این دو برقرار می‌کرد، و در نتیجه دعویات فلسفی در معرض پرسش‌گری سخن - سرایانه یا شالوده‌شکنی قرار می‌گرفت. پل دومان خود به تشریح این روند فکری پرداخته، که در جریان آن «ادبیات به مبحث اصلی فلسفه و الگوی آن‌گونه حقیقتی که فلسفه در آرزوی‌اش بوده بدل می‌شود» (دومان ۱۹۷۹، ص. ۱۱۳). منتقد، اگر هشیاری خود را در قبال سرشت سخن‌سرایانه‌ی بحث‌های فلسفی حفظ کرده باشد، در موضع مستحکمی برای برهم زدن پیش‌داوری‌های دیرینه علیه ادبیات به‌عنوان شکل فرومایه‌ی یا صرفاً فریبنده‌یی از زبان قرار می‌گیرد. حال امکان این استدلال پدید می‌آید - در

واقع، دیگر نمی‌توان انکار کرد - که متون ادبی کم‌تر از سخن فلسفی فریب‌کار اند، دقیقاً به این دلیل که منزلت سخن سرایانه‌ی خود را تلویحاً تصدیق کرده و از همان بهره می‌گیرند. به نظر می‌رسد، در آثار دومان، فلسفه «تأمل بی‌پایانی بر تخریب خود به دست ادبیات» می‌شود.

بنابراین توجهات دریدا به دو پاره‌ی متون «ادبی» و متون «فلسفی» بخش می‌شوند، و این البته انفکاک‌ی است که عملاً هرچه پیش‌تر کم‌رنگ شده، مبتنی بر یک پیش‌داوری عمیق اما بی‌پشتوانه می‌نماید. خوانش‌های دریدا از مالارمه، والر، ژنه، و سولرس سراسر از همان دقت و اهمیتی برخوردار اند که جستارهای اش درباره‌ی فیلسوفانی همچون هگل و هوسرل. متون ادبی در قلمروی اختصاصی‌بی برخوردار از اختیارات مجازبنیاد خود، که هیچ‌گونه تفسیر عقلانی یارای پا گذاشتن به آن را نداشته باشد، محصور نیستند. برخلاف ناقدان نو، دریدا هیچ اشتیاقی به تقسیم‌اکید اراضی بین زبان ادبی و گفتمان انتقادی ندارد. برعکس، او می‌خواهد نشان دهد که در همه‌ی انواع گفتمان انگیزشی هست که مورد انواعی از ناسازه‌ها می‌شود، انگیزشی که چنان در اندیشه‌ی غربی ریشه دوانده که به هیچ‌یک از مرزبندی‌های قراردادی پابند نخواهد بود. نقادی، فلسفه، زبان‌شناسی، انسان‌شناسی، کل طیف امروزی «علوم انسانی»، این‌ها همه در مقاطعی مورد نقد بی‌رحمانه‌ی دریدا قرار گرفته‌اند. این مهم‌ترین نکته‌ی است که در مورد شالوده‌شکنی باید درک کرد: (هیچ زبانی آن‌چنان هشیار یا خودآگاه نیست که واقعاً بتواند از بند شرایطی که پیشینه و متافیزیکی غالب زبان بر اندیشه تحمیل کرده‌اند رهایی یابد.)

کوری و بینش: شالوده‌شکنی نقادی نو

گذر به «فراسوی فرمالیسم» به شیوه‌های مختلفی مطرح شده؛ برخی

منتقدان (نظیر جفری هارتمن) سبک سرکش و به شکل بازی گوشانه‌یی غیرمستقیم را برای این کار برگزیده‌اند، حال آن که دیگران - به ویژه پل دومان - کوشیده‌اند راه خود را از میان ناسازه‌های روش نقادی نو باز کنند. جستارهای دومان در کوری و بینش (۱۹۷۱) به خوانش شالوده‌شکنانه‌یی از متون نقادانه‌ی متعلق به مکتب‌ها، جنبش‌ها، یا سنت‌های فکری مختلف اختصاص یافته‌اند. در این جا بررسی کار ناقدان نو با چشم‌داشتی به استعارات اساسی آن‌ها، به تعبیر دومان، کشف «کوری» یی جدا ناشدنی از چشم‌گیرترین «بینش» های آنان است. دومان نشان می‌دهد که برداشت فرمالیستی ناقدان نو از شعر به عنوان یک «شمایل کلامی» - یک ساختار معنایی بی‌زمان و خودبسنده - دعویات خود را با اشاره به پیچش‌های نامصوبی که در ادامه می‌آیند سست می‌سازد. توجه دائم ناقدان نو به شکل (فرم) «ارگانیک» را همان «ابهامات» و «کشاکش‌ها» یی تضعیف می‌کنند که خود خواهان ستایش و بنابراین پاس‌داری از آن‌ها بودند. چنان که دومان می‌گوید، «این نقادی وحدت طلب در نهایت به انتقاد از ابهام‌ها می‌رسد، یعنی بازتابی طنزآمیز از نبود وحدتی که خود وجود آن را پیش فرض گرفته بود» (دومان ۱۹۷۱، ص. ۲۸). «شکل» بیش‌تر به صورت یک انگاره‌ی کارکردی در می‌آید که حاصل تقلای تأویل‌گر برای برقراری نظم است، نه چیزی موجود در نفس اثر ادبی. استعارات ارگانیک یی گویش نقادی نو از چیزی نشأت می‌گیرند که دومان آن را تعامل دیالکتیکی ایجادشده بین متن و فرد تأویل‌گر می‌خواند: «از آن جا که چنین توجه بردبارانه و باریک‌بینانه‌یی به خوانش اشکال مبذول می‌شود، منتقد عملاً به چرخه‌ی هرمنوتیکی تأویل‌ها وارد شده، این چرخه را با گردش ارگانیک فرآیندهای طبیعی اشتباه می‌گیرد» (همان، ص. ۲۹).

شالوده‌شکنی هیچ خط تفارقی بین نوع خوانش دقیق و مناسب برای

مطالعه‌ی یک متن «ادبی» و راهبردهای لازم برای پی‌گیری استلزامات ظریف‌تر زبان نقادانه ترسیم نمی‌کند. همه‌ی آشکال نوشتار با پیچیدگی‌های معنا و نیت مواجه می‌شوند، و بنابراین مسأله‌ی قائل شدن به جایگاه ممتازی برای ادبیات و نقش فرعی و خودستیز برای زبان نقادانه دیگر مطرح نخواهد بود. دومان این اصل دریدایی را سراسر می‌پذیرد که «نوشتار»، با دیالکتیک کوری و بینش خود، از تمام مقولاتی که دانش مرسوم در صدد تحمیل آن‌ها بر نوشته‌ها بوده، فراتر می‌رود.

این اصل به امتناع کامل از پذیرش نظام اولویت‌هایی منجر می‌شود که به‌طور سنتی بر رابطه‌ی موجود میان زبان «نقادانه» و زبان «خلاقه» حاکم بوده. این تمایزگذاری متکی بر این ایده است که متون ادبی تجسم گسترده‌ی معنایی موثق یا از آن خود اند که نقادی تنها می‌تواند با راهبردهای خوانش انحرافی و غیرمستقیمی که دارد به گوشه‌یی از آن دست یابد. از نظر دریدا، این نیز نشانه‌ی دیگری حاکی از یک پیش‌داوری عمیق غربی است که می‌کوشد نوشتار - یا «بازی آزاد» زبان - را به معنای ثابتی مترادف با خصلت گفتار (speech) فرو بکاهد. در زبان‌گفتاری، معنا از طریق یک خودپردازی درونی در ذهن گوینده «حضور» می‌یابد که ضامن «انطباق» کامل و شهودی نیت و بیان می‌شود. آثار ادبی اغلب از این بابت از مصونیت و اولویتی یکه برخوردار شده‌اند، و این برداشت (از نظر دریدا) ناشی از «بی‌اعتمادی عمیق به متنیت» ی است که نگرش‌های غربی به زبان را در سیطره‌ی خود گرفته است. این ابهت خاستگاه‌ها و حضور را به بهترین وجه می‌توان با ابطال مرزبندی‌گفتمانی مفروض و احکام قلمرویی گوناگونی به چالش کشید که ادبیات را از «نقادی»، یا «فلسفه» را از هر آن چیزی که بیرون از قلمروی سنتی‌اش قرار گرفته، مجزا کرده‌اند.

این بازآرایی گفتمان حاکی از چرخش‌های بنیادی‌تری در رویه‌های خوانش ما است. از یک نظر، این یعنی که متون انتقادی را باید به شیوه‌ی اساساً متفاوتی خواند؛ یعنی نه فقط «بینش» های تأویلی متون بل که علائم «کوری» یی را که نشان‌گر حدود مفهومی آنها است نیز باید در نظر گرفت. دومان این مسأله را به موجزترین نحو مطرح می‌کند:

متون انتقادی، از آن‌جا که متونی علمی نیستند، باید با آگاهی از همان ابهامی خوانده شوند که در مطالعه‌ی متون ادبی غیرانتقادی مطرح است، و از آن‌جا که سخن‌سرایی گفتمان این متون وابسته به گزاره‌های قاطع و مقولاتی است، مغایرت میان معنای نهان و بیان آشکار از مؤلفه‌های منطق آنها محسوب می‌شود.

(همان، ص. ۱۱۰)

در این بحث وقتی به تعریف موضع منتقد در برابر متن ادبی می‌رسیم، هر دو سوی این تقابل مورد حمله قرار می‌گیرد. این بحث علناً قائل به نوعی رهیافت روش‌مند یا منضبط برای منتقدی نیست که رؤیای رایج پیوستن به سنت نقادانه‌ی خاصی را در سر دارد؛ و از سوی دیگر، راهی ورای جدایی‌اکید نقش‌ها را مطرح می‌کند که منتقد را به عنوان مسئول تأمل صرف بر کلام حاکم متن منصوب می‌کنند. آنچه نقادی در خودباوری روش‌مندش از دست می‌دهد بار دیگر در توجه سخن‌سرایانه به تلقی خود به دست می‌آید. در خوانش «شالوده‌شکنان» از متون ادبی نیز به صورت مشابه شاهد واژگونی اولویت‌ها هستیم. اعتبار اولیه و اساسی منضم به اثر ادبی که موجب حفظ فاصله‌ی اکید آن با نقادی می‌شود دیگر مفهومی ندارد. استقلال متن عملاً با سبک تفسیر تازه و سرکشی نقض می‌شود که همه‌ی نگرش‌های سنتی به معنای ادبی را به پرسش می‌کشد. با این حال، این پرسش‌گری ادبیات را به درجه‌یی از

پیچیدگی و ره‌یافت سخن‌سرایانه می‌رساند که در آن‌جا جلوه‌های «کوری» اش اغلب بسیار روشن‌گرانه‌تر از بینش‌های رایج در گفتمان فلسفه خواهند بود.

نوشته‌های دریدا موجد چنین تأثیری بر آن سنت به‌شدت متعصب و محافظه‌کار - نقادی نوی آمریکایی - اند که پیش از این به پرسش کشیدن ایدئولوژی خود را آغاز کرده بود. دریدا آن‌چه را که می‌توانست مجموعه‌یی از راهکارهای مجادلاتی (یا در مورد هارتمن، پردازش‌های استادانه) باشد به‌صورت نگرشی بسیار رادیکال‌تر و برآشوبنده‌تر در می‌آورد. اکنون می‌توانیم نگاهی دقیق‌تر به متون مهمی بیاندازیم که دریدا در قالب آن‌ها به طرح اصطلاحات و استنباطات خوانش شالوده‌شکن رو می‌آورد. من، به‌جای بررسی تک‌تک کتاب‌ها، نگاه خود را به برخی مضامین محوری و راهبردهای مباحثات او معطوف کرده، تا حد امکان با توجه به این هشدار مکرر دریدا عمل می‌کنم که متون او نه اندوخته‌یی از «مفاهیم» حاضر و آماده بل که فعالیتی مقاوم در برابر همه‌ی شگردهای فروکاهنده اند.

زبان، نوشتار، تفاوت

اگر تنها یک مضمون واحد وجود داشته باشد که کل عرصه‌ی در عین حال پراکنده‌ی اندیشه‌ی «ساختارگرا» را پوشش دهد، آن مضمون این اصل است که زبان شبکه‌ی تفاوت‌بنیاد (differential) معنا است - اصلی که نخست‌بار سوسور اعلام کرده بود. هیچ‌گونه پیوند بدیهی یا متناظر میان «دال» (signifier) و «مدلول» (signified)، بین واژه به‌عنوان رسانه (ی گفتاری یا نوشتاری) و مفهومی که می‌خواهد فرا خواند، وجود ندارند. این‌ها هر دو در بند بازی و جوهر افتراقی اند و در این عرصه تفاوت‌های آوایی و مفهومی این دو تنها علائم معنا محسوب می‌شوند. بنابراین، در

ساده‌ترین سطح آوایی، در و سر با تغییر صامت‌های ذاتی‌شان افتراق یافته، و معنا می‌دهند. همین رویه در مورد بار و بور از طریق جایگزینی مصوت‌های این واژه‌ها صورت می‌گیرد. زبان از این نظر یک شبکه‌ی افتراقی یا وابسته به اقتصاد ساخت‌مند تفاوت‌هایی است که این امکان را فراهم می‌آورند که شمار نسبتاً اندکی از عناصر زبانی بر مجموعه‌ی گسترده‌ی از معانی قابل انتقال دلالت کنند.

سوسور بر اساس این بینش بنیادین به پی‌ریزی آن چیزی می‌پردازد که به صورت برنامه‌ی کاری مسلط برای زبان‌شناسی مدرن در آمده است. پیشنهادهای سوسور از دو جنبه با تفکر سنتی مغایرت داشت. نخست این که، او استدلال می‌کرد که زبان‌شناسی تنها به وسیله‌ی انطباق با یک رویکرد همزمانی (synchronic)، رویکردی که زبان را به عنوان شبکه‌ی از روابط ساختاری موجود در یک وهله‌ی زمانی مفروض مد نظر قرار دهد، می‌تواند به مبنایی علمی دست پیدا کند. چنین رشته‌ی باید از روش‌های درزمانی (diachronic) تحقیق و تأمل تاریخی که زبان‌شناسی قرن نوزدهمی را در سیطره‌ی خود گرفته بود صرف‌نظر کرده، یا این که آن‌ها را موقتاً به حال تعلیق در آورد. دوم آن که، به نظر سوسور، ایجاد تمایزی قاطع میان یک کنش گفتاری یا یک گفته (parole) و نظام کل روابط زبان‌آورانه‌ی که موجد تمام گفته‌ها می‌شود (langue) ضرورت دارد. او استدلال می‌کرد که، هرگونه زنجیره‌ی گفتاری ممکن باید از پیش در این نظام موجود بوده باشد، زیرا معنا تنها برحسب قواعد زمینه‌ی و سازمان‌دهنده‌ی زبان می‌تواند حاصل شود.

ساختارگرایی، در همه‌ی اشکال و کاربردهای گوناگون‌اش، در راستای برنامه‌ی اساسی سوسور برای زبان‌شناسی مدرن گسترش یافته است. در این جا مجال آن نیست که گزارش مشروحی از سیر این گسترش

به دست داده شود، و شرح مفصل این ماجرا را می‌توان در ساختارگرایی و نشانه‌شناسی (۱۹۷۷) ترنس هاوکز ملاحظه کرد. اما خلاصه‌ی ماجرا این است که، ساختارگرایی این ایده را از سوسور اخذ می‌کند که تمام نظام‌های فرهنگی - نه فقط زبان - را می‌توان از دیدگاهی «همزمانی» مورد بررسی قرار داد که نشان‌گر سطوح به هم مربوط و گوناگون فعالیت دلالتی آن‌ها خواهد بود.

پی بردن به جایگاه دقیق زبان‌شناسی در این جنبش نوپای ساختارگرایی سرفصلی بود که بحث‌های بسیاری در پی داشت. سوسور به این بحث پرداخته بود که زبان فقط یکی از «مجموعه رمزگان‌ها» ی بسیار بوده، و بنابراین زبان‌شناسی نباید متوقع حفظ تفوق روش‌شناسانه‌ی خود باشد. زبان، با ظهور یک نشانه‌شناسی (semiotics) کاملاً پروبال‌گرفته، یا علم نشانه‌ها، می‌تواند به جایگاه بایسته و مشترک خود در حیات اجتماعی نشانه‌ها، در کل، دست یابد. شگفت آن‌که، این رولان بارت - زبردست‌ترین متفکر ساختارگرا - بود که اساساً می‌خواست این نگرش را معکوس کرده، با در نظر گرفتن زبان‌شناسی به عنوان اصلی‌ترین علم مطرح برای نشانه‌شناسی به اعاده‌ی حیثیت از آن پردازد. بارت به سرعت به بهره‌برداری از امکانات روش ساختارگرا در عرصه‌های گوناگون رمزگان‌های فرهنگی، از متون ادبی گرفته تا خوراک، پوشاک، و عکاسی، رو آورد. در عین حال، در عناصر نشانه‌شناسی (۱۹۶۷)، بارت به این باور می‌رسد که «وقتی به مطالعه‌ی نظام‌هایی که می‌پردازیم که دلالت جامعه‌شناساختی در آن‌ها عمق بیشتری دارد، دیگر بار زبان را پیش روی خود می‌بینیم.» به عقیده‌ی او، دلیل آن این است که «ما بیش از پیشینیان خود ... در دامان تمدن مکتوب پرورش یافته‌ایم» (بارت ۱۹۶۷، ص. ۱۰). البته، این متن متعلق به مرحله‌ی اولیه‌ی تفکر بارت است، مرحله‌ی

که خود بعدها به دلیل اتکای بیش از حدش به مفاهیم دانش فرازبان - شناسانه یا شناخت «علمی» آن را مورد نقدی دقیق قرار داد. در فصل نخست نشان دادم که بارت چه راه درازی را برای رسیدن به شالوده‌شکنی چنین مفاهیمی از طریق فعالیت متنی طی کرد، فعالیتی که خود بر جایگاه متغیر و موقتی خویش وقوف داشت. با این حال، قیاس زبان‌شناسانه‌یی که بارت به کار بسته بود نماینده‌ی مرحله‌ی معین و مشخصی در مسیر توسعه‌ی ساختارگرایی است. در همین مرحله بود که دریدا، با هدف جدا کردن ساختارگرایی از آن‌چه به زعم وی همبستگی زیربنایی آن با متافیزیک غربی معنا و حضور بوده، کار خود را آغاز کرد. او، به ویژه، نقش زبان‌شناسی را در تحمیل اولویت‌های روش‌شناسانه‌ی اندیشه‌ی ساختارگرا به پرسش کشید. بنابراین، نقد دریدا بر سوسور، در جستاری با عنوان «زبان‌شناسی و گراماتولوژی» (دریدا ۱۹۷۷a، صص. ۷۳-۲۷)، کارزاری اساسی برای برخورد‌های شالوده‌شکنانه است.

بحث دریدا حول محور نگرش سوسور به اولویت نسبی زبان‌گفتاری (شفاهی) در مقابل زبان نوشتاری (مکتوب) می‌چرخد، یعنی دوگانه - انگاری‌یی که دریدا آن را در بطن سنت فلسفی غرب می‌یابد. دریدا به نقل بخش‌هایی از نوشته‌ی سوسور می‌پردازد که در آن‌ها با نوشتار صرفاً به‌عنوان شکلی اقتباسی و ثانوی از نشان‌گذاری زبانی برخورد می‌شود که همواره وابسته به واقعیت اولیه‌ی گفتار و درک «حضور» گوینده در پس کلمات خود است. دریدا در این انگاره تنشی مختل‌کننده را تشخیص می‌دهد، مسأله‌یی را که دیگر ساختارگرایان (از جمله بارت) به انگاشتن آن به‌عنوان ناسازه‌یی گیج‌کننده اما گریزناپذیر اکتفا کرده بودند. در نظر گرفتن چنین جایگاه ممتازی برای گفتار (پارول) در نظریه‌یی که در عین حال تعهد شدیدی به اهمیت اساسی تر زبان به‌منزله‌ی نظام (لانگ) دارد

چه معنایی می‌تواند داشته باشد؟ بارت خود این مسأله را به موجزترین نحو مطرح می‌کند:

یک زبان جز در «جمع گویندگان» به موجودیت مناسب خود دست پیدا نمی‌کند؛ جز با متابعت از زبان نمی‌توان رشته‌ی کلام را به دست گرفت. اما به عکس، یک زبان تنها با آغاز کردن از گفتار امکان وجود می‌یابد؛ به لحاظ تاریخی، پدیده‌های گفتاری همواره سابق بر پدیده‌های زبانی بوده‌اند (این گفتار است که زبان را تکامل می‌بخشد)، و به لحاظ تکوینی، شکل‌گیری زبان در افراد از طریق فراگیری گفتار پیرامونی صورت می‌گیرد.

(بارت ۱۹۶۷، ص. ۱۶)

بنابراین، رابطه‌ی زبان و گفتار رابطه‌ی «دیالکتیکی» است؛ این رابطه فرآیندی فکری را برقرار کرده و استمرار می‌بخشد که به گونه‌ی بارآور از موضعی به موضع دیگر در رفت و آمد است.

تفاوت دریدا با بارت در امتناع او از پذیرش صرف این ناسازه به عنوان بخشی از طرح گسترده‌تر و فراگیرتری (طرح نشانه‌شناسی) است که می‌تواند بر چنین تناقضات آشکاری فائق آید. از دید دریدا، در متون سوسوری بارت با یک کوری اساسی، با ناکامی در اندیشه کردن به مسائل ایجادشده از سوی آن شیوه‌ی گفتمان، مواجه ایم. آن چه در متن بارت، به همراه «نوشتار» - در مفهوم متداول یا محدودش - سرکوب شده، ایده‌ی زبان به منزله‌ی نظام دلالت‌گری است که از همه‌ی مرزبندی‌های «حضور» و گفتار فردی در می‌گذرد. با نگاهی دوباره به پاره‌متنی از بارت که پیش‌تر نقل شد می‌توان دریافت که چگونه تعابیر گفتارگرا، حتا آن جا که در بحث مذکور ظاهراً به دعویات همپای مطرح در ایده‌ی زبان به منزله‌ی نظام پرداخته می‌شود، تعابیر غالب اند. از این رو، بارت (به پیروی از

سوسور) به صورت استعاری به «جمع گویندگان» در بستری رجوع می‌کند که ظاهراً کلیت زبان را به نمایش می‌گذارد، اما عملاً به گویندگان بالفعل و گفتار آنان به عنوان منشأ کلیت زبان استناد می‌کند. شاید این یکی از اصول بارت باشد که زبان در آن واحد «محصول و ابزار» (ساخته و سازنده‌ی) گفتار بوده، و رابطه‌ی این دو همواره «دیالکتیکی» است، به طوری که نمی‌توان آن را به اولویت‌بندی مشخصی تقلیل داد. با این حال، نظریه - پرداز بارت عملاً متکی بر استعاراتی است که به صورت تلویحی، گفتار فردی را بر نظام معنایی موجد و حافظ آن، مقدم می‌شمارند.

حمله‌ی دریدا متوجه گزینش این‌گونه استعارات کنایه‌بار بوده، می‌خواهد نشان دهد که چگونه این استعارات در کار تأیید ساختار نیرومندی از پیش‌پنداشت‌ها هستند. اگر سوسور، همچون پیشینیان خود، ناچار بوده نوشتار را در مرتبه‌ی مشکوک یا فرعی و ثانوی قرار دهد، پس سازوکارهای آن سرکوب هم در متون او موجود بوده، این خود امکان یک خوانش شالوده‌شکن را فراهم می‌آورد. از این رو، دریدا می‌خواهد نشان دهد که:

۱. نوشتار در زبان‌شناسی سوسوری به صورت سازمان‌یافته مورد تحقیر قرار گرفته است؛
۲. این راهبرد در جهت مقابله با تناقضات سرکوب‌شده اما مشهود مطرح می‌شود؛
۳. با پی‌گیری روند این تناقضات می‌توان از زبان‌شناسی فراتر رفته و به گراماتولوژی (grammatology)، یا علم نوشتار و متنیت در کل، دست یافت. دریدا در پس اولویتی که در روش‌شناسی سوسور به گفتار داده شده، متافیزیک فراگیری را در کار می‌بیند. در روش‌شناسی سوسور، آوا (voice) به استعاره‌ی از حقیقت و اعتبار، به منشأ گفتار زنده و دارای

حضور نفس (self-presence)، در تقابل با انتشارات مرده و ثانوی نوشتار، بدل می‌شود. فرد در گفتار قادر است تا (فرضاً) پیوند نزدیکی میان صوت و مفهوم را تجربه کند، یعنی تحقق باطنی و بی‌واسطه‌ی معنایی را که بدون اتکا به فهم کامل و شفاف حاصل می‌شود. در مقابل، نوشتار این آرمان حضورِ نفسِ محض را از بین می‌برد. نوشتار همچون رسانه‌ی بیگانه و بی‌تشخص و سایه‌ی گم‌راه‌کننده جلوه می‌کند که میان نیت و معنا افکنده می‌شود. نوشتار در قلمروی عمومی و آشفته‌ی مقیم است که در آن جا اقتدار قربانیِ غرائب و وساوس بارآوری (dissemination) متنی می‌شود. خلاصه آن که، نوشتار تهدیدی برای دیدگاهی سرپا سنتی محسوب می‌شود، دیدگاهی که حقیقت را قرین حضور نفس و «زبان طبیعی» می‌سازد که خود به وسیله‌ی آن به بیان در می‌آید.

دریدا در مقابل این سنت از فرضی بحث می‌کند که ممکن است در نگاه نخست، غریب به نظر رسد: این فرض که، نوشتار در واقع پیش شرط زبان است و باید مقدم بر گفتار در نظر گرفته شود. این فرض حاکی از آن است که مفهوم نوشتار را نمی‌توان به معنای عادی (یعنی معنای گرافیکی یا نگارشی) اش تقلیل داد. همچنان که دریدا مطرح می‌کند، این اصطلاح ارتباط نزدیکی با همان عنصرِ تفاوتِ دلالت‌سازی دارد که سوسور آن را اساس عملکردهای زبان می‌شمرد. در نظر دریدا، نوشتار «بازی آزاد» یا عنصر عدم قطعیتی در دل هر نظام ارتباطی است. عملکردهای نوشتار دقیقاً همان علمکردهایی هستند که از قید خودآگاهی گفتار و حس موهوم غلبه‌ی مفهوم بر زبان می‌گریزند. نوشتار جان‌شینی بی‌پایان معنایی است که هم حاکم بر زبان بوده و هم آن را تا ابد ورای دسترس یک شناخت ثابت و خوداعتباربخش قرار می‌دهد. از این منظر، زبان شفاهی پیشاپیش به حوزه‌ی «نوشتار تعمیم‌یافته» یی تعلق دارد که «متافیزیک حضور»

اثرات آن را همه جا کتمان می‌کند. زبان همواره در شبکه‌یی از بازپختی‌ها و «رد» (trace) های تفاوت‌بنیادی نقش می‌بندد که فرد گوینده هرگز قادر به درک کامل آن‌ها نیست. آنچه به تعبیر سوسور، «پیوند طبیعی» میان صوت و مفهوم - یعنی خودشناسی تضمین‌شده‌ی گفتار - بوده در واقع وهمی است که در نتیجه‌ی سرکوب مدید نوشتار «هولناک و براندازنده» ایجاد شده. به پرسش کشیدن این پیوند طبیعی به معنی وارد شدن به عرصه‌هایی تا کنون نامکشوف بوده، مستلزم جدیت به خرج دادن در والایش‌زدایی از مفاهیم یا جان‌بخشی به آن‌ها است. این نوشتار است که از کل بنای سنتی نگرش‌های غربی به اندیشه و زبان پا فراتر می‌گذارد - و قدرت و اساسی این بنا را دارد.

سرکوب نوشتار در روش‌شناسی پیشنهادی سوسور سرکوبی عمیق است. این سرکوب در امتناع او از توجه به هر شکلی از نشان‌گذاری زبانی نمود می‌یابد که در بیرون از حیطه‌ی آوایی - الفبایی فرهنگ غربی قرار می‌گیرد. در مقابل، دریدا اغلب از صور غیرالفبایی زبان بحث می‌کند: هیروگلیف‌ها، علائم جبری، و زبان‌های صوری گوناگون. از دید دریدا، این گرایش به «آوامحوری» (phonocentrism) دقیقاً همبسته با ساختار پایه‌ی پنداشت‌هایی است که طرح سوسور را به متافیزیک غربی پیوند می‌زند. اگر با نوشتار به عنوان رونوشت کمابیش وفادارانه‌یی از گفتار برخورد شده باشد، اثرات این برخورد مطمئناً در آن سنت فراگیر مشهود خواهد بود. به بیان دریدا:

نظام زبان قرین با نوشتار آوایی - الفبایی همان حیطه‌یی است که متافیزیک لوگوس‌محور، که مفهوم هستی به منزله‌ی حضور را مطرح می‌کند، در چارچوب آن ایجاد شده. این لوگوس‌محوری، این عصر گفتار تام، همواره به دلایل ماهوی، هرگونه تأمل آزادانه بر

خاستگاه و جایگاه نوشتار را در پراگماتیک گذاشته، به حال تعلیق در آورده، و سرکوب کرده است.

(دریدا ۱۹۷۷a، ص. ۴۳)

بین اشتیاق به حضور نفس، اشتیاقی که کل فلسفه‌ی زبان را مبتلا کرده، و «آوامحوری» یی که روش زبان‌شناسانه را از توجه جدی به مسأله‌ی نوشتار بازداشته، پیوندی عمیق وجود دارد؛ این هر دو اجزای متافیزیک نیرومندی اند که در جهت تأیید تقدم طبیعی گفتار عمل می‌کند.

دریدا نشان می‌دهد که این پنداشت‌ها (هرچند که استوار، و در سطحی مشخص متقابلاً تقویت‌کننده‌ی یک‌دیگر، باشند) به محض آن که «نوشتار» در نظم حاکم آن‌ها جایگزین «گفتار» شود در روند تخریب قرار می‌گیرند. حاصل این جایگزینی نه تنها متزلزل شدن زبان‌شناسی بل تزلزل هر حوزه‌ی پژوهشی است که مبتنی بر ایده‌ی حصول بی‌واسطه و شهودی معنا باشد. دریدا به ردیابی این طرد یا تحقیر نوشتار به عنوان انگاره‌ی همواره بازفعال شده در متون فلسفه‌ی غرب می‌پردازد. هر زمان که در جست‌وجوی روش اساسی و اعتباربخشی مصون از دام‌های متنیت (textuality) باشیم نمود این طرد و تحقیر را خواهیم یافت. اگر معنا تنها در صورت درک‌پذیری خودبسنده‌اش قابل دسترس باشد، زبان دیگر موجد هیچ مسأله‌ی نبوده، بل که به عنوان یک رسانه‌ی فکری تحت‌امر عمل می‌کند. بنابراین، مطرح کردن مسأله‌ی نوشتار در شکل رادیکال دریدایی آن به معنی تخطی از رابطه‌ی قراردادی زبان و اندیشه، یا مخالفت «خشونت‌بار» با این رابطه، جلوه می‌کند.

دریدا متون سوسور و پیروان ساختارگرایی‌اش را در معرض یک چنین خشونت شالوده‌شکنانه‌ی قرار می‌دهد. او تأکید می‌کند که، این حمله به منزله‌ی رد کل طرح سوسوری یا انکار اهمیت تاریخی آن نیست، بل

به معنی سوق دادن این طرح به سمت نتایج نهایی آن، و درک این نکته است که این نتایج خود چگونه در راستای به چالش کشیدن فرضیات قراردادی آن طرح عمل می‌کنند. به بیان دریدا،

آن‌جا که سوسور علناً سروکاری با نوشتار ندارد، آن‌جا که احساس می‌کند این موضوع را در پراوتز گذاشته، همان‌جا است که خود عرصه را برای یک گراماتولوژی عمومی مهیا می‌کند... از این رو، در می‌یابیم که آن‌چه به بیرون از محدوده‌ها رانده شده، آن مطرود سرگردان زبان شناسی، در واقع هیچ‌گاه از راه‌یابی به زبان به‌عنوان امکان اولیه و ذاتی‌ترین امکان خود غافل نبوده است. به این ترتیب، آن‌چه هیچ‌گاه به گفتار نیامده و چیزی جز خود نوشتار نبوده به‌عنوان خاستگاه زبان، خود را در سخن سوسور می‌نویساند.

(همان، صص. ۴-۴۳)

پس سوسور صرفاً به‌عنوان چهره‌ی شاخص‌تر یک سنت کور و خودفرب مطرح نمی‌شود. دریدا تصریح می‌کند که ساختارگرایی، با همه‌ی محدودیت‌های مفهومی‌اش، مرحله‌ی ضروری در گذر به شالوده‌شکنی بوده است. سوسور اصطلاحاتی را برای توسعه (ی علمی) وضع کرد که از محدوده‌ی برنامه‌ی مشخص خود فراتر رفته، اما در عین حال به‌ندرت صورت‌بندی شده‌اند. سوسور، با سرکوب مسأله‌ی که «نظریه‌ی زبان» خود او آن را مطرح کرده بود، بر محدودیت‌های آشکار آن نظریه فائق آمد. دامنه‌ی مفهوم «نوشتار»، خود از ره‌گذر این برخورد، به عرصه‌ی اولیه و آغازین‌تر کشیده شده، و از کاربرد سنتی‌اش به‌شدت فاصله می‌گیرد.

تکرار مکررات خواهد بود که بگوییم، شالوده‌شکنی صرفاً واژگونی راهبردی مقولاتی نیست که در غیر این صورت مستقل و دست‌نخورده

می‌ماندند. شالوده‌شکنی در صدد تخریب نظم مفروض اولویت‌ها و نظام تضادهای مفهومی‌بی است که آن نظم را ممکن می‌سازند. بنابراین، دریدا ابدأً تلاش نمی‌کند «نوشتار»، در مفهوم عادی و محدودش، را به نوعی اساسی‌تر از گفتار جلوه دهد. برعکس، او با سوسور هم‌نظر است که این نمی‌تواند مزیتی برای زبان‌شناسی باشد که نسنجیده تسلیم «حیثیت» ی شود که متون مکتوب معمولاً در فرهنگ غرب از آن بهره‌مند بوده‌اند. اگر تقابل گفتار / نوشتار در معرض نقد سراسری قرار نگیرد، هنوز با «تعصب کوری» مواجه خواهیم بود، تعصبی که (به تعبیر دریدا) «بی‌شک، از اشتراکات شاکی و متهم است». در متونی، نظیر متون سوسور، که در نتیجه‌ی اتخاذ یک دیدگاه سنتی دقیقاً مسأله‌ساز نوشتار را برجسته می‌کنند، زمینه برای شالوده‌شکنی مهیا می‌شود. از این رو، نوشتار سرکوب‌شده دیگر بار خود را به چشم‌گیرترین وجه، از طریق انحرافات و پیچش‌های استلزاماتِ مکشوف در متون سوسور، نمایان می‌سازد. این «کشاکش میان انگاشت و اظهار» این‌گونه متون نقادانه است که «آینده‌ی یک گراماتولوژی عمومی را تضمین می‌کند».

بنابراین، شالوده‌شکنی فعالیت خوانشی است که همبستگی خود با متون مورد پژوهش خویش را حفظ کرده، و هرگز نمی‌تواند مستقلاً به عنوان یک روش یا نظامی از مفاهیم کارکردی مطرح شود. دریدا در به دست دادن تعریفی از روش‌شناسی خود شکاکیت شدید و مثالی خویش را همچنان حفظ می‌کند. این اهرم شالوده‌شکن که اصطلاحی چون نوشتار عرضه‌کننده‌ی آن می‌شود متکی بر مقاومت در برابر هرگونه معنای مقرر یا قطعی است. در نظر گرفتن شالوده‌شکنی به عنوان یک «مفهوم» به معنی افتادن به دام تصور طرحواره‌ی منسوخی از ایده‌های پایگانی است که «نوشتار» در آن به جایگاه ممتاز خود دست یابد. (در

فصل ۱) ملاحظه کردیم که چگونه ساختارگرایی تسلیم چنین کاربردهایی شده، مفهوم ساختار به سادگی اسیر روش شناسی تحت امری می شود که با آن به عنوان یک مضمون سازمان دهنده ی آسان یاب برخورد کرده و وجوه بر آشوبنده اش را نادیده می گیرد. دریدا همین فرآیند را در اقتصاد ساختاری مؤلفه های تفاوت مندی می یابد که سوسور آن را پیش شرط زبان می دانست. هنگامی که یک اصطلاح در چارچوب یک نظام توضیح و تشریح تثبیت شود، (مانند اصطلاح «ساختار») می تواند به شیوه هایی مورد بهره برداری قرار گیرد که در واقع منکر یا مکتوم کننده ی بینش های رادیکال آن اند.

بهره گیری راهکاری دریدا از مجموعه اصطلاحات متغیری که نمی توان آن ها را به هیچ معنای واحد و متحدی فروکاست از همین رو است. تفاوت (différance) شاید مؤثرترین این اصطلاحات باشد، اصطلاحی که موجد اختلالی در سطح دال (در نتیجه ی تهجی خلاف قاعده) است که به لحاظ نوشتاری در برابر چنان فروکاستی مقاومت می ورزد. معنای این اصطلاح میان دو فعل فرانسوی differer (تفاوت داشتن) و deferer (به تعویق انداختن) معلق می ماند، میان افعالی که هر دو در ایجاد نیروی متنی تفاوت مشارکت داشته اما هیچ یک به تنهایی نمی توانند مبین معنای آن باشند. زبان متکی بر «تفاوت» است زیرا، همچنان که سوسور یک بار برای همیشه نشان داده، در بردارنده ی ساختار تقابل های مجزایی است که اقتصاد اساسی زبان را تشکیل می دهند. آن جا که دریدا زمینه ی تازه یی را گشوده، و آن جا که علم گراماتولوژی رشته ی کار را به دست می گیرد، آن جا است که «تفاوت» در محاق «تعویق» می افتد. تفاوت متضمن این ایده است که معنا همواره، و شاید تا حد نکمیل پذیری بی پایان، با بازی دلالت به تعویق می افتد. تفاوت نه تنها این

مضمون را طرح‌ریزی کرده بل‌که، با معنای بی‌ثبات خود، نمونه‌ی گویایی از این فرآیند جاری را به نمایش می‌گذارد.

دریدا طیفی از اصطلاحات مشابه را در جهت جلوگیری از بستاری مفهومی - یا تقلیل به یک معنای غایی و نهایی - به کار می‌گیرد، بستاری که در غیر این صورت می‌توانست متون خود او را هم تهدید کند. از جمله‌ی این اصطلاحات هم فرض «مکمل» (supplement) است که خود درگیر بازی تکمیل معناها است که تسلیم تقلیل معنایی نمی‌شود. برای درک نحوه‌ی عملکرد این اصطلاح می‌توان به جستارهای دریدا درباره‌ی روسو و لوی - استروس رو کرد که مضمون آن‌ها مسأله‌ی نوشتار در بستر قوم‌شناسی و «انسان‌شناسی‌ها» ی فرهنگی است.

فرهنگ، طبیعت، نوشتار: روسو و لوی - استروس

از دید دریدا، نوشتار (به معنی مبسوط آن) هم سرچشمه‌ی همه‌ی فعالیت‌های فرهنگی است و هم آگاهی خطرناک از بن‌مایه‌یی که فرهنگ همواره باید آن را سرکوب کند. نوشتار خوی ویران‌گر یک «مضمون خوارشده، به‌حاشیه‌راننده، و مطرود» را دارد؛ اما در عین حال، مضمونی است که «فشاری دائمی و دغدغه‌زا» وارد می‌آورد، «نوشتاری هراسناک که باید ملغا شود زیرا حضور خودهمانی‌ها در چارچوب گفتار را محو می‌کند» (دریدا، ۱۹۷۷a، ص. ۱۳۹). این بخش در بحث دریدا از روسو و در فصلی مطرح می‌شود که در آن‌جا رساله در باب خاستگاه زبان‌های روسو را به‌عنوان سرآغاز یکی از درخشان‌ترین تأملات خود مد نظر قرار می‌دهد.

روسو گفتار را به‌عنوان شکل اصیل و آغازین، و سالم‌ترین و «طبیعی» ترین وضعیت زبان در نظر می‌گرفت. او نوشتار را با سوءظنی عجیب و

صرفاً به عنوان یک شیوه‌ی بیان اشتقاقی و به نوعی ناسالم می‌نگریست. این نحوه‌ی نگرش روسو منطبق با فلسفه‌ی طبیعت (سرشت) بشری، و بر پایه‌ی این اعتقاد او استوار است که نوع بشر از مرتبه‌ی وقار طبیعی به حد اسارت در دست سیاست و موجودیت متمدنانه تنزل یافته. در دید او، زبان به صورت شاخصی در می‌آید که نشان می‌دهد طبیعت تا چه حد با پیچیده‌سازی‌های فرهنگی به تباهی کشانده شده، در واقع به ضد خود بدل شده است. کاری که دریدا، در یک سیر استدلالی چشم‌گیر، می‌کند در واقع نشان دادن این نکته است که، روسو در بسیاری موارد در متون خود سخن خویش را نقض می‌کند، به طوری که با وجود مطرح شدن گفتار به عنوان منشأ (خاستگاه) زبان، و نوشتار صرفاً به عنوان حاصل رشدی انگل‌وار، رساله‌ی وی خود مصدق اولویت نوشتار و خصلت واهی همه‌ی چنان اسطوره‌هایی در مورد خاستگاه‌ها می‌شود.

برای مثال، روسو نوشتار را به عنوان «مکمل» زبان گفتاری در نظر می‌گیرد، مکملی که در جایگاهی ثانوی نسبت به گفتار قرار دارد، همچنان که گفتار نیز خود - به همین منوال - با آن چه می‌نامد یا توصیف می‌کند همین فاصله را دارد. چنین مباحثی در تفکر غرب سابقه‌ی مدیدی دارند. همانند آموزه‌ی صور استعلایی افلاتون، حاصل این بحث ارزش‌زدایی از همه‌ی فعالیت هنری و نوشتاری با استناد پیوسته به عرصه‌ی از یک حقیقت حاضر به نفس و خود اعتبار بخش است، و فاصله‌ی این فعالیت‌ها با این حقیقت آن‌ها را به بازی بی‌پایان محاکات‌های فریبنده محکوم می‌کند. از دید دریدا، «مکملیت» (supplementarity) یا خصلت تکمیلی نوشتار در واقع اساس این مسأله است، اما نه به مفهوم تحقیرآمیزی که سوسور در نظر داشت. نوشتار نمونه‌ی تمام‌عیار «مکمل» ی است که به بطن همه‌ی گفتمان‌های قابل فهم راه برده، و خود سرشت و وضعیت

خویش را تعریف می‌کند. دریدا نشان می‌دهد که رساله‌ی روسو، حتا در روند محکوم کردن آن تأثیر مخربی که به نوشتار و خصلت تکمیلی آن نسبت می‌دهد، گویای چنین واکنشی است. کل این مضمون‌پردازی غریب در باب نوشتار به منزله‌ی مکمل همچون وسوسه‌ی نابه‌کار در جزئیات بحث روسو جاری است و استلزامات بحث او را در مقابل نیت صریح‌اش قرار می‌دهد. این که روسو در برخی بزنگاه‌های مهم احتمالاً نمی‌تواند منظور خود از گفته‌های خویش را القا کند (یا همان چیزی را بگوید که منظور او است)، حاصل خوانش نابه‌هنجار اما بسیار دقیق دریدا است. متن روسو، مانند متن سوسور، در معرض پیچش شدیدی از درون قرار می‌گیرد که آن را از پیشروی در راستای منطق نیت مصرح و مجدانه‌ی خود باز می‌دارد.

موسیقی از جمله توجهات متعددی بود که در «فلسفه‌ی فرهنگ» روسوئیستی مطرح می‌شد، و دریدا در بخش بسیار جذابی آرای روسو در این باب را به مضمون کلی گفتار در برابر نوشتار پیوند می‌دهد. در این جا بحث دریدا متوجه مزیتی می‌شود که روسو، در مقابل سبک هارمونیک یا کنترپوانتیکی که نشانه‌ی ضعف و زوال سنت موسیقی فرانسوی محسوب می‌شد، برای سبک آوایی و ملودیکی قائل می‌شود که به نظر او در موسیقی ایتالیایی آن دوران به چشم می‌خورد. تا آن جا که این مسأله به تاریخ موسیقی مربوط می‌شود چنین دیدگاهی را می‌توان در معرض انواع تشکیک و تحقیق‌ها قرار داد. با این حال، دریدا چندان دغدغه‌ی تاریخ موسیقی را ندارد و بیش‌تر متوجه علائم متنی تردید و تزویری است که در بحث روسو بروز پیدا می‌کنند. اولویت ملودی در موسیقی پی‌آمد وابستگی آن به آواز بوده، و این وابستگی به نوبه‌ی خود نشان‌گر نزدیک‌ترین ره‌یافت به خاستگاه‌های احساسی گفتار است. اما هارمونی به روال روند

«منحط» همان خصلت تکمیلی (مکمل بودن) به موسیقی راه می‌یابد که وجه افتراق نوشتار را از گفتار می‌شود. در مسیر پیشرفت موسیقی، (به بیان روسو) ملودی «رفته‌رفته توان پیشین خود را از دست داده، و محاسبه‌ی فواصل گام‌ها جای ظرافت آهنگ صدا را گرفته است» (به نقل از دریدا ۱۹۷۷a، ص. ۱۹۹).

دریدا این بخش و بخش‌های مشابهی از متن روسو را محور توجه خود قرار داده، نشان می‌دهد که آن‌چه روسو واقعاً وصف می‌کند یک وضعیت است، اما نه وضعیت موسیقی در مرحله‌ی از زوال تاریخی آن، بل وضعیت هر موسیقی‌یی که می‌خواهد از مرحله‌ی سروصدای اولیه و نامفهوم فراتر رود. به فراموشی سپردن خاستگاه شاید شگردی باشد که هارمونی و نوشتار به آن وسیله می‌خواهند «گرما» ی اولیه‌ی یک اتحاد ناب با طبیعت را بزدایند. با این حال، روسو تلویحاً (از طریق نقاط کور و متناقض متن خویش) تصدیق می‌کند که موسیقی بدون هارمونی مکمل، یا بدون منحرف شدن از خاستگاه اولیه، که انحرافی نشان‌گر امکان پیشرفت آن است، اکیداً غیرقابل تصور خواهد بود. هنگامی که روسو می‌کوشد تعریفی از ماهیت اصیل ملودی و آواز به دست دهد «آشفستگی» اش به آشکارترین نحو نمود می‌یابد. دریدا می‌پرسد اگر آواز، همچنان که روسو در قاموس موسیقی خود مطرح کرده، پیشاپیش به معنی «نوعی تغییر حالت صوت انسانی» باشد، آنگاه او چگونه می‌تواند «حالت مطلقاً مشخصی» (همان، ص. ۱۹۶) را به آن نسبت دهد؟ متن روسو ناخودآگاه به همان چیزی اقرار دارد که خود با چنان مشقتی انکارش می‌کند: این که تفکر قادر به اثبات منشأ محض و ناب گفتار و یا آواز نیست. همچنان که دریدا شرح می‌دهد، بحث روسو

با تمایل به نوعی تلاش تلویحی، می‌کوشد چنان برخورد کند که گویی اصلاً خللی به سرچشمه‌ی آفرینش وارد نیامده، انگار که شر ناگهان از خاستگاه خیری پدید آمده. گویی آواز و گفتار، که کنش مشترک و زایش مشترکی دارند، همواره پیشاپیش در کار متمایزسازی خود و تشخیص بخشی به خود نبوده‌اند.

(همان، ص. ۱۹۹)

متن روسو نمی‌تواند همان منظوری را برساند که او می‌گوید، یا لفظاً همان چیزی را بگوید که منظور او است. نیت روسو توسط «مکمل خطرناک» نوشتار، مکملی که در مضمون خاستگاه مداخله می‌کند، دچار تحریف و انحراف می‌شود.

به گمان دریدا چنین مغایرت‌هایی در همه‌ی مراحل بحث روسو به چشم می‌خورد. هر جا که اصالت «طبیعت» (یا گفتار) در برابر بی‌مقداری - های «فرهنگ» (یا نوشتار) قرار می‌گیرد، همان‌جا منطق منحرفانه‌ی بی‌بازی در می‌آید که اولویت مقرر بین این دو جزء را واژگون می‌سازد. از این رو، جست‌وجوی روسو برای یافتن «خاستگاه» زبان به پیش‌انگاشت روند آفرینش از پیش تبیین شده‌ی بدل می‌شود که اساساً باید از هرچنان حضور اصالت بخشی گسسته باشد. دریدا می‌نویسد، مکمل را باید در همان نقطه‌ی منظور کرد که «زبان در آن‌جا در مسیر تبیین قرار گرفته و زاده می‌شود، یعنی آن‌جا که تمامیت خود را از دست می‌دهد، آن‌گاه که طنین یا لحن زبان، که نشان‌گر منشأ و شور ذاتی آن بوده، در زیر آن نشان دیگر منشأ که تبیین است محو می‌گردد» (همان، ص. ۲۷۰).

در فلسفه‌ی زبان و طبیعت روسو، «طنین» و «لحن»، و «شور» به‌عنوان تعبیری مثبت با یک‌دیگر متفق می‌شوند. این اصطلاحات همگی متعلق به همان ایدئولوژی حاکم «آوا به منزله‌ی حضور» اند که برتری گفتار را

معادل محاسن خودشناسیِ معصومانه و مبرا در نظر می‌گیرد. روسو روش‌شناسی ماهرانه‌یی را بر این اساس بنا می‌کند، بر اساس تقابلی میان زبان‌های «طبیعی» که نزدیکی خود را با سرچشمه‌های خویش در بیان شورانگیز حفظ کرده‌اند و زبان‌های «مصنوعی» یی که شورانگیزی را در محاق قواعد و تمهیدات قراردادی می‌برند. روسو زبان‌های طبیعی را زبان‌های «جنوبی» و متعلق به فرهنگی می‌داند که اساساً اعتنایی به پیشرفت نداشته و صلابت و معصومیت خاستگاه‌ها در زبان خود بازتاب می‌دهد. اما زبان‌های مصنوعی زبان‌های «شمالی» اند، زبان‌هایی که به نظر روسو نشان‌گر انحطاط حاصل از پیشرفت فرهنگ اند. در این زبان‌ها، شور در سیطره‌ی خرد در آمده، و حیات اجتماع در بند نیروهای نظم فراگیر اقتصادی می‌شود. دو قطبی روسویی در خود این زبان‌ها نیز مشهود است. در زبان شورانگیز، گوش‌نواز، و مصوت‌مدار جنوبی‌ها گفتار به جوشش سرچشمه‌ی خویش نزدیک‌تر اند. برعکس، زبان‌های شمالی نشان‌گر ساختاری خشن و به‌شدت صامت‌مدار اند که آن‌ها را به ابزار ارتباطی مؤثرتری بدل کرده، اما شکاف بین احساس و معنا، بین غریزه و ابراز، را هم عمیق‌تر کرده است.

از دید دریدا، این اسطوره‌شناسی روسوئیستی نمونه‌ی کلاسیک استدلالی است که همواره در تلاش خود برای تعیین منشأ (یا وضعیت «طبیعی») زبان‌ها با محدودیت‌های خویش مواجه می‌شود. او نشان می‌دهد که چگونه روسو تهدید نوشتار را ملازم فرآیند تبیینی می‌بیند که زبان به آن وسیله قبضه و قدرت ارتباطی خود را بسط می‌دهد. «پیشرفت» متضمن بیرون شدن از خاستگاه و از دور خارج شدن همه‌ی آن عناصر گفتاری - طنین، ملودی، نشان‌های شور - است که زبان را اساساً به فرد یا جمع گوینده مقید می‌سازند. برای شالوده‌شکنی این اسطوره‌شناسی

حضور، دریدا تنها باید به تعقیب آن «نگاشته‌ی غریب مکملیت» ی پردازد که راه خود را در متن روسو می‌گشاید. و آن‌چه به این ترتیب آشکار می‌شود این نکته است که زبان، با پشت سر گذاشتن مرحله‌ی سروصدای اولیه، «هماره پیشاپیش» مقیم نوشتار یا مقیم همه‌ی آن نشانه‌های ساختار تبیینی‌یی بوده که روسو آن‌ها را منحط می‌پندارد. همان نکاتی که در مورد روش‌شناسی زبان‌شناختی سوسور مطرح بوده، در مورد تأمل تاریخی روسو نیز صدق می‌کند. نظم گفتار با دامنه‌ی معنایی متصورش اساساً توسط مکمل نوشتار بر هم می‌خورد.

از همین رو است که روسو چنان جایگاه محوری‌یی در ازگرماتولوژی و نوشته‌های دریدا در کل پیدا کرده است. روسو نماینده‌ی کل مجموعه مضامینی است که، به‌اشکال گوناگون، انواع گفتمان‌های راجع به زبان و «علوم انسانی» را زیر سیطره‌ی خود گرفته‌اند. متون روسو تکرار مدام و وسواس‌گون اشاراتی‌اند که نشان سخن‌سرایانه‌ی خویش کتمان کرده، نارسایی‌ی زبانی را که می‌کوشد به خاستگاهی دور از دسترس برسد نشان می‌دهند. اطناب به‌بن‌بست‌رسیده‌ی متن روسو نیز عبرتی برای فیلسوفان یا زبان‌شناسان امروزی است:

زبان ما، حتا اگر از سخن گفتن با آن خشنود باشیم، پیشاپیش بسیاری از تبیینات را جایگزین بسیاری از طنین‌ها ساخته، حیات و حرارت خویش را از دست داده، پیشاپیش طعمه‌ی نوشتار شده است. وجوه طنین‌مند این زبان را صامت‌ها فرسوده‌اند.

(همان، ص. ۲۲۶)

گفتار همواره با تفاوت‌ها و ردهای معنای نا - حاضری که زبان تبیین شده را شکل می‌دهند به جریان می‌افتد. بنابراین، تلاش برای «اندیشیدن به منشأ» به اسلوب روسویی به معنی رسیدن به ناسازه‌یی است که نه می‌توان

حلاش کرد و نه می‌توان از آن برگذشت: «مسأله مسأله‌ی یک مکمل اصیل است (اگر بتوان چنین گفته‌ی بی‌معنایی را به کار برد) که در منطق کلاسیک کلاً غیرقابل قبول می‌نماید.» این مکملی است که هم بر عدم «حضور» یا فقدان وضعیتی چنان وافر که همواره فرای احضار بوده دلالت کرده، و هم این فقدان را با به جریان انداختن «اقتصاد تفاوت مدار» خویش جبران می‌کند. این مکمل در هیچ‌جای زبان موجود نیست، اما وجود زبان به‌عنوان یک نظام از پیش تبیین شده، همه‌جا این مکمل را پیش فرض خود می‌سازد. دریدا استدلال می‌کند که، فلسفه‌هایی که هیچ‌گونه درکی از فعالیت خود ندارند این‌گونه محکوم به تکرار مدام ناسازه‌یی می‌شوند که در خوانش او از روسو به معرض دید در می‌آید.

دامنه‌ی این نقد به انسان‌شناسی ساختارگرایی کلود لوی - استروس نیز کشیده شده، دریدا مقولات مطرح بر اساس تقابل فرهنگ و طبیعت را در آثار او نیز می‌یابد. لوی - استروس از نخستین کسانی بود که اعتقاد یافت بینش‌های زبان‌شناسی ساختاری را می‌توان در مورد دیگر «زبان»‌ها یا نظام‌های دلالتی به کار برد و رمزگان‌های اساسی و قواعد زیربنایی آن‌ها را هم روشن کرد. این تصور موجد دیدگاهی می‌شود که شاید تأثیرگذارترین دستاورد یکه‌ی ساختارگرایی در تأویل فراگیر آن باشد. لوی - استروس تحلیل‌های خود از اسطوره و آیین را متکی بر این باور می‌سازد که، در پس همه‌ی گونه‌گونی‌های سطحی که فرهنگ‌های مختلف جهان به نمایش می‌گذارند انتظامات و الگوهای ژرف معینی وجود دارند، که در پژوهش ساختاری مکشوف می‌شوند. این نظر کردن به فراسوی محتوای مبرز فرهنگ‌ها و در نظر گرفتن ساختارهای تقابل و تشابه نمادین است که موجب سازمان‌دهی روایت‌های گوناگون می‌شود. بحث لوی - استروس این است که، در یک سطح تجریدی خاص، این امکان هست که الگوهای

تکوین و مناسبات صوری‌یی را مشخص کنیم که از همه‌ی مرزبندی‌های فرهنگی و ملیتی فراتر می‌روند. از این رو، اسطوره را می‌توان به‌عنوان تمرینی برای حل مسائل در نظر گرفت که به‌شیوه‌های گوناگون زمینه‌مند شده اما همواره به مقولات عظیم و ابدی هستی‌انسانی - عمدتاً ساختارهای امر و نهی‌یی که نهادهایی چون وصلت، خانواده، هویت قومی و... را در خود گرفته‌اند - رجوع می‌کند. همچنان‌که لوی - استروس بارها نشان داده، غایت چنین تحلیلی البته می‌تواند ضابطه‌یی با قدرت و سهولتی جبری در بیان منطق پایه‌ی مجموعه‌ی متنوعی از اساطیر باشد.

دریدا لوی - استروس را وارث‌گرایش سوسور به «آوامحوری» و کندوکاو نوستالژیک روسو برای یافتن خاستگاه‌ها و نیل به حضور می‌داند. این دو طرز فکر در آن چیزی که به‌زعم دریدا دیالکتیکی ظریف اما ثقیل میان «طبیعت» و «فرهنگ» بوده به هم می‌رسند. اساس آوامحورِ روش لوی - استروس، به‌صورتی کاملاً آشکار، از زبان‌شناسی ساختاری سوسور و رومان یا کوبسون اقتباس شده. اما از دید دریدا، در کنار این تعهد روش‌شناسانه همچنین «آواگرایی زبان‌شناختی و متافیزیکی» یی به چشم می‌خورد که «گفتار را فوق نوشتار قرار می‌دهد». در واقع، لوی - استروس را می‌توان رساننده‌ی همان یاری دوسویه‌یی به انسان‌شناسی (ساختارگرایی) مدرن دانست که روسو به علوم نظری روزگار خود رسانده بود. تقابل طبیعت / فرهنگ، حتا هنگامی که لوی - استروس به رؤیای روسوئیستی یک زبان پاک و یک قبیله‌ی مصون از تماس‌های شیطانی تمدن پناه می‌برد، می‌تواند تقابلی در حال شالوده‌شکنی خود باشد.

بحث دریدا بیش‌تر مبتنی بر بخش کوچکی - «درس نوشتن» - از کتاب *استوئیان اندوهگین* (۱۹۶۱) لوی - استروس است. در این نوشته، لوی - استروس انسان‌شناس در نظر دارد به تحلیل روند پیدایش نوشتار و

پی آمده‌های آن در میان قبیله‌ی (قبیله‌ی نامبیکوارا) پردازد که خود گذار آن به «تمدن» را با حس آشکار اندوه و گناه وصف می‌کند. لوی - استروس به شرح این نکته می‌پردازد که چگونه بن‌مایه‌های قدرت سیاسی («ایجاد سلسله‌مراتب، کارکرد اقتصادی ... سهم شدن در یک رازورمز شبه - مذهبی») خود را در نخستین واکنش‌ها به زبان مکتوب متجلی ساخته‌اند. لوی - استروس، همچون روسو، مشتاقانه در حسرت یگانگی ازلی «گفتار پیش از نوشتار» ی است که از دست رفته است. او خود را زیر بار گناهی احساس می‌کند که ناشی از این مواجهه‌ی میان تمدن و فرهنگ «بی‌گناهی» است که بی‌وقفه تحت استثمار آن بوده. به نظر لوی - استروس، استثمار و نوشتار، و نیز نوشتار و خشونت، طبعاً پایه‌های یک‌دیگر حرکت می‌کنند. پاسخ دریدا به لوی - استروس نه در نفی خشونت ذاتی نوشتار است، و نه در این بحث که نوشتار نشان‌گر یک مرحله‌ی پیشرفت بازگشت‌ناپذیر و گذر از ذهنیت بدوی و ابتدایی است. از سوی دیگر، او نشان می‌دهد که قبیله‌ی نامبیکوارا، به گواهی خود لوی - استروس، پیشاپیش مقید به نظامی قبیله‌ی بوده که شناسه‌اش «خشونت دیداری» است. روابط اجتماعی نامشروع و آداب قدرت افراد این قبیله در تضاد آشکار با احساسات مرتجعانه‌ی انسان‌شناسی است که در جای دیگر تصویر آرمانی شده‌ی از طبیعت بازی‌گوشانه و تباه‌ناشده‌ی آنان ارائه می‌کند. به علاوه، همان‌گونه که دریدا استدلال می‌کند، این نکته‌گویای آن است که نوشتار همواره پیشاپیش جزئی از وجود اجتماعی بوده، نمی‌تواند از آن لحظه‌ی آغاز شده باشد که انسان‌شناسی، این ناظر گناه‌کار، قراردادهای صرفاً نگارشی نوشتار را شناسانده است. در حقیقت، «اصالت» نابی که لوی - استروس (مانند روسو) تصور می‌کند با ظهور نوشتار، به آن معنی محدود، از بین رفته وجود ندارد. «حضور نفس، مجاورت شفاف در

مواجهات رودررو ... به این ترتیب این تعیین اصالت گرایش روسوئیستی ... کلاسیکی است که پیشاپیش میراث خوار افلاتون‌گرایی هم هست» (دریدا ۱۹۷۷a، ص. ۱۳۸). از این نظر، دریدا می‌تواند استدلال کند که خشونت نوشتار در سرآغاز همه‌ی گفتمان‌های اجتماعی جای دارد؛ و در واقع، نشان‌گر «خاستگاه اخلاق و بی‌اخلاقی» و «گشایش غیراخلاقی اخلاق» است.

از این رو، نقد دریدا بر لوی - استروس بیش‌تر پیروی خوانش‌های شالوده‌شکن وی از روسو و سوسور است. دیگر بار، در این جا مسأله‌ی مطرح مد نظر قرار دادن یک مضمون سرکوب‌شده یا به‌بندکشیده (مضمون نوشتار)، و تعقیب تبعات مختلف متنی آن، و نشان دادن این نکته است که چگونه این تبعات واژگون‌کننده‌ی نظمی می‌شوند که می‌کوشد آن‌ها را زیر نظر بگیرد. از نظر لوی - استروس، نوشتار ابزار ستم و ابزار استعمار ذهن بدوی از راه مجال دادن به قدرت‌های ستم‌گر (در محدوده‌های مقرر) است. در خوانش دریدا این مضمون معصومیت از دست‌رفته به‌عنوان یک توهم رماتیک و واپسین نمایش دیرهنگام ابهت روسوئیستی خاستگاه‌ها مطرح می‌شود. نوشتار به معنی لوی - استروسی آن صرفاً فعالیت اشتقاقی است که همواره در فرهنگی که پیشاپیش از طریق اشکال وجود اجتماعی «نوشته شده»، عارض می‌شود. این اشکال شامل رمزگان‌ها و قواعد نام‌گذاری، دسته‌بندی، خویشاوندی و این‌گونه الزامات نظام‌مند می‌شوند. خشونت‌ی که لوی - استروس وصف می‌کند «خشونت نوشتار ابتدایی، خشونت تفاوت، خشونت طبقه‌بندی، و خشونت نظام عناوین را، به‌عنوان فضای امکان خویش» پیش‌فرض می‌سازد (همان، ص. ۱۱۰).

این مورد اخیر، یعنی خشونت نظام عناوین، را باید با توجه به کارکرد نام‌ها در جامعه‌ی نامبیکوارا، و دلالت و شیوه‌ی طرح‌ریزی آن‌ها در نظر

گرفت. لوی - استروس حکایت کودکانی را تعریف می‌کند که خصومت‌های شخصی خود را، در اقدامی تلافی‌جویانه، با افشای نام دیگری ابراز می‌کردند. از آن‌جا که قبیله‌ی نامبیکوارا به نظر لوی - استروس ممنوعیت‌های اکیدی برای استفاده از نام‌های خاص وضع کرده بود، این حکایت نماد خشوتی می‌شود که به هنگام تسلیم فرهنگ‌های پیشانوشتاری به مبادله‌ی بی‌قیدوبند (یا نوشتار) بر آن‌ها عارض می‌شود. دریدا به صورت مستند - با رجوع به متن لوی - استروس - مخالفت خود را این‌گونه ابراز می‌کند که، این نام‌ها در واقع «اسامی خاص» به مفهومی که آن حکایت ایجاب می‌کند نبوده، بل که پیشاپیش جزء «نظام عنوان‌گذاری» - آرایش اجتماعی - بی‌محسوب می‌شوند که نافی ایده‌ی مالکیت شخصی است. بحث دریدا در ادامه به طرح این نکته می‌رسد که، اصطلاح «اسم خاص» خود اصطلاحی غیرخاص بوده، چون حاکی از توسل به خودبودگی اصیل و فردیت یافته است. آنچه در واقع مطرح بوده یک نظام طبقه‌بندی، یک نام عنوان‌شده است که نه تجاوز به حقوق شخصی، بل که اظهار آن چیزی است که «به عنوان اسم خاص عمل می‌کند»:

این لغو ممنوعیت‌ها، این بازی بزرگ محکومیت‌ها ... نه بر پایه‌ی افشای اسامی خاص، بل مبتنی بر پاره کردن پرده‌ی است که پنهان‌کننده‌ی یک طبقه‌بندی ... و نگارشی در بطن نظام تفاوت‌های زبان‌شناختی - اجتماعی است.

(همان، ص. ۱۱۱)

راهبردهای دریدا در بخشی از کتاب‌اش که به بحث از لوی - استروس اختصاص یافته به روشن‌ترین وجه نمایان می‌شوند. «طبیعت» ی که روسو آن را با گفتار بی‌واسطه‌ی ناب یکی می‌گرفت و لوی - استروس با سپیده‌دم آگاهی قبیله‌ی، فاش‌کننده‌ی راز و رمز نوشتار یک حضوری است که

خصلت از خودبیگانه‌ساز کل هستی اجتماعی را نادیده می‌گیرد. نوشتار دیگر بار به اصطلاح اساسی در بحثی بدل می‌شود که دامنه‌ی دلالت‌های خود را تا کل سابقه‌ی تاریخی و نهادهای بنیادین جامعه بسط می‌دهد.

گذشته از این‌ها، شواهد این نتیجه‌گیری در خود متون لوی - استروس نیز، همچنان که در نوشته‌های روسو و سوسور، به چشم می‌خورد. پس شالوده‌شکنی نه کاربرد «روش» خوانشی غریب و بسیار پیچیده که همواره نقادی را یک گام جلوتر از متن نگه دارد است، و نه برخورد از بالا و از بیرون با متون، مانند برخورد برخی از صور نقادی مارکسیستی که «متن» را به‌عنوان پشتوانه‌ی حاضر و آماده برای شناخت برتر خویش از معنا یا شیوه‌ی تولید متن در نظر می‌گیرند (بعدتر به این مبحث باز خواهم گشت). در واقع، از جمله اسطوره‌ها یا ترفندهای متافیزیکی‌یی که دریدا اغلب آن را مورد حمله قرار می‌دهد این تصور است که نوشتار برای زبان به نوعی یک عامل خارجی بوده، تهدیدی از بیرون است که همواره باید با حضور تبات آفرین گفتار به مقابله با آن برخاست. این ایده، با گذر از سنتی مدید، از افلاتون تا سوسور، به روشن‌ترین وجه (و به شکلی ناسازه‌وار) در تمایلات روسوئیستی لوی - استروس نقش می‌بندد. در نظر لوی - استروس، نوشتار به عامل خارجی خشونت و فساد بدل می‌شود که پیوسته ارزش‌های اشتراکی را که با گفتار متحد شده‌اند، تهدید می‌کند. برعکس، هدف دریدا نشان دادن این نکته است که نوشتار هم در مضمون گفتار و هم در متن‌ی که می‌کوشد تا آن مضمون را تحقق و اصالت و اعتبار بخشد به منصفی ظهور می‌رسد. شالوده‌شکنی به این معنی، مشارکت فعالانه‌ی یک نوشتار سرکوب‌شده اما از پیش تبیین‌شده است. به بیان دریدا: «هیچ چیزی بیرون از متن [یا بیگانه با آن] وجود ندارد.»

از آوا تا متن: نقد دریدا بر فلسفه

اکنون باید روشن شده باشد که چرا دریدا چنان اهمیتی برای وظیفه‌ی آزاد کردن ساختارگرایی از بند رویکرد آوامحور سوسور قائل می‌شود. آوای انسانی ضمانت‌نامه‌ی نهایی فلسفه‌هایی - چون فلسفه‌ی روسو - است که، آشکار و نهان، خود را بر مبنای متافیزیک خاستگاه‌ها و حضور بنا می‌کنند. از جمله‌ی نخستین آثار منتشرشده‌ی دریدا کتابی درباره‌ی هوسرل، آوا و پدیدار (۱۹۶۷)، است و در آن این ادعا را مورد بررسی قرار می‌دهد که فلسفه می‌تواند مبانی تشکیک‌ناپذیری برای شناخت را از راه تأمل دقیق و خودنقدانه بر شیوه‌های پیشاتجربی اندیشه و داوری فراهم کند. ادموند هوسرل پایه‌گذار واقعی پدیدارشناسی مدرن، یعنی جنبش فکری‌یی بود که دریدا دین عظیمی به آن دارد، هرچند که این دین (عموماً) ناشی از نقادی و بازنویسی کلی فرضیات پدیدارشناسی است. بعدتر به شرح جزئیات بیشترتری درباره‌ی این مواجهه‌ی اساسی خواهم

پرداخت، مواجهه‌یی که دریدا آن را به شکل زمینه‌یی برای طرح شالوده - شکن خود در می‌آورد. اما شاید بد نباشد که در این جا به تشریح این مقوله‌ی محوری بر اساس بحثی که تاکنون پیش برده‌ام پردازم.

پدیدارشناسی می‌خواهد ساختارهای تجربه و داوری‌یی را مشخص سازد که حتا شکاک‌ترین اذهان نیز نتوانند در آن‌ها تردید کرده، یا آن‌ها را به پرسش کشند. هوسرل بر این باور بود که یگانه بنیان معتبر برای شناخت نگرشی است که هیچ چیزی را با اطمینان نپذیرفته، همه‌ی ایده‌ها و پنداشت‌هایی را که ممکن است انگیخته‌ی اوهام باشند اکیداً به حال تعلیق در آورده و «در پرانتز» گذارد. این «در پرانتز» گذاشتن تجربه بنیان فلسفه‌یی را فراهم می‌کند که درک ایمنی از جهان داشته و مصون از اثرات تخریبی شکاکیت است. به گمان هوسرل، این طرح به صورتی هرچه پویاتر در جو به خودمشکوکی جریان داشت که بسیاری از شاخه‌های فلسفه را در اواخر قرن نوزدهم فرا گرفته بود. در آن زمان شکافی میان علوم «سخت» (علوم مبتنی بر تجربه و مشاهدات مبتنی بر واقعیات) و دیگر حوزه‌های فکری‌یی ایجاد شده بود که روش تأویلی (تفسیر) در آن‌ها نقش عمده‌تری ایفا می‌کرد. پوزیتیویسم عوامانه یا نافکورانه‌یی که فلسفه را در قبضه‌ی خود گرفته بود هم این شکاف را هرچه بیش‌تر دامن می‌زد. دستگاه‌های منطق نوینی طرح ریخته می‌شد که، با تمام توان توضیحی، فاقد هرگونه مبنایی در فرآیند خودآگاه اندیشه بود. اگر ذهن این امکان را نمی‌داشت که با تأمل بر فرآیندی که به حصول نتایج منجر می‌شود - یعنی با ارائه‌ی شرحی از کارکرد منطقی خود - به این نتایج دست یابد، فلسفه همچنان در معرض خطر تردید شکاکانه می‌ماند. به نظر هوسرل، این شکاف بین شناخت و تأمل به نقطه‌یی بحرانی نزدیک می‌شد، و نه تنها علوم انسانی، بل کل طرح تفکر غربی را تهدید می‌کرد (بنگرید به: هوسرل

۱۹۷۰). از این رو، سعی هوسرل این بود که اصل اساسی جدیدی برای فلسفه بیابد که از مخاطرات توأم عینیت‌نگری نافکورانه و واپس‌نشینی صرف به حیطة عقل‌ستیزی به دور باشد.

در این جا نیازی به مد نظر قرار دادن جوانب فنی کار هوسرل نیست. آنچه باید درک کرد این است که فلسفه‌ی او نافی هرگونه اتکایی به ذهنیت‌گرایی صرف، حتا در عین استناد به «من استعلایی» (یا خودآگاهی تأملی) به عنوان ضامن نهایی، بود. هوسرل می‌خواست یک بار برای همیشه ثابت کند که چنین زمینه‌ی اتکایی بدون تسلیم فلسفه به تلونات درون‌نگری ذهنی میسر نیست. این امر موجب تمایزگذاری اکید بین اعمال خودآگاهانه (اعمالی که معرف ماهیت اندیشه و ادراک بودند) و آن عرصه‌ی دیگری می‌شد که متعلق به روان‌شناسی شخصی - فردی بود (و ابدأ چنان گنجایشی برای فهم و درک نداشت). آنچه هوسرل فرآیند «تعلیق پدیدارشناختی» می‌خواند دقیقاً همین تلاش برای جداسازی ساختارهای اصولی و اساسی ادراک از توده‌ی تجارب نامعین یا «صرفاً» ذهنی بود. خلاصه آن که، هوسرل طرح تفکری را در فلسفه‌ی مدرن احیا کرد که، سه سده پیش‌تر، دکارت پی‌ریخته بود: طرح تثبیت و استقرار دوباره‌ی مسلمات خرد از راه تشکیک نظام‌مند در هر آن چیزی که تشکیک‌پذیر بود. دکارت حقیقت تشکیک‌ناپذیر خود را در سوژه‌ی اندیشنده‌ی یافته بود که وجود اندیشه‌گرش (به گمان او) ورای هرگونه تردیدی بود. اما این قطعیت نهایی هم بعدتر، به خاطر اشتباه گرفتن گزاره‌ی زبانی و گزاره‌ی منطقی با یک‌دیگر، (از جمله، از سوی ساختارگرایان) مورد حمله قرار گرفت. هدف اصلی هوسرل گسستن این حلقه‌ی گیرای آگاهی از راه نشان دادن این نکته بود که ذهن (سوژه، فاعل شناسا) چگونه تجربه را فرا یافته، اندیشه را از طریق ادراکی ساختارمند به ابژه‌ی

آن (موضوع شناسایی اندیشه) مربوط می‌سازد. اندیشیدن دیگر در حوزه‌ی خودمدار تأملی جای نمی‌گیرد که خود را از واقعیتی که بیهوده در صدد درک آن بر آمده جدا می‌کند. به این ترتیب، فلسفه بر اساس مبانی فروکاسته اما استوار شناخت در جهان و شناخت جهان بازسازی می‌شود. آنچه در متون مختلف هوسرل توجه دریدا را به خود جلب می‌کند عنصر ذهنیت‌گرایی (سوبژکتیویسم) ی است که آن را ملازم «تقلیل استعلایی» می‌بیند. هوسرل خود تبیین منسجمی از این امر به دست نمی‌داد که، برای رفع اتهام روان‌گرایی و برای استقرار فلسفه در شرایطی تازه و استوار، این روند تقلیل را تا کجا باید پی گرفت. آثار اولیه‌ی هوسرل متضمن برخی پدیده‌های آگاهانه بودند که می‌شد آن‌ها را بیش‌تر متعلق به روان‌شناسی فردی دانست تا هر «ساختار ذهن» کلی دیگر؛ اما او در متون متأخر خود سعی داشت این عناصر را با تأکید دقیق‌تر بر ماهیت «استعلایی» تأمل پدیدارشناختی پاک‌سازی کند. او تأکید داشت، ذهنی که عملکردهای - اش مورد آزمون و واکاوی (تجربه و تحلیل) قرار می‌گیرد همان من «تجربی» یا پیش‌تأملی حاضر در وقوف معمول نیست. این ذهن شکلی از درخودنگری آگاهانه است که تحت تعلیم انتقادی کارکرد منطقی خود بوده، از این رو از اشتباهات و تزلزل‌های تجربه‌ی ذهنی رایج‌رهایی یافته است. با این حال، از دید دریدا این پرسش همچنان پابرجا است که آیا هوسرل قادر به گسستی چنان کامل از مفروضاتی بود که - به اشکال مختلف - کل سنت فکری غرب را در سیطره‌ی خود گرفته‌اند، یا نه.

بحث دریدا درباره‌ی هوسرل (چنان که انتظار می‌رود) معطوف به برخورد او با رابطه‌ی زبان و اندیشه است. پدیدارشناسی را باید به‌عنوان نگرشی در نظر گرفت که جهت‌گیری‌اش ملهم از پیوند نزدیکی است که گمان می‌شود میان آگاهی (یا حضور نفس) و بیان زبانی برقرار باشد.

هوسرل تمایز اکیدی بین دو نوع نشانه، نشانه‌ی «اخباری» (indicative) و نشانه‌ی «بیانی» (expressive) وضع می‌کند. نشانه‌ی «القایی» به تنهایی حائز معنا (Bedeutung) به معنی هوسرلی آن است، زیرا نماینده‌ی هدف ارتباطی یا نیروی التفاتی‌یی است که به زبان «جان» می‌بخشد. بر خلاف آن، نشانه‌های «اخباری» عاری از حیث القایی بوده، صرفاً به عنوان هلائمی «بی جان» در یک نظام معنای اختیاری عمل می‌کنند. پیش از این ملاحظه کردیم که چگونه دریدا به برهم زدن اساس تقابل مشابهی در متون روسو و لوی - استروس پرداخته بود. در آنجا بحث بر سر تقابل گفتار و نوشتار بود، تقابلی که در آن وجه اول حائز همه‌ی صفات استعاری زندگی و نشاط سالم بود و وجه دوم دلالت‌های منفی خشونت و مرگ را داشت. دریدا همین استعارات مؤکد را در تأملات هوسرل در باب زبان و اندیشه می‌یابد: نشانه‌های «اخباری» به حیثی ظلمت بیرونی‌یی تبعید شده‌اند که تا حد امکان با سرچشمه‌های حیات بخش زبان فاصله دارد. به نظر می‌رسد این نشانه‌ها، همچون «نوشتار» هراسناک و مخرب در نظر روسو، «حضور نفس» کلام را با دور کردن آن از خاستگاه‌ها و وارد کردن‌اش به بازی بی‌پایان دلالت‌های بی‌انگیزه و بی‌هدف تهدید می‌کنند. دریدا دیگر بار با نشان دادن این که چگونه جزء برتر با اتکا به نیروی یک استعاره (metaphor) مسلط، و نه - چنان که شاید به نظر رسد - از راه یک منطق استنتاجی، استقرار یافته با اولویت مذکور مخالفت می‌کند:

در حالی که زبان گفتاری ساختار بسیار پیچیده‌یی داشته، و در واقع همواره دربردارنده‌ی لایه‌یی اخباری است که، چنان که خواهیم دید، محدود کردن آن به حدودش کار دشواری است، هوسرل توان بیان انحصاری - و بنابراین رو منطقی محضی - برای آن قائل می‌شود. (دریدا ۱۹۷۳، ص. ۱۸)

این ارتباط اخیر - پیوند میان «القا» و «منطقیت محض» - اساس کار هوسرل است. هوسرل در صدد مهیا کردن بنیان تازه‌یی برای منطق، نه به‌عنوان یک نظام خودکفای حقایق بدیهی، بل به‌عنوان ساختاری مبتنی بر اعمال آگاهانه است که ضرورت ایجاد خویش را درک می‌کنند. از این رو، منطق خود یک فعالیت فکری القایی (یا «بامعنا»)، در تقابل با هر ساخت کاملاً‌صوری، است. به‌نظر هوسرل، این حاکی از تمایز دیگری است میان استدلالی که حقیقتاً حائز ماهیت مولد خویش بوده و دیگر شیوه‌هایی که صرفاً ناشی از روش‌شناسی‌های موجود اند.

دیگر بار، این ایده در پس تقابل فوق‌پنهان است که آگاهی تنها در صورتی می‌تواند کاملاً معتبر باشد که کارکردش القاکننده‌ی فعالیت حضورمند یک سوژه‌ی انسانی باشد. از این نظر، همان‌گونه که دریدا نشان می‌دهد، میان استعارات آوایی و حضور نفسی که بر سنت فلسفی سیطره دارد فاصله‌ی چندانی نیست. القا به‌عنوان «روح» یا «جان» معنا، و زبان به‌عنوان «جسم» فیزیکی صرفی که با القا جان می‌گیرد: این‌ها شگردهای مجازگرای پنهان در پدیدارشناسی هوسرلی اند. اما، همچنان که دریدا بحث می‌کند،

اگرچه القا یا معنای فارغ از گفتار وجود ندارد، از سوی دیگر، همه‌ی آن‌چه در گفتار هست القایی نیست. سخن بدون یک هسته‌ی القایی ممکن نخواهد بود، اما می‌توان گفت که کلیت گفتار مقید به یک شبکه‌ی اخباری است.

(همان، ص. ۳۱)

همین امکان برآشوبنده - این که «القا» اساساً ممکن است که با تجاوزات معنای «اخباری» به تباهی کشیده شود - برای به لرزه در آوردن کل بنای تفکر هوسرل کفایت می‌کند.

اصطلاح تفاوت نقش چشم‌گیر و تکان‌دهنده‌یی در شالوده‌شکنی مضامین هوسرلی ایفا می‌کند. این شالوده‌شکنی در وهله‌ی نخست از طریق تشریح آن عناصر دلالت غیرالتفاتی‌یی صورت می‌گیرد که نشان‌گر قلمروی مفهوم «اخباری» اند و ورای دسترس تأمل آگاهانه قرار می‌گیرند. منطق دریدا منطقی ساده اما کوبنده است. زبان تنها در صورتی می‌تواند معنای حاضر - به - نفس (self-present) را تحقق بخشد که واجد دسترسی تام و بی‌واسطه به افکاری باشد که گفتار زبان را موجب می‌شوند. اما این الزامی ناممکن است. ما به سادگی نمی‌توانیم به آنچه دریدا «درک شهودی اولیه و آغازین از تجربه‌ی زیسته‌ی دیگری» می‌نامد دست یابیم. در این حال، به تبع تمایزگذاری خود هوسرل، باید پذیرفت که زبان همواره از کسب حضور نفس القایی عاجز بوده، و همواره حاکی از خصلتی اخباری است که، به نظر هوسرل، مبین تعلیق معنا است. مطابق با پیش‌داوری‌های سنتی، این امر می‌تواند به معنی «روند مرگ جاری در نشانه‌ها» باشد. اما هنگامی که انگیزه‌ها و استعارات اساسی سنت به پرسش کشیده شوند، سنت دیگر نقطه‌ی اتکایی نخواهد داشت. «هرگاه که حضور بی‌واسطه و تام مدلول در پرده قرار گیرد، دال ماهیتی اخباری خواهد یافت» (همان، ص. ۴۰). چنان که دریدا در ادامه می‌گوید، این انحرافی محدود و موضعی نبوده، شناسه‌ی همه‌ی کاربردهای زبان، چه نوشتاری و چه گفتاری، است.

بنابراین، تفاوت (همچنان که در جستار دریدا درباره‌ی سوسور دیدیم) آن‌جا که معنا از قبضه‌ی وقوف محض و حاضر - به - نفس می‌گریزد، به بازی در می‌آید. ایده‌ی تعویق زمانی نیز در رابطه با پدیدارشناسی هوسرل صورتی صریح پیدا می‌کند. کندوکاو هوسرل برای یافتن یک فلسفه‌ی پایه در باب تجربه‌ی آگاهانه مستلزم تشریح زمان و حالات گوناگون آن بود.

این موضوع بحث پدیدارشناسی زمان آگاهی درونی (۱۹۲۹) هوسرل بود که در آن جا به تحلیل روابط و سطوح متفاوت نظم می‌پرداخت که موجب پدید آمدن حس زمان در ذهن فرد تجربه‌گر می‌شد (بنگرید به: هوسرل ۱۹۶۴). از منظر پدیدارشناسانه، تحلیل مذکور متضمن نشان دادن این نکته است که چگونه «حی حاضر» بودن آگاهی موضع ممتازی است که حافظه، چه بلندمدت و چه کوتاه‌مدت، از آن موضع به سازمان‌دهی و ارائه‌ی معنای مقتضی و مترتب خود می‌پردازد. از جمله‌ی مهم‌ترین تمایزاتی که هوسرل ترسیم می‌کند تمایز یادسپاری (retention) و بازنمایی (representation) است که اولی با قرائن بی‌واسطه (محسوس) سروکار دارد و دومی با تجارب یادآوری شده در یک فاصله‌ی زمانی طولانی‌تر. این جا است که دریدا اهرم شالوده‌شکن تفاوت را وارد عمل می‌کند. او خاطر نشان می‌کند که هوسرل پیوسته، به‌اتکای منطق بحث خود، حضور را به‌عنوان لحظه‌ی مرکب از یادسپاری‌ها و پیش‌نگری‌های متعددی در نظر می‌گیرد که هیچ‌گاه در آن یگانه‌ی آگاهی موجود نیستند. اما زمان به تعویق افتادن بی‌پایان حضور است، و این طرح پدیدارشناسی را با ناسازه‌ی دیگری مواجه می‌سازد.

این مواجهه به‌معنی فروپاشی واقعی تمام تمایزاتی است که هوسرل برای حفظ امر «حی حاضر» در موضع ممتاز خود ترسیم کرده بود. «بازنمایی» را دیگر نمی‌توان از «یادسپاری» متمایز کرد، چون این هر دو متضمن یک حرکت بی‌وقفه برای فاصله‌گیری زمانی اند. آنچه این دو را از هم جدا می‌کند «تفاوت اساسی» بی نیست که هوسرل بین «ادراک و عدم ادراک» قائل بود، بل که «تفاوتی میان دو گونه عدم ادراک است.» به عبارت دیگر، هیچ بستر تأمل ممتازی وجود ندارد که افکار بتوانند از آن جا سیلان تجربه‌ی زمان را سازمان داده یا تحت امر در آورند. هدف

اصلی هوسرل جدا کردن ادراک از بازنمایی به شیوه‌ی بود که بازنمایی - قلمروی نشانه‌ها و تأثرات «واسطه‌ی» - مخل خودپیدایی اصلی و اولیه‌ی شناخت نشود. اما آنچه متون هوسرل، برخلاف نیت وی، افشا می‌کنند «جریان تفاوت» ی است که همواره در «فعلیت محض اکنون» جا دارد. همان‌گونه که نوشتار اولویت گفتار را به پرسش کشیده و واژگون می‌کند این جریان نیز به متزلزل شدن پدیدارشناسی هوسرل منجر می‌شود. ادراک هماره پیشاپیش بازنمایی است، همچنان که گفتار هم متضمن پیش فرض ساختن تفاوت نوشتار بوده - و البته می‌خواهد آن را به فراموشی بسپارد.

پدیدارشناسی و / یا ساختارگرایی؟

دریدا به همان اندازه که از پذیرش نگرش هوسرل امتناع می‌ورزد از تسلیم شدن صرف به زبان‌شناسی سوسور یا انسان‌شناسی ساختاری لوی - استروس نیز سر باز می‌زند. او در متون این هر سه مجموعه مضامین ناسازه‌واری، مغایر با استدلال ظاهری‌شان، یافته و آن‌ها را در معرض خوانشی شالوده‌شکن قرار می‌دهد. از سوی دیگر، این متون دقیقاً به این دلیل انتخاب شده‌اند که با همان حدت و شدتی به طرح مسائل خود می‌پردازند که دریدا خواهان طرح آن‌ها است. اما این که دریدا به شیوه‌هایی خاص فشار آن مسائل را متوجه خود آن‌ها می‌سازد به معنی اقدام به فرو ریختن کل طرح آنان نیست. همین نکته در جریان مصاحبه‌ی ژولیا کریستوا با دریدا مطرح شده (این مصاحبه در کتاب مواضع موجود است). جایگاه «روش» شالوده‌شکن دقیقاً چه جایگاهی است؟ آیا این روش منکر هرگونه «حقیقت» در متونی است که به پرسش می‌کشد؟ و مهم‌تر آن که، دریدا چگونه می‌تواند بی‌اعتمادی هشیارانه‌اش به زبان متافیزیکی را

با این واقعیت وفق دهد که او خود، لزوماً حتا هنگامی که در حال واسازی کل ساختار مفهومی زبان بوده، در قالب همین زبان کار می‌کند؟

دریدا مشخصاً این پرسش‌ها را دور می‌زند تا تعابیر بیش از حد ساده‌انگارانه‌ی استدلال آن‌ها را نشان دهد. اگر امکان گسست سراسری از متافیزیک غربی اصلاً وجود نداشته باشد، این یعنی که هر متنی، هر چند در نهان، به سنتی تعلق دارد که نیروی بالقوه‌ی خوانشی شالوده‌شکن را در دل خود می‌پروراند. همان‌گونه که دریدا اشاره می‌کند، «در هر پیش‌نهاد یا هر نظام پژوهش نشانه‌شناسانه‌ی ... پیش‌پنداشت‌های متافیزیکی در کنار بن‌مایه‌های نقادانه موجود اند» (دریدا ۱۹۸۱، ص. ۳۶). بنابراین، شالوده‌شکنی فعالیتی انجام‌شده از سوی متونی است که در نهایت باید همدستی نسبی خود با آنچه را که محکوم می‌کنند اذعان کنند. دقیق‌ترین خوانش آن است که گستره‌ی خود را موقتاً در معرض یک شالوده‌شکنی دیگر، یعنی شالوده‌شکنی مفاهیم کارکردی خود، قرار دهد.

به همین دلیل است که دریدا اغلب به نویسندگانی چون هوسرل اشاره می‌کند که متون‌شان چنان مسأله‌ساز اند که هر خوانش ثابت یا قاطعی را ناممکن می‌سازند. این متون امکان ارائه‌ی تعریفی دقیق‌تر از آن نقطه‌یی را فراهم می‌آورند که در آن‌جا با *aporia* – یا ناسازه‌ی خودساخته – پی مواجه می‌شوند که نمی‌توان از آن برگذشت. این اصطلاح اغلب از سوی دریدا و پیروان راسخ‌تر او، نظیر پل دومان، که شالوده‌شکنی را تا غایت ممکن پی می‌گیرند مورد استفاده قرار گرفته. لغت‌نامه‌ی انگلیسی آکسفورد از ارائه‌ی تعریف دقیقی از این اصطلاح طفره می‌رود، اما دو نمونه از کاربردهای اولیه‌ی آن را ارائه می‌کند که رساننده‌ی نوعی تردید و تشویش ملازم با این واژه اند. پاتنهام در *بوطیقای انگلیسی* (۱۵۸۹) به *aporia*، یا

امر مشکوک، اشاره می‌کند که «وجه تسمیه‌اش آن است که ... اغلب هنگامی به کار می‌رود که می‌خواهیم مخاطره‌یی را مطرح کرده، تردید خود را نسبت به اموری که به یک اشاره‌ی ساده قابل تأیید یا تکذیب می‌نماید نشان دهیم.» در مدخل دیگری که به سال ۱۶۵۷ مربوط می‌شود به تعریفی نه به این اندازه محدود اما به همین اندازه غامض بر می‌خوریم: «*aporia* مجازی است که گوینده بدان وسیله تردید خود را نشان می‌دهد، خواه این تردیدی مربوط به طیفی از موضوعات باشد، و خواه کردار یا گفتاری در خصوص موضوعاتی مبهم و غریب.» مفهوم *aporia* در نظام سخن‌سرایی سنتی علناً جایگاهی مشکوک، و حتا مشثوم، یافته است. مدخل‌های فوق آشکارا به کاربردهای تشویش‌آمیزی اشاره دارند که سخن‌سرایی شالوده‌شکنی در قالب *aporia* تجسم‌بخش آن‌ها می‌شود.

aporia (یا «سرگستگی») برگرفته از واژه‌یی یونانی به معنی «راه گذرناپذیر» است، مفهومی که با بسط ناسازه‌وار این اصطلاح در گذر زمان مطابقت کامل دارد. *aporia* نزد دریدا نزدیک‌ترین عنوان یا پوششی مفهومی برای اطلاق به اثرات تفاوت و «منطق» شاکله‌های انحراف‌آمیز است. آنچه شالوده‌شکنی مصرانه نشان می‌دهد ناکامی نهایی اندیشه در نتیجه‌ی آن سخن‌سرایی است که همواره کارورزی متنی خود را در پشت دعوای حقیقت‌مندی فلسفی پنهان می‌کند. پی‌گیری روند این کارکرد به معنی تحقق امکان واژگونی فلسفه‌یی است که پشتیبان سرکوب‌دیرین نوشتار بوده. این پی‌گیری، به تعبیر دریدا، منجر به ظهور «نوشتار» می‌شود که «فلسفه همچون یک عرصه در دل نظامی که تحت امرش نبوده، در آن نقش می‌بندد.» اما این چشم‌انداز را تنها در لحظه‌یی گذرا و در فرآیند پرداختن به متونی می‌توان ملاحظه کرد که (مانند طرح شالوده‌شکنی) همبسته‌ی جدایی‌ناپذیر فلسفه‌ی غربی اند. در نوشته‌های دریدا

می‌توان مضمون اشتیاق اوتوپیاپی به «بازی آزاد» متنی‌یی را ملاحظه کرد که سرانجام از خرد نهادینه‌ی زبان می‌گسلد. این مضمونی است که در متون بعدی او اثرات سامان‌ستیزانه‌تری می‌یابد (و من در ادامه به آن‌ها اشاره خواهم کرد). با این حال، بحث دریدا در کل این است که شالوده - شکنی باید «راه خود را از درون باز کند»، یا این که با استفاده از مفاهیم وام‌گرفته از فلسفه به واسازی متون فلسفی پردازد.

این پیوند دوجانبه بیش از همه در رابطه‌ی دریدا با هوسرل مشهود می‌شود. دریدا در جستار خود با عنوان «تکوین و ساختار» (در دریدا ۱۹۷۸) می‌کوشد آن وهله‌ی تعلیق یا تردیدی را مشخص کند که هوسرل در آن‌جا با انتخابی ناممکن میان دو طرحواره‌ی تبیینی مواجه می‌شود که هر دو به یک اندازه «معتبر» بوده اما نقیض یک‌دیگر اند. از این دو طرحواره یکی پدیدارشناسانه است و دیگری ساختارگرا است. یک طرحواره در صدد تشریح شناخت و تجربه از راه ارائه‌ی تبیینی «تکوینی» از این است که ذهن («نفس استعلایی» به تعبیر هوسرلی) چگونه واقعیت خود را شکل می‌بخشد. طرحواره‌ی دیگر از چنین روشی اجتناب کرده - آن‌را، شاید به‌عنوان نوعی همدستی با ذهنیت‌گرایی، به حال تعلیق در آورده - به فرض «ساختار» به‌عنوان ضامن نهایی رو می‌کند. این دو ساحتِ فکری قطب‌هایی هستند که هوسرل برای مصون نگه داشتن طرح خود از گزند انگیزش‌ها و بن‌مایه‌های غیرنقادانه باید راه‌اش را از میان آن‌ها باز کند.

دریدا استدلال می‌کند که، این نه مسأله‌ی مطرح برای پدیدارشناسی هوسرلی بل که مطرح برای تمام تفکرات فلسفی‌یی است که به سطحی ورای سطح معینی از آگاهی گذر می‌کنند. ذهنیت‌گرایی تنها دامی نیست که فلسفه باید از آن دوری کند. ساختارگرایی نیز خطرات خاص خود را به همراه دارد، و هوسرل بیش از کارورزان کنونی این شاخه از ماهیت این

خطرات آگاه بود. مفهوم ساختار (چنان که پیش‌تر دیدیم) به آسانی می‌تواند با پذیرش نوعی شأن «عینی» یا خوداعتباربخش، پویایی خود را از دست بدهد. از این نظر، می‌توان مانند دریدا استدلال کرد که «خودانگیخته‌ترین حالت فلسفه همواره نوعی ساختارگرایی بوده است.» تمهیدات تبیینی «ساختار» همواره هنگامی مهیا می‌شوند که تفکر می‌کوشد مسائل مربوط به نحوه‌ی به بازی در آمدن مفاهیم انتظامی خود را نادیده بگیرد. آنچه هوسرل، هرچند نه همیشه، به نمایش می‌گذارد شکاف (یا سرگشتگی) ساختارگرایی در پوشش عینیت‌گرایی اش و هر آن چیزی است که در قالب تعابیر ساختارگرا نمی‌گنجد. کل کوشش هوسرل در جهت سازگار کردن این دو نظم فکری متفاوتی است که هرگز نمی‌توان یکی را به دیگری تقلیل داد، و با این حال، تصور جدایی خودبسنده‌ی آن‌ها از یک‌دیگر نیز ناممکن است. از دید دریدا، ساختارگرایی همواره در جست‌وجوی «شکل یا کارکردی سازمان‌یافته برحسب یک قانون مندی درونی است که مؤلفه‌ها در قالب آن فقط در همبستگی با متحد یا متضاد خود معنا می‌یابند» (همان، ص. ۱۵۷). از سوی دیگر، پژوهش «تکوینی» به معنی «جست‌وجو برای یافتن خاستگاه و بنیان ساختار» است. هدف اصلی آوا و پدیدار شالوده‌شکنی چنین پندارهایی در خصوص «خاستگاه» و «بنیان» از طریق نشان دادن این نکته است که این دو همواره پیشاپیش در ساختار تفاوت‌بنیاد معنا نقش بسته‌اند. در «تکوین و ساختار»، این بحث نه از نگاه مقابل، بل از منظر گسترده‌تری نگریسته می‌شود که قائل به ضرورت این هر دو نظام (تقلیل‌ناپذیر) فکری است.

دریدا نقد خود بر ساختارگرایی را در جستار «نیرو و دلالت» پی گرفته، آن‌جا نیز به همین نحو خودکفایی نظریه‌ی معطوف به نظام و مفهوم را به پرسش می‌کشد. ساختارگرایی همواره خود را آن‌جا به منصفی ظهور

می‌رساند که تفکر فریفته‌ی جاذبه‌های ثبات و نظم می‌شود. ره‌آوردهای ساختارگرایی، هر قدر هم مؤثر باشند، ذاتاً محدود به «تأملی بر امور تکمیل شده، شکل‌گرفته، و ساخت یافته» خواهند بود (دریدا ۱۹۷۸، ص. ۵). آن‌چه در این مفهوم‌پردازی ایستا سرکوب می‌شود «نیرو» یا فشار تحرک‌بخش نیتی است که همه‌ی مرزهای ساختار را در می‌نوردد.

در این جا به نظر می‌رسد که دریدا به طرز قابل ملاحظه‌یی به تأکید هوسرل بر محتوای حیات‌بخش «القا» نزدیک می‌شود، محتوایی که نشانه‌ها را از قید ثبات قراردادهای مرده‌رهایی می‌بخشد. او تا آن‌جا پیش می‌رود که نتایج تحلیل ساختارگرا را با شهری مقایسه می‌کند که به دست «فاجعه» ی زیست‌محیطی ناشناخته‌یی تباه شده. اما منظور از این‌گونه استعارات استقرار دوباره‌ی مضامین حضور یا القا، در تقابل با تفاوت نوشتار ساختاری، نیست بل نشان دادن این نکته است که ساختارگرایی خود با گسست از نگرشی (پدیدارشناسانه) شکل می‌گیرد که نمی‌توان آن را انکار کرد اما همواره باید در آن تشکیک کرد. با نفی منزلت مفهومی «ساختار»، با نشان دادن این که «ساختار» چگونه همچون استعاره‌یی برای محاط کردن انرژی‌هایی سرکش معنا ایفای نقش می‌کند، این مفهوم از درون متلاشی می‌شود. ساختارگرایی و پدیدارشناسی اسپریک سرگشتگی دوسویه اند که مصون نگه داشتن اصول‌شان از گزند آن ناممکن بوده، اما هر دو بینش‌های اعلای خود را هم مرهون آن اند.

در برداشت‌های مرسوم در نقادی فرانسوی معاصر، این‌گرایش احساس می‌شود که ارتباط پدیدارشناسی و ساختارگرایی به موضوعی مربوط به «مکاتب» متوالی و یا مُد روز فروکاسته شود. در این برداشت‌ها چنین فرض می‌شود که ساختارگرایی نتیجه‌ی پدیدارشناسی بوده، و بنابراین از آن «برکنده» است - یعنی که مفروضات پدیدارشناسی را منکر

شده و یک رویکرد نظری بدیل طرح می‌کند. البته این تصور تا حدی قابل توجیه است. پدیدارشناسی قطعاً با توجه اکیدتر به شیوه‌هایی که آگاهی از آن طریق جهان را متصور می‌شود و معنا می‌بخشد به آماده‌سازی زمینه برای ظهور ساختارگرایی کمک کرده. پدیدارشناسی فلسفه‌ی زبانی را مطرح می‌کرد که ایده‌ی ساختارپیشاپیش در آن مستتر بود، چون معنا را به عنوان تعامل ثمربخشی بین متن و خواست خواننده برای فهم آن در نظر می‌گرفت. تفاوت پدیدارشناسی با ساختارگرایی در این پنداشت بود که (به نظر هوسرل) معنا همواره نوعی فزونش یا فرارفت خلاق است که از هر برداشت خاستگاه‌گرا که بر اساس فرض ساختار باشد فراتر می‌رود. مورس مرلو - پونتی، برجسته‌ترین جانشین هوسرل، این مقوله را با وضوح تمام مطرح می‌کند. زبان - و گفتار به طور خاص - نشان‌گر

عملکرد ناسازه‌واری است که ما به یاری آن، با استفاده از کلماتِ دارای معنی معین و معناهای از پیش موجود، سعی در تبعیت از حیث التفاتی می‌کنیم که لزوماً معنای کلماتی را که ترجمان آن حیث اند بهتر بیان کرده، تصدیق کرده، و در تحلیل نهایی تثبیت می‌کند. (مرلو - پونتی ۱۹۶۲، ص. ۳۸۹)

مطابق این دیدگاه، زبان با کاربست‌های «خلاق» اش از آنچه ممکن است معنای کاملاً «ساختاریافته» یا ازپیش‌موجود محسوب شود فراتر می‌رود. برخلاف تفکر ساختارگرا، این دیدگاه نشان‌گر «فرارفتِ امر دلالت‌شده از امر دلالت‌گر» است و این موجب بیرون قرار گرفتن مدلول از دسترس تمام تبییناتِ تقلیل‌دهنده می‌شود.

این مضمون «افزونه» ی خلاق یا التفاتی در معنا کمک شایانی به تبیین شکاف میان ساختارگرایی و پدیدارشناسی می‌کند. اصل فعال‌کننده‌ی اندیشه‌ی ساختارگرا، دست‌کم در نمودهای اولیه‌اش، دقیقاً همین امتناع

از تصدیق هرگونه معنایی در بیرون یا در ورای حدود یک زبان از پیش موجود بود. با این حال، درک این نکته چندان دشوار نیست که چگونه باب مکالمه میان پدیدارشناسی و مضامین پسا-ساختارگرایی متن، نوشتار، و شالوده‌شکنی مجدداً گشوده می‌شود. به نظر می‌رسد مرلو-پوتتی خود در همین راستا حرکت کرده - با نگاهی دقیق به برخی از مقالات متأخر وی، به ویژه جستارهایی که در مجلد نشانه‌ها (۱۹۶۴) گرد آمده‌اند، می‌توان به این امر پی برد. تأملات مرلو-پوتتی اساساً مبتنی بر امکان‌ناپذیری آشکار متمایزسازی «ساختار» از «معنا»، یا «القا» از آن چیزی است که مقدم بر القا بوده و آن را ممکن می‌سازد. از یک نظر، او گمان می‌کند که زبان را تنها می‌توان به منزله‌ی «تفوق امر دلالت‌شده بر امر دلالت‌گر» در نظر گرفت که خود «علت امکان امر دلالت‌گر است» (مرلو-پوتتی ۱۹۶۴، ص. ۹۰). این توصیف، با وابستگی اساساً دوسویه‌اش، نشان‌گر روگردانی قطعی مرلو-پوتتی از موضع پیشین خود است. در این توصیف، با آن‌که نگرش‌های معطوف به ساختار مورد تصدیق قرار گرفته، ضرورت اندیشیدن در ورای کاربست اکید این نگرش‌ها همچنان پابرجا است.

این نکته به چشم‌گیرترین وجه در مقاله‌ی مرلو-پوتتی درباره‌ی ماتیس مشهود می‌شود که به بهانه‌ی تهیه‌ی فیلم مستندی از زندگی این هنرمند نوشته شد. به گمان مرلو-پوتتی خطا است که آنچه را که فیلم در قالب ساختی ابتکاری اما در عین حال آگاهانه و از پیش برنامه‌ریزی شده برای وارد آوردن ضربه‌ی نهایی به تصویر می‌کشد «باور» کنیم. ماتیس با اشاره‌ی ساده به حل مسأله‌ی می‌رسد که «در گذشته همچون مسأله‌ی حاکی از حجم انبوه داده‌ها به نظر می‌رسید». فرآیند خلاقیت را نمی‌توان بر اساس تعابیری متصور شد که برگزینش ساده‌انگارانه بین توصیف

القایی / توصیف ساختاری استوار اند. چنان که مرلو - پونتی به دقت مطرح می‌کند،

این گزینش در راستای ملاحظه‌ی بیست وضعیت پراکنده در تابلوی نقاشی ماتیس صورت می‌گیرد که برای هرکسی جز خود او صورت‌بندی‌ناشده و حتا غیرقابل صورت‌بندی است، زیرا این وضعیت نشانه و ناشی از حیث التفاتی نقاشی‌یی بود که با این همه وجود نداشت.

(همان، ص. ۴۶)

این گفته بیش از هر شرح انتزاعی دیگر، مبین ناسازه‌یی است که مرلو - پونتی در دل زبان و همه‌ی نظام‌های دلالتی کشف می‌کند. «برگذشتن» معنا از ساختار را نمی‌توان صرفاً بر اساس «نیت» (التفات) ذهنی تشریح کرد. مرلو - پونتی با این باور ساختارگرایان موافقت دارد که معنا همواره و الزاماً در «اقتصاد معناها» ی ازپیش موجودی نقش بسته که هرگز نمی‌توان آن را تماماً تحت امر در آورد. از سوی دیگر، او نشان می‌دهد که این وضعیت، با خلق چنین پس‌زمینه‌ی پیچیده‌یی از محدودیت‌ها، این امکان را برای معنا فراهم می‌آورد که به شیوه‌هایی تازه و غیرقابل‌پیش‌بینی به منصفه‌ی ظهور برسد. فلسفه‌ی متأخر مرلو - پونتی جست‌وجوی دائمی در پی آن «لحظه‌ی بارآور» ی است که به کشف ساختار می‌رسیم، ساختاری که «معنا را برای هنرمند مهارپذیر و در عین حال برای دیگران دسترس‌پذیر خواهد ساخت.»

بنابراین، ساختارگرایی نیز به همین ناسازه‌ی نهایی از سوی دیگر نزدیک می‌شود. آن‌جا که مرلو - پونتی معنا را پیوسته آماده‌ی به کار انداختن خود در قالب ساختار می‌بیند، بارت ساختارهایی را ملاحظه می‌کند که همواره امکانات مفهومی تازه‌یی ایجاد می‌کنند. دریدا در

جستارهای خود درباره‌ی ساختارگرایی و پدیدارشناسی به همگرایی مشابهی اشاره می‌کند. او، با شالوده‌شکنی بازی مفهوم و استعاره‌ی پنهان در پس این دو فلسفه، به صورت‌بندی خود از مسائلی می‌رسد که مرلو - پوتنی با آن‌ها مواجه بود. ساختارگرایی اساساً مبتنی بر آن چیزی است که دریدا «اختلاف وعده و عمل» ساختارگرایی می‌خواند. ساختارگرایی در عمل اغلب تسلیم آن استعارات اغفال‌کننده و برگرفته از زبان‌شناسی ساختاری می‌شود که «شکل» را به بهای تنزل «نیرو» یا ساختار را به بهای تنزل عوامل درون و بیرون ساختار (یعنی عواملی که در سطح خود ساختار واقع نمی‌شوند)، ترفیع می‌دهند. اما در وجه خودنقادانه‌ی دیگری از اندیشه‌ی ساختارگرا شاهد پای‌بندی به وعده‌ی هستیم که ضمناً موجب تشکیک در بنیان روش‌شناسانه‌ی خود نیز می‌شود. از دید دریدا، ما همواره با «گشایش»ی مواجه ایم که طرح ساختارگرا را ناکام گذاشته و عقیم می‌سازد. «در مورد ساختار، آنچه مرا متحیر می‌کند همان چیزی است که در قالب ساختار نمی‌گنجد» (دریدا ۱۹۷۸، ص. ۱۶۰). اهمیت پدیدارشناسی هوسرلی به‌عنوان نقدی دقیق و پیوسته بر اندیشه‌ی ساختارگرا از همین رو است. آنچه هوسرل، اغلب در مقابل نیت صریح خود، مؤکداً نشان می‌دهد «عدم‌امکان اصولی، ماهوی، و ساختاری بستن یک پدیدارشناسی ساختاری» است (همان).

پس، نگرش دریدا در ضدیت با ادعایی قرار می‌گیرد که ساختارگرایی در مورد گسست کلی و بازگشت‌ناپذیر از پیشینه‌ی خود مطرح می‌کند. این خیال باطل - که هنوز بر برخی از حوزه‌های چپ ساختارگرا حاکم است - به غفلت از خطرات بستار یا فروبستگی بازدارنده و نرمش‌ناپذیر مفهوم‌ی‌ی که دریدا افشا کرده منجر می‌شود. بیش‌تر از همین رو است که در نظر گرفتن شالوده‌شکنی به‌عنوان طرحی «پسا - ساختارگرا» که

جانشین طرح ساختارگرایی شده یا آن را از اعتبار انداخته تصویری نابه‌جا است. دریدا، بدون ترسیم این کشاکش خاص میان «وعده» و «عمل» مجسم در اندیشه‌ی ساختارگرا، دشوار می‌توانست پرسش‌های اساسی نوشته‌های خود را مطرح کند. شالوده‌شکنی پیوسته و هر لحظه یادآور آن چیزی است که ساختارگرایی در صورت اجتناب از افتادن به دام مفاهیم فریبنده‌ی روش خویش، می‌توانست باشد:

ساختارگرایی، به‌تکای نهفته‌ترین نیت خویش، و همچون همه‌ی پرسش‌گری‌ها از زبان، از تاریخ تفکر کلاسیکی که پیشاپیش متضمن امکان ساختارگرایی بوده می‌گریزد، چرا که این تاریخ متعلق به قلمروی زبان بوده و خود را در زبان مطرح می‌کند.

(همان، ص. ۴)

این «نهفته‌ترین نیت»، جنبه‌یی از تفکر ساختارگرا است که از قید تقلیل روش‌مندانه می‌رهد و دریدا هم در صدد حفظ همین جنبه است. در غیر این صورت – همچنان که دریدا به روشن‌ترین وجه در بررسی کار سوسور نشان می‌دهد – ساختارگرایی صرفاً محکوم به بازپیوست به سنتی خواهد بود که وعده‌ی دگرگونی آن را می‌داد.

نیچه: فلسفه و شالوده‌شکنی

فریدریش نیچه (۱۸۴۴-۱۹۰۰) برای اکثر فیلسوفان امروزی همان کسی است که برای معاصران خود بود: ننگی پیچیده در لایه‌های معما. از جمله واکنش‌های اخیر این بوده که آنگ پیشاهنگ مخوف پدیده‌ی نازیسم را به نیچه زده، او را به‌عنوان متفکری معرفی کنند که دیدگاه «عقل‌ستیز» و دعوای خودبزرگ‌بینانه‌ی وی راه را برای ظهور هیتلر و ایدئولوگ‌های‌اش هموار کرد. البته این اتهامات را نمی‌توان یکسره رد کرد، اما این‌ها مبتنی بر خوانش مغرضانه‌ی از نیچه است که برخی از پیروان وی فعالانه به آن دامن زدند و بی‌شک تأثیراتی شوم، هرچند نه به آن اندازه که مخالفان متعاقب او گمان می‌کنند، از خود به جا گذاشتند. همین بس که بگوییم اسطوره‌شناسی جزمی نیچه، و آرای او در باب «ابر مرد» و «بازگشت جاودانه» از راه تداعی معانی‌های خطا دچار سوء‌تعبیر شده‌اند.

اما نیچه به موازات نوشته‌های این‌چنینی به نقد فلسفه‌ی غربی و

پیش‌پنداشت‌های آن نیز پرداخت، نقدی که تا به امروز هم چیزی از انگیزانندگی و برآشوبندگی‌اش کم نشده؛ و همین جنبه از تفکر نیچه است که مهر خود را بر پیشانی نظریه و رویه‌ی شالوده‌شکنی زده است. در این جا سخن گفتن از «تأثیر گذاری» به نوعی گمراه‌کننده است، زیرا این واژه حاکی از به ارث گذاشتن مفاهیم و مضامینی برای آیندگان است و پیش‌تر مناسب حال یک سنت متمرکز مرجعیت‌مند (اقتدارگرا) است. روی هم‌رفته، آنچه دریدا عرضه می‌کند شیوه‌ی است که نوشتار از آن طریق از همه‌ی دعویات مالکیتی که «تاریخ عقاید» سنتی مطرح می‌کند فراتر می‌رود. اگر متون را رها از نیت مؤلف و در معرض شالوده‌شکنی اساسی بدانیم، مسأله دیگر به این صورت نخواهد بود که دریدا که صرفاً و به سادگی تحت تأثیر نیچه قرار گرفته و آرا و عقاید او را در زمینه‌ی امروزی و پسا-ساختارگرا به کار انداخته. برعکس، آنچه نیچه مهیا کرده سبکی از نوشتار فلسفی است که شکاکیت شدیدی نسبت به هر دعوی حقیقت‌مندی - از جمله دعویات خود - داشته، به این ترتیب امکان آزادی اندیشه از بند محدوده‌های مفهومی مدیدش را فراهم می‌کند.

نیچه را نباید بنا به ارزیابی خود او و به‌عنوان کسی در نظر گرفت که یک‌بار برای همیشه به کاوش موهوم متافیزیک غربی پایان داده است. همانند سوسورل یا هوسرل، او نیز تا حدی در بند همان مضامین و قراردادهای فکری ژرفی می‌ماند که در نوشته‌های‌اش آن‌ها را به پرسش می‌کشد. همچنان که دریدا اغلب یادآور می‌شود، این مضامین ریشه‌های عمیقی در ساختار منطقی و ارتباطی زبان دارند، ریشه‌هایی آن‌چنان عمیق که در واقع گسست کلی از آن‌ها می‌تواند به معنی دیوانگی یا بی‌ارتباطی تام باشد. (نیچه خود به جنون خویش اذعان داشت، و در شانزده سال آخر عمرش چیزی جز یادداشتهای پراکنده و غیرقابل فهم نیافرید.)

نیچه، پیش از هر فیلسوف دیگری در سنت غربی، در برابر آن محدودیت - های زبان و اندیشه که دریدا در راه افشای آن‌ها می‌کوشد قد علم کرد. و در واقع سبک و راهبرد نوشته‌های دریدا چنان یادآور سبک و راهبرد نوشته‌های نیچه است که به نظر می‌رسد این دو اغلب درگیر نوعی تبادل نظر شگرف بوده‌اند.

یافتن دلایل این امر آن‌چنان دشوار نیست. اغلب چنین به نظر می‌رسد که نیچه پیشاپیش برنامه و شگردهای نظام‌مند شالوده‌شکنی را طرح کرده، همان نگرش بسیار شکاکانه را در پیش گرفته، و راه هرگونه استقرار ایمن در روش‌ها یا مفاهیم را بر خود بسته است. به نظر نیچه، فلاسفه خودخواسته فریب «حقیقت»ی را خورده‌اند که صرفاً با محو آن استعارات یا گفتمان مجازگرایی که حقیقت مذکور موجودیت بخشیده‌اند از خود حراست کرده است. اگر زبان اساساً استعاری بوده و معانی‌اش (چنان‌که سوسور بعدتر نشان داد) مقید به زنجیره‌ی بی‌پایانی از رابطه‌ها و تفاوت‌ها است، پس تفکر در جست‌وجو برای یافتن حقیقتی فراسوی کژراهه‌های پیچاپیچ زبان به بی‌راهه می‌رود. فلسفه، از افلاتون تا به حال، تنها با نادیده گرفتن خاستگاه‌های استعاری خود به تثبیت خردی مستبد پرداخته که اساساً منکر هرگونه تماسی با زبان مجازگرا بوده. خرد حیاتِ خیال‌آمیز فلسفه را از آن گرفته، همچنان‌که - از نظر نیچه - عنصر لذت‌بخش یا «دیونیزوسی» در تراژدی کلاسیک یونانی را از بین برده بود. سقراط - همنشین مسیح در دوزخ نیچه - ویران‌گر بی‌قدر همه‌ی آن عناصری است که به فرهنگ انسانی زندگی، گونه‌گونی، و شروشور می‌بخشند. و دوباره پرداختن به این سنت مدفون تنها برای نشان دادن این نکته است که چگونه «خرد» جایگاه کنونی‌اش را با اتخاذ یا انکار نظام‌مند شگردهای سخن‌سرایانه‌ی زبان غضب کرده است.

جذابیت و گیرایی نیچه در گستره‌ی شکاکیت او نسبت به معرفت و حقیقت است. نیچه می‌پرسد، اگر ما متوجه چرخش‌ها و گردش‌هایی شده باشیم که زبان به آن وسیله کارکرد پینچاپیچ خود را همزمان پنهان و ابقا می‌کند، دیگر از فرض معرفت و حقیقت چه خواهد ماند؟ او نتیجه می‌گیرد که، حقیقت

لشکر خروشان پرطمطراقی از استعاره‌ها، مجازها، و انگاره‌های انسان‌وار است ... حقایق همان توهمات هستند که توهم بودنشان فراموش شده ... سکه‌هایی که نقش‌شان محو شده، دیگر به‌عنوان سکه ارزشی ندارند و تنها تکه‌یی فلز اند ...

(به نقل از، دریدا ۱۹۷۷a، ص. xxii)

به نظر نیچه این بینش منجر به این نتیجه‌گیری می‌شود که همه‌ی فلسفه‌ها، با هر ادعایی که در خصوص منطق یا خرد داشته باشند، بر بافت متغیری از زبان مجازگرا اتکا دارند که نشان‌های آن به شکل فراگیری زیر سرکوب نظم حاکم حقیقت قرار گرفته. این نسبیّت بی‌انتهای معنا، و شیوه‌هایی که فلاسفه از آن طریق استعارات رایج خود را پنهان یا نامرئی ساخته‌اند، عزیمتگاه نوشته‌های دریدای اند، همچنان که پیش از آن برای نوشته‌های نیچه بوده‌اند.

البته باور به این ایده که زبان خصلتی اساساً استعاری دارد سابقه‌ی طولانی داشته. این آموزه ابتدا در میان رمانتیک‌های آلمانی شکل گرفت و سپس از طریق کولریج به ناقدان مدرنی چون آی. ای. ریچاردز رسید که فلسفه‌ی سخن‌سرایی (۱۹۳۶) او همچون تأکیدی راسخ بر اهمیت اساسی استعاره جلوه می‌کند. ریچاردز تصریح می‌کند که «اندیشه استعاری است و استعارات زبان از این‌جا نشأت می‌گیرند.» ریچاردز، در مخالفت با نگرشی سنتی به استعاره (که آن را صرفاً یک آرایه یا مکمل فرعی زبان

می‌شمرد) و در راستای وارونه کردن اولویت‌ی مستحکم، به‌طریقی به نگرش شالوده‌شکن نزدیک می‌شود. اما تفاوت کار آن‌جا مشهود می‌شود که می‌گوید «برای طرح نظریه‌ی استعاره» ما باید «به قابلیت فکری‌یی که داریم بیش‌تر توجه کرده» و «این قابلیت را هرچه بیش‌تر به قالب علم قابل بحث و استدلال در آوریم» (ریچاردز ۱۹۳۶، ص. ۱۱۶). در این‌جا، به‌رغم تأکیدات بسیار ریچاردز بر استعاره، هنوز با این استنباط مواجه ایم که «علم» یا فرازبانِ منطقی‌یی وجود دارد که می‌تواند از قلمروی مجاز - بنیاد فراتر رفته و مواضع خاص خود را در آن‌جا جست‌وجو کند.

این پنداشت جایگاه عمیقی در تفکر ریچاردز، و به‌واقع در کل قلمروی فلسفه و نقادی انگلیسی - آمریکایی مدرن دارد. ریچاردز در نوشته‌های اولیه‌ی خود به طرح یک نظریه‌ی «عاطفی» در باب زبان شاعرانه می‌پردازد که بر اساس آن ارزش شعر را باید در توان استعارات شورانگیز و حیات‌بخش آن جست، توانی که شعر را از قید «شرایط صدق» اکیدی که فلسفه‌ی منطقی - پوزیتیویستی مطرح کرده می‌رهاند. همین تمایزگذاری از سوی ناقدان نوی آمریکایی اخذ، و (همان‌گونه که دیدیم) به اساس تمام طرحواره‌های تبیینی سخن‌سرایانه‌شان بدل شد. به این ترتیب، فاصله‌یی میان شعر و شناخت عقلایی تثبیت شد، برزخی که گذر از آن جز با ملاحظه‌ی دقیق «منطق» نجات‌بخش و ویژه‌ی زبان مجازگرا ممکن نبود. ساختارگرایی در پوشش اولیه‌ی علمی‌اش نیز پیروی همین حکم عام بود. نقادی در آرزوی نیل به وضعیت یک فرازبان یا در بر گرفتن نظریه‌ی متنی بود که توان تبیینی خود را دقیقاً از همین درک عینیت منضبط می‌گرفت.

دریدا در گسست از این برداشت خودباورانه از روش و اعتبار، راه نیچه را پی می‌گیرد. علم، در کاربست دریدا، گفتمان همبسته با ایدئولوژی

خردِ سرکوب‌گری است که به‌نوبه‌ی خود (چنان که نیچه بحث کرده) از هم‌ارزی یونانی حقیقت و منطق سرچشمه می‌گیرد. برای نیچه و دریدا، مسأله نه یافتن نوعی منطق بدیل برای زبان استعاری، بل گشایش تکثری از گفتمان‌ها است که در آن همه‌ی چنین اولویت‌هایی در «بازی آزاد» و برآشوبنده‌ی نشانه‌ها محو می‌شوند. دریدا (در جستار «ساختار، نشانه، و بازی») از دو «تأویل تأویل» یاد می‌کند که مباحث مدرن در باب زبان و روش در فاصله‌ی میان آن دو جای می‌گیرند. این‌ها هر دو تأویل‌هایی «ساختارگرا» به مفهوم مبسوطی هستند که، چنان که دیدیم، دریدا آن را در توصیف سنت مدید و ناهمگونی در تفکر غربی به کار می‌برد. یعنی، این هر دو دغدغه‌ی تأویل ابزاری را دارند که تفکر به آن وسیله تجربه‌یی را معنا می‌بخشد که در غیر این صورت تجربه‌یی خام خواهد ماند. تفاوت این دو تأویل در میزان نظم و ثباتی است که بر روند معناجویی‌های خود تحمیل می‌کنند. از یک سو، نگرش متکی بر مفهوم ساختار به‌عنوان مأمونی در برابر تحرکات گیج‌کننده‌ی تفاوت محض است - که جلوه‌ی بارز آن را در نگرش لوی - استروس می‌توان یافت؛ و از سوی دیگر، گزینه‌ی رادیکال‌تری مطرح می‌شود که به تعبیر دریدا، متضمن «تأیید نیچه‌ی ... بازی جهان و بی‌زیانی شدن ... و جهان نشانه‌های بی‌عیب، بی‌حقیقت، و بی‌خاستگاه» ی است که «در معرض تأویلی فعالانه قرار می‌گیرند» (دریدا ۱۹۷۸، ص. ۲۹۲). همین جنبه از تفکر نیچه است که آثار شالوده‌شکن را صرفاً «تحت تأثیر» خود قرار نداده، بل که از راه‌های بسیار و به‌نحوی غریب شأنی همسان با این آثار یافته است.

نیچه، افلاتون، و سوفسطائیان

نقد نیچه بر فلسفه همان اندازه که گستره‌ی تاریخی وسیعی را در بر

می‌گرفت نشان از اشتیاق وافر به مورد حمله قرار دادن همه‌ی برداشت - های رایج از معرفت و حقیقت داشت. نقد نیچه متضمن «تبارشناسی» (genealogy) تمام عیار تفکر غربی بود، پژوهشی آسیب‌شناسانه که کار خود را تا بازپس‌نگری به مبانی یونانی خرد پی می‌گرفت. به نظر نیچه این سنت اساساً با سبک بحث دیالکتیکی (همگویانه) بی شکل گرفت که توسط سقراط ابداع، و در متون شاگردش افلاتون پی گرفته شده بود. این روش دیالکتیکی بیرون کشیدن «حقیقت» از دل مواجهه‌ی به دقت تدارک دیده بین حکمت و غفلت - به نظر نیچه - چیزی بیش از یک شگرد سخن‌سرایانه نبود. با این حال، قدرت متقاعدکنندگی این روش چنان بود که هرگونه دعوی خرد، شرف، و حقیقت را به مالکیت انحصاری خود در می‌آورد. در نتیجه، فلسفه به کل از پرداختن به سخن‌سرایی منصرف شده، هنرهای زبانی، (به ویژه نوشتار) را به عنوان سرچشمه‌های وهم و خطا در نظر گرفت. از جمله معاصرانی که هدف این تحقیر سقراطی قرار گرفتند فیلسوفان سخن‌سرایی به نام سوفسطائیان (اهل سفسطه) بودند، و این نامی است که هنوز - همچنان که افلاتون مد نظر داشت - بر زبان‌بازی و شگردهای آنان برای اقناع مخاطب دلالت می‌کند. سقراط گرداننده‌ی محافل بحث و مناظره‌ی است که یکی از آن‌ها در مکالمه‌ی گورگیاس افلاتون تصویر شده. در این جا، همچون همیشه، روش دیالکتیکی با طرح پرسش‌های خود در قالب صناعت راهبردی و، واداشتن حریف به افتادن در موضع ضعف، از دید سقراط، پیروز‌کارزار می‌شود. حاصل بحث، به‌طور خلاصه، اثبات این نکته است که سخن‌سرایی نه از خردی برخوردار است و نه از خودشناسی اخلاقی؛ اثبات این که استعداد اقناع (سخن‌سرایانه) جهت‌گیری اخلاقی نداشته و در واقع مستعد همه‌گونه سوءاستفاده است.

پاسخ نیچه نه انکار انحرافات بالقوه‌ی سخن‌سرایی بل، برعکس، پرداختن به این نکته است که سقراط خود سخن‌سرای مکاری است که موفقیت‌های خویش را با حيله‌بازی‌های راهکاری کسب می‌کند. در پس تمام استحکامات عظیم عقل و اخلاق، خواست اقناع بنیادینی نهفته است که کارکرد خود را همواره با نسبت دادن آن به اردوی حریف استادانه استتار می‌کند. حقیقت صرفاً عنوان محترمانه‌ی منسوب به بحثی است که در این نبرد اقناع‌گری‌ها دست بالا را گرفته، و این جایگاه برتر را حفظ می‌کند. اما هرچه باشد، سوفسطائیان با تصدیق تلویحی آن‌چه سقراط باید انکار کند، با اذعان به این که تفکر همواره به‌شکلی ناگسستنی در بند شگردهای سخن‌سرایانه‌ی است که پشتیبان اندیشه‌اند، به حکمت نزدیک‌تر اند.

شالوده‌شکنی روی دو چرخ

به این ترتیب، ارزیابی دوباره‌ی نیچه از فلسفه مستلزم بازگشت به سرمنشأ و تلاش برای شالوده‌شکنی استعارات حاکم خرد است. همسویی غریب اما روشن‌گری با این دیدگاه در رمان رابرت پیرسیگ به نام *ذن و فن نگهداری از موتورسیکلت* (۱۹۷۴) وجود دارد که در آن مسأله‌ی مطرح‌شده پیش‌تر فلسفه‌ی یونانی است تا *ذن بودیسم*؛ و البته بسیاری از خوانندگان بی‌شک از مواجهه با امر مبهوت شده‌اند. شخصیت محوری این رمان مردی در آستانه‌ی شکست و نومیدی است که تصمیم می‌گیرد تا در راه کسب خودشناسی با موتورسیکلت عازم سفری در طول نوار ساحلی آمریکا شود. آن‌چه رفته‌رفته در جریان این کاوش مشهود می‌شود کل سابقه‌ی مدفون مواجهه‌ی فکری‌ی است که موجبات بروز حوادث رمان را فراهم می‌آورد. راوی از طریق رشته رخدادهایی که به‌صورت مبهم در

ذهن او نقش بسته تصویری از زندگی سابق خود را بازسازی می‌کند؛ تصویر آن چند ماه آخری را که به‌عنوان دانشجوی فلسفه در دانشگاه شیکاگو سر کرده بود. این دیگر من محکوم به شکستی با نام مستعار «فایدروس» است - که دلایل انتخاب‌اش به‌زودی مشخص می‌شود؛ او که، به‌بهای اخراج از دانشگاه، با همه‌ی مفروضات اساسی‌یی که استادان‌اش به او القا کرده‌اند در می‌افتد.

فایدروس هنگامی که به بازخوانی سرچشمه‌های تفکر، به‌ویژه متون افلاتون و ارسطو، روی می‌آورد در می‌یابد که آن‌ها نه تنها بحث‌های متقاعدکننده‌یی مطرح نکرده، بل که به‌نحوی فریب‌کارانه سعی‌شان این بوده تا همچون همیشه تصویر نادرستی از حریفان به‌فراموشی سپرده‌ی خود ترسیم کنند. سوفسطائیان، به‌طور خاص، با روش استدلالی که موضع آنان را همچون نقیض ترسیمات کاملاً آشکار فلسفه جلوه می‌دهد، به ریشخند فلسفی گرفته می‌شوند. از سقراط گرفته تا افلاتون و ارسطو، شواهد حاکی از سرکوب و سوء‌تأویل وسیع هر آن چیزی است که قدرت حاکم خرد دیالکتیکی را تهدید می‌کند.

فایدروس خود به‌عنوان قربانی امروزی همین «تبانی» ایفای نقش می‌کند؛ او آماج طعنه‌های استادان و دانشجویانی می‌شود که نمی‌خواهند حکمت مقبول را به پرسش کشند. کلیسای خرد (مذهب عقل) نیز با تأکیدات نو - ارسطویی خود بر محاسن تحلیل منطقی صریح و تفکر مقولاتی قاطع، استوارانه در شیکاگو مستقر شده. مشکلات فایدروس هنگامی به اوج می‌رسد که رئیس مجمع تحلیل عقاید و بررسی روش - تهدیدکنان - زمام کلاس درس را به دست می‌گیرد. آنچه - دست کم در ذهن مغشوش فایدروس - رخ می‌دهد جدال نهایی میان «دیالکتیک» و «سخن‌سرایی» است و پیروزِ اسخ این کارزار «سخن‌سرایی» خواهد بود.

این نقطه‌ی عطفی در بینش فایدروس است که در می‌یابد «دیالکتیک معنای خاصی داشته که آن را به صورت کلمه‌ی کلیدی در آورده - کلمه‌ی که می‌تواند موازنه‌ی بحث را، بسته به جایگاه خود، بر هم بزند.» فایدروس با به چالش کشیدن دیدگاه آقای رئیس در تبیین مبدأ دیالکتیک - به تعبیر نیچه، پرداختن به «تبارشناسی» آن - نشان می‌دهد که دیالکتیک متکی بر فراموشی عامدانه و نظام‌مند خاستگاه‌های سخن‌سرایانه‌ی خود بوده. خرد، یا بداهتِ مفروض خرد، با عجز آشکارش از توجیه روش‌های خود در زمینه‌ی جز زمینه‌های اساساً همان‌گویانه در معرض تردید قرار می‌گیرد. نتیجه‌گیری پیروزمندانه‌ی فایدروس از همین رو است:

حالا دیگر هاله‌ی گرد سر افلاتون و سقراط ناپدید شده. به نظر او آن‌ها خود مدام به همان کاری مشغول اند که سوفسطائیان را به انجام‌اش متهم می‌کنند - استفاده از زبانِ قادر به اقناع احساسی، در راستای هدف پنهانِ قوی‌تر جلوه دادن بحث ضعیف‌تر، یعنی بحث دیالکتیکی. به گمان او، ما همیشه همان چیزهایی را محکوم می‌کنیم که از یافتن‌شان در وجود در خود بیمناک ایم.
(پیرسیگ ۱۹۷۴، ص. ۳۷۸)

اما چنین نگرشی عاقبت سر به جنون می‌زند. فایدروس نمی‌تواند ارتباطی بین این کشف خود در چارچوب هنجارهای نهادینه و آن «مکالمه» بی بیابد که ارسطوئیان شیکاگو با چنان حرارتی از آن حراست می‌کردند. فایدروس تحصیل را رها می‌کند و (همچون نیچه) مدت‌ها اسیر روان - رنجوری می‌شود - هرچند که در مورد او این ختم ماجرا نیست.

اما فایدروس «اصلی»، در مکالمه‌ی افلاتون با همین عنوان، نیز هم‌اورد دیگری در برابر سقراط است: سخن‌سرای جوان و خودستایی که هر لحظه انتظار عرضه‌ی شگردهای شتابناک‌اش می‌رود (بنگرید به:

افلاتون (۱۹۷۳). تا آنجا که به فایدروس امروزی مربوط می‌شود، این تبادل نظر صرفاً تابع الگوی استانده‌ی استدلالی است که از همدستی خود با ترفندها و تمهیداتی که آمرانه آنها را رد کرده غافل است. اتفاقاً فایدروس هم از جمله متون محوری در خوانش دریدا از فلسفه‌ی یونانی است. این مکالمه دربرگیرنده‌ی شدیدترین حمله‌ی افلاتون به نوشتار، در قالب همان اصطلاحات آشنایی - «حضور» در برابر «غیاب»، گفتار زنده در برابر نص مرده - است که در بحث دریدا از رساله‌ی روسو مطرح می‌شوند. نوشتار مکمل خطرناکی است که زبان را از خاستگاه‌های موثقی که در گفتار و حضور نفس دارد دور می‌کند. مقید کردن افکار خود به نوشتار به معنی محول کردن آنها به عرصه‌ی عمومی و از این رو قرار دادن آنها در معرض نیرنگ‌های حرمت‌شکنانه‌ی تأویل‌گری است. نوشتار «مرگ» ی است که به انتظار اندیشه‌ی زنده نشسته، مفسده‌انگیز زیرکی است که هر سرچشمه‌ی حقیقتی را می‌آلاید. بنابراین، ضدیت افلاتون با سخن‌سرایی جزئی از نگرش او به نوشتار است. از نظر او، سخن‌سرایی و نوشتار هر دو بردگان شورشی اریابی (حقیقت یا دیالکتیک) اند که با مطرح کردن خود به عنوان راه‌های بدیلی برای نیل به حکمت، از اقتدار و مرجعیت وی سرپیچی می‌کنند.

سخن‌سرایی، همچنان که فایدروس پیرسیگ می‌پندارد، به عنوان مجموعه تمهیداتی طبقه‌بندی شده و تقلیل‌پذیر به نظم و نظام انگاشته و از این رو بی‌اثر و بی‌ثمر دانسته می‌شد. ارسطو این برخورد را به حد اعلای کمال عقلانی خود رساند: «سخن‌سرایی به یک موضوع شناسایی بدل شده است، و مثل هر موضوعی تقسیماتی دارد. و این تقسیمات روابطی با یک‌دیگر دارند و این روابط هم غیرقابل‌تغییر اند» (پیرسیگ ۱۹۷۴، ص. ۳۶۸). از قضا، این قضیه را در مورد ارتباط اجزای موتورسیکلت

می‌توان به صورت دیگر دید: به نظر فایدروس یک دستگاه مکانیکی چیزی بیش از جمع جبری اجزایی است که در راهنمای فنی آن وسیله آمده است.

در رمان پیرسیگ، به نحوی عجیب، اصلاً اشاره‌ی به نیچه نمی‌شود، هرچند که سیر بحث فلسفی‌اش همه‌جا یادآور روح نقد نیچه‌ی است. نیچه با تعابیر بسیار نزدیکی پرسش اساسی فایدروس - اقتدار خرد نزد سقراط از کجا نشأت می‌گیرد؟ - را مطرح کرده، و به آن پاسخ می‌دهد. این سخن‌سرایی، و نه دیالکتیک، است که ما را به دورترین خاستگاه اندیشه در مواجهه‌ی انسان با تجربه ره‌نمون می‌شود. «دیالکتیک، که پدر منطق بوده، خود از سخن‌سرایی نشأت گرفته، سخن‌سرایی نیز به نوبه‌ی خود زاده‌ی اساطیر و اشعار یونان باستان است» (همان، ص. ۳۹۱). از این رو، فایدروس به سروت فیلسوفان پیشا - سقراطی می‌رود، به سراغ آن چهره‌های درمحاق‌افتاده‌ی که نیچه آنان را به خاطر جسارت‌شان در استعاره‌پردازی ستایش می‌کرد. این متفکران واقعیت را با نیروهای جوهری گوناگون در دنیای طبیعت یکی می‌دانستند. به نظر تالس «اصل جاودان» آب بود، حال آن‌که آناگزیمنس استعاره‌ی هوارا به کار می‌برد، و هراکلیتوس - فیلسوف تحول و سیلان - آتش را جوهر همه‌چیز می‌دید. «تبیینات» این فیلسوفان تبییناتی از جنس قیاس شاعرانه بود، و معنای چندانی برای ذهن عقلایی (یا پسا - سقراطی) نداشت. اما، همان‌گونه فایدروس اظهار می‌کند، «همه‌چیز قیاس است»، از جمله تعمیمات مفروضی که در بحث دیالکتیکی مطرح می‌شود. تفاوت در این است که اصحاب دیالکتیک، برخلاف پیشاهنگان «خردستیز» خود، از تشخیص این جنبه‌ی عامل در بطن فرآیند تفکر عاجز اند.

نوشتار و فلسفه

شالوده‌شکنی کار خود را همین‌گونه، با شوراندن خرد علیه خود، برای نشان دادن وابستگی تلویحی خرد به یک سطح معنایی سرکوب‌شده یا به رسمیت‌نشناخته‌ی دیگر، آغاز می‌کند. تصور فایدروس از نحوه‌ی امکان استفاده از مفهوم دیالکتیک به عنوان «نقطه‌ی اتکا» بی برای ایجاد این واژگونی، همسویی نزدیکی با راهبردهای متنی دریدا دارد. دریدا در متون خود درباره‌ی فلسفه‌ی یونانی به تعقیب ترفندها و تمهیداتی می‌پردازد که نوشتار به آن وسیله به صورت نظام‌مندی در تقابل با مضامین حقیقت، حضور نفس، و خاستگاه قرار گرفته است. این خصوصیت با نوشتار از چه رو است؟ محتمل‌ترین تبیین تاریخی، که از سوی بسیاری محققان مطرح شده، این است که نوشتار پیشرفت نسبتاً تازه‌یی در این مرحله از حیات فرهنگی یونان بوده، و سوءظن افلاتون نسبت به آن ناشی از اختلاط خطرناک دانش و قدرت در قالب نوشتار - به زعم او - است. این استدلال اشتراکات بسیاری با نگرش نیچه‌یی - دریدایی به خرد سقراطی به عنوان یک نیروی مستبد سرکوب‌گر دارد؛ اما از سوی دیگر، از راهبردهای متنی و «متافیزیک حضور» عمیقی که خوانش شالوده‌شکن از آن پرده بر می‌دارد بی‌خبر است. از دید دریدا، سرکوب نوشتار صرفاً یک واقعه‌ی تقویمی یا رویدادی غریب در یک فرهنگ در حال‌گذار نیست. این سرکوب، نزد افلاتون و انبوه اخلاف او، از طریق نوعی سخن‌سرایی خودپا عملی می‌شود که شارحان سنتی تاریخ تفکر آن را لحاظ نکرده‌اند.

این را که چنان نگرشی به نوشتار همچنان عمیقاً استوار مانده، می‌توان در متنی چون پیش از سقراط و پس از او (۱۹۳۲) از اف. ام. کورنفورد ملاحظه کرد که مقدمه‌ی پرمخاطبی بر فلسفه‌ی یونان و پس‌زمینه‌های آن

است. کورنفورد مدارای مرحمت‌آمیزی با سوفسطائیان کرده، آنان را به‌عنوان جوانان شوریده بر حکمت و شرافت سقراطی در نظر می‌گیرد. او به‌هنگام بحث از ارتباط سقراط و افلاتون، نظراتی ابراز می‌کند که کلاً نشان‌گر ارزش‌زدایی آشکار از نوشتار، با اتکا به رازواری شدید خاستگاه‌ها، است. به‌نظر کورنفورد، سقراط از آن جان‌های اعلایی بود که با الگوی «حقیقت را زیستن»، حیات خود را همچون سرمشقی تواناتر از هر متن محض در اختیار ما می‌گذارند.

آنان توان‌های ناشناخته‌یی را به ما موهبت کرده‌اند که تا آن زمان تنها در وجود خود به کمال تحقق رسانیده بودند... اعتقادات آنان به آرامی و با سرمشقی که از زندگی خود ساخته‌اند به آیندگان منتقل می‌شود، نه به وسیله‌ی انواع مکتوباتی که از خود به‌جا گذاشته‌اند. چراکه آنان، به استثنای مواردی معدود، کتابی ننوشته‌اند. آنان مردان خرد بودند و می‌دانستند که الفاظ مکتوب به‌ناچار عمده (هرچند نه همه) ی‌حیاتی را که روح ارزانی داشته ضایع می‌کنند.

(کورنفورد ۱۹۳۲، ص. ۶۲)

گویاتر از این هم‌ارزی سقراطی حقیقت، حضور، و اقتدار اولیه‌ی گفتار حرفی نیست. با این حال، کورنفورد، بدون صحنه گذاشتن کامل بر نظر افلاتون درباره‌ی نوشتار به‌عنوان ابداع کودکانه و توهینی به حکمت بالغه، می‌خواهد به این نکته اشاره کند که سقراط با تسلیم نکردن حقایق به جذبه‌های کودکانه‌ی متنیت، از آن‌ها حراست کرده است.

دریدا در بطن هزارتوی اندیشه‌ی افلاتون به تعقیب سررشته‌ی این بی‌حرمتی‌ها علیه نوشتار می‌پردازد. او تقابل دیگری میان نوشتار «خوب» و نوشتار «بد» را کشف می‌کند که یکی نوشتاری «طبیعی» است که قوانین خرد آن را بر روح آدمی حک کرده و دیگری مکتوبی محقر و «لفظی»

(literal) که میان حقیقت و فهم سایه افکن می شود. همان گونه که دریدا تیزبینانه نشان می دهد، این انفکاک با گذری استعاری (metaphorical) ممکن می شود که از آن طریق نوشتار مجازی («خوب») واقعی تر و بی واسطه تر از همتای «لفظی» اش جلوه می کند. در سنت مسیحی نیز، همچون سنت افلاتونی، مکتوب مادی بی ارزش شده، نوشتار معنوی بی ارزش پیدا می کند که مستقیماً و بی مدد ابزار مادی بر روح حک شده است. این «بی واسطگی بدلی» سپس به صورت سرچشمه‌ی حکمت‌ها و حقایق اصیل در می آید. آنچه در این طرحواره‌ی افلاتونی نمی تواند مورد تصدیق قرار گیرد این واقعیت است که طرحواره‌ی مذکور خود متکی بر اتخاذ استعاره‌ی عمیقی از نوشتار است، استعاره‌ی بی که این طرحواره، در عین بازی پیوسته با انواع گونه‌گونی از آن، می کوشد که سرکوب‌اش کند. شالوده‌شکنی - به نحوی ناسازه‌وار - بر شأن لفظی این استعاره‌ی ظاهراً غریب و غامض تأکید می کند. چنان که دریدا می گوید، این مسأله ربطی به «واژگون کردن معنای لفظی و معنای مجازی» ندارد بل اصولاً مربوط به «تعیین معنای "لفظی" نوشتار به عنوان نفس استعاره‌مندی است» (دریدا ۱۹۷۸a، ص. ۱۵). این جا است که شالوده‌شکنی ما را به درک نهایی خود از تقلیل ناپذیری استعاره، از وجود تفاوت در بازی جاری در شکل‌گیری معنای «لفظی»، ره‌نمون می شود. خلاصه آن که، در شالوده - شکنی هیچ معنای لفظی‌یی مطرح نیست.

فلسفه‌ی یونانی تنها سرچشمه‌ی این ارزیابی مضاعف از نوشتار «خوب» و نوشتار «بد» نیست. دریدا از متون متعددی، از جمله از بسیاری متون مقدس، یاد می کند که «نوشتار» وصف ناپذیر خداوند را - که روح از راه اشراق آسمانی به آن نایل می شود - از مکتوبات مادی و گم‌راهانه‌ی زبان زمینی متمایز می کنند (همان، صص. ۱۶ و بعد). به این ترتیب،

الاهیات با ایجاد نظم دوجهی نوشتار «محسوس» و نوشتار «معقول»، پشتیبان باور افلاتونی به «نوشتار روح» می‌شود که باید از گزند جسمانیت محض نشانه‌ها مصون ماند. لوگوس حقیقت مکشوف، خواه افلاتونی و خواه مسیحی، به وقار زبانی‌یی رجوع می‌کند که پیش از «هبوط» و سقوط زبان به شیوه‌ی وجود مکتوب محقر و مادی قرار می‌گیرد. این دو سنت در الاهیات قرون وسطایی با هم مقارن می‌شوند و «وجه معقول نشانه همچنان معطوف به "کلمه" و وجه‌الله می‌ماند.»

همین تمایزگذاری بین نظم‌های معنایی «محسوس» و «معقول» است که دریدا می‌خواهد به شالوده‌شکنی آن در متون هوسرل پردازد. بحث در این است که، در واقع اثرات این تمایزگذاری را می‌توان در هر فلسفه‌یی که ملتزم به تصور معنایی بیگانه با نشانه‌های ناقل خود باشد ملاحظه کرد. همین امر در مورد تمایزگذاری اکید سوسور بین «دال» و «مدلول» صدق می‌کند که - با تمام توان رادیکال خود - همچنان دربند نوعی دوگانه‌انگاری افلاتونی می‌ماند. همان‌گونه که دریدا بحث می‌کند، این تصویر دوجهی از نشانه‌ها متعلق

به کلیت آن عصر کبیری است که تاریخ متافیزیک را در بر گرفته و، به شیوه‌یی صریح‌تر و برخوردار از بیان نظام‌مندتر، [متعلق به] عصر کوچک‌تر باور به لایتناهی و آفرینش‌باوری مسیحی در آن زمان که به‌عنوان سرچشمه‌های مفهوم‌پردازی یونانی مورد توجه بودند.

(همان، ص. ۱۳)

ساختارگرایی و نشانه‌شناسی، مادام که حافظ سد سوسوری بین دال و مدلول، بین علامت «محسوس» و مفهوم «معقول»، باشند همچنان جزئی از همین سنت خواهند بود.

فراسوی تأویل؟

با این حال، اندیشه نمی‌تواند به‌طور کامل از این تمایزگذاری بگسلد، و این عدم‌امکان فارغ از هرگونه کوششی است که تمایزگذاری مذکور برای به تعلیق در آوردن - یا در پراتز گذاشتن - تعابیری به کار می‌برد که باید با آن‌ها کار کند. دیگر بار با آن حد نیچه‌یی - دریدایی مواجه می‌شویم که در آن‌جا تنها راه پیشروی اتخاذ یک رویه‌ی متنی هشیارانه و واقف به قابلیت‌های خود برای متافیزیکی شدن است. نیچه، همچون دریدا، با شدت تمام به شالوده‌شکنی انگیزه‌های سخن‌سرایانه‌ی خود و عدم طرح هرگونه ادعایی در خصوص ثبات روش خویش رو می‌آورد.

همچنان که پیش‌تر اشاره شد، این می‌تواند موجب بروز اشکالاتی در فهم ما از پاره‌متن‌هایی شود که دریدا در وجهی کاملاً مثبت و موافق از نیچه نقل می‌کند. چنین برخوردی البته می‌تواند مغایر با رد ارزش‌های حقیقی توسط نیچه و امتناع او از پرداختن به آن‌گونه بحثی باشد که تعابیری را مشخصاً برای ارائه‌ی تأویل صحیح خود وضع می‌کند. اما نیچه خود اصلاً این تضمین آسایش‌آور را به خواننده نمی‌دهد که او باید «حقیقت» نوشته‌های وی را در گذر دقیق از دال به مدلول کشف کند. بنابراین، تأویل کردن نیچه به معنی دوباره افتادن به دام همان توهم عظیم افلاتونی در باب قلمروی معنای کاملاً معقولی است که صناعت مادی زبان آن را مبهم و مخدوش کرده است. همچون بارت و دریدا، نیچه به هر وسیله‌ی ممکن در برابر این گرایش به تأویل در اشکال سنتی گوناگون‌اش مقاومت می‌ورزد. تکثر سبک‌ها و ناسازه‌پروری‌های نیچه همچون راهبردهایی در راستای بازداشت فهم، تا حد امکان، در سطح متنی عمل می‌کنند که دلالت در آن‌جا هنوز در قالب معنا یا مفهومی منعقد نشده. تصویری که نیچه از نوشتار به‌عنوان «رقص قلم» ترسیم می‌کند همان

تصویری است که دریدا برای طرح این بازی آزاد ادراک اغلب به آن رجوع می‌کند.

اما، دیگر بار به نظر می‌رسد که این کار به معنی همسان گرفتن کلام با خواست نویسنده به شیوه‌ی ناسازه‌واری است که در تقابل با شیوه‌ی تفکر نیچه (و در واقع دریدا) قرار می‌گیرد. پس چگونه می‌توان به تأویل متنی مشغول شد که نافی نفس منطق تفکر تأویلی است، و از این رو راه خواننده برای جذب معانی متن در قالب نوعی فهم‌پذیری منظم را مسدود می‌کند؟ و - از دیدگاه رساتر دریدا - شالوده‌شکنی در کجا می‌تواند عرصه‌یی برای تأویل متونی بیابد که چنان ظرافت‌مندانه به تشریح و تدارک ایجاب نیچه‌یی خویش، یعنی پایان دادن به تأویل، می‌پردازند؟

نیچه و هایدگر

این‌ها پرسش‌های برانگیخته در آستانه‌ی معنا‌باختگی هامدانه در واپسین مواجهه‌ی دریدا با نیچه (مهمیزها، ۱۹۷۹) اند. این متن کم‌ترگویای نوعی بحث «جدی» یا دست‌کم آن نوع بحثی است که اغلب فیلسوفان آن را مقبول دانسته یا می‌دانند که چگونه به آن اتکا کنند. این متن عمدتاً در صدد ارائه‌ی سبکی متشکل از تردستی‌های عجیب به کمک مجازها و ریشه‌شناسی‌های پرشتاب - و حتا مجعول - است. موضوع مد نظر این راهکارهای رفت‌وبرگشتی آن نیچه‌یی نیست که در خوانش تأثیرگذار هایدگر از او مطرح می‌شود، یعنی در آن تأویلی که دریدا آن را به‌عنوان نمونه‌یی مثالی در نوع خود و - دقیقاً به همین دلیل - مستعد شالوده‌شکنی می‌بیند. مارتین هایدگر (۱۸۸۹-۱۹۷۶) فیلسوفی آلمانی است که تأثیر نافذی بر تفکر اگزیستانسیالیستی و هرمنوتیکی معاصر گذاشته است. «هرمنوتیک»، از نظر هایدگر، فلسفه‌ی بنیادین تمام تأویل‌ها و تلاشی در

جهت مهیا کردن خودشناسی‌یی برای علوم انسانی است که فراخور حال آن‌ها باشد. از دید او، این رویه به معنی روگردانی به سوی خاستگاه‌های اندیشه و پرده‌برداری تدریجی از حقیقتی است که قرن‌ها سلطه‌ی فلسفه‌ی عقل‌گرا آن را در محاق فرو برده بود. «تأثیر» هایدگر بر دریدا مبحثی بسیار پیچیده‌یی است که خواننده می‌تواند مفیدترین شرح آن را در مقدمه‌ی گایتیری چاکراوورتی اسپیواک بر ترجمه‌ی انگلیسی از گراماتولوژی ملاحظه کند. در این جا می‌توان به‌طور مشخص‌تر توجه خود را به نقد هایدگر بر نیچه و به شیوه‌یی معطوف کرد که دریدا از آن طریق اثرات این خوانش را مختل کرده و واژگون می‌کند.

هایدگر طرح بازیافت «هرمنوتیکی» یی را پی می‌ریزد که هدف‌اش تأویل معنا و دلالت متون نیچه از طریق فهم فراگیر انگیزه‌ها و سنتی است که به خلق آن متون منجر شده. از نظر هایدگر، نیچه واپسین سخن‌گوی نوامید متافیزیک غربی‌یی است که در پنداشت‌های عقل‌گرای خود به دام افتاده، بیهوده می‌کوشد تا بر مسائل ناشی از موجودیت خویش فائق آید. نیچه چهره‌ی بسیار مهمی در تاریخ تفکر است زیرا، به‌زعم هایدگر، خرد را با محدودیت‌های خود مواجه ساخته، به نقطه‌ی سرآغاز هستی، یا خاستگاهی رجوع می‌کند که مقدم بر تمام ترفندهای اغتشاش‌آفرین عقلانیت است. این که نیچه نهایتاً در این کوشش ناکام مانده نشانه‌یی حاکی از آن است که وی تا حدی همچنان در دام نظام فکری‌یی گرفتار مانده بود که، بدون نظر کردن به ورای مفروضات محدودکننده‌اش، تنها می‌توانست آن را مردود شمرده و یا وارونه کند. از دید هایدگر، این فرازوی متضمن در پراتز گذاشتن همه‌ی آن مفروضات منطقی‌یی است که در دست‌ورزیان و ساختار‌گزاره‌بنیادِ تفکر غربی مطرح اند. زیان خود ابقاکننده‌ی انقسام عقلانی تجربه در قالب مقولاتی چون «سوژه» و «ابژه»

است، یعنی آن تمایزاتی که تابع محرک تحلیلی معطوف به ریاست خرد بر طبیعت اند. اندیشیدن در ورای چنین مقولاتی به معنی طرح این پرسش، همراه هایدگر، است که چرا چیزها باید در وهله‌ی نخست وجود داشته باشند، نه این که چه چیزهایی وجود دارند یا چیزها چگونه وجود دارند. تمایزگذاری اساسی بین «هستی» (Being) و «هستندگان» (beings) از همین رو است، تمایزی که وجه نخست آن به عنوان زمینه‌ی وجود مقدم بر همه‌ی دانش‌ها و وجه دوم‌اش به عنوان قلمروی ذوات موجودی که همواره پیشاپیش تابع مقوله‌بندی مفهومی اند در نظر گرفته می‌شود.

این ساده‌سازی بیش از حد تفکر هایدگر شاید دست‌کم توانسته باشد اهمیت چالش‌انگیز آن برای دریدا را نشان دهد. در واقع تا حدی می‌توان به اشتراکات بسیار آشکاری بین شالوده‌شکنی و طرح هایدگری تخریب‌پیوندها و قیود مفهومی مقرر در فلسفه‌ی غرب پی برد. در هر دو مورد، مسأله به سروکار پیدا کردن با زبانی که سنت به ارث گذاشته، در عین حفظ شکاکیت شدیدی نسبت به اعتبار یا حقیقت غایی آن، مربوط می‌شود. در واقع، یکی از الگویی‌ترین راهبردهای دریدا برای ایجاد این تعلیق مفاهیم مستقیماً از رویه‌ی متنی هایدگر برگرفته شده. این راهبرد همان تمهید قرار دادن واژه در روند محو شدن یا «خط‌خوردگی» است، واژه‌هایی که دلالت خود را از جریان‌یابی در روند متن یافته‌اند، و بنابراین به خواننده هشدار داده می‌شود که مفتون ظواهر فلسفی آن‌ها نشود. از همین رو است که دریدا در *از گراماتولوژی نوشته*: «نشانه آن یگانه ~~می‌باشد~~ - نام‌نهادی ~~است~~ که از پرسش پایه‌ی فلسفه می‌گریزد» (دریدا ۱۹۷۷a، ص. ۱۹). این خط‌خوردگی‌ها هم مصدق عدم‌کفایت تعابیر به کاررفته - مصدق جایگاه شدیداً ناپایدار آن‌ها - است و هم تأییدکننده‌ی این واقعیت که تفکر به سادگی نمی‌تواند بدون آن‌ها به شالوده‌شکنی دست یازد.

مفاهیم به وسیله‌ی این ابزار نگارشی، که نسبت نزدیکی با لفظ نامعمول تفاوت دارد، همواره متزلزل و برکنده می‌شوند.

بنابراین، تا به این جا به نظر می‌رسد دریدا و هایدگر اهداف شالوده - شکنانه‌ی مشابهی را تعقیب می‌کنند. اما تفاوت در آن جا است که هایدگر به تعیین سرچشمه و زمینه‌ی برای تفکر معتبر می‌پردازد: یعنی، وهله‌ی هستی یا گستره‌ی که مقدم بر گفتمانِ گویا است. از دید دریدا این تنها می‌تواند نمونه‌ی کلاسیک دیگری از همان اشتیاق آشنای متافیزیکی به حقیقت و خاستگاه باشد. طرح هرمنوتیک هایدگر مبتنی بر فرض حقیقت به منزله‌ی حضور نفسی است که نهایتاً در صدد امحای بازی دلالت، یا ادعای برتری داشتن بر آن، است. آن جا که نیچه نگاه خود را به سابقه‌ی تفاوت و متغیر تفکر معطوف می‌کند، هایدگر به سرچشمه‌ی حقیقت اصیل در زمینه‌ی متحد هستی نظر دارد. طرح هایدگر برای «تخریب» (destruction) متافیزیک برخلاف طرح دریدایی (deconstruction) معطوف به نشر معناهای متکثر نبوده، می‌خواهد معنا را به سرچشمه‌ی شایسته و باخوددیگانه‌اش بازگرداند. این است که هایدگر نزدیک‌ترین متفق راهکاری دریدا و در عین حال - با توجه اختلاف اساسی فوق - به عنوان مهم‌ترین دشمن امروزی او می‌شود.

جدال دریدا با هایدگر به روشن‌ترین وجه در خوانش‌های آن دو از نیچه تجسم می‌یابد. همچنان که دریدا نشان می‌دهد برخورد هایدگر با نیچه به «یک فضای هرمنوتیکی مسأله‌ی حقیقت (مسأله‌ی هستی)» محدود می‌شود. این خوانش حاکی از همان اسطوره‌ی لوگوس محوری (logocentrism) - کاوش برای یافتن خاستگاه‌ها، حقیقت، و حضور - ی است که دریدا در صدد افشای آن است. بحث در این است که، در این جا مسأله مسأله‌ی برآشوبندگی‌ها و انحرافات غریب سبکی است که طرح

هایدگر را از هدف اساسی او دور می‌کنند. خوانش هایدگر به طرز مقاومت‌ناپذیری تسلیم «یک ضرورت شدید اما تقریباً ذاتی» می‌شود و «اگرچه عملاً ناکام می‌ماند ... به ناچار در معرض خوانش دیگری قرار می‌گیرد که به سهم خود از جا گرفتن در چارچوب خوانش وی سر باز می‌زند» (دریدا ۱۹۷۹، ۲. ۱۱۵). قدرت بر آشوبنده‌ی متون نیچه تا حدی است که این متون را ورای دسترس فلسفه‌هایی، مانند فلسفه‌ی هایدگر، قرار می‌دهد که معطوف به حقیقت و حضور غایی معنا بوده‌اند. سبک برخوردار از مهارتی غریب - ترفندهای استعاری و ایمازی - که دریدا، برخلاف هایدگر، در خوانش خود از نیچه به کار می‌برد از همین رو است. تأویل دیگر به کاوش موهوم برای یافتن خاستگاه‌ها و حقیقت معطوف نشده بل متضمن آزادی سرگیجه‌آور نوشتار می‌شود: نوشتاری جاری در مواجهه با متنی که خود هیچ محدودیتی برای بازی آزاد معنا قائل نیست.

چتر نیچه

این بازی‌گرایی یا بُعد بازی‌گوشانه بخشی از امتناع دریدا از مقید کردن «نوشتار» به «فلسفه»، یا مقید کردن سبک به آن‌گونه سامان سرکوب‌گری، است که با زبان مجازگرا به عنوان لکه‌یی بر دامن تفکر منطقی برخورد می‌کند. دیدگاه دریدا در نهایت به تعلیق انتقادات محتمل یا مطلوب وارد بر نیچه منجر شده، به موجودیت متون او در قلمروی توانش آزاد و ورای هرگونه امیدی به بازیافت هرمنوتیکی تضمین‌شده قائل است. دریدا در صفحاتی از کتاب خود که به یک اشاره‌ی حاشیه‌یی در دفترچه یادداشت نیچه اختصاص یافته به این آستانه‌ی سرخوشانه‌ی معناباختگی می‌رسد: «چترم را فراموش کرده‌ام.» دریدا بازی تردستانه‌یی با «معناها» ی ممکن این عبارت می‌کند تا - عمدتاً با در نظر داشتن هایدگر و «هرمنوتیک» او -

صرفاً به این نتیجه نایل شود که این متن زمینه‌ی ترمیم‌ناپذیر دارد و بنابراین معنای‌اش معمایی کامل است. در این خوانش، دریدا ابتدا مفروضات یک خوانش فرویدی را به‌طور مختصر مورد توجه قرار داده، سپس این مفروضات به‌عنوان علائم همان بی‌تابی دیرینه برای معناسازی - کشف دلالت‌های نهان اما «حقیقی» - بی که بهترین نمود خود را در رویه‌ی هرمنوتیکی یافته‌اند کنار گذاشته می‌شوند. دریدا نتیجه می‌گیرد که، این جمله «دلالت» کم‌تر یا بیش‌تری در مقایسه با هر بخش دیگر از نوشتار نیچه ندارد. از آن‌جا که این متن، همچون هر متن دیگری، «به‌لحاظ ساختاری» خود را از قید نیات یا گفتار زنده «آزاد کرده»، همواره این امکان هست که «هیچ معنایی ندهد، یا این که هیچ معنای قابل‌اطمینانی نداشته باشد ... از تأویل‌گر هرمنوتیکی کاری جز این بر نمی‌آید که در معرض تحریک و تشویش بازی این متن قرار گیرد» (همان، صص. ۲-۱۳۱).

بنابراین، دریدا به مؤثرترین وجه با خوانش هایدگر از نیچه به‌عنوان «آخرین بازمانده‌ی متافیزیک باوران» مخالفت می‌کند. از دید دریدا، هایدگر همان مصوبات سنتی حقیقت و اعتبار را برای تسخیر دوباره‌ی متن نیچه در راستای اهداف هرمنوتیکی خود به کار می‌گیرد. دریدا، در مقابل این فلسفه، به هر وسیله‌ی ممکن می‌کوشد تا انرژی‌های سبکی نیچه را آزاد کرده، به متون او مجال دهد تا ورای همه‌ی قیود بسته‌ی مفهومی، فهم را «بارآور» کنند. این راهبرد اغلب به‌طرز غریبی با معنای ظاهری متون نیچه مغایرت دارد. از همین رو، دریدا پیوندهای استعاری شگفتی میان تصور نیچه از زن («فاصله‌ی فریبنده‌ی او، دسترس‌ناپذیری مفتون‌کننده‌اش، نوید همواره پوشیده‌ی استعلای انگیزاننده‌اش») و نوشتار به‌عنوان نا - حقیقت فلسفه و فسخ‌کننده‌ی مفاهیم و تمایزات

مقولاتی برقرار می‌کند (همان، ص. ۸۹). البته فمینیست‌ها با یادآوری گرایش زن‌ستیزانه‌ی مشهور نیچه («به سراغ زنان می‌روی؟ تازبانه را فراموش نکن»)، بی‌شک این راهبرد را، همچون اکثر فیلسوفانِ مواجه با سبک استدلال دریدا، ابهام‌آفرین خواهند یافت.

اما این سوء تفاهمی در مورد «مسأله‌ی زن» است که دریدا به طرز کمیاب‌تری بازی‌گوشانه آن را از نکات و تلویحات متن نیچه استنباط می‌کند. دریدا تا آن‌جا پیش می‌رود که هایدگر را به خاطر مسکوت گذاشتن «مسأله‌ی جنسیت» در پوشش «مسأله‌ی عام‌تر حقیقت» سرزنش می‌کند. هرمنوتیک توسط زبان تلقین شهوانی و تفاوت سرخوشانه‌یی که ادعایی در باب ریاست تأویلی ندارد به سیلان افتاده و یا از هدف جست‌وجوی حقیقت منحرف می‌شود. خوانش هایدگر، مادام که از تأثیر مخرب زن در سلسله استعارات زبانی نیچه غافل مانده، از مرحله پرت خواهد بود. دریدا می‌تواند در این رابطه به متنی چون *آنک انسان* استناد کند که در واقع به نظر می‌رسد در آن‌جا تکثر سبک‌های نوشتار نیچه با شناخت ذاتی وی از زنان مترادف می‌شود («شاید من نخستین فیزیولوژیست امور همواره زنانه باشم»). با این حال، هدف دریدا نه اثبات شهوت‌پردازی نیچه، بل ردیابی آن فریب‌ها و القائات متنی‌یی است که هرگونه منطق معنای هنجارین را محو و مختل می‌کنند. البته، هم‌ارزپنداری عجیب زنان، جنسیت، و گرایش از منطق به زبان مجازگرا، جای چند و چون بسیار دارد. اما آنچه دریدا می‌خواهد مطرح کند اثرگذاری خوانشی است که «منحرفانه» از قراردادهای به‌هنجار تناسب‌مندی و تدابیر هرمنوتیکی می‌گسلد.

در نوشته‌های متأخر بارت (به‌ویژه در *سخن عاشق*)، اشتیاق مشابهی به جنسی کردن زبان، و بدل کردن‌اش به گنجینه‌ی فریبنده‌یی از ایماژها و

انگاره‌هایی که خرد در آن جا ریاست خود را از دست داده، دیده می‌شود. این رویکرد همسویی نزدیکی با شکاکیت فزاینده‌ی بارت نسبت به کارکرد و جذابیت اندیشه‌ی ساختارگرا با دقت روش‌مندان‌ی پیش از حدش دارد. «نظریه‌ی متن» شهوانی شده‌ی او گریز دائمی و تیزبینانه از هر قانون پدرانه‌ی است که می‌تواند لذات – هرچند بسیار روشنفکرانه‌ی – خوانش را تهدید کند. بارت این تأثیر را از راه نگاه امپرسیونیستی به ایده‌هایی حاصل می‌کند که در هیچ کجا به روش یا مفهومی محول و در آن تثبیت نمی‌شوند. بی‌دلیل نیست که بسیاری از سرآغازها و متون مورد تأمل بارت در سخن عاشق از نیچه اند. به نظر بارت، انحلال زبان مقولاتی از سوی نیچه خود استعاره‌ی از واژه‌هایی و اشتیاق شهوانی است.

دریدا نیز به همین نحو با استفاده از خوانش شهوانی شده‌ی از نیچه می‌کوشد طرح هرمنوتیکی را متزلزل و مشوش کند. «مسأله‌ی زن» نزد نیچه «تقابل اطمینان‌بخش حقیقی و نا-حقیقی را به حال تعلیق در می‌آورد ... آن‌گاه مسأله‌ی سبک بی‌درنگ به عنوان مسأله‌ی مربوط به نوشتار خودنمایی می‌کند» (همان، ص. ۵۷). در حالی که بارت با رویکردی سرکشانه و گذرا با متن می‌سازد، دریدا به سوی درگیری با استعارات متن به شکلی بسیار راسخ‌تر کشیده شده، چالش نیچه‌ی را با خوانشی غریب اما به دقت مستدل پاسخ می‌دهد. «مسأله‌ی محققانه‌ی سبک نیچه در معرض این پرسش وسیع‌تر قرار می‌گیرد که فلسفه چگونه این چنین به سرکوب یا فراموش کردن شأن خود به عنوان نوشتار رو آورده است. نیچه «آخرین متافیزیک باور» نیست بل – همچنان که در خوانش دریدا مطرح می‌شود – نخستین کسی است که دانسته به نا-نویسی یا شالوده‌شکنی تاریخ متافیزیک می‌پردازد. او، به همراه هم‌وطن و هم‌عصرش کارل مارکس، از جمله بزرگ‌ترین اسطوره‌زدایان در اندیشه‌ی امروزی است. و

در فاصله‌ی بین مارکس و نیچه است که عمده امکانات و دعویات همپای
نقادی پسا - ساختارگرا مطرح می‌شود.

بین مارکس و نیچه: سیاست شالوده‌شکنی

در مصاحبه‌یی با دریدا که در مجلد مواضع منتشر شده، مسأله‌ی تعهد سیاسی و پیوند میان مارکسیسم و شالوده‌شکنی - اگر که پیوندی وجود داشته باشد - مطرح می‌شود. مصاحبه‌کنندگان، ژان - لوئی اودین و گی اسکارپتا، هر دو سخنگوی شاخه‌ی نشانه‌شناسی متنی مارکس‌گرایی بودند که با نشریه‌ی پارسی تل کل همکاری می‌کردند. اودین و اسکارپتا با پرسش‌گری‌های پرخاش‌جویانه‌ی سعی داشتند دریدا را ملزم به پاسخ‌گویی به این پرسش کنند که آیا «روش‌ها» ی او همسو با تحلیل مارکسیستی از زبان و ایدئولوژی بوده، یا این که تلویحاً، در تقابل با آن قرار می‌گرفت. دریدا پاسخ خود را با این بحث پیش می‌برد که متون مارکس و لنین تا کنون به اسلوب بی‌انعطافی خوانده شده‌اند که می‌تواند مانع از ترسیم شیوه‌های کارکرد سخن‌سرایانه و مجاز‌گرایانه‌ی آنها شود. بحث در این است که این متون را نمی‌توان صرفاً برحسب روش از پیش

پنداشته‌یی تأویل کرد که در صدد یافتن مدلولی کامل در زیر سطح متنی است؛ و شالوده‌شکنی باید بر آن چیزی تأکید کند که دریدا «ناهمگونی» متون مارکسیستی می‌نامد، یعنی شیوه‌هایی که این متون از آن طریق، در عین گسست از سنت ایدئالیستی (به ویژه از هگل)، علائمی حاکی از تفوق عمیق مضامین متافیزیکی مختلف بر خود را بروز می‌دهند.

اودبین و اسکارپتا می‌کوشند گفت‌وگو را به سمت نوعی اتفاق‌نظر راهکاری، شاید میان «تضاد» (contradiction)، به عنوان محرک اصلی دیالکتیک مارکسیستی) و مضمون دریداییِ تفاوط سوق دهند. اما پاسخ‌های دریدا معطوف به نشان دادن این نکته است که دعویات «علم متن» خودپرورده‌ی ماتریالیستی تا چه حد با دعویات شالوده‌شکنی که ابدأ تصویری از هرگونه گسست کلی از ایدئولوژی را متصور نیست اساساً ناسازگار اند. از دید دریدا، زبان ماتریالیسم دیالکتیکی به مدد استعارات ی راه خود را پی می‌گیرد که جامه‌ی مفاهیم به خود پوشانده‌اند، مضامینی که بار سنگین اما تأییدناشده‌یی از پیش‌پنداشت‌ها با خود دارند. دریدا می‌گوید، از این پس باید این زبان را مد نظر گرفته، «تمام آن رسوبات ته‌نشین شده [در آن] توسط تاریخ متافیزیک» را مورد کندوکاو قرار داد (بنگرید به: دریدا ۱۹۸۱، صص. ۹۱-۳۹).

این مواجهه هرچند کوتاه و بی‌نتیجه می‌نماید، نشان‌گر سرفصل مشاجرات جدیدی پیرامون تکوین و توسعه‌ی نظریات دریدا است. آیا شالوده‌شکنی صرفاً - چنان که برخی مخالفانش مدعی شده‌اند - شکل نوظهوری از رازورزی متنی است که به استمرار تعلیق تاریخ و سیاست کمک می‌کند؟ آیا شالوده‌شکنی با اصرار بر مضامین حضور و تفاوط که گذراعصار را نادیده گرفته و هیچ نشانی حاکی از تحول اجتماعی - سیاسی بروز نمی‌دهند رویکردی «غیردیالکتیکی» است؟ خلاصه این که،

شالوده‌شکنی دریدایی با آن صوری از نظریه‌ی ادبی مارکسیستی که با پیدایش ساختارگرایی پدید آمدند چه نسبتی دارد؟ بهترین رویکرد به این پرسش‌ها می‌تواند تعقیب سیر تأثیرگذاری عمده و پایاپای کارل مارکس و هم‌وطن‌اش فریدریش نیچه بر اندیشه‌ی پسا - ساختارگرا باشد.

شالوده‌شکنی به شیوه‌ی نیچه‌یی به ایجاد گفتمانی برخوردار از دقت شکاکانه‌ی افراطی و خودآگاهی سخن‌سرایانه منجر می‌شود. نقد مارکسیستی نیز که به همین اندازه توان‌مند ظاهر شده، از یک سو در جریان توسعه‌ی بنیان نظری خویش با برخی آرای ساختارگرایانه سازش یافته، در عین حال و از سوی دیگر به طرد عناصری پرداخته که از اندیشه‌ی مارکسیستی سرپیچی می‌کنند. بین این دو گرایش عمده در نظریه‌ی پسا - ساختارگرا ستیز سختی در گرفته که منجر به طرح تفاوت اساسی شالوده‌شکنی می‌شود.

دریدا درباره‌ی هگل

سکوت واقعی دریدا درباره‌ی مارکس را تنها می‌توان به یک تعویق راهبردی و امتناع از درگیری با تفکر مارکسیستی در زمینه‌ی متنی خاص خود تعبیر کرد. دریدا می‌تواند فصل کاملی را (در نوشتار و تفاوت) به هگل اختصاص دهد، بی‌این‌که اشاره‌ی چندانی به نقد مارکسیستی و واژگون - سازی ماتریالیستی تفکر هگل کند. خوانش او در صدد درک آن وهله‌یی در فلسفه‌ی هگل است که تاریخ و آگاهی آن‌جا، بدون ادغام در یک گستره‌ی معنایی معقول، خود را از طریق جنبشی برآشوبنده یکسر ورای سلطه‌ی دیالکتیک می‌یابند. منطق هگل به انحراف سخن‌سرایانه از هدفی دچار می‌شود که آن را از طریق مازاد معنای مهارناشدنی به تضاد و تناقض با خود می‌کشاند. «اقتصاد محدود» نظام هگل با «اقتصاد عام» ی

جایگزین و نقض می‌شود که دریدا آن را همان اثرات نوشتار یا متنیت می‌داند. در این اقتصاد، مفاهیم در جایگاه «قانونی» فلسفی خود ثابت نبوده و در معرض یک «جهش معنایی» شدید و در تقابل با حاکمیت خرد قرار می‌گیرند. «از آن جا که هیچ منطقی از این پس بر معنای تأویل حاکم نیست، از آن جا که منطق نیز یک تأویل است، تأویل خود هگل هم می‌تواند - علیه خود - باز تأویل شود» (دریدا ۱۹۸۷، ص. ۲۶۰). جستار دریدا، به اسلوب نوعی او، نه مستقیماً بل از طریق خوانش دیگری - خوانش ژرژ باتای - به هگل نزدیک می‌شود که برداشت‌ها و نقاط کور اش پیشامتن دیگری برای برخورد شالوده‌شکن است. بحث هگل زیرکانه به شبکه‌یی از دلالت‌های بینامتنی مقید می‌شود که آن را ورای هر منطق ناظر یکتا قرار می‌دهند.

دریدا در بخش دیگری از نوشتار و تفاوت به طرح رابطه‌ی متن و سیاست پرداخته، به اختصار توضیح می‌دهد که شالوده‌شکنی «مقدماتی را برای خوانش غیرمارکسیستی از فلسفه و نیز ایدئولوژی» در اختیار می‌گذارد. قطعاً خوانش دریدا از هگل به طرح مواجهه‌یی میان شالوده - شکنی و هر رویکردی از سنخ فهم مارکسیستی از ایدئولوژی متنی می‌انجامد. دیالکتیک هگل تنها فصل دیگری در سنت لوگوس محور غربی می‌شود که «اقتصاد عام» نوشتار آن را به سوی محدوده‌های خود می‌راند. به این ترتیب، از ریشه‌داری تاریخی این دیالکتیک (هگلی)، یا به واقع از نقش آن به عنوان هم‌اورد - پیشاهنگ تفکر مارکسیستی چیز چندانی به جا نمی‌ماند. تاریخ به بازی بازنمایی‌هایی فروکاسته می‌شود که ذهن به یاری آن، بنا به تلقی هگل (روح)، می‌کوشد بر فهم خود و بر مراحل تفکر تاریخی‌یی که منجر به این فهم می‌شوند تسلط یابد. تاریخ، در محدوده‌ی تأمل آگاهانه، در مجازهای سخن سرایانه منحل می‌شود، و

این شالوده‌شکنی هر ادعایی در باب برخورداری از شناخت را در پی دارد. خوانشی معطوف به آن نقاطی که استعاره در آن‌جا منطق بحث هگل را بر هم می‌زند، می‌تواند دیالکتیک قدرت و دانش او را واژگون کند. تاریخ هگلی را می‌توان «از چپ به راست یا از راست به چپ، به‌عنوان حرکتی ارتجاعی یا حرکتی انقلابی، یا هر دو در آن واحد» خواند (همان، ص. ۲۷۶). بازی مجازها یا مکملیت نوشتار مانع از آن می‌شود که معنا تابع یک طرح تبیین پیش‌پنداشته شود. کلیت مفهومی همواره با ترفندهای دلالت و آن «لغزش‌ها و تفاوت‌های گفتمان» ی تخریب می‌شود که شالوده‌شکنی برای افشای آن‌ها می‌کوشد.

چنان‌که دیدیم، این نیچه بود که برای نخست‌بار این‌گونه نقد شکاکانه را متوجه بنای نظام‌مند فلسفه‌ی هگل کرد. برای نیچه، همچون دریدا، طرح شناخت مطلق اساساً، با به فراموشی سپردن نحوه‌ی خلق فرآیندهای فکری توسط زبان و به کژراهه کشانده شدن این فرآیندها از سوی همین زبان، خود را فریب داده است. نیچه در تلاش‌های گوناگونی که برای رسیدن به حقیقت از طریق منطق و یا خرد انتزاعی صورت می‌گرفت چیزی جز کوری و خطایی چندسویه نمی‌دید. فلسفه ناخواسته خود را بر پایه‌ی مجموعه‌یی از استعارات مدفون بنا کرده بود که همگی در کاربرد متداول و معقول خویش استعاراتی مقتدر و فریبنده بودند. نیچه با مطرح کردن آن‌چه همچون برنامه‌ی تمام‌عیاری برای شالوده‌شکنی جلوه می‌کند واپسین بقایای قطعیت و حقیقت فلسفی را مورد حمله قرار می‌دهد. «قوانین» پایه‌ی منطق ارسطویی به‌جای آن‌که واجد اعتباری مطلق باشند، همچون ابرازاتی از ناتوانی کنونی ما در اندیشیدن به فراسوی این قوانین جلوه می‌کنند. منطق محصول یک فهم‌جویی است که به‌طور‌گزینشی و برای بامعنا ساختن تجربه‌ی بی‌واسطه به آرایش عادات فکری می‌پردازد.

مفاهیم بر مبنای این فرض بی‌اساس شکل می‌گیرند که شناخت ما از موضوعات موجود در جهان مستقیماً از تجربه‌ی ما از آن‌چه شکل‌دهنده‌ی آن‌ها است نشأت می‌گیرد. به نظر نیچه، این پیوند بداهت تجربی و حقیقت مفهومی نوعی جانشینی متافیزیکی است که با اعمال فشار دائمی (و هرچند ناشناخته‌ی) مجازها، احتمالات را به صورت ضروریات در می‌آورد.

بنابراین، نیچه به‌عنوان پیشاهنگ طرز فکر پسا-ساختارگرایی مطرح می‌شود که مفاهیم و روش «ساختار» را با طرح یک سخن‌سرایی راززدا به پرسش می‌کشد. همان‌گونه که دریدا در جستار خود درباره‌ی هگل تصریح می‌کند، این پرسش‌گری، مادام که شناخت تاریخی مدعی داشتن مبنایی در خرد مطلق باشد، به حوزه‌ی این شناخت نیز کشیده می‌شود. «معنای تاریخ» و «تاریخ معنا» هر دو در جست‌وجوی حقیقتی به خود اعتباربخش‌اند که ملازم تفکر غربی است. باور هگل به «وحدت هستی-شناسانه‌ی روش و تاریخیت» همان باوری است که دریدا آن را عطشی تازه برای درک خاستگاه‌ها و حضور نفس می‌داند. هگل تاریخ و آگاهی را در مسیر گرویدن به مرحله‌ی شفافیت اعلا و فهم کامل در نظر می‌گیرد. اما دریدا - همچون نیچه - می‌خواهد به شالوده‌شکنی این دانش ایدئالی شده و مفاهیم روشی که متعلق به آن است بپردازد.

در انجام این کار، او درگیر چالشی آشکار با توان‌های تبیین تاریخی می‌شود. این چالش شاید صرفاً همچون صورت پیچیده‌تر دیگری از جدال طرز فکرهای «همزمانی» و «درزمانی» جلوه کند که در مراحل اولیه‌ی بحث ساختارگرا مطرح بود. لوی - استروس این مقولات را به روشن‌ترین وجه در جستار خود با عنوان «تاریخ و دیالکتیک» (در لوی - استروس، ۱۹۶۶) مطرح کرده. این جستار به منزله‌ی پاسخی به کسانی (از جمله سارتر) است که ساختارگرایی را به‌عنوان یک روش انتزاعی و

گریزی از واقعیات تاریخ و تجربه‌ی زیسته محکوم کرده بودند. از نظر لوی - استروس چنین ایراداتی صرفاً ناشی از یک توهم نابه‌جا بود، توهمی که دلالت تاریخی را به معناهایی محول می‌کرد که ذهن فردی در فرآیند فرافکنی خود آن‌ها را پنهان کرده. اما تاریخ را باید به‌عنوان مجموعه‌یی از الگوهای ترکیبی متغیر در نظر گرفت که «معنا» ی آن به‌شکل فزاینده‌یی در گذر زمان مکدر می‌شود. «وقایعی که برای یک قاعده حائز اهمیت اند، برای قاعده‌یی دیگر اهمیتی نخواهند داشت»؛ و معناهای این وقایع کلاً وابسته به درک معاصران از آن‌ها است. فهم تاریخی تنها تا آن‌جایی امکان‌پذیر است که از یک دیدگاه همزمانی نگریسته شود، یعنی به‌عنوان «طبقاتی از داده‌ها که هر کدام نظام ارجاع مستقلی را تجهیز می‌کنند». لوی - استروس نظر سارتر در دفاع از «تمامت‌نگری» را - این ایده که تاریخ دلالت خود را از راه گسترده‌یی از بازنگری‌های تأویلی آشکار می‌کند - به‌عنوان باوری حسرت‌بار به کلیت و تداوم تجربه‌ی انسانی رد می‌کند. این باور به معنی نسبت دادن «معقولیتی کاذب» به وقایعی است که تنها دلالتی متغیر و موقتی دارند. «اجتماعی کردن کوژیتو (فرد اندیشنده)» به‌اسلوب سارتر افتادن به دام مضاعف هگلی، دام «فردمداری و تجربه‌باوری»، است.

مارکسیسم، ساختارگرایی، و شالوده‌شکنی

این جدال را منتقدان مارکسیستی چون فردریک جیمسون پی گرفته‌اند که خود در حوزه‌ی گسترده‌ی ساختارگرایی مستقر بوده، اما احساس می‌کرد که دعویات تفکر همزمانی را باید به‌نوعی با دعویات فهم تاریخی سازش داد. جیمسون تا آن‌جا با لوی - استروس هم عقیده است که لوی - استروس تأویل را به‌عنوان یک فرآیند مستمر «تغییر قاعده» و یک سخن‌سرایی آگاه

از عملکردهای خویش در نظر می‌گیرد که هرگز بر یک «حقیقت» مسلم واحد اتکا نمی‌کند. بحث جیمسون این است که چنین روشی منجر به گشایش نوظهور یک گفتمان نقادانه و شیوه‌ی برای برگزیدن از دو قطب متباین «شکل» و «محتوا» می‌شود. اما بحث او آن‌جایی از نیروی خود خالی می‌شود که ادعا می‌کند این تکثیر گشوده‌ی قواعد (رمزگان‌ها) اساساً متضمن درگیر شدن منتقد و اثر ادبی در یک روندی تاریخی عمیق‌تر است. عبارت پردازی جیمسون، بعد از آن استدلال‌های بسیار منسجم، در این جا به طرز گویایی بی‌قیدوبند و استعاری می‌شود. ساختارگرایی، با نشان دادن تنوع رمزگان‌ها و قواعد عامل در هر دو سوی همه‌ی کنش‌های تأویلی، وعده‌ی «بازگشایی متن و نیز فرآیند تحلیلی به روی همه‌ی علائم و قرائن تاریخ» را می‌دهد (جیمسون ۱۹۷۱، ص. ۲۱۶).

سازشی که جیمسون محتاطانه میان دیالکتیک مارکسیستی و سخن - سرایی برقرار می‌کند با توجه به پیشرفت‌های بعدی می‌تواند شتاب زده به نظر رسد. دیگر منتقدان، نظیر تری ایگلتون، به وجهی روشن‌تر دریافته‌اند که بازی آزاد و بی‌پایان تغییر قواعد و رمزگان‌های سخن‌سرایانه - که آرمان‌اش یک متن بی‌نهایت «متکثر» باشد - در تقابل با اهداف نقادی مارکسیستی قرار می‌گیرد. جیمسون این باور را به نظریه‌ی خود منضم می‌کند که روش، حتا به هنگام تقلیل یافتن تاریخ و معنا به تعامل همواره متغیر مجازها، می‌تواند به اعتباری مطلق دست یابد. به عبارت دیگر، او جانب آن وجهی از تفکر لوی - استروس را می‌گیرد که در صدد حراست از ساختار به‌عنوان یک شیوه‌ی فهم‌پذیری و معقولیتی مصون در برابر ضربات تردید شکاکانه است.

دقیقاً همین «گونه» از ساختارگرایی است که دریدا چنان ماهرانه به واسازی آن در متون سوسور و لوی - استروس می‌پردازد. هدف او نه

انکار یا بی‌اعتبار کردن طرح ساختارگرایی، بل نشان دادن این نکته است که چگونه عمیق‌ترین استلزامات این طرح موجب تشکیک در روش آن می‌شوند، تشکیکی افراطی‌تر و برهم‌زننده‌تر از آنچه که متفکران ساختارگرا آمادگی پذیرش آن را دارند. فرض «ساختار» خود استعاره‌یی، در نهایت، متکی بر از یاد بردن شأن سخن‌سرایانه‌ی خویش است. دو جستار از توان‌مندترین جستارهای دریدا - «نیرو و دلالت» و «ساختار، نشانه، و بازی» - دقیقاً به همین هدف، یعنی اثبات استعاری بودن اساسی «ساختار» به‌عنوان یک اصطلاح و یک مفهوم عملکردی، اختصاص یافته‌اند. بحث در این است که، اگر به نکته‌ی فوق توجه نکنیم برای همیشه در دام منطق درخودبسته‌ی گفتمانی خواهیم ماند که بی‌وقفه حقیقت خود را تأیید می‌کند. «ساختار» نهایتاً یک تصویر بازتابی از استعارات دیداری یا فضایی - مکانی‌یی است که تفکر غربی در فهم‌جویی خود اغلب به آن رو آورده است.

اندیشیدن بی‌یاری این‌گونه ابزار استعاری چیزی ورای توان ذهن آدمی است. از سوی دیگر، پذیرش این ابزار بدون شالوده‌شکنی اثرات آن به معنی قرار گرفتن در معرض خطر «دلبستگی به خود مجاز و برکنار داشتن آن از بازی‌یی است که به صورت استعاری در دل این ابزار جریان دارد» (دریدا ۱۹۷۸، ص. ۱۶). دریدا پی‌گیر نقد نیچه‌یی بر انحرافات است که زاینده‌ی حرکت استعاری از مجاز به مفهوم، بدون قرار دادن این حرکت در معرض مذاقه‌ی سخن‌سرایانه، اند. از دید دریدا، حسن اساسی ساختارگرایی در این است که ضرورت این نقد را به اکیدترین وجه مطرح می‌کند: «آیا این واقعیت که زبان می‌تواند تنها با فضا بخشی به چیزها آن‌ها را تعین بخشد، به نوبه‌ی خویش برای تبیین این نکته کفایت نمی‌کند که زبان به محض آن که خود را طرح‌ریزی کرده و بر خود تأمل کند برای خود

نیز باید فضایی قائل شود؟» (همان). به عقیده‌ی او، اقدام پیوسته به طرح چنین پرسش‌هایی درباره‌ی روش‌ها و اعتبارمندی‌ها تنها ابزاری است که ساختارگرایی به آن وسیله می‌تواند از شیئی شدن مفهوم «ساختار» جلوگیری کند.

چنان که پیش‌تر بحث کردم، منطبق کردن شالوده‌شکنی در این هیأت رادیکال نیچه‌یی با هرگونه برداشت مارکسیستی عملی از متن و ایدئولوژی بسیار دشوار است. این‌گونه التقاط‌گری‌های نافرجام تحت عنوان نظریه‌ی پسا - ساختارگرایی مارکسی، به دلایلی که اکنون شرح خواهم داد، به معنی مدام دامن زدن به گفتمان انتزاعی اند. شالوده‌شکنی متن به شیوه‌ی نیچه‌یی - دریدایی رسیدن به محدوده یا سرگشتگی گذرناپذیر معنایی است که هیچ امکانی برای فهم مارکسیستی - تاریخی ندارد. «ایدئولوژی» متنی‌یی که در خوانش‌های دریدا مکشوف می‌شود نوعی انحراف فطری به سوی استعاره و کژراهه‌یی مجازی است که زبان، از ره‌گذر یک خطای فکری غیرقابل قبول در تعابیر مارکسیستی، به آن می‌رسد.

اشاره‌ی گذرایی که در نقادی و ایدئولوژی (۱۹۷۶) ایگلتون به نیچه می‌شود نشان‌گر اضطرابی است که از مواجهه با چنین شکاکیت فراگیری به مارکسیست‌ها دست می‌دهد. هدف حمله‌ی ایگلتون در این جا شاخه‌ی متنی «لیبرال‌منش» در نشریه‌ی پاریسی *تیل کیل* است که سیاست رادیکال را مترادف بازی آزاد معنای بی‌نهایت متکثر می‌گیرد. این نگرش (بنا به خوانش ایگلتون) نوعاً خود را «در تصویر آینه‌گون روابط اجتماعی بورژوایی» وارونه می‌کند. آزاد دانستن همه‌ی معانی از یک معنای واحد اقتدارطلب - معنایی که تنها برای نفی شدن مطرح می‌شود - نوعی نافرمانی عاجزانه است. اما جدال واقعی ایگلتون در این جا جدال با نیچه

و چالش نیچه‌یی با نظریه‌ی تأویل مارکسیستی است. ایگلتون ادعا می‌کند انواع دیگری از گسست اساسی از سنت وجود دارند که

که به آن لحظه‌ی رهایی‌بخشی پابند نشده‌اند که از پی خلع ید از معنابخش غایی می‌آید - انواعی که قائل به آن‌اند که اگر خدا مرده، دیگر نیازی به باز زنده کردن نیچه نیست، چون مرجع این انواع پسا - بی‌خدایی «مسلم‌دانسته» ی مارکس است نه پسا - بی‌خدایی «همواره اعتبارخواه» ی هم‌وطن‌اش [نیچه].

(ایگلتون ۱۹۷۶، ص. ۴۳)

در این جا شکاکیت نیچه‌یی همچون آشوب کودکانه‌یی جلوه داده می‌شود که در پیشگاه بلوغ مسلم تفکر مارکسیستی - تاریخی رسوا شده است. شالوده‌شکنی هم با همین تعابیر منفی مد نظر قرار می‌گیرد: گفتمانی پابند مدلول استعلایی، لوگوس‌محور، و خودگرفتارآمده (همچون تفکر نیچه) در دام راززدایی بی‌پایان.

اما ایگلتون این شناخت دیالکتیکی اعلا را دقیقاً بر چه اساسی بنا می‌کند؟ او (به پیروی از آلتوسر) اظهار می‌دارد که پیش شرط نقادی این است که «از پیشینه‌ی ایدئولوژیک خود بریده، خود را در بیرون از فضای متن و در قلمروی بدیل شناخت علمی حفظ کند» (همان، ص. ۴۳). استعاراتی که در این جا به کار رفته‌اند ظاهراً استعاراتی دیداری و فضایی‌اند. این استعارات را، نه صرفاً به خاطر پیش‌دستی نابه‌جا بل برای پی‌گیری پی‌آمدهای‌شان برای شناخت‌شناسی مارکسیستی، باید شالوده‌شکنی کرد. تصویرپردازی ایگلتون از «فضا» ی سنتی و «قلمرو» ی علمی برگرفته از صورت تصفیه‌شده اما غالب استعاره‌ی مبنا/روبنا است. نظریه (یا یک «علم متن» مفروض) به عنوان چیزی در نظر گرفته می‌شود که بیرون و فوق قلمروی ایدئولوژی زیسته قرار می‌گیرد. و متن ادبی که بینابین این دو واقع

می‌شود، سرچشمه‌ی غنی اما مغشوش شناختی است که در مقایسه با نظریه دسترسی «بی‌واسطه» تری به تجربه دارد اما آن تجربه را به منظور دسترسی‌پذیر (رؤیت‌پذیر) ساختن‌اش برای نظریه‌بازنمایی کرده، روی آن کار می‌کند. این اساس «نظریه‌ی متن» ایگلتون است: «متن با محول کردن عرف ایدئولوژیک شیوه‌های معناسازی خود به نقادی، در عین حال تلویحاً روشن‌گر رابطه‌ی ایدئولوژی با تاریخ واقعی می‌شود» (همان، ص. ۱۰۱). در این جا بحث ایگلتون گرفتار استعارات استوار خود، یعنی مقید به فرآیندی می‌شود که همچون ترفیع تا حد علم و تطهیر از «پیشامدهای آشکار اما بی‌قیدوبند» تجربه‌ی زیسته جلوه می‌کند. «روشن‌گری تلویحی» یی که متن ادبی مطرح‌کند، مادام که در آن حوزه‌ی بینابینی نسبتاً تاریک مقیم است، همواره به صورت تلویحی باقی می‌ماند: «روشن‌گری» تا حدی که به حصول شناخت منجر شود. استعارات روشنایی و تاریکی ملازم آن ساختار پایگانی اند که ایماژ (image، تصویر ذهنی) - یا قرینه‌ی دیداری - کاملی از آن علم متنی که ایگلتون در نظر دارد خلق می‌کنند.

جستار دریدا با عنوان «اسطوره‌شناسی سفید» (دریدا ۱۹۷۴b) درباره‌ی دلالت‌های مجازی روشنایی و تاریکی، آن‌گونه که در متون فلسفه‌ی غرب متداول بوده، حرف‌های بسیاری برای گفتن دارد. خرد، روشنایی طبیعی تعقل، نوعاً در تقابل با مادیت تاریک نه تنها طبیعت بی‌جان بل که نوشتار به‌عنوان یک رسانه‌ی بیگانه و مزاحم قرار می‌گیرد. البته این راهبرد ریشه‌ی گفتمان لوگوس‌محور است که دریدا با واژگون کردن منطق‌اش آن را علیه خود می‌شوراند. این که آگاهی می‌تواند در پرتوی روشنایی ناب خرد حضور نفس یافته و از دام‌های متنی تیره برهد، رؤیای همیشگی تفکر غربی است. این رؤیا عمیقاً در نظریه‌ی مارکسیستی متن، ایدئولوژی، و بازنمایی، حتا آن‌جا که این نظریه در

نهایت دقت از جبرگرایی خام‌اندیشانه پیراسته شده، تبلور می‌یابد. «علم» ی که ایگلتون، پیر ماشری، و دیگر مارکسیست‌های آلتوسری متصور شده‌اند نمی‌تواند به گسست‌هایی از استعارات دیداری و فضایی برسد که منطق آن علم را تعیین می‌کنند. در این منطق، متون به‌عنوان نوشتارِ کمابیش «تیره»، «مات»، یا نیمه‌شفافی در نظر گرفته می‌شوند که میان ماده‌ی خام تجربه‌ی زیسته و روشنایی رسوخ‌کننده‌ی شناخت جای می‌گیرند. این‌جا است که پیوند ریشه‌شناسانه‌ی نظریه (theory) و «دیدن» (واژه‌ی یونانی thea = تماشا) به‌صورت استعاره‌ی فراموش‌شده یا تصفیه‌شده‌ی در می‌آید که زیربنای مسلمات علم می‌شود.

بافت مجازبنیاد زبان ایگلتون آن‌جا که در نظریه‌ی خود با معضلات تعریف «بازنمایی» به‌شیوه‌ی ماتریالیستی اما نافروکاهنده مواجه می‌شود بیش از همه مشهود می‌گردد. متن ایدئولوژی را با افشای «بسیار فشرده»، متراکم، و منسجم مقولاتی بازنمایی می‌کند که بازنمایی‌ها خود از آن نشأت می‌گیرند» (ایگلتون ۱۹۷۶، ص. ۱۰۱). بحث ایگلتون در این‌جا درگیر تبادل درخودبسته‌ی ارزش‌هایی استعاری است که به دلالت‌های تلویحی مکانی و دیداری در زبان به‌کاررفته شده منضم می‌شوند. مفهوم دقت و توان تبیینی در این‌جا به اصطلاح انتزاعی «مقولات» منتقل می‌گردد که البته به‌لحاظ زمینه‌ی تعریف درستی از آن به دست داده نمی‌شود. وضوح طلبی نظریه‌ی ایگلتون به‌لحاظ سخن‌سرایانه در اشاره به واژه‌هایی چون «فشرده» و «متراکم» متجلی می‌شود که نشان‌گر راستای عینی روشنایی‌اند. استعارات دیداری - نمایشی «شکل» و «بازنمایی»، کار مفهوم‌بخشی به این مجموعه مجازهای همبسته را به انجام می‌رسانند. آنچه متن ادبی آشکار می‌کند شرط فهم‌پذیری آن است، که دقیقاً باید از همین منظر استعاری نگریسته شود.

ایگلتون در واقع موضع خود را، البته با زبانی به همان نحو نشان‌دار، تعدیل می‌کند:

«روشن می‌کند» شاید در این جا تعبیر گمراه‌کننده‌یی باشد، زیرا متن مقولات ایدئولوژیک‌اش را در سطح خود به نمایش نمی‌گذارد: رؤیت‌پذیری این مقولات دقیقاً بسته به شیوه‌های به‌کارگیری آن‌ها توسط متن، و نیز نفس ماهیت آن مقولات، است.

(همان، ص. ۸۵)

استعاراتی که در این جا به کار می‌روند استعاراتی حتا اکیدتر اند. ایدئولوژی به‌وسیله‌ی متن، در هر عمقی از سطح دیداری خود، از طریق شیوه‌ی کارکرد کمابیش «رؤیت‌پذیر»ی که حاصل همان مقولات انتزاعی است، به نمایش گذاشته می‌شود. استدلال ماهرانه‌ی ایگلتون نمی‌تواند وابستگی خود به این مجازهای فکری بنیادین و در حال گسترش را کتمان کند. طنز ماجرا در این است که ایگلتون در جای دیگر باید از آلتوسر و ماشری و به‌خاطر واپس‌نشینی به‌گفتمان «مجاز‌گرای مکدر»ی انتقاد کند که کیفیتی صرفاً سخن‌سرایانه به بحث‌های آنان می‌بخشد. ایگلتون، با وجود حفظ هشیاری برای نیافتادن به دام استعاره، در واقع اغلب به هنگام تشریح «علم» مارکسیستی جدیدی که نشان‌گر گسست از این‌گونه گفتمان‌های ایدئولوژیک خواهد شد، به همین دردسر دچار می‌شود. «الگوی باز‌نمایی» مارکسیستی، هر قدر هم که به‌لحاظ نظری اصلاح شده باشد، گرفتار سخن‌سرایی مجازها و استعاره‌هایی است که منطق آن الگو را کلاً زیر نظارت دارند.

نیچه در برابر مارکس؟

این خود سمت‌وسوی بسیار متفاوتی به تقابل‌سازی شتاب‌زده‌ی ایگلتون

بین مارکس و نیچه می‌بخشد. اساس «مسلم‌دانسته» ی ماتریالیسم تاریخی در ژرف‌ترین مبانی خود با نقد «همواره اعتبارخواه» نیچه‌یی به چالش کشیده می‌شود. شالوده‌شکنی، آن‌جا که اعتبار هر علم یا روش مبتنی بر جدایی اکید از بازی معنای متنی را به پرسش می‌کشد، در تضاد با تفکر مارکسیستی قرار می‌گیرد. جیمسون و ایگلتون دو وجه متضاد از معضلی واحد را نشان می‌دهند. جیمسون تاریخ و معنا را به بازی آزاد و بی‌پایانی تشبیه می‌کند که در آن، چنان‌که دیدیم، روش تاریخی چیزی چندان بیش از یک تعهد انتخابی نخواهد بود. اما ایگلتون این نگاه تکثرگرا را رد کرده، با کاردانی به دفاع از شناختی از متن می‌پردازد که فاصله‌ی خود را با اثرات خدعه و خطای سخن‌سرایی حفظ کند. اما بیرون بردن نقادی از قلمروی متنی و تحصیل چنان شناختی با تعبیری جز تعابیر مجازی، هدفی ورای دست‌رس است. همچنان‌که دریدا تأکید می‌کند، هدف اندیشه‌ی شالوده‌شکن رسیدن به این درک است که بازی بازجویانه و پرسش‌گرانه بین متن‌ها پایان ندارد. شالوده‌شکنی هرگز نمی‌تواند کلام آخر یا فصل‌الخطاب باشد، چون بینش‌های آن به‌ناچار در قالبی سخن - سرایانه مدون می‌شود که خود در معرض دیگر خوانش‌های شالوده‌شکن قرار دارد. نقادی با ادعای عمل کردن (به تعبیر ایگلتون) در بیرون از فضای متن، و در سطح شناخت علمی، البته به بی‌راهه می‌رود؛ هیچ فرازبانی وجود ندارد.

مارکسیسم آلتوسری شکلی از شالوده‌شکنی است، اما آن شکلی که در صدد متوقف کردن این روند شالوده‌شکنی در جایی است که علم بتواند پیام پنهان ایدئولوژی را به کف آورد. این حرکت بازدارنده تحت لوای برخی نظام‌ها یا ساختارهای تعیین‌کننده همان راهبردی است که دریدا در جستار «نیرو و دلالت» خود به واسازی آن می‌پردازد. این راهبرد

متضمن کوری اساسی نسبت به عناصر سخن‌سرایانه‌ی است که - چنان که در مورد ایگلتون دیدیم - با خوانشی شالوده‌شکن می‌توان مجازگرایی آن‌ها را فاش کرد. نقادی مارکسیستی به هنگام اتخاذ یک دیدگاه نظری پسا - ساختارگرا چنین خوانشی را مطرح می‌کند. جیمسون و ایگلتون تا آن‌جا که متن را به‌عنوان ساختی سخن‌سرایانه در نظر می‌گیرند که ایدئولوژی را در مبانی مسأله‌ساز جدید و قابل دست‌رس برای خوانش علمی به کار می‌گیرد، در این پنداشت سهیم اند. این یعنی که، آن‌ها قائل به جدایی ساختاری متن و واقعیت بوده، «امر واقعی» را همچون اثری حاصل از برخی رمزگان‌های بازنمایی به‌لحاظ فرهنگی ممتاز مد نظر قرار می‌دهند. در واقع، در مورد جیمسون تمایزگذاری بین مسأله‌ی مارکسیستی متنیّت «مولد» و سرخوشی بارتی از معنای رهایی‌یافته کار دشواری است. ایگلتون از این تسلیم تام به سخن‌سرایی احتراز می‌کند، اما این کناره‌جویی تنها با واداشتن متون خود به نادیده گرفتن آنچه می‌تواند روش این متون را به پرسش کشد صورت می‌گیرد. استعاراتی که ایگلتون به کار می‌برد تجسم تصویری از رابطه‌ی متن، ایدئولوژی، و علم اند و این ایماژ نیز به نوبه‌ی خود متکی بر انحرافات مجازگراییانه است که علناً مستعد شالوده‌شکنی خواهند بود.

نقادی با ورود به هزارتوی شالوده‌شکنی گرفتار شناخت‌شناسی شکاکانه‌ی می‌شود که حاکی از بازگشتی به نیچه و نه مارکس، و در نظر گرفتن روش نیچه به‌عنوان بهترین روش مطلوب، است. «روش» نیچه‌ی شاید دیگر چیزی بیش از درس درخودشکنی دائم نباشد، اما درسی است که دقیق‌تر و جست‌وجوگرانه‌تر از تضمینات توافقی در مارکسیسم پسا - ساختارگرا است. پیر مائری در کوشش‌های خود برای حراست از شأن «علمی» نقادی در برابر فریب‌های گوناگون و سخن‌سرایی‌های

تشویش‌زای متن، همین کوری اساسی را به معرض دید می‌گذارد. «امر واقعی، چنان‌که در گفتمان اثر صورت‌بندی شده، همواره امری اختیاری است زیرا کلاً متکی بر شکوفایی این گفتمان است» (ماشری ۱۹۷۸، ص. ۳۷). خوانش‌های شالوده‌شکن با پی‌گیری همین سیر استدلالی نشان می‌دهند که چگونه گفتمان روایی عموماً به ایجاد نوعی منطق ناسازه‌وار می‌انجامد که تظاهرات ارجاعی یا واقع‌گرای خود را از دور خارج می‌کند. ماشری همچنان تأکید می‌کند «مضامینی که بی‌واسطه از آثار ادبی استخراج می‌شوند نمی‌توانند ارزشی ذاتی همچون مفاهیم داشته باشند.» (همان، ص. ۲۱). این دیدگاه همسو با دیدگاه شکاکانه‌ی نیچه‌ی مبتنی بر ناممکن بودن گذر ساده از مجاز به مفهوم به نظر می‌رسد. اما ماشری هنوز «علم» نقادی را به‌عنوان گفتمانی مد نظر می‌گیرد که می‌تواند خود را به‌طور کامل از محدودیت متنی آزاد کرده، به درک مواجهات زیربنایی در ایدئولوژی ادبی نایل شود (برای ملاحظه‌ی شرح و نقد کامل‌تر تفکر ماشری، بنگرید به: بلزی ۱۹۸۰). او این را بدیهی می‌داند که نقادی می‌تواند از کل سخن‌سرایی فریبنده‌ی بازنمایی متنی بگسلد. اما آنچه در این بدیهه مورد غفلت قرار گرفته این درک است که نقادی نیز خود را به منزله‌ی گفتمان متشکل از مجازها و قیاس‌هایی بنا می‌کند که همان‌سان دعویات علمی نقادی را به انحراف می‌کشانند.

فوکو و سعید: سخن‌سرایی قدرت

این تعارض تأویل‌ها در بطن بحث پسا - ساختارگرا جریان دارد. میشل فوکو، که بیش‌ترین توجه را به تشریح پی‌آمدهای تفکر نیچه‌ی برای طرح روش مارکسیستی و تاریخی - تأویلی معطوف کرده، به توصیف شکاف میان این دو «نظم دانش» (سامان شناخت) رقیب می‌پردازد:

آگاهی تاریخی، به ظاهر یا در پوشش نقاب ظاهری خود، امری خنثا و عاری از هیجان‌ات و منحصرأ متعهد به حقیقت می‌نماید. اما اگر این آگاهی خود را به آزمون در آورد و اگر، به صورت کلی‌تر، آشکال مختلف آگاهی علمی را در تاریخ خود را به پرسش کشید، پی خواهد برد که تمام این شکل‌ها و دگرگونی‌ها وجوهی از خواست دانش (شناخت) اند: غرایز، شور و شر، پارسایی مستنطقان، خرده‌بینی بی‌رحمانه، و خبث طینت.

(فوکو ۱۹۷۷، ص. ۱۶۲)

چالش نیچه با مارکس (موضوعی که از علائق راهبردی فوکو است) در راستای این شیوه‌ی اساساً متنی یا مجازی فهم ترفندهای تاریخ پیش می‌رود. این چالش همه‌ی آن استعارات حاکی از دسترسی به حقیقت را بر هم می‌زند که روش «علمی» به مدد آن‌ها خود را از پرسش‌گری‌ها مصون می‌دارد. فوکو، همچون نیچه، پی‌گیر آن چیزی است که خود آن را «نگرش گسلنده» به معنای تاریخی می‌نامد، نگرشی که می‌خواهد «وحدت هستی انسان را که او تصور می‌کرده از آن طریق می‌تواند حاکمیت خود را به وقایع گذشته‌ی خود نیز بسط دهد، در هم می‌شکند» (همان، ص. ۱۵۴).

سخن‌سرایی نیچه‌یی فوکو همچون بازنویسی فعالانه‌ی متن دریدا درباره‌ی هگل جلوه می‌کند. این سخن‌سرایی می‌خواهد حد اعلای آشفستگی را در حلقه‌ی گیرای مبادله‌یی خلق کند که در آن‌جا تاریخ، آگاهی، و معنا تحت لوای ریاست دانش و برتری شناخت با هم متفق می‌شوند. نقد فوکو همین‌سان متوجه «علم» مارکسیستی‌یی است که تصور می‌شود قدرتی ورای مجازگرایی زبان داشته، به منظری فوق تمام توجهات معنایی دست می‌یابد. بحث فوکو این است که مساله دیگر «مسأله‌ی داوری گذشته تحت لوای حقیقتی که تنها حال می‌توانیم از آن

برخوردار باشیم» نیست. تاریخ‌نویسی به شیوه نیچه‌یی متضمن دست‌شستن از ادعای اولای برخورداری از شناخت و دانش است، ادعایی که زمانی از آن آگاهی حاکم بود. به تعبیر فوکو، این امر به صورت اقدام به تخریب سوژه‌یی در می‌آید که «در آرایش بی‌پایان اراده‌ی دانش یا خواست شناخت در جست‌وجوی دانش و شناخت است» (همان، ص. ۱۶۴). این نتیجه‌ی کاربرد سخن‌سرایی نیچه‌یی یا شالوده‌شکن مجازها در مورد مقولات متین تفکر مارکسیستی - ساختارگرا است.

اما حاصل این مواجهه‌ی معوق میان «نظریه‌ی متن» مارکسیستی و «نظریه‌ی متن» نیچه‌یی چه می‌تواند باشد؟ جفری ملمن در انقلاب و تکرار (۱۹۷۹) با ارائه‌ی نمونه‌یی موجز اما مستدل نشان می‌دهد که چگونه شالوده‌شکنی می‌تواند راهبردهای گفتمان مارکسیستی را در تنگنا قرار داده، انحرافات متنی آن را برملا کند. ملمن تیزبینانه بحث خود را به هجدهم برومر لوئی بناپارت معطوف می‌کند که یکی از نامتعارف‌ترین و شگرف‌ترین متون مارکس است. در این متن، جمهوری برادرزاده‌ی ناپلئون همچون شکست بی‌معنای همه قوانین دیالکتیک و تکرار مضحک وقایعی در نظر گرفته می‌شود که کلاً مخمل مقولات مارکسیستی اند. تاریخ خود را در قالب مضحکه‌یی تکرار می‌کند؛ خرد با ایماژهایی از حماقت بی‌حد و حصر روبه‌رو می‌شود که توان‌های اش را به تحلیل می‌برند. ملمن نشان می‌دهد که چگونه این گیجی و سردرگمی بافت نثر مارکس را نیز مبتلا کرده، آن را در قالب استعارات و رژه‌ی خیال‌گون جزئیات بی‌معنا اما خوش‌آب‌ورنگ متفرق کرده است. بناپارتیسم «ننگ» تفکر مارکسیستی و (به تعبیر ملمن) «تفرق نظام‌مند» هر نظریه‌یی است که می‌کوشد وقایع تاریخی را به یک منطق بازنمایی مربوط سازد. جاذبه‌ی توصیفی آشکاری که در متن مارکس به چشم می‌خورد - فهرست کردن جزئیات بیهوده و

غیرقابل هضم - خود لجوجانه در جهت تضعیف خرد دیالکتیکی عمل می‌کند. ناپلئون کوچک نه صرفاً هجوی از عمومی خود بل نمونه‌ی «انگل‌مآبی عمومیت‌یافته» یی می‌شود که مبانی تفکر مارکسیستی - تاریخی را از درون می‌فرساید. انقلاب به‌عنوان جزئی از دیالکتیک تسلیم «تکرار» مسخره‌یی می‌شود که دلالت تاریخ را ابطال می‌کند.

فوکو در جستار خود درباره‌ی ژیل دولوز به تشریح این اثرات متنی تکرار پرداخته. آنچه این اثرات به بازی در می‌آورند مازاد یکپارچه و غیرمقولاتی معنایی است که قوانین مفروض اندیشه را به تمسخر گرفته و تخریب می‌کند. دیالکتیک متکی بر مقولاتی است که «بازی‌های رد و اثبات را سازمان داده، مشروعیت بازنمایی را برقرار کرده، عینیت و عملکرد مفاهیم را تضمین می‌کنند» (فوکو ۱۹۷۷، ص. ۱۸۶). از سوی دیگر، تکرار از تمام آن نظام‌های تبیینی تاریخ و دانش (شناخت) متکی بر منطق همانستی و عدم‌تناقض می‌گسلد. چنان‌که در خوانش ملمن از مارکس مطرح می‌شود، تکرار آن‌جایی چیره می‌گردد که «وساطتِ سخت آماده‌شده به خود معطوف می‌شود ... هنگامی که به‌جای توزیع تقابلی‌ها در نظامی متشکل از عناصر محدود، پیوسته به یک وضع واحد رجوع می‌کند» (همان). این‌گونه یورش‌های معنای مهارناشده عرصه‌هایی هستند که متنت در آن‌جا خود را در برابر هر شکلی از محدودیت روش‌مندانه‌ی مطلق قرار می‌دهد.

البته این امر چنان‌که ممکن است برخی بپندارند به‌معنی محکوم کردن نظریه‌ی انتقادی به بازی بی‌پایان انتزاع متنی به‌خود مشغول نیست؛ بل‌که همچون فوکو، باید به درک این نکته رسید که متون و راهبردهای تأویلی برای کسب سلطه در عرصه‌یی به رقابت می‌پردازند که محدود به هیچ نظم و روش اعتباربخش واحدی نیست. فوکو در شالوده‌شکنی این

نظام‌های تفکری که «خواست قدرت» مدام خود را در پس ظاهری از دانش (شناخت) عینی پنهان می‌کنند راه نیچه را پی می‌گیرد. تحلیل او از این «کردارهای گفتمانی» (discursive practices) گوناگون همواره مصدق این نکته است که موجودیت این کردارها را سیاستی تضمین می‌کند که به خاطر خصلت به‌ناچار متنی‌اش وجودی واقعی دارد. ادوارد سعید در شرق‌شناسی (۱۹۷۸) خود با ارائه‌ی نمونه‌یی کاملاً کارآمد نشان می‌دهد که چگونه شالوده‌شکنی می‌تواند تاریخ فرهنگی را درگیر زمینه‌ی متنی خود کرده و با ادعای عینیت‌مندی آن مخالفت کند. ایماژ «شرق» ساخته‌ی ذهن نسل‌هایی از محققان، شاعران، و مورخان بوده، تصویری تحت حاکمیت گفتمان قوم‌محوری که امنیت آن را قدرت حکمت‌اعلای خود تضمین می‌کند. خرد غربی سراسر به تأیید اسطوره‌نگاری خود از کاهلی، شیادی، و عقل‌ستیزی «نامتعارف» شرقی پرداخته. اما به چالش کشیدن این گفتمان به‌وسیله‌ی افشای ترفندهای استعاره‌ی آن به معنی اقدام به تأسیس «علم»ی نیست که از اشتباهات ایدئولوژی پرده بردارد. این چالشی است که خود را در زمینه‌یی سخن‌سرایانه مستقر می‌سازد تا بهتر بتواند دعویات مطرح در باب برخورداری از عینیت کاذب را تشخیص داده و بر هم بزند.

سعید در جستار اخیر خود «متن، دنیا، منتقد» (۱۹۷۹) موجبات این رویکرد را مورد بحث قرار می‌دهد. متون به‌گونه‌یی تقلیل‌ناپذیر «دنیایی» اند، یعنی در معرض پیشوازی‌های پیش‌بینی‌ناپذیر قرار گرفته، به آخرت دیگرگونی از خوانش‌ها و تأویل‌ها ره‌نمون می‌شوند که آن‌ها را مستقیماً عرصه‌ی عمومی می‌کشاند. گفتمان قادر به ابقای خود در عرصه‌یی نیست که سعید آن را «یک دنیای متنی محصور و عهد دقیانوسی که هیچ ارتباطی با فعلیت ندارد» می‌نامد. متن‌ها در دنیا و متعلق به دنیای اند، زیرا خود را

به راهبردهای خوانشی محول می‌کنند که اهداف‌شان همواره در راستای مبارزه برای کسب قدرت تأویلی است. از دید سعید، انگیزه‌ی این‌گونه است که نویسندگان را ترغیب می‌کند تا در داستان‌های خود به تشریح جزئیات وضعیت و بافتی بپردازند که کارکردش تأکید بر راست‌نمایی روایی است. داستان همواره متضمن این‌گونه «اکراه از حذف نظارت بر متن ... به منظور آزاد ساختن آن از قید التزامات گفتمانی حضور انسانی» است (سعید ۱۹۷۹، ص. ۱۷۷). این نظارت شاید در واقع چیزی موهوم یا فرافکنی آرزومندانه‌ی قدرت مؤلفانه باشد؛ اما نشان‌گر وقوف بر این نکته نیز هست که متون همواره عرصه‌ی رقابت راهبردها برای اتخاذ ارزش‌های انگیزاننده و علائق دنیایی خود اند.

قطعاً بی‌دلیل نیست که یکی از مثال‌های مورد نظر سعید همان متنی از مارکس (مجددم برومر لوتی بناپارت) است که ملمن آن را برای برخورد شالوده‌شکن مد نظر می‌گیرد. نظراتی که سعید مطرح می‌کند تا حدی مشابه نظرات ملمن است. او هم اثرات برهم‌زننده‌ی «تکرار» را خاطر نشان می‌کند، یعنی اثرات آن شیوه‌ی که متن مذکور از آن طریق بناپارت را وارد سلسله نقش‌ها و همانندی‌های اهانت‌باری می‌کند که از قید هرگونه تلقی عقلانی می‌رهند. با این حال، سعید به نتیجه‌ی متفاوتی از ملمن می‌رسد، نتیجه‌ی که حامی هسته‌ی بحث او مبنی بر درک متون به عنوان حاملان معنای «دنیایی» و عملی است. ملمن متن مارکس را به عنوان نوعی بی‌حرمتی سخن‌سرایانه به تاریخ و به منزله‌ی گفتمان مهیب و گسترده‌ی تأویل می‌کند که از قدرت روایی معنا‌باخته‌ی خود برخوردار می‌شود. و سعید، در عین ملاحظه‌ی این نکات، به شکلی شدیدتر مجذوب تقارن غریب این متن آشفته و نظم وقایع تاریخی می‌شود. مارکس نیز همچون نویسندگان - و بل‌که بسیار بیش‌تر از آنان - به تشریح

جزئیات موقعیت می‌پردازد تا به این وسیله نقش برادرزاده‌ی ناپلئون به‌عنوان «تکرار» مضحک شخصیت عمومی‌اش را برجسته کند. شدت استنادگری‌های این متن به نحوی عجیب به وسیله‌ی الگوی پیوندهای روایی تشدید می‌شود که نوعی منطق اعتباربخش نابه‌جا به ارزانی می‌کند. در این جا، به نحوی ناسازه‌وار، راهبردهای متنی به صورت تبیین عبث رویداد تاریخی در می‌آیند. این که این تبیین به شکلی هجوآمیز یا «تکراری» به جریان می‌افتد دقیقاً مقیاسی برای برآورد توان مجاب - کنندگی آن است.

از دید سعید آن چه واقعاً فهم را به چالش می‌کشد این مسأله است که یک متن چگونه «با متن بودن خود، با تأکید بر تمام تمهیدات متنتیت و به کارگرفتن آن‌ها، و از همه برجسته‌تر تکرار، تمام دلالت‌های مجازی‌یی را که لوئی بناپارت نمایندگی آن‌ها محسوب شده تاریختیت بخشیده و مسأله‌ساز می‌کنند» (همان، ص. ۱۷۸). در این جا مجال آن نیست تا به بحث درباره‌ی تضاد بیش از حد ساده‌انگارانه بین «دنیا» و «متن» پردازیم که سعید آن را برداشت غلطی از اندیشه‌ی شالوده‌شکن می‌داند. مجاب - کنندگی رویکرد او به مسائل مذکور ناشی از توان این رویکرد در تلفیق یک وقوف متنی اکید با درگیری عملی در سیاست خوانش به‌عنوان نیرویی برای تغییر و تحول اجتماعی و تاریخی است. این رویکرد، برخلاف انبوه نظریات مارکسیستی پسا - آلتوسری، در مسائل گفتمانی مقید به صورت - بندی‌های خود و عاجز از تشخیص ماهیت مجازی‌شان متوقف نمی‌ماند. تنها با پی‌گیری منطق شالوده‌شکنی، و نه نیمه‌کاره رها کردن چالش آن، است که نظریه می‌تواند از اسارت در استعارات گفتمان راکد خود رهایی یابد. و این نیچه است که در نهایت در برابر سخن‌سرایی «مسلم دانسته» ی نظریه‌ی مارکسیستی همچنان تردیدی تشویش‌زا است.

ارتباط آمریکایی

در سی سال گذشته، یا چیزی در این حدود، دریدا به عنوان استاد مدعو در ییل، اروین، و دیگر دانشگاه‌ها، بین پاریس و آمریکا در رفت و آمد بوده. در این فاصله هواداری از آرای او در میان منتقدان آمریکایی به شدت فزونی گرفته، و اکنون با اطمینان می‌توان گفت که دریدا بیش از هر پسا - ساختارگرای فرانسوی دیگری تأثیرگذار بوده است. این تأثیر - گذاری را در حجم گسترده‌ی نوشته‌های نقادانه‌ی که امروزه نشان شالوده‌شکنی را بر پیشانی خود دارند (خواه علناً به این تأثیر اذعان داشته و خواه - اغلب - با رویکردهای استدلالی یا سبکی خاص آن را به معرض دید بگذارند) به خوبی مشهود است. دریدا خود از سر رغبت به بحث‌های گوناگون ناشی از نوشته‌های اش دامن زده. او پاسخ پیروان و هواداران خود را نیز با متون مطول و گیج‌کننده‌ی داده که اساساً برای ترجمه طرح‌ریزی شده‌اند و سرخوشانه از ابهامات ذاتی این رسانه

(نوشتار) بهره می‌گیرند. در پاره‌یی از این جستارها به نظر می‌رسد که این بازی‌گرایی - که پیش‌تر در نوشته‌های دریدا درباره‌ی نیچه به‌خوبی نمود یافته بود - از هرگونه محتوای متعلق به مباحث جدی فراتر می‌رود. با این حال، در به‌کار بردن معیارهای ارزشی در مورد متونی که خود این معیارها را به پرسش می‌کشند احتیاط بسیار باید به خرج داد. و شاید اساسی‌ترین تأثیر نوشته‌های دریدا دگرگون کردن همین تصور رایج از اندیشه‌ی انتقادی «جدی» بوده باشد.

منتقدان، هر یک به‌شیوه‌های بسیار متفاوت، در مقابل راه و روش دریدا واکنش نشان داده‌اند، به‌طوری که حتا سخن گفتن از یک «جنبش» شالوده‌شکنی خود به‌معنی مغشوش کردن برخی تمایزات اساسی میان گرایش و سبک خواهد بود. من در فصل ۵ به یک نمونه از چنین تفاوتی اشاره کردم، یعنی همان بحثی که به‌تازگی بین شالوده‌شکنان ناب‌گرا و کسانی (چون ادوارد سعید) که خواهان بازبرقراری یک ساحت معنای «دنیایی» یا سیاسی برای متن اند درگرفته است. در عرصه‌ی نهادهای آکادمیک، منتقدان وابسته به دانشگاه‌های ییل و جانز هاپکینز نهایت تلاش خود را در جهت بهره‌برداری از نظریه‌ی دریدایی در شکل به‌شدت متنی - و عمدتاً غیرسیاسی - آن به کار بسته‌اند. چالش مارکسیستی یا معطوف به فعالیت سیاسی تاکنون از بیرون متوجه نهادهای آکادمیک شده بود، و در حال حاضر، فردریک جیمسون با تدریس در دانشگاه ییل دامنه‌ی این بحث را به درون حوزه‌های مذکور کشانده. اما حتا در بین منتقدانی که بیش‌ترین هم‌رایی را با تفکر دریدا دارند - جفری هارتمن، پل دومان، و جی. هیلیس میلر - نیز تفاوت‌هایی مطرح است که اهداف و ویژگی‌های شالوده‌شکنی را در نوعی ابهام فرو می‌برد. این ابهام در آن متونی که دریدا به پیشنهاد (یا به ترغیب) همکاران آمریکایی‌اش نوشته،

شکل آشکارتری به خود می‌گیرد. در این جا بخشی از کتاب از گراماتولوژی شاید بتواند به روشن شدن تفاوت مذکور کمک کند. شالوده‌شکنی

همواره به‌شیوه‌ی خاص، خود طعمه‌ی کار خویش می‌شود. هرکس همین رویه را در بخش دیگری از همین حوزه پی می‌گیرد می‌تواند این را با کمال میل تصدیق کند. امروزه هیچ دایره‌ی عملی گسترده‌تر از این نیست و باید بتوان قواعد آن را صورت‌بندی کرد.

(دریدا ۱۹۷۷، ص. ۲۴)

اکنون این دایره‌ی عمل در مقایسه با آن زمان که دریدا چنین نوشته بسیار گسترده‌تر شده، اما از سوی دیگر، اشتیاق به شالوده‌شکنی همواره با همان‌گونه دقت بحثی که دریدا در این جا مد نظر دارد پی گرفته نشده. در واقع، جاذبه‌ی شالوده‌شکنی برای برخی از منتقدان اساساً در نوید بازی آزاد و بی‌پایان سبک‌ها و اندیشه‌ی نظرپروری است که از تمام «قواعد» رها شده. این واکنش غالب در سیر نقادی شالوده‌شکن آمریکایی، دست کم در صور رایج آن، بوده. منتقدان مکتب ییل، به استثنای آشکار پل دومان - که متون‌اش منعکس‌کننده‌ی دقت و صراحت دریدای اولیه اند - اغلب به سوبه‌ی گیج‌کننده و پر شور و شر شالوده‌شکنی گرایش داشته‌اند. این امر به معنی امکان تمایزگذاری قاطع میان این دو جهت‌گیری، یا کم‌تر «جدی» بودن یکی در مقایسه با دیگری، نیست؛ بل که حاکی از امکان گزینشی میان دقت و آزادی عمل است، گزینه‌هایی که متون دریدا خود به‌شیوه‌های بسیار متفاوت به آن‌ها واکنش نشان داده‌اند.

شالوده‌شکنی «بی‌قیدوبند»: جفری هارتمن و جی. هیلپس میلر
پیش از این ملاحظه کردیم که چگونه موج شالوده‌شکنی هنگامی که به آمریکا رسید درست مورد توجه منتقدانی، چون جفری هارتمن، قرار

گرفت که از پیش به سست کردن انواع قیود مطرح در روش نقادی نورو آورده بودند. شالوده‌شکنی چشم‌انداز و سوسه‌انگیز نقادی‌یی را ترسیم می‌کرد که، بدون لحاظ کردن هرگونه انفکاک اکید میان نوشتار «خلاق» و نوشتار (صرفاً) نقادانه، این آزادی عمل را داشت تا با همه‌ی امکانات سبکی دل‌خواه به کندوکاو بپردازد. هارتمن این نکته را به وجدآورترین وجه در جستار خود با عنوان «تأویل‌گر: یک خودکاوی» (در هارتمن ۱۹۷۵، صص. ۱۹-۳) مطرح می‌کند. این جستار با اعترافی صریح آغاز می‌شود: «من دچار عقده‌ی خودبرزگی‌بینی در برابر دیگر منتقدان، و عقده‌ی خودکم‌بینی در برابر هنرام». هارتمن سپس با به بازی گرفتن این دو وضعیت خطیر در قالب سبک استدلالی ناسازه‌واری که «تأویل‌گر» را با متنی که تأویل می‌کند (به لحاظ نوآورانگی، فراست، و توان سخن‌سرایانه) همسطح می‌سازد به واسازی وضعیت‌های مذکور می‌پردازد. او، همچون دریدا، از این بحث می‌کند که خاستگاه‌ها اموری موهوم اند، که متون همواره در قیاس با سنتی که در آن جا می‌گیرند «دیرآمده» اند، و این‌گونه است که منتقدان متواضعانه خود را مقید به انجام نقشی ثانوی، یعنی توضیح صرف، می‌بینند. به نظر هارتمن، تنها راه منتقد برای بیرون شدن از این «عقده‌ی خودکم‌بینی» خود و سرپا درآمدن به رقص معنا - با کرشمه‌یی نیچه‌یی - است:

من فکر می‌کنم ما اکنون به آن جا رسیده‌ایم. به عصری پا گذاشته‌ایم که در آن حتا تقدم متن ادبی بر متن ادبی - انتقادی را می‌توان به چالش کشید. متون لونگینوس اکنون به همان جدیتی مطالعه می‌شود که متون والایی که او بر آنها تفسیر می‌نوشت؛ متون ژاک دریدا درباره‌ی روسو تقریباً به همان جذابیت متون خود روسو اند. (همان ۱۹۷۵، ص. ۱۸)

یا، به همین منوال، متون هارتمن درباره‌ی متون دریدا درباره‌ی متون روسو این بحث تلاشی برای پنهان کردن خصلت خودخواهانه‌ی خویش ندارد. به نظر هارتمن، کاملاً بدیهی است که «نوشتار در موقعیتی ثانوی به سر می‌برد و از ثانوی بودن خود آگاه است. حسن و قبح آن در همین است.»

هارتمن اغلب با سبک زبردستانه‌ی خود، و با استفاده از مسائل تأویلی به عنوان ابزار اشاعه‌ی منازعات شخصی، خواننده را به ستوه می‌آورد. در هر حال، نوشته‌های هارتمن حامل جان‌مایه‌ی وجدآور و تصویرگر افق‌های تازه‌ی هستند که با تأثیرپذیری از دریدا متجلی می‌شوند. هارتمن و هیلیس میلر آمادگی کاملی برای کشاندن آرای دریدا به قلمروی آزادی تأویل دارند. میلر در جستاری («منتقد به منزله‌ی میزبان»، ۱۹۷۷) معانی متضاد واژه‌های «میزبان» و «انگل» را فراست‌مندانه شالوده‌شکنی کرده و این‌گونه به دفاع از رویه‌ی خود می‌پردازد. او از طریق این ریشه‌شناسی توأمان راه پریچ و خمی را پی گرفته، نشان می‌دهد که چگونه معانی این واژه‌ها به حدی درهم آمیخته و مضاعف می‌شود که به نظر می‌رسد هر دو حاکی از ارتباطی دوسویه و تقریباً همزیستانه اند، ارتباطی که در آن «میزبان» (متن) دست‌کم به همان انگل‌وارگی «انگل» (منتقد) است. روال ریشه‌شناسانه‌ی میلر و شگرد او در واژگون‌سازی راهبردی یک استعاره‌ی سنتی، هر دو راهکارهای توان‌مندی هستند که او از دریدا گرفته. این راهکارها ما را به نتیجه‌ی بحث او هدایت می‌کنند: منتقدان بیش از متونی که تأویل می‌کنند موجودیت «انگلی» ندارند، زیرا هر دو مقیم میزبان - متنی از زبانِ ازپیش موجود اند که خود به صورتی انگل‌وار از اشتیاق میزبان‌وار آن‌ها به پذیرایی از این زبان تغذیه می‌کند. چنین بحث‌هایی را علناً می‌توان مورد استفاده‌های راهکاری بسیار متنوعی قرار

داد. میلر با این تردستی معنایی به این پرسش می‌رسد که آیا خوانش‌های شالوده‌شکن نیز (چنان که ام. اچ. آبرامز مدعی شده بود) در مقابل تأویل‌های به‌هنجار یا رسماً «وفادارانه» حالتی «انگل‌وار» دارند یا نه. او، دیگر بار، قادر به اثبات این نکته می‌شود که «هنجار» نه تنها تمام انحرافات را که طرد آن‌ها ضرورت دارد مشخص می‌کند بل خود به‌نوعی حامل انحرافات مذکور هم هست.

میلر این شگرد را عملاً در قالب سبکی به کار می‌گیرد که به لحاظ دقت به بحث‌های دریدا پهلوی می‌زند، هرچند که کاملاً همپای آن‌ها نیست. او، همچون هارتمن، به‌غایت دغدغهی توجیه این آزادی تأویلِ نویافته از راه تعقیب پیچش‌های مجاز و معنایی را دارد که با مقصود ناسازه‌وار وی هماهنگی دارند. استقبال میلر از شالوده‌شکنی را می‌توان با رجوع به مسائلی دریافت که در نقادی پیشین وی مطرح شده، اما تنها به‌صورتی ناقص پاسخ داده شده بودند. اندیشه‌ی میلر در طول دهه‌ی شصت و اوایل هفتاد بیش‌تر تحت تأثیر گروهی از منتقدان - معروف به منتقدان مکتب ژنو - قرار داشت که تأویل را به‌منزله‌ی تلاشی در جهت درک شیوه‌های آگاهی مجسم در متون ادبی در نظر می‌گرفتند. برجسته‌ترین اعضای این مکتب ژان استاروینسکی، ژان - پیر ریشار، ژرژ پوله، و ژان رومس بودند. و میلر در جستاری («مکتب ژنو» ۱۹۶۶)، که مقدمه‌ی مفیدی برای آشنایی اغلب خوانندگان انگلیسی‌زبان محسوب می‌شود، به تشریح رویکرد کلی منتقدان مذکور می‌پردازد. پوله و همکارانش نقادی را به‌عنوان عملی در نظر می‌گرفتند که آغاز و انجام‌اش در انطباق ذهن منتقد و ذهن مؤلف بود. هدف نقادی همواره «بازآفرینی تا حد امکان دقیق لحن کاملاً مشخصی» بود که در سراسر آثار گوناگون یک نویسنده ثابت می‌ماند.

به نظر میلر، این جهت‌گیری علناً گویای گسست قابل‌قبولی از آموزه‌های فرمالیسم آمریکایی بود. این دیدگاه همچنین بدیلی نویدبخش در قبال نظریات گوناگون و پایاپای - نظریات فرویدی، مارکسیستی، و جز آن - بود که با این حال در چالش با اصول تعلیمی نقادی نو توفیق آن‌چنانی کسب نکرده بودند. منتقدان مکتب ژنو، با رد این‌گونه روش‌ها و در عوض تمرکز بر آشکال آگاهی مطرح‌شده در متون ادبی به آزادسازی تأویل از قید مرده‌پرستی رایج در انتزاع نقادانه کمک کردند. از همه مهم‌تر برای میلر این بود که این منتقدان سروکاری با مفاهیم فضایی‌شده‌ی شکل و ساختار، که نقادی آمریکایی را چنان در سیطره‌ی خود گرفته بود، نداشتند. ادبیات را نمی‌بایست به ساختاری عینی و مشتمل بر معانی مقیم در کلمات یک شعر یا رمان فروکاست. ادبیات نه «ابراز نادانسته‌ی ناخودآگاه یک نویسنده» بود و نه در واقع «آشکارسازی ساختارهای نهفته‌ی مبادلاتی که به جامعه انسجام می‌بخشند». متون اساساً باید به تجربه در آمده، معانی‌شان از طریق فرآیند بازآفرینی به‌غایت همدلانه از سوی منتقد به معرض دید در آید.

این رؤیای وفاق کامل و آزاد اذهان تأثیر عمیقی در نوشته‌های «پیشا - شالوده‌شکنانه» ی میلر گذاشته، همچنان که برای هارتمن و دیگر منتقدان آمریکایی که بستر طبیعی کارشان شعر رماتیک بود چنین تأثیری داشت. رماتیسم ایده‌ی اوتوپییایی تلفیق ذهن و عین، یعنی وضع وقوفی را مطرح می‌کند که چنان مأنوس با تجربه است که هر چنین تمایزگذاری‌سی را از میدان به در کرده، در نتیجه، دانا با دانسته یکی می‌شود. اشعار وردزورث جست‌وجوی مدام در پی این لحظات ممتاز یا «تجسد زمان» بود، در حالی که کولریج همین هدف را در چنبره‌ی متافیزیک ایدئالیستی تعقیب می‌کرد. ناکامی ذاتی این کوشش - این واقعیت که ذهن هرگز نمی‌تواند به

چنان وفاق کاملی دست یابد - اغلب در سبک محتاطانه‌تر هارتمن نمود می‌یابد. او در «تأویل‌گر: یک خودکاوی» این نکته را یادآور می‌شود که چگونه در وهله‌ی نخست نقادِ خود رؤیای ارتباط مستقیم و وفاق بی‌واسطه با متن را در سر داشته؛ سپس، با عقب نشستن آن ایدئال، به آسایش مبهمی در رو کردن به زوایای کم‌تر شناخته‌ی ذهن‌نظروری می‌رسد که با علمکرده‌های خودآگاهانه‌شان راه اندیشه را وا می‌گشایند (هارتمن ۱۹۷۵، صص. ۱۹-۳). الگوی هارتمن در این روایت اعترافی همان پیش‌درآمد وردزورث است که شاعر در آن‌جا با نوعی تأخیر و شکاف تقریباً پرناسدنی در شهودات دوران خردسالی خود واپس‌نگری می‌کند. به نظر هارتمن این بن‌بستی است که کل تفکر رمانتیک و پسا-رمانتیک سرانجام به آن بر می‌خورد. این «شهود یا نگرش بی‌واسطه» ورای دسترس زبان قرار دارد، زیرا زبان ساختارِ وقوفِ وساطت‌گری با خود دارد که هرگز نمی‌تواند موضوع مد نظر خود را با شناختی ناب و خوداعتباربخش درک کند. هارتمن پیش از آن‌که به صورت‌بندی مؤثر این مسأله در متون دریدا برخورد کند، خود آن را وظیفه‌ی نقادی خویش قرار داده بود. در هر حال، می‌توان درک کرد که این متون برای منتقدی که پیاپیش مستعد تسلیم به تأمل بر جذبه‌ی موهوم خاستگاه‌ها، اسطوره‌ی حضور نفس و عامل وساطت‌گر زبان بوده، چه تاثیری می‌توانند داشته باشند.

در چرخش هیلیس میلر از «نقادی آگاهی» به سوی نوعی تفکر شالوده‌شکن نیز همین روند را کمابیش شاهد می‌شویم. ایمان او به نگرش منتقدان مکتب ژنو متضمن باور به این پنداشت آنان بود که یک ذهن می‌تواند به نوعی، با انتقال کاملاً شهودی معنا و وقوف، بر ذهن دیگر حاضر شود. میلر در جستار سال ۱۹۶۶ خود (با نگاهی تأییدآمیز) به نقل

این دیدگاه ژرژ پوله می‌پردازد که زبان در گویاترین وجه خود رسانه‌ی شفاف‌ی است که به منتقد مجال می‌دهد تا وضع ذهنی مؤلف را سراسر درک کند. در زمان نگارش توماس هاردی: *دوری و اشتیاق* (۱۹۷۰)، این موضع‌گیری پیشاپیش در نتیجه‌ی استفاده‌ی میلر از مجازهای متنی به‌جای استعارات برگرفته از خود آگاهی به چشم می‌خورد. میلر می‌نویسد که، راه ورود منتقد

زبان است، رسانه‌یی که پیشاپیش منتقد را در چارچوب خود جای می‌دهد. او از آن رو می‌تواند خود را وارد متن کند که منتقد و متن هر دو پیشاپیش توسط زبان مشترک خویش در هم رخنه کرده‌اند. ابزار تأویلی منتقد نیز زبان، یعنی آن کلماتی است که حتا در منفعلانه‌ترین خوانش‌ها، مطابق فهم خود به متن می‌افزاید ...
(میلر ۱۹۷۰، ص. ۳۶)

این پاره‌متن شاید همچون سازشی با این آرمان منتقدان مکتب ژنو جلوه کند که نقادی کلاً باید تسلیم تعامل اذهان از طریق شفافیت کامل زبان باشد. اما، گذشته از هر نیتی که میلر در سر دارد، اصطلاح‌شناسی او در این جا گویای تأکید بر ماهیت همواره متنی همه‌ی فهم‌ها و مبین شیوه‌یی است که معناها از آن طریق و به محض اقدام به تأویل دچار تعویق و تکثر می‌شوند.

در واقع، میلر در این راستا به اخذ استعاره‌یی از هاردی رو می‌آورد که از آن پس به ایده‌ی ثابت نوشتار شالوده‌شکنانه‌ی وی بدل می‌شود. میلر با میل مفرط به رغبت به ریشه‌شناسی‌های غریب، قرابت میان «متن» (text)، «بافت» (texture) و «بافته» (tissue) یی از تاروپودها را یادآور می‌شود که نوشتار را به زبان بافتار مربوط می‌سازد:

منتقد بافت خود را به ریسمان متن پنلوپه ملحق می‌کند، یا به طوری آن را از هم می‌گشاید که تاروپود سازنده‌اش در معرض دید قرار گیرد، یا این که آن را دوباره بافته، یا یک رشته را چنان در متن دنبال می‌کند که در نهایت به افشای طرح منقوش در آن منجر شود ...

(همان)

این مجازآوری تودرتو و بازی با زبان نمونه‌ی برخوردارهای شالوده‌شکن هیلیس میلر است. او، همچون هارتمن، شالوده‌شکنی را آمیزه‌یی از دقت متنیِ پریپیچ‌وخم با نتیجه‌گیری‌های غریب و جذاب‌تر می‌داند. شالوده - شکنی همچنین می‌خواهد به حل مسائل مربوط به «آگاهی در برابر متن» پردازد که نقادی اولیه‌ی میلر را در سیطره‌ی خود گرفته بود. اگر تأویل همواره مقید به زنجیره‌ی مفاهیم معانی فزاینده‌یی باشد که نه می‌توان در آن‌ها درنگ کرد و نه می‌توان کاملاً درک‌شان کرد، آن‌گاه منتقد اساساً از هرگونه مسئولیتی برای محدود کردن بازی تخیل خویش معاف خواهد بود. این خود به معنی گسست کامل از پای‌بندی و وفاداری و وقوف منضبطی است که آموزگاران ژنوی میلر مد نظر داشتند. شالوده‌شکنی - دست‌کم چنان که میلر می‌پندارد - با نشان دادن سخن‌سراییِ متنیت به جای سخن‌سراییِ آگاهی، پیوند میان متن و تأویل را محو می‌کند.

ناقدان نو در روزگار خود چنین تعبیری را به عنوان نمونه‌ی نامطلوبی از «بدعت شخص‌گرایانه» و خطای در نظر گرفتن نقادی به عنوان ابزار یا بستری برای جلوه‌های مهارت تأویلی محکوم می‌کردند. دبلیو. کی. ویمسات، فیلسوف و چهره‌ی شاخص این جنبش، همین مضمون را در دفاع پشت‌صحنه‌یی خود از اصول نقادی نو مطرح می‌کند. تأویل همواره مایل به غرق شدن در بازی‌های ابداعی خود است، مگر آن که به نوعی شعر را به عنوان یا موضوع مستقل - به تعبیر هگل، یک «کل انضمامی» -

مد نظر داشته باشد. عنوان جستار ویمسات («در هم کوبیدن موضوع») و انتخاب دیدگاه او از جانب هیلیس میلر، از جمله‌ی دیگران، به‌عنوان دیدگاه مؤثری که باید به مقابله با آن پرداخت از همین رو است.

در آن زمان ویمسات هم‌رایی میلر با منتقدان مکتب ژنو و رویکرد سوژکتیویستی او را نشانه‌ی خطرناکی حاکی از ناخوشی نقادی می‌شمرد. از یک جهت، پیش‌بینی‌های ویمسات به‌قدر کفایت درست بود، و میلر و هارتمن خود گواه این امر شدند. در جستار ویمسات نهایت تلاش ممکن برای مقابله با تهدید اضمحلال مرزهای متن و نقادی صورت می‌گیرد. به‌نظر او، ایده‌ی یک «شکل ارگانیک»، «تا پیش از آن که به‌صورت متافیزیکی منیفی در باب یک نظریه‌ی شناخت زیبایی‌شناسانه و شکل زیبایی‌شناسانه در آید، موضوعی کاملاً مادی (از جنس موضوعات موجود در «باغ گیاه‌شناسی» اراسموس داروین) بود» (همان، ص. ۶۳).

هدف آشکار ویمسات از این مقایسه‌ی غیرعادی، دفاع از نگرش نقادی نو درباره‌ی شعر به‌عنوان یک شکل ارگانیک خودکفا و در تقابل با دیدگاه آن منتقدانی - نظیر هارتمن و هیلیس میلر - بود که مصرانه در کار شالوده‌شکنی چنین دعوایاتی بودند. او حتا آمادگی پذیرش آن جنبه‌هایی از تفکر ساختارگرا را دارد که می‌توانند در ابقای فرض استقلال متن مفید واقع شوند. از این رو، ویمسات با نگاهی تأییدآمیز به نقل این عبارت مشهور یاکوبسون می‌پردازد که زبان شاعرانه «اصل تعادل را از محور گزینش به محور آمیزش منتقل می‌کند» (همان، ص. ۸). از نظر ویمسات، این دیدگاه از این مزیت برخوردار است که به‌جای تلاش برای منحل کردن صفات صوری خودبسنده‌ی شعر در بازی آگاهی تأویلی (کاری که میلر می‌کند)، توجه خویش را به روی این صفات متمرکز می‌کند. این واقعیت که ویمسات می‌تواند یاکوبسون را متحدی در اردوی «رویکرد

هستی‌شناسانه» محسوب کند خود‌گواهی بر پیوند عمیق بوطیقای نقادی نوبا ساختارگرایی، در شکل کلاسیک و محافظه‌کار آن، است.

شالوده‌شکنان مکتب ییل خود را از این التزام هستی‌شناسانه رها کرده، سرخوشانه به استقبال همه‌ی مخاطراتی می‌روند که ویمسات چنان قاطعانه در صدد اجتناب از آن‌ها بود. هارتمن کشاندن سبک نقادی خود به لبه‌ی عافیت‌طلبی محض را به یک هنر و حتا یک پیشه بدل می‌کند. مجموعه مقالات اخیر او (نقادی در برهوت، ۱۹۸۰) مجالی برای منتقدان فراهم می‌آورد تا از قراردادهای متانت و ظرافت مطرح در نقادی نوی قدیمی فراتر رفته و به سبکی پاسخ‌گو و رهایی‌یافته از قید این قراردادها پردازند. در پس دیدگاه هارتمن بیزاری عمیقاً آمریکایی او از «مرام‌نامه‌ی آرنولدی»، یعنی از دیدگاهی به چشم می‌خورد که نقادی را در نهایت به‌عنوان خدمتکار حقیر آثار خلاق در نظر می‌گیرد. هارتمن این را نگرشی می‌داند که از الیوت به ناقدان نوی آمریکایی رسیده، تقویت‌کننده‌ی چارچوب سنتی شیوه‌های تأویلی است که سلطه‌ی مداوم خود بر آمریکای انگلیسی‌مآب را حفظ کرده است. به‌نظر هارتمن، مسأله‌ی سبک نقادانه ارتباط نزدیکی با مسأله‌ی هویت فرهنگی و نیاز به تاسیس آوایی اختصاصاً «آمریکایی» برای نقادی دارد. این امر به‌نوبه‌ی خود موجب روی‌آوری به منابع موجود در اروپای قاره‌یی - هایدگر، دریدا، والتر بنیامین، و دیگران - شده، این البته نه به‌خاطر آرای خاص آنان، بل بیش‌تر با توجه به این واقعیت صورت می‌گیرد که این متفکران در برابر تمام آرای «انگلیسی» و پسا - الیوتی موضع‌گیری می‌کنند.

رهیافت هارتمن، همچنان که انتظار می‌رود، توان خود را از اقدام شالوده‌شکنانه‌ی دریدا در تلفیق منشأ و مکمل، یا متن و تفسیر، می‌گیرد. نقادی اکنون قرین با ادبیات شده، از دیدگاه خدمت‌پیشه‌ی آرنولدی

گسسته، و با اشتیاق بی‌بدیلی به آزادی سبک تأویل رو می‌کند. نزد هارتمن، نظریه به سلاحی کارآمد علیه هر محدودیت خودخواسته‌یی بدل می‌شود که خود تاکنون مقید به آن‌ها بوده. حاصل این نگرش صف‌آرایی چشم‌گیر اما نامنظم نام‌ها و فلسفه‌ها است. هارتمن حتا آمادگی دفاع از رجزخوانی تشویش‌زای توماس کارلایل و در نظر گرفتن او به‌عنوان پادزهر نافی در برابر خوش‌خدمتی‌های مؤدبانه‌ی آرنولد را دارد. او تجدیدنظرطلبان مکتب پیل (به‌ویژه هارولد بلوم) را مشتاق درک همان زبانی می‌بیند که انوار پیامبرانه‌ی خود را داشته و البته از جسارت استعاره‌پردازی برخوردار است؛ و این در حالی است که، ناسازه‌پروری اسکار وایلد در «منتقد به‌منزله‌ی هنرمند» پایه‌پای بیانات شالوده‌شکن نیچه، هایدگر، و دریدا پیش می‌رود.

هارتمن در صدد منطبق ساختن دیدگاه این متفکران با هیچ فلسفه‌ی منتظم یا مؤکدی نیست. در واقع، سبک «انطباقی» در نقادی - یعنی تأکید گذاری بر شعور، عقلانیت، و نظم - هدف حمله‌ی اصلی هارتمن در اغلب مقالات اخیر او است. به‌نظر او، در این‌گونه نقادی

کناره‌جویی جدیدی رشد کرده که خود را زیر نام «عقل سلیم» پنهان کرده و جناح مقابل را به «آسمان‌نویسی» (Skywriting) متهم می‌کند. «آسمان‌نویس‌ها» زیر پرچم هگل و فلسفه‌ی اروپای قاره‌یی گرد آمده‌اند، حال آن‌که مکتب «عقل سلیم» به هیچ فلسفه‌یی، الا فلسفه‌ی لاک و یک ارگانیسیسم صاف و ساده، رضایت نمی‌دهد.

(هارتمن ۱۹۷۸، ص. ۴۰۹)

استعاره‌گزینی زیرکانه در این‌جا البته سست‌کننده‌ی تظاهر به بی‌طرفی می‌شود. هارتمن هم «آسمان‌نویس» راسخی است که سرچشمه‌های پنهان تفکر خود را هم در همان مدار خیره‌کننده به گردش در می‌آورد.

این شالوده‌شکنی «بی‌قیدوبند»، این نقادیی است که با الگوی دریدا بالیده، اما چندان در صدد پی‌روی از دقت بحث وی نیست. هارتمن می‌تواند به یاری شالوده‌شکنی‌های توان‌مند دریدا از متون فلسفی به دفاع از سخن‌سرایی فراگیر خود پردازد. این نگرش چندان فاصله‌یی با این ایده‌ی عام ندارد که فلسفه صرفاً صورت دیگری از ادبیات، و متنی است که همان شگردهای سخن‌سرایانه بر آن حاکم است. در این‌جا، هارتمن به این نتیجه می‌رسد که «مسأله شناختن دریدا یا هایدگر نیست بل که خواندن و غرقه شدن در مجموعه متون انتقادی، فلسفی، و ادبی منظور نظر و مورد بازنگری آن‌ها است» (همان، ص. ۴۱). هارتمن به این ترتیب تلاش خود برای دور کردن نقادی از تقدیر حقیرش را، با قرار دادن آن در مسیر تمام تندبادهای فلسفی که می‌وزد، توجیه می‌کند. او، با سرسپاری به آثار شالوده‌شکن دقیق، با شور سبکی عظیم و حس خوش‌آیند حرکت قاطعانه‌ی خود به «فراسوی فرمالیسم» به پای‌کوبی می‌پردازد.

با این حال، اطمینان سرخوشانه‌ی هارتمن به کم‌اهمیت‌تر بودن «شناختن» دریدا و هایدگر در قیاس با غرقه شدن در طنین سکرآور سخن‌سرایی‌شان، همچنان تردیدهای آزارنده‌یی بر می‌انگیزد. راهبردهای او، حتا بیش از راهبردهای میلر، در تخالف آشکار با آن مسأله‌ی محوری‌یی قرار می‌گیرند که – به‌نحوی کنایی – یادآور دیدگاه اصولی ویمسات در مورد مسأله‌ی عینیت است. جستار «تأویل‌گر» هارتمن متکی بر دیدگاه نوعاً افراطی و بل‌که مشوش‌کننده‌یی این‌گونه است:

در این وضعیت بحرانی همه‌چیز به هم می‌ریزد. این تأویل‌گر است که باید متن را معلوم کند. اما کتاب به پرسش‌گری از پرسش‌گر رو آورده، به او ایست می‌دهد تا معلوم کند او یک شبح نیست. پس چیست؟ (هارتمن ۱۹۷۵، ص. ۱۹)

البته این شبیح اشاره‌ی به هملت است و هارتمن همچنان به دخل و تصرف در این مکالمه ادامه می‌دهد:

تاویل‌گر: آن‌جا کیست؟

کتاب: نی، تو مرا پاسخ بگو؛ بایست، و خود را هویدا کن.

هارتمن علناً از این سردرگمی‌ها بهره گرفته، از آن‌ها برای به جا گذاشتن تأثیری ناسازه‌وار استفاده می‌کند. این سردرگمی‌ها و پیچیدگی‌ها از سوی دیگر همچنان در سطح تردستی سخن‌سرایانه‌ی به‌خودمشغولی می‌مانند که هیچ‌گاه واقعاً از خلاف‌آمده‌های قدیمی ناشی از اصول جزمی فرمالیسم نمی‌گسلند. سبک امپرسیونیستی هارتمن در دام تکرار حالاتی اسیر است که «بدعت شخص‌گرایانه» را تا حد یک اصل فلسفی ترفیع می‌دهند. در نهایت، نقادی او بیش از آن که «فراسوی فرمالیسم» باشد در پیرامون حواشی مبهم آن سیر می‌کند.

پل دومان: سخن‌سرایی و خورد

اگر هارتمن نماینده‌ی شالوده‌شکنی در وجه بازی‌گوشانه یا آزادوار آن است، پل دومان هم تجسم کیفیات متضاد آن، یعنی طرح بحث‌های حساب‌شده و رعایت اکید دقت مفهومی است. هارتمن در مقدمه‌ی خود بر مجموعه مقالات شالوده‌شکنی و نقادی (۱۹۷۹)، تجدیدنظرطلبان مکتب پیل را به دو گروه گسترده‌ی منتقدان «محتاط» (canny) و «مرموز» (uncanny) تقسیم کرده و معتقد است که منتقدان شاخه‌ی دوم (از جمله پل دومان) شالوده‌شکنی را تا نتایج نهایی و برآشوبنده‌اش دنبال می‌کنند. در واقع، می‌توان استدلال کرد که استلزامات این تعابیر در سبکی اساساً دریدایی با هم در می‌آمیزند. دومان از یک نظر محتاط‌ترین منتقد در میان

همه‌ی این منتقدان است، زیرا حتا در افراطی‌ترین ناسازه‌پروری‌ها نیز درک استدلالی مشخصی را به کار گرفته و هیچ‌گاه خود را تسلیم چیزی چون سبک فلسفه‌پردازی شورانگیز هارتمن نمی‌کند.

پیش از این ملاحظه کردیم که راهبردهای سخن‌سرایانه‌ی دومان تا چه حد با نقادی نوی «قدیمی» و استعارات ارگانستی آن سنخیت دارند. برخلاف هارتمن، دومان موافقتی با درگیری پُرس‌تیز ندارد، یعنی با شالوده‌شکنی‌یی که متکی بر نکته‌بینی بوده و جایی برای نظریه باقی نمی‌گذارد. دومان در خوانش‌های خود به ترسیم درونی‌ترین منطق متن پرداخته، نشان می‌دهد که کشاکش‌های سخن‌سرایانه چگونه تا آن حد گسترش یافته‌اند که آن منطق نیز تلویحاً توسط استلزامات خود نقش بر آب می‌شود. از دید دومان، این ناهمخوانی خرد و سخن‌سرایایی وجه اشتراک همه‌ی متون ادبی، و نیز نقادی در صورت گذار از توضیح صرف به نظریه و روش خودآگاهانه، است: «چشم‌گیرترین لحظه‌های کوری منتقدان در قبال انگاشت‌های نقادانه‌ی خود البته همان لحظاتی است که در آن‌جا چشم‌گیرترین بینش‌های خود را کسب می‌کنند» (دومان ۱۹۷۹، ص. ۱۰۹). این نکته منجر به طرح این بحث می‌شود که متون همواره تاریخی از خوانش‌های جانب‌دارانه یا «منحرفانه» ایجاد می‌کنند، یعنی تاریخ آن نقاط کوری که می‌توان شالوده‌شکنی‌شان کرد اما هرگز نمی‌توان آن‌ها را چنان راززدایی کرد که حاصل کار استقرار نقادی در سطح وضوح و حقیقت کامل باشد. «نقادی» (criticism) و «بحران» (crisis) نه تنها به‌لحاظ مجانست ریشه‌یی بل که از نظر نفس‌ماهیت تفکر تأویلی به هم مربوط اند. «سخن‌سرایایی بحران حقیقت خود را از راه خطا بیان می‌کند» (همان، ص. ۱۶). این یعنی که نقادی متکی بر یک سرگشتگی غایی است که شناسایی آن میسر نبوده اما عملکردش همه‌جا مشهود است.

تازه‌ترین مجموعه مقالات دومان (تمثیل‌های خوانش، ۱۹۷۹)، به گفته‌ی خود وی، به‌عنوان یک «مطالعه‌ی تاریخی» آغاز شده اما در روند کار به یک «نظریه‌ی خوانش» بدل می‌شود. چگونگی این امر را به روشن‌ترین وجه می‌توان در فصلی که به پروست اختصاص یافته ملاحظه کرد. دومان، با در نظر گرفتن بخشی از طرف‌خانه‌ی سوان، که مثال مبرز لذات خوانش بوده، نقد تودرتویی را مطرح می‌کند که نشان می‌دهد استعارات «تأمل باطنی» (ادبیات به‌منزله‌ی گریز) چه ظرافت‌مندانه با استعارات تجربه‌ی ارجاعی (یا «واقعی») در هم تنیده‌اند. این نقد نشان‌گر گسست از پنداشت قراردادی‌یی است که خط قاطعی میان فعالیت‌های خصوصی و عمومی، میان جهان اندیشه و جهان بیرون، ترسیم می‌کند. تصاویری که پروست از لذات بی‌مانند ترسیم می‌کند، به‌رغم نیت آشکار وی، در برابر ازدحامی از تأثرات حسی ظاهراً بیرونی واپس می‌نشینند. ادراک و تخیل به‌نحوی غریب و با وجود منطق هنجارینی که می‌کوشد آن‌ها را جدای از یک‌دیگر نگاه دارد در هم آمیخته می‌شوند. همچنان که دومان توضیح می‌دهد، این نوع «قطبیت‌های ایستا، توسط نظام بازپختی‌های کمابیش نهانی به‌گردش می‌افتند که مجال ورود ویژگی‌ها به حیطه‌ی جایگزینی‌ها، مبادله‌ها، و مقارنت‌ها را فراهم می‌آورد، مجالی که سازش‌دهنده‌ی ناسازگاری‌های جهان درونی با جهان بیرونی به نظر می‌رسد» (همان، ص. ۶۰). دومان این کژراهه‌های مجازی را در عین حفظ دقتِ بحثی چنان پی می‌گیرد که در نهایت به ناسازگی و سرگشتگی منجر می‌شوند. او تأکید می‌کند که خوانشی چنین حاصل‌شده را نمی‌توان بر اساس منطق صریحی که «تحت امر حق و باطل» باشد متصور شد. با این حال، قدرت زبان مجازگرا چنان است که ما را به موافقت موقت با «جهان تمام‌نگر» ی که استعارات پروست می‌آفرینند ملزم می‌کند.

دومان با این همه منتقدی آن‌چنان «محتاط» هست که در پس این استعارات افشای ذاتی متنی را ملاحظه کند که شگرد خویش را حتا به هنگام امحای جلوه‌ی سخن سرایانه‌اش به معرض دید می‌گذارد. به گفته‌ی او، شاید حوزه‌ی کارآیی مجازها هیچ محدودیتی نداشته باشد اما در عین حال همه‌ی زبان‌های مجازگرا به نوعی خود را نیز شالوده‌شکنی می‌کنند. تجلیات استعاری پروست همواره، در واریسی دقیق، زنجیره‌هایی از جزئیات «لفظی» (یا کنایی) را شکل می‌دهند که متزلزل‌کننده‌ی هرگونه ادعایی در خصوص رسیدن به دنیای واحد و متحدی از ادراک درونی و بیرونی است.

رومان یا کوبسون و همچنین بسیاری از منتقدان ساختارگرا استعاره (metaphor) و کنایه (metonymy) را به‌عنوان دو تمهید از مهم‌ترین و مؤثرترین تمهیدات در زبان سخن سرایانه مورد توجه خاص قرار داده‌اند. استعاره متضمن درک شباهتی بین دو حیطه‌ی معنایی کاملاً مجزا است که حس فاصله‌اش در عین فراپوشی خلاقانه‌ی آن همچنان حفظ می‌شود. امروزه «توفان تحول» دیگر استعاره‌ی نخ‌نما است، اما هنوز تأثیر کمابیش «شاعرانه» یی می‌گذارد. به همین دلیل، استعاره به‌عنوان شناسه‌ی زبان «خلاق» و به‌منزله‌ی ابزاری مورد توجه قرار می‌گیرد که این زبان به آن وسیله از سیر معمول در کاربرد «لفظی» روزمره می‌گسلد. این در حالی است که کنایه با نشانیدن جزء به جای کل، با نشانیدن «نام یک صفت یا قید ... به جای نام چیز مورد نظر» ایفای نقش می‌کند. همچنین است در ابیاتی از شعر بیتس، «لدا و قو» -

لرزشی در اسافل اعضا پدید می‌آورد
دیوار فروریخته، برج و بام در آتش
و آگامنونِ مرده را.

در این زبان استعاره و کنایه هردو مطرح شده، نشان هریک به خوبی در زمینه‌ی متن مشهود است. «دیوار فروربخته» و «برج وبام در آتش» جنبه - هایی از یک تصویر ذهنی از تروا می‌شوند که خواننده را در تکمیل چهره‌ی این شهر یاری می‌کنند. تأویل کردن «لرزشی در اسافل اعضا» مستلزم بسط گسترده‌تر خرد تخیل‌گر و مرتبط ساختن این مفهوم «لفظی» (تجاوز به لدا) به مضامین بیتسی گوناگونی است که به فاجعه‌ی تاریخی و نوزایش خشونت‌بار مربوط می‌شوند. از این نظر، کنایه به تلقی ما از زبان سراسر است ارجاعی نزدیک‌تر است. بنابراین، بسیاری از سخن‌دانان کنایه را به عنوان تمهیدی در زیرمجموعه‌ی استعاره و یا صرفاً به عنوان تمهیدی که نیازی به توضیح مشروح ندارد کم‌ارج دانسته‌اند. اهمیت تمایزگذاری یاکوبسون - چنان که دیوید لاج در شیوه‌های نوشتار مدرن (۱۹۷۹) بحث کرده - در این است که استعاره و کنایه را به عنوان تمهیداتی به یک اندازه مبتکرانه در نظر می‌گیرد که در عین حال برحسب الگوهای ساخت متضادی سامان می‌یابند. از این رو، لاج طرح نوعی تاریخ ادبی نوین را پیشنهاد می‌کند که مبتنی بر الگوی دوقطبی یاکوبسون و ردیابی عطف توجهات ادواری از نوشتار شدیداً استعاری (مدرنیستی) به نوشتار مشخصاً کنایی (یا «رنالیستی») باشد.

لاج با آسوده‌خیالی تمام به کار در محدوده‌های گسترده‌ی نظریه و توصیف ساختارگرایانه می‌پردازد. او دغدغه‌ی شالوده‌شکنی مفاهیم کاربردی خود یا متونی را که بستر آزمون و توجیه این مفاهیم اند ندارد. اما تأملات دومان بر استعاره و کنایه سیر بسیار متفاوتی را دنبال می‌کنند. در حالی که لاج این دو تمهید را ترسیم‌گر عرصه‌ی نوشتار مدرن می‌شمارد، دومان - گویی در جریان رقابتی مسالمت‌آمیز - آن‌ها را در همه‌جای عرصه‌ی نبرد سخن‌سرایانه درگیر می‌داند. از نظر او به چالش کشیدن

پیش‌داوری‌های سنتی به‌وسیله‌ی هم‌شان ساختن کنایه با استعاره کافی نیست؛ بل که باید ارتباط این دو را اساساً معکوس کرد، تا استعاره مبین کوششی موهوم، و گاه تقریباً مخفیانه، برای پنهان کردن کارکرد متنی خود جلوه کند. توان راززدایی که دومان در متونی چون متون پروست به دنبال آن‌ها است از همین‌جا نشأت می‌گیرد. فریبندگی‌های استعاره، در نهایت، نمی‌تواند ابزار مجازی‌یی را پنهان کند که استعاره اثرات خود را از آن دارد. خوانش به‌قدر کفایت دقیق همواره نشان‌گر شکاف بنیادین میان نیت و دلالت است. کارکرد عملی توصیفات پروستی، در عین «ریشه داشتن در گرایش به جلوه دادن خود به‌سان قطب مخالف خویش» (قطب استعاری)، همواره اساساً کنایی اند.

این تعلیق زبان میان استعاره و کنایه - یا «نماد» و «گفتمان» - بن‌مایه‌ی «نظریه‌ی تأویل» دومان است. این نظریه در کوری و بینش به طرح شیوه‌ی شالوده‌شکنی استعارات ارگانستی، ایماژهای وحدت و صورت خود - بسنده، یعنی استعارات و ایماژهای مقبول ناقدان نوی آمریکایی، گرایش دارد. در مقالات گوناگون دومان درباره‌ی مفاهیم استعاری و نمادینی که رماتیک‌ها (عمدتاً وردزورث و کولریج) در قالب جست‌وجو برای کسب یک نظم ادراک متحد مطرح کرده‌اند تحقق عملی همین تقابل‌ها را شاهد می‌شویم (بنگرید به: دومان ۱۹۶۹). دومان، نوعاً، با خوانشی که نموده‌های بینش فراگیر مفاهیم (نماد به‌منزله‌ی تلفیق ناب و شهودی سوژه و ابژه) را مورد پژوهش قرار داده و به‌جای آن‌ها «تمثیل» (allegory) فکری نامحدودی را در روند فهم فکورانه مطرح می‌کند، از کارافتادگی مفاهیم را نشان می‌دهد. این نکته در نتیجه‌گیری جستاری از دومان درباره‌ی شاعر آلمانی، ریلکه (در دومان ۱۹۷۹، صص. ۵۶-۲۰)، مطرح می‌شود، آن‌جا که نویسنده به کندوکاو در محدوده‌های شعری می‌پردازد که خود را

تسلیم سخن سرایی «مجازآوری محض» می‌کند (همان، صص. ۵۶-۲۰). ناکامی در رسیدن به این جایگاه مثالی - رهاندن زبان از قید هر نشانی از کارکرد ارجاعی خود - در شگردها و کژراهه‌های معنایی نمود می‌یابد که ریلکه ناچار به بهره‌گیری از آنها است. و این خود به تخریب واقعی آن انطباق کامل (مستتر اما نامحقق) میان «کارکرد معنایی و ساختار صوری زبان» منجر می‌شود. شعر «تنها به بهای بهره‌گیری از شگردی که خود لزوماً باید نافی آن باشد» موفق به ابقای چنان مضامین رمانتیک اعلایی می‌شود.

اساساً انتخاب خوانش ساده‌انگارانه یا شالوده‌شکنانه بر عهده‌ی خود خواننده است. شالوده‌شکنی گرایش مجاب‌کننده (یا بامعنا) ی زبان به تدوین منطق مهذب‌ی برای مجازها را به حال تعلیق در می‌آورد. خوانش ساده‌انگارانه، به شکلی کم‌وبیش آگاهانه، خود را تسلیم آن چیزی می‌کند که دومان «یک تقلای تجویزی یا اجبار اخلاقی» می‌نامد. دومان در عین اقرار به آن که همواره مجالی برای تحقق خوانش ساده‌انگارانه وجود خواهد داشت، در کاربرد تعابیر خود چنان شدت عمل به خرج می‌دهد که جای تردیدی باقی نمی‌گذارد که بدیل مرجح در قبال این گزینه همان شالوده‌شکنی است. تسلیم شدن به یک «تقلای تجویزی» یا «اجبار اخلاقی» به هیچ‌وجه نمی‌تواند با آن درایت نقادانه‌ی که دومان در نظر دارد سازگار باشد. در واقع گاه به نظر می‌رسد در پس اشتیاق وافر به توقیف نوسانات نماد و استعاره نیز نوعی الزام اخلاقی پنهان بوده است. فرانک لنتریکیا اخیراً به طرح این نکته پرداخته که نقادی دومان علائمی حاکی از تأثیرپذیری از یک مفهوم سارتری مدید، مفهوم اگزستانسیالیستی «بدباوری» (mauvaise foi)، از خود بروز می‌دهد، مفهومی که بی‌صدا به قالبی متنی - سخن‌سرایانه در آمده است. استعاره و نماد به این بدباوری

رسیده‌اند که سرشت انسانی ماهیت ثابت و معین شده‌یی دارد که معنای آن پیشاپیش منظور شده است. برخلاف این، شالوده‌شکنی می‌خواهد نشان دهد که معنا (همانند «اصالت» نزد سارتر) تنها از طریق دائم به نقد کشیدن خود، نقدی که همواره حس هویت به دست آمده را به تعویق می‌اندازد، خلق می‌شود. دومان قطعاً راسخ‌ترین شالوده‌شکن در جمع شالوده‌شکنان مکتب ییل است که دقت بحث‌های اش را جز با توسل به تعابیر اخلاقی نمی‌توان توضیح داد.

اما دومان خود آخرین کسی می‌تواند باشد که ادعا کند شالوده‌شکنی در بلندای فکری‌یی فارغ از همه‌ی انگیزه‌های ایجابی یا اخلاقی قرار می‌گیرد. خوانش‌های او از نیچه خود به خوبی گواه این امر است. نیچه شاید ایده‌ی سنتی «سخن‌سرایی به منزله‌ی فصاحت» را رد کرده، در عوض یکسر به کار افشای انتقادی مجازها، افشای دعویات نادرست و مفروض آن‌ها در باب حقیقت‌مندی، می‌پردازد. البته این اقدام مستلزم یک سبک ارائه‌ی ایجابی است که اساساً قادر به پنهان کردن دام‌های گسترده از سوی آگاهی خودنقاد خویش نباشد. نقد نیچه بر متافیزیک، همچون نقد دریدا پس از او، باید در قالب زبانی جریان پیدا کند که عاری از عناصر مفهومی و ایجابی باشد. سخن‌سرایی این زبان به یک اندازه هم به «ادبیات» و هم به «فلسفه» تعلق دارد، به طوری که تفکیک این دو از یک‌دیگر ناممکن می‌شود.

در واقع، بحث اساسی دومان در این جا آن است که «ادبیات» دقیقاً همان چیزی است که از ناتوانی فلسفه از اندیشه کردن به شاکله‌ی خویش در قالب تعابیر متنی - سخن‌سرایانه، حاصل می‌شود. نیچه مادام که مصدق همدستی غایی تفکر و سخن‌سرایی بوده، بر این واقعیت اذعان دارد که نقد او بر فلسفه هم خود در قالب سخن‌سرایی ساخت یافته، یک

صاحب‌سبک و یک نویسنده‌ی «ادبی» به شمار می‌رود. او در نهایت با نشان دادن این نکته که زبان از نظر اجرایی طرح فلسفه را هم گسترش داده و هم محدود می‌کند به «اعاده‌ی حیثیت از ایجاب» می‌پردازد. اصطلاح «اجرایی» (performative) در این‌جا از جی. ال. اوستین فیلسوف وام گرفته شده که آن را در اشاره به صوری از گفته‌ها (یا کنش‌های گفتاری) به کار می‌برد که به منظور ایجاد برخی اثرات – مجاب کردن، وعده دادن، و ... – در تقابل با گفته‌های صرفاً اخباری یا «اظهاری» (constative)، مورد استفاده قرار می‌گیرند. از دید دومان، سخن‌سرایی نیچه با پی‌گیری شالوده‌شکنی تا نقطه‌یی که شناخت در آن‌جا با نیاز مطلق به بیان اجرایی مواجه می‌شود، حق خود برای ناهمسازی را کسب می‌کند.

بنابراین، تمثیل‌های خوانش را می‌توان به منزله‌ی تلاشی در جهت تعامل – والته نه صرفاً یکی کردن – دعویات پایاپای فلسفه و ادبیات در باب شناخت در نظر گرفت. از دید دومان، آن رویه‌یی که این دو را به عنوان رشته‌هایی مجزای از یک‌دیگر مد نظر قرار می‌دهد رویه‌یی است که «خوانش متون فلسفی را از ظرافت‌های اساسی‌یی که موجودیت‌شان در تأویل ادبی مسلم دانسته شده محروم می‌کند». اما این تعامل – چنان که در مورد هارتمن ممکن است به نظر رسد – صرفاً یک مسابقه‌ی نقادانه برای سنگین‌تر کردن کفه‌ی نظریه‌ی ادبی نیست. وجوه «محتاطانه» ی مشهود در بحث منضبط دومان ضامنی مکفی در مقابل آن‌گونه تفنن فکری خودپشتیبانی است که گاه به نظر می‌رسد شالوده‌شکنی فراخوانی به آن بوده باشد. دومان تصریح می‌کند که، نیچه – و نیز شاید نوشتار خود او – «حامی استفاده از روش‌های به‌لحاظ ریشه‌شناسانه دقیق، به‌عنوان تنها ابزار ممکن برای تأمل بر محدوده‌های آن روش‌ها است» (دومان، ۱۹۷۹، ص. ۱۱۵). در نهایت، تنها در نتیجه‌ی مواجهه با حدود خویش –

با کشاندن تحلیل به عرصه‌ی سرگشتگی یا تناقض با خود - است که تفکر می‌تواند بر شکاف میان خود و «منطق» منحرف متن فائق آید.

شالوده‌شکنی در محدودیت؟

دومان همپای این توجه به معاهدات خرد، علاقه‌ی نامعمولی (نامعمول از نظر معیارهای شالوده‌شکنانه) به این نکته دارد که متن را با درک تلویحی راهبردهای سخن‌سرایانه‌اش ارزیابی کند. این مسأله نخست در فصلی از کوری و بینش نمود می‌یابد که درباره‌ی روسو است و دومان در آن‌جا، و در تقابل با دریدا، اساساً استدلال می‌کند که یک متن باید از برخی جهات حاوی یا حاکی از خوانش شالوده‌شکن خاص خود باشد. شاید همچنان که جان‌اتان کالر بحث کرده (۱۹۷۲)، نکته در این است که خوانش دومان خود خوانش به شدت جانب‌دارانه‌یی است که آن بخش‌هایی از متن روسو را که دریدا آن‌ها را محمل تأکید خود بر مبادله‌ی نزدیک و متقابل میان متن و شالوده‌شکنی قرار داده نادیده می‌گیرد. با این حال، دومان هم محمل درستی برای بحث خود برگزیده و آن را با درایت تمام دیگر بار در تمثیل‌های خوانش به کار می‌گیرد.

بحث دومان این است که سخن‌سرایي اگر از منظر ایجابی (یا اجرایی) در نظر گرفته شود، در نهایت باید از بند دقایق شالوده‌شکنی برهد. همچنان که او اشاره می‌کند، «یک تشکیک به خودی خود نه درست است و نه نادرست؛ این امری مربوط به سرشت یک فرضیه‌ی پایدار است.» شالوده‌شکنی تنها تا آن‌جایی می‌تواند موضع شکاکانه‌ی خود را حفظ کند که یافته‌های اش لزوماً در قالب تعابیر کمابیش مجاب‌کننده مورد بحث و استدلال قرار گیرند. و، همان‌گونه که نیچه می‌پنداشت، در این نقطه است که شالوده‌شکنی هشیارانه‌ترین شکاکیت خود را محو کرده یا منکر می‌شود.

در این جا تاویل‌گر نیز در مخمصه‌ی مشابهی گیر می‌افتد. از یک سو، او می‌تواند موضع به کل شکاکانه‌ی بگیرد که هر نشانی از یک سخن‌سرایی ایجابی را کشف و معدوم می‌کند - که در این حالت (همچنان که دومان در مورد دریدا نشان می‌دهد) خوانش او باید در برابر دیگر شالوده‌شکنی‌ها تا بی‌نهایت گشوده باشد، شالوده‌شکنی‌های مقید به وجوه سخن‌سرایانه‌ی که هرگز نمی‌توان اجرای آن‌ها را متوقف کرد. و از سوی دیگر، منتقد می‌تواند، همراه با دومان، تصدیق کند که این واپس‌روی گنج‌کننده باید نهایتی داشته باشد. این جا است که شکاکیت با «خواست قدرت» مجاز - بنیادی مواجه می‌شود که ورای دسترس شالوده‌شکنی‌هایی دیگر است.

البته، این همان نوع خوانش «نیت‌باورانه» یی نیست که ناقدان نوی قدیمی - و سپس ساختارگرایان - آن‌چنان پابندش بودند. دومان بی آن که ادعا کند روسو هم چنین امکانات معنایی نهفته‌ی را مد نظر داشته یا آگاهانه به وجود آن‌ها پی برده، این نکته را مطرح می‌کند که متون وی خود تنها سرآغاز ممکن برای برخورد شالوده‌شکنانه با خویش را مهیا می‌کنند.

این موضع، به‌رغم مشکلات بسیار، در فصلی از تمثیل‌های خوانش که به روسو مربوط می‌شود همچنان حفظ شده. در واقع، دومان خود به این دشواری‌ها دامن می‌زند، زیرا تلاش وافر در جهت نشان دادن شکاف میان بحث‌های ظاهری گفتمان روسو - فرهنگ، سیاست، و شرح حال خود - و پویایی متنی‌ی می‌کند که بر آن‌ها حاکم بوده و (اغلب) آن‌ها را سست می‌سازد. دیگر بار، در این جا با مسأله‌ی مجازها مواجه می‌شویم، مجازهایی که کار روایت یا بحث منطقی را بر عهده گرفته، بازی زبان مجازی را به نمایش می‌گذارند که تابع قوانین علی و وارونه‌ی خود است.

دومان (برای مثال) به هنگام توصیف قرارداد اجتماعی به عنوان متنی که نه به چیزی در بیرون از خود یا نوعی نظم سیاسی واقعی بل کلاً به

«شاکله» ی خاص خویش - به‌عنوان شبکه‌یی از قواعد و تمهیدات سخن‌سرایانه - رجوع می‌کند، «مرموز» تر از همیشه عمل می‌کند:

این کشاکش میان زبان مجازی و زبان دستوری در تفاوت‌گذاری میان «دولت» به‌عنوان یک ذات معین (Etat) و دولت به‌عنوان یک اصل عمل (Souverain) یا، به تعبیر زبان‌شناسانه، میان وجه اظهاری زبان و وجه اجرایی، تکرار می‌شود.

(دومان ۱۹۷۹، ص. ۲۷۰)

قرارداد هم امری «قانونی» است و هم امری «عملکردی»، و بنابراین زبانی که آمدوشدهای مدام میان نقش‌های اظهاری و اجرایی را وصف می‌کند هم حالتی دوگانه دارد. در این‌جا، این «منظر مضاعف» متضمن این فهم می‌شود که متن روسو - مانند متن نیچه - با نوعی تمرد سخن‌سرایانه‌ی بازدارنده، هم بحث خود را شالوده‌شکنی کرده و هم از آن حراست می‌کند. نوشتار فرآیند تقلیل فروکاست مجازگرایانه را هم حفظ کرده و هم از آن بر می‌گذرد.

در فصل آخر بحث دومان درباره‌ی اعترافات روسو نیز رویکرد استدلالی رهاننده‌ی مشابهی به چشم می‌خورد. در آن‌جا این سرشت «بهانه‌ها» ی روایی - لفاف داستانی کتاب به‌عنوان یک درخودنگری صادقانه - است که دستاویزی برای خوانش شالوده‌شکن می‌شود. اعتراف کردن به معنی ارائه‌ی مجموعه گفتارهای خودتوجیه‌گری است که ادعای رعایت «صداقت» را دارند، و یا به معنی ارائه‌ی راه دسترسی مستقیمی به خاطرات و سازوکار وجدان اخلاقی نویسنده. با این حال، اعتراف همواره، از برخی جهات، راهبردی است که برای آوردن عذر و «بهانه» یی برای ندامت طراحی شده و این طراحی با قرار دادن جرم نویسنده در یک بستر روایی توضیح‌دهنده، و بنابراین سلب‌کننده‌ی

مسئولیت از مجرم، صورت می‌گیرد. چنین عذر و بهانه‌هایی این خطر را به همراه دارند که «در واقع اعتراف‌کننده را تبرئه کرده، از این رو اعتراف (و متن اعترافی) را از لحظه‌ی پیدایش عبث و بی‌ثمر سازند» (همان، صص. ۲۷۸-۳۰۱).

در این جا دیگر بار شکافی بین ادعای حقیقت‌مندی و شیوه‌ی آشکار می‌شود که متن از آن طریق ادعای مذکور را به‌عنوان یک توجیه صرفاً سخن‌سرایانه یا پی‌آمدپندارانه (post hoc) شالوده‌شکنی می‌کند. جرم - از جمله «لذت مجرمانه» ی نوشتن - را همواره می‌توان حاصل تدبیر متنی انگاشت، تدبیری بازآفریده توسط آن ترفند روایی که علل موجود خود را، در عین به رخ کشیدن ظاهری، از خود دور می‌کند. روسو، در پرداختن به روایت‌اش، اسیر زنجیره‌ی از رخدادهای دلالت‌گر می‌شود که منطق فریب‌کارانه‌ی خویش را به‌جای محاسن حقیقت‌گویانه‌ی خود - زندگی‌نگاری برجسته می‌کنند. در واقع، این‌گونه است که «متن روسو، به‌رغم میل مؤلف خود، بیش‌تر در مظان کذب و افترا است تا در مظان بی‌منظوری بی‌گناها» (همان، ص. ۲۹۳). مقتضیات نوشتار بر مقتضیات حقیقت یا صداقت غلبه کرده، اعترافات را - از منظر شالوده‌شکنانه - به «حاصل دست‌ورزیان متنی یا قصه‌پردازی تام‌وتمام» تقلیل می‌دهند.

به نظر می‌رسد این موضع‌گیری تا حد ممکن مایل به انفصال از نیات، یا گرفتار کردن آن‌ها در شبکه‌ی از دلالت‌های متنی‌ی است که ورای هرگونه نظارت آگاهانه قرار می‌گیرند. با این حال، از دید دومان نکته در تشخیص ابرام اساسی یک سخن‌سرایایی است که حتا به هنگام استفاده از تمام وسایل ممکن برای شالوده‌شکنی، همچنان در متن موجودیت دارد. عذر و بهانه‌های روسو شاید چنان که خود علناً مد نظر دارد ایفای نقش نکنند، اما در عین حال متکی به تعارضی میان انگیزه و منطق اند که

باریک‌بین‌ترین منتقدان، هم‌اورد خود را در آن عرصه می‌یابند. به‌تعمیر دومان، زبان خود «معرفت را از عمل منفصل می‌کند.» آنچه متن اجرا می‌کند در نهایت، دیگر از گزند حملات شکاکانه مصون خواهد بود. شالوده‌شکنی صرفاً نوعی جدال انتقادی بی‌ملاحظه نیست، زیرا روندها و تمهیدات مجازی‌یی را به کار می‌گیرد - و تنها همین‌ها را می‌تواند به کار گیرد - که توسط خود متن طرح شده‌اند. همچنان که دومان تأکید می‌کند، ما در کار خوانش «تنها تلاش‌مان این است که خود را در مقام خواننده به همان درجه‌ی دقتی برسانیم که نویسنده برای نگارش در وهله‌ی نخست باید به آن رسیده باشد.» دومان با چنین مراقبتی در حراست از متن، حدود شالوده‌شکنی را به‌طور دقیق معین کرده، شکافی را نشان می‌دهد که میان دستور زبان فروکاست‌گرای مجازها و سخن‌سرایی اجرای متنی همواره برقرار خواهد بود.

«زبان عادی»: چالشی از سوی اوستین

باید گفت که، دریدا خود چندان تمایلی به این‌گونه نظارت «اجرایی» بر بازی آزاد شالوده‌شکنی ندارد. برخورد او با فلسفه‌ی «کنش‌گفتاری» (speech act) در جستار «امضا واقعه زمینه» (دریدا ۱۹۷۷b) هم طرح تبادل‌نظری با فیلسوف آمریکایی، جان سرل، در قالب روندی است که دریدا خاطر نشان می‌کند بیش از آن که در راستای دست‌یابی به هرگونه بستر بحثی مشترک باشد در راستای بازدارندگی و برانگیزندگی است. در این جستار (که نخست به زبان فرانسه انتشار یافته) بسیاری از مضامین مطرح در ازگرماتولوژی به‌دقت مورد بررسی و پی‌گیری قرار می‌گیرند. پاسخ تندوتیز دریدا به سرل به‌شیوه‌یی بسیار متفاوت مطرح می‌شود، به‌گونه‌یی که از هرگونه بازی شوخی - جدی با سیر بحث سرل بهره‌گرفته

و بی شک مشتاق اشتیاق شالوده‌شکنی به سبک مکتب پیل برای پرداختن به این‌گونه نبردهای زبانی می‌شود. این تبادل نظر نشان می‌دهد که دریدا کمابیش مجذوب بازی‌گرایی مطرح از سوی پیروان آمریکایی خود (جز پل دومان) شده. مقابله‌ی او، نخست با فلسفه‌ی کنش‌گفتاری و سپس با سرل به‌عنوان نماینده‌ی این‌گرایش، نشان‌گر جلوه‌ی بی‌ازاین‌چرخش راهکاری-فرهنگی است.

«امضا واقعه زمینه» عمدتاً به نظریه‌ی اوستین در باب گفته‌های اجرایی می‌پردازد که شرح مختصر آن پیش از این آمد. به نظر اوستین، زیان در خدمت اهداف بسیار متنوعی است که البته همه‌ی آن‌ها را نمی‌توان ابرازاتی از واقعیت یا استلزام منطقی دانست. زیان می‌تواند در جهت اجرای انواع خاصی از کنش‌های سخن‌سرایانه نظیر زن و شوهر اعلام کردن دو نفر، نام‌گذاری آیینی موضوعات، و یا دیگر موارد به کار رود. این‌گونه کارکردهای اجرایی ممکن است صراحتاً ابراز شوند («من به این وسیله اعلام می‌کنم...»)، یا ممکن است که وابسته به زمینه‌ی برای کسب معنای خاص خود باشند. آنچه این گزاره‌ها را از گزاره‌های معطوف به واقعیت جدا می‌کند آن نیت یا «نیروی عطفی» (illocutionary force) (اصطلاح اوستین) است که در قالب گفته‌ی مربوط به خود جا دارد. گفته‌های اجرایی متضمن نیت و التزام‌گوینده به حمایت از کلام خود و تصدیق (دست‌کم لفظی) تمام وظایفی هستند که این کلام ایجاب می‌کند. اوستین از راه تبیین انواع متفاوت نیروهای عطفی، به طرح تصفیه‌ها و تمایزهای گوناگون می‌پردازد. با این حال، وجه اشتراک همه‌ی این نیروها آن است که کنش‌های گفتاری اجرایی به‌گونه‌ی بی‌حسن نیت هر آن‌کس که این کنش‌ها را صورت می‌دهد تضمین شده و اعتبار می‌یابند. اوستین علناً گفته‌های «بی‌جان» یا «انگل‌وار» را به‌عنوان گفته‌های غیرجدی یا

نوعی نقل قول از منابعی جز گوینده‌ی منظور نظر رد می‌کند. این گفته‌ها فاقد التزام و صرفاً مقلد قراردادها بوده، به هیچ وجه از شأن اجرایی اصیلی برخوردار نیستند. شرایط برقراری یک کنش گفتاری «شایسته» - به تعبیر اوستین - را می‌توان در صداقت، صحت صورت، و درستی زمینه خلاصه کرد. ناکامی در برآوردن هر یک از این شرایط به معنی افتادن به ورطه‌ی سخن بیهوده یا دیگر انواع موزیانه‌تر کژکاری زبانی است.

دریدا در تصور اوستین از «کنش گفتاری» تکرار کلاسیک دیدگاه فلسفی‌یی را ملاحظه می‌کند که «گفتار» را بر «نوشتار» مسلط می‌سازد. شرایطی که اوستین در خصوص شایستگی اجرایی مطرح می‌کند مستلزم آن است که گوینده «منظورش همان باشد که می‌گوید»، به گونه‌یی که حضور خود را در گفته‌ی خویش حفظ کرده و مراد خود از آن را صادقانه نیت کرده باشد. دریدا استدلال می‌کند که، با این حال، گفته‌های اجرایی ذاتاً مواضع و زمینه‌های گوناگونی را که نیروی نیت اصیل و مفروض‌شان حضوری در آن‌جا ندارد نیز شامل می‌شوند. کنش‌های گفتاری اجرایی معنای عملکردی خود را از این واقعیت می‌گیرند که شکل‌ها و علائم گفتاری قراردادی‌یی را تجسم می‌بخشند که همواره پیشاپیش و قبل از آن که گوینده از آن‌ها استفاده کند وجود دارند. این واگویی پذیری (iterability) یا قدرت انتقال از یک زمینه‌ی خاص به زمینه‌یی دیگر گواه آن است که کنش‌های گفتاری نمی‌توانند منحصر به یکتا و هله‌ی تجلی معنا به شکل حاضر - به - نفس باشند. این کنش‌ها حاکی از تفاوت یا فاصله‌گیری از خاستگاه اند و همه‌ی زبان‌ها، مادام که فراتر از نیت گوینده بوده و پیش شرط وجود هر گفته باشند، از چنین مشخصه‌یی (از آن فاصله یا تفاوت) برخوردار خواهند بود. بنابراین معیارهای اوستین برای سنجش شایستگی کنش گفتاری با آنچه گفته‌های اجرایی عملاً مستلزم انجام آن

اند ناسازگار می نمایند. این معیارها مبین همان اشتیاق متافیزیکی به حضور و درک خاستگاه‌ها است که دریدا در متون سوسور و هوسرل تشخیص داده بود. واگویه پذیری گفته‌های اجرایی یعنی که آن‌ها را تنها در قالب نظام گسترده‌تر دلالت فاقد حضور نفس می توان تبیین و تعیین کرد. کنش‌های گفتاری اجرایی متعلق به نوشتار، به معنی دریدایی کلمه، اند: اقتصاد تفاوت بنیادی که هیچ‌کجا با نیات حاضر گفتار فرد منطبق نیست. این نگرش خود موجب می شود دریدا به شالوده‌شکنی تقابل‌های اشباع‌شده‌ی بپردازد که اوستین برای جدا کردن کنش‌های گفتاری «شایسته» از «ناشایسته» نیازمند آن‌ها است. دریدا می پرسد که، آیا نتیجه این نمی شود که

آنچه اوستین به عنوان بی‌قاعدگی، استثنا، «غیرجدی»، و نقل قول (در صحنه، در یک شعر، یا در یک تک‌خوانی) طرد می‌کند حالت معینی از یک نقل قول وارگی عام - یا که، یک واگویه پذیری عام - است که بی آن حتا یک کنش گفتاری «موفق» نیز ممکن نخواهد بود؟ (دریدا ۱۹۷۷b، ص. ۱۹۱)

امضاهایی، از جمله امضای خود دریدا، که ماهرانه در پای این مقاله ثبت شده‌اند هم تابع همین رویه اند. امضاها اعطاکننده‌ی اعتباری هستند که به خاطر وابسته بودن عملکردشان به تکرار - وابستگی به قابلیت انفکاک از «نیت حاضر و یگانه» ی شخص امضاکننده - همواره در معرض تشکیک قرار دارند. برای مثال، یک چک را «شایسته» امضا کردن منوط به پیش شرط‌های مقبول معینی در خصوص صحت امضای اند که موجب قبول چک از سوی بانک‌ها می شوند. با این حال، نفس قراردادی بودن چنین معاملاتی آن‌ها را همواره در معرض جعل و سوءاستفاده قرار می دهد، همچنان که زبان نیز شاید اغلب منظورش آن چه می گوید نباشد.

البته، دریدا اذعان می‌کند که ما معمولاً بدون توجه به چنین تردیدهایی، قراردادهای صحت را گویی به‌عنوان قراردادهایی متعلق به یک نظم طبیعی حقیقت می‌پذیریم. «اثرات» این قراردادها در گفتمان روزمره را دشوار می‌توان به پرسش کشید. اما بنا کردن فلسفه‌ی کلی بر مبنای قراردادهای زبان، کاری که اوستین می‌کند، مذاقه‌ی دقیق‌تر را ایجاب می‌کند - مذاقه‌ی که از تناقضات موجود در سرشت التزامات کنش‌گفتاری پرده بر می‌دارد. همچنان که دریدا بحث می‌کند، این اثرات، صرفاً توسط این دانش سرکوب‌شده ممکن می‌شوند که قطب مخالف همواره می‌تواند حاکم شده، پایگاه این اثرات شاید چیزی بیش از یک قرارداد توخالی یا خط‌پذیر نباشد. استعارات پایه‌ی فلسفه‌ی اوستین - کنش‌گفتاری «پاک» در برابر کنش‌گفتاری «آلوده»، صور «انگل‌وار» و نظایر آن - قابلیت بسیاری برای شالوده‌شکنی شدن دارند.

اما به‌نظر سرل، دریدا این مقوله را، عمدتاً با نادیده گرفتن قواعد اساسی ارتباطی که نیروی خاص زبان اجرایی را به آن می‌بخشد، مغشوش کرده است. استدلال سرل متکی بر این پنداشت چامسکیایی است که گویندگان از توانایی زبانی فطری‌یی برخوردار اند که آنان را قادر به تولید و فهم انواع بالقوه بی‌نهایتی از گفته‌های درست می‌کند. از این منظر، قرارداری بودن کنش‌های گفتاری دقیقاً همان ابزار دریافت آن‌ها و نیز ابزار حفظ نیروی خود به‌رغم فرازونشیب‌های زمینه است. از این رو، سرل بحث دریدا را وارونه کرده، بر این عقیده پا می‌فشارد که واگویه‌پذیری اشکال زبانی اشکال نیت‌مندی‌یی را که مشخصه‌ی کنش‌های گفتاری اند تسهیل کرده و شرط ضروری آن‌ها به شمار می‌رود (همان، ص. ۲۰۸). او پا را از این نیز فراتر گذاشته، می‌گوید که در فهم دریدا از «نوشتار»، مفهومیّت ملازم با غالب متون مکتوب - فارغ از حضور یا غیاب «نیات»

مؤلف برای رایزنی - نادیده گرفته می شود. توانش ارتباطی همان نقشی را در نوشتار بازی می کند که در زبان گفتاری بر عهده دارد، و این به خواننده مجال می دهد تا قواعد تأویلی استانده را به کار گرفته و به نتیجه ی مطلوب برسد. از این رو، سرل این ادعای دریدایی را رد می کند که کنش های گفتاری توسط «نقل قول وارگی تعمیم یافته» (یا نوشتار) نقض و تخریب می شوند، همان چه این کنش ها را به انگل وارگی همان موارد منحرفانه یی می داند که اوستین کاربردشان را ممنوع کرده بود.

پیدا است که این تبادل نظر نوید چندانی برای حصول توافق و یا تسلیم یک طرف مجادله نمی دهد. سرل قائل به آن چیزی است که دریدا بنا کردن بر آن را نفی می کند: این که زبان چنان که باید و شاید با معنای ارتباطی انطباق یافته، و - در نتیجه - هرآن چه مانع برقراری ارتباط می شود یا موردی انحرافی است و یا به هر صورت فرع قضیه محسوب خواهد شد. دریدا جستار خود را با شالوده شکنی مفهوم «ارتباط» آغاز کرده، استدلال می کند که این مفهوم به عرصه های عدم حتمیتی وارد می شود که در آن جا توسل به هیچ زمینه یا قراردادی ابدأ نمی تواند مانع از بازی آزاد و فراگیر زبان شود. فاصله ی فکری آشکار دریدا و سرل را می توان با مثالی مشخص کرد که سرل در تأیید نگرش خود به توانش ارتباطی مطرح می کند: «من در بیستم سپتامبر ۱۹۷۳ از لندن به آکسفورد هزیمت کردم» (همان، ص. ۲۰). سرل استدلال می کند که این گفته ارتباط سرراستی است که به رغم آن که مؤلف و «نیات» اش مدت ها است که مرده اند، آشکارا مؤثر می افتد. سرل این مثال را به عنوان مورد انکارناپذیری مطرح می کند که احتمالاً حتا دریدا هم نمی تواند منکر آن شود.

اما چنین جملاتی هم «متون» ی مطلوب شالوده شکنی اند، چه از سوی دریدا و چه از سوی دیگرانی (چون بارت) که در دل بستگی وی به

لغزندگی‌های معنای ارجاعی روزمره سهیم اند. بارت مثالی از موجزترین پیغام‌های تلگرافی را نقل کرده - «دوشنبه. برگشت فردا. ژان - لوئی» - آن‌گاه با همه‌ی ابهامات احتمالی بازی می‌کند که حتا در پس این پاره‌زبان ساده و واقعی کمین کرده‌اند. (کدام ژان - لوئی؟ در کدام دوشنبه این پیغام ممکن است نوشته شده باشد؟) بارت سپس به یکی از آن پرش‌های خیالی غریب اما بسیار مستدلی دست می‌زند که مشخصه‌ی نوشته‌های متأخر او است. به نظر او، جامعه می‌کوشد چنین نوسانات لذت‌بخشی را با تأکید بر گزارش‌های خاص از زمان‌ها، مکان‌ها، پدرخواندگی‌ها، و ... بند آورد. اما آیا نمی‌توان «آزادی» و «سیالیت عاشقانه» بی‌تصور کرد که

تنها با استفاده از ضمیرها و متغیرها سخن گفته، هر شخصی هرگز چیزی جز «من، فردا، همان‌جا» بر زبان نراند، بدون اشاره‌ی به هرگونه مصداق مشروع، آن‌جا که «ابهام تفاوت» (تنها اسلوب ممکن برای رعایت ظرافت زبان، و بازآوایی بی‌نهایت آن) پراج‌ترین ارزش زبان خواهد بود؟

(بارت ۱۹۷۷، صص. ۶-۱۶۵)

آن‌چه بارت در این‌جا متصور می‌شود هم‌ارز اتوپیایی تفاوت دریدا، یعنی متنیت نابی رسته از هر نشانی از معنای ارجاعی، است. چنین نگرشی به زبان است که در قالب فلسفه‌ی سرل قابل‌تصور نیست، چون این نگرش کلاً از محدودیت‌های فرمایشی ارتباط مؤثر سرپیچی می‌کند. سرل اساساً متکی بر پنداشت‌های رایج در باب نحوه‌ی کاربرد کلمات در تعابیر عملی روزمره است، حال آن‌که دریدا و بارت زبان را به‌عنوان امری در نظر می‌گیرند که هر لحظه در حال افشای انحرافات بالقوه‌ی خود بوده و هرگز بر یک نظم معنای ثابت اتکا نخواهد کرد.

دریدا در پاسخ تندوتیز بعدی خود، «شرکت الفبا با مسئولیت محدود»،

(دریدا ۱۹۷۷c)، از هر وسیله‌ی ممکن برای بر هم زدن منطق بحث سرل و پنداشت‌های پنهان در پس آن بهره‌برداری می‌کند. او بازی بزرگی با فرض حق انحصاری اثر به راه می‌اندازد که در بخش عمده‌یی از متن سرل مشهود بوده (دریدا در طول بحث خود تقریباً تمام آن را نقل می‌کند!)، و با تردستی‌های بسیار آن متن را علیه خود می‌شوراند. سرل چگونه می‌تواند مالکیت متنی را مدعی شود که ادعا می‌کند بر مبنای حقایقی کلاً مستتر در سرشت زبان بنا شده؟ دریدا حتا نام هم‌اورد خود «سرل» (Searle) را به «سارل» (SARL) تغییر می‌دهد که در زبان فرانسوی مخفف «شرکت دارای مسئولیت محدود» (Société à responsabilité limitée) است، و عنوان مقاله هم به همین نکته اشاره دارد. از این رو، سرل / سارل هدف آسان‌یابی برای حمله‌ی دریدا به این فرض می‌شود که متون را می‌توان به نام منابع مؤلفانه‌ی مشروعیت‌بخش تملک، کنترل، و «محدود» کرده یا به خود اختصاص داد. این تبادل‌نظر، برای دریدا، به شکل بازی متقابل راهبردهای ماهرانه‌ی متنی در می‌آید و به هیچ‌وجه مواجهه‌ی دو دیدگاه فلسفی مسلط بر خود نیست. دریدا هشیارانه نیروی شالوده‌شکنی را بر همه‌ی مفاهیم و مقررات مباحثاتی اعمال می‌کند که سرل آن‌ها را اساس بحث «جدی» خود می‌داند. اگر در اصول اخلاقی این صداقت و سخن - گویی صادقانه که باید به آن قائل بود تشکیک شود، از فلسفه‌ی کنش گفتاری دیگر چه خواهد ماند؟ اشاره‌ی گذرای سرل به «جایگاه مشکوک امور "غیرجدی"» خود دستاویزی برای دریدا است تا بازی شعف‌انگیزی را با قراردادهای رسمی گفتمان آکادمیک انگلیسی - آمریکایی آغاز کند. سرل با لحنی سراسر آمرانه به طرح «بدفهمی‌ها» ی دریدا و برداشت‌های نادرست او از فلسفه‌ی کنش گفتاری، «دخل و تصرف» او در مقولات منظور نظر، و نیز این نکته می‌پردازد که، «اوستین دریدا ... تقریباً هیچ

ربطی به اصل آن ندارد». چنین بحث‌هایی خود یاری‌گر دریدا می‌شوند، بحث‌هایی متضمن این فرض که «اوستین» فقط نامی منضم به یک مجموعه متون معین نبوده، مسأله حضور اوستین - و حضور پیروان او - است که همچنان قدرت حاکمانه‌ی را بر نحوه‌ی شایسته‌ی خواندن متون اعمال می‌کنند.

دریدا هیچ توهمی در این باب ندارد که او «سارل را جدی گرفته» یا بحث‌های وی (سرل) را به هر حال با تضادهای مستدل مواجه ساخته است. هدف «شرکت دارای مسئولیت محدود» به صحنه‌آوری مواجهه‌ی است که هیچ‌گاه در واقع رخ نمی‌دهد، اما اجتناب از آن خود نوعی پیروزی راهکاری است. هدف کلی دریدا کشاندن سرل به بستر متنی‌ی است که در آن‌جا قراردادهای کنش‌گفتاری را با بی‌معنایی یا موارد محدودکننده‌ی کاربرد خویش مواجه می‌سازد. چنان که دریدا شیطنت - آمیزانه می‌گوید،

نظریه‌پرداز کنش‌های گفتاری که ولو تا حدودی پابند نظریه‌ی خود باشد گاه باید بردبارانه پرسش‌هایی از این دست را مورد توجه قرار دهد که: آیا هدف اصلی [هدف «امضا واقعه زمینه»] درست بودن است؟ درست جلوه کردن است؟ درستی را بیان کردن است؟ و اگر «امضا واقعه زمینه» در کار دیگری باشد چه؟

(دریدا ۱۹۷۷c، ص. ۱۷۸)

این «کار دیگر» همان شالوده‌شکنی به شیوه‌ی نامتعارف یا سرگیجه‌آور است که دریدا اغلب به هنگام نوشتن برای مخاطبان عمدتاً آمریکایی خود از آن بهره می‌گیرد. مضامین این نوشته‌ها قطعاً در راستای مضامین متون قبلی دریدا بوده، اما راهبردهای‌شان با مهارت بیش‌تری طرح‌ریزی شده، غیرمستقیم‌تر و پرحاشیه‌تر اند.

آشکارا، این نهایت شتاب زندگی خواهد بود که، پس از تبادل نظر دریدا با سرل، تصور کنیم این عناصر بازی‌گرانه هر نیت «جدی» بی را منکر می‌شوند. از سوی دیگر، درک این نکته جالب توجه است که متون دریدا چگونه همچنان درگیر مباحث منتقدان آمریکایی بوده، و این مباحث موجب انگیزش آن‌ها شده‌اند. مثال بارز آن مشارکت دریدا در تألیف مجلد *شالوده‌شکنی و نقادی* (هارتمن و دیگران ۱۹۷۹) است که به عنوان نوعی مرام‌نامه برای شالوده‌شکنان مکتب ییل منتشر شده. مبحث اصلی مقاله‌ی دریدا ظاهراً شعری از شلی با نام «نصرت زندگی» است که گرانیگاه توجه دیگر مؤلفان مجموعه هم بوده، اما عملاً به منظور بحث از گره‌ها و پیچش‌های تیزبینانه‌ی متن دریدا مطرح می‌شود. دریدا تمایلی به «تأویل» این شعر از خود نشان نمی‌دهد، بل که عنوان شعر و برخی نکات تصادفی و تسلسل‌مند آن را به منزله‌ی سکوی پرشی برای رسیدن به عرصه‌های گیج‌کننده‌ی عدم قطعیت به کار می‌برد، یعنی برای ورود به گستره‌یی که جزئیات در آن‌جا در گسست سرخوشانه از همه‌ی حد و حدود مالکانه در هم آمیخته و در هم تنیده می‌شوند. هر سخنی که از معنا یا ساختار به میان آید ناگزیر در فرآیندی مهارناشدنی گرفتار می‌شود، و دریدا اضمحلال همه‌ی مرزبندی‌هایی را که متنی را از متن دیگر جدا کرده، یا می‌کوشند میان شعر و تفسیر وساطت کنند، به این فرآیند نسبت می‌دهد. «نصرت زندگی» سرخوشانه در برابر روایت بلانشو به نام حکم مرگ به بازی گرفته شده، مجموعه‌یی از تقارن‌ها، پیچش‌های ناگهان، و جایگزینی‌های مجازگرایانه ایجاد می‌شود که هرگونه استقلال متنی را فسخ می‌کنند. اما این شگرد با پانویسی خطاب به مترجم اثر محدود می‌شود، پانویسی که شامل حال کل متن دریدا شده، پیوسته در مورد ماهیت ناممکن کل کار (ترجمه) هشدار می‌دهد - در این باب که

ترجمه چگونه مثال بارز لغزش‌ها و کژروی‌های «ورطه‌وار» هر دریافتی می‌شود.

در این‌جا، راهبرد دریدا اشتراک بیش‌تری با هارتمن و هلیس میلر دارد تا با شالوده‌شکن «ناب‌گرا» یی چون دومان. این راهبرد به معنی نوشتار ماهرانه‌یی قائل به تمام آزادی‌های متنی است که موجودیت‌شان را یک زمینه‌ی غیرقطعی یا اساساً مبهم تضمین می‌کند. ترجمه، همانند نقادی، به نقطه‌یی می‌رسد که باید از سخن‌سرایی مهارپذیر «چندمعنایی» (polysemy) (یا معنای متکثر، به اسلوب نقادی نو) دست شسته و تسلیم «بازی آزاد» بارآوری متنی شود. دریدا در نوشته‌های اخیر خود از هر وسیله‌ی ممکن برای فراقکنی و دراماتیک کردن (طرح‌ریزی و برجسته - سازی) این فرآیند یاری گرفته، و این رویکرد البته سوای بحث‌های دقیقی است که در از گراماتولوژی و نوشتار و تفاوت دیده می‌شود. در میان منتقدان مکتب پیل، این دومان است که بیش‌ترین تلاش خود را مصروف حفظ تأکیدات اولیه‌ی دریدا بر نیاز شالوده‌شکنی به ماندن در چارچوب نوعی رشته‌ی منضبط برای خوانش دقیق کرده. واکنش هارتمن واکنشی خاص‌تر بوده، او متون دریدا را به عنوان سرنخی برای طرد تمام قیود قدیمی و آزارنده در روش و سبک در نظر می‌گیرد. در این‌جا، با توجه به ابعاد نفوذ و مبادله‌ی بینامتنی که این منتقدان در نوشته‌های خود آگاهانه از آن بهره‌برداری می‌کنند، سخن گفتن از «تأثیرگذاری» دوجانبه بیهوده است. به هر حال، اکنون پیدا است که شالوده‌شکنی در آمریکا یک نظریه یا مکتب فکری یکپارچه نبوده، بل که همایشگاه منتقدانی است که در عین حال به لحاظ عمده مسائل فنی و سبکی تفاوت بسیاری با یک‌دیگر دارند. همچنان که در دوره‌ی افول نقادی نوی «قدیمی» دیده می‌شد، مقاومت‌ها و تنش‌های کنونی در مکتب پیل را هم هارتمن و همکارانش

زیر نظر دارند. در این میان، یکی از گویاترین سازهای مخالف متعلق به هارولد بلوم است که راهبردهای اش در پیشگاه شالوده‌شکنی شکوه شگرف و باشهامتی خاص خود دارند.

هارولد بلوم

پیش از این دیدیم که چالش با اصول جزمی فرمالیسم توجه نوحاسته‌یی به شعر و مرام رمانتیسم را به همراه داشت. بلوم نیز نخستین کتاب خود را به شلی (اسطوره‌سازی شلی ۱۹۵۹) به‌عنوان شاعری اختصاص داده که هدف حمله‌ی منتقدانی (از جمله الیوت و آلن تیت) بوده است، منتقدانی که به‌صورت تلویحی سیاست رمانتیک‌زده‌ی او را به ناتوانی‌های ناشی از گستاخی و ناپختگی اخلاقی تعبیر کرده‌اند. شلی به‌الگوی شاعرانی بدل شده بود که مصرانه از حدود سبک پاسخ‌گو درگذشته، صناعت خود را قربانی جذابیت‌های یک تعانی وحدت وجودی مبهم، و مذهبی تقلبی کرده‌اند. تی. ای. هالم رمانتیسم را به‌عنوان یک «مذهب منسوخ» نکوهش کرده و اظهار داشته بود که شعر نباید خود را به مقولات مفرطی واقع در ورای گستره و سلطه‌ی بایسته‌ی خویش مشغول کند. و بر عهده‌ی ناقدان نو بود که به طرح اصول و مقررات نظام‌مند این تحریم اخلاقی پردازند.

اما دفاعی که بلوم از شلی می‌کند به‌معنی امتناع اساسی از پذیرش بوطیق‌ای کلاسیسیسم و تمام تبعات آن نیز هست. او این ایده را از متاله یهودی، مارتین بوبر، اخذ کرده و گسترش می‌دهد که، تجربه‌ی انسانی به دو نوع یا دو حالتی - مبتنی بر نگرش‌های معطوف به «من» و «تو» - منقسم می‌شود که عمده‌گزینه‌های اخلاقی ما بینابین آن‌ها مطرح می‌شوند. بلوم شلی را به‌عنوان شاعری در نظر می‌گیرد که، در بهترین اشعارش، همواره می‌کوشد ارزش مناسبات انسانی را از نو آشکار کند؛

این نگرش توگویانه‌یی است که دنیای همدلی و تصدیق متقابل، خواه میان انسان و انسان و خواه میان انسان و عالم حیات، را خلق می‌کند. این نگرش به فلسفه‌ی زیبایی‌شناسانه‌یی منجر می‌شود که در تضاد کامل با برداشت فرمالیسم از شعر به عنوان یک موضوع بی‌روح یا یک شمایل کلامی مطرح برای تأملِ منفصل قرار می‌گیرد. در شیوه‌ی تفکر بلوم، تنها در لحظات شکست عاطفی - یا ناخشنودی هزل‌آمیز - است که شلی ناچار به عقب‌نشینی به حوزه‌ی چنان شیوه‌ی غیرشخصی و بی‌روحي می‌شود. جدال بلوم با مخالفان مدرن شلی متکی به این باور نو-رمانتیک است که شاعر در واقع، همچنان که وردزورث بیان کرده، «انسانی که با انسان‌ها سخن می‌گوید» است. منتقدانی که این جنبه از شعر را - در پوشش اصول جزمی فرمالیسم - تخطئه می‌کنند اذهان خود را صرفاً در برابر امکان وجود جهانی رسته از بند من‌بودگی ادراک معمول بسته نگه می‌دارد.

در نوشته‌های متأخر بلوم، این بدعت شخص‌گرایانه حتا به سوی برداشت اسطوره‌یی و رمانتیک تمام‌عیاری از آفرینش کشیده می‌شود. اضطراب تأثیرپذیری (۱۹۷۳) بنیان نگرش تجدیدنظرطلبانه‌ی بلوم در باب شعر را پی می‌ریزد. بحث بلوم این است که، در هر سنت شعری، کشاکش پیچیده و جذابی میان شاعران «توانا» - شاعران دارای انگیزه‌ی قوی برای حفظ هویت خود - و شاعران پیشینی وجود دارد که تأثیرشان به چالش کشیده شده، آن تأثیر در نهایت به نفع شاعران کنونی تمام می‌شود. شاعر از اضطراب خاصی رنج می‌برد که ناشی از «نفرت گناه‌آلود از پدر» است، همان نفرتی که فروید آن را بنیان «رمانس خانواده» (روابط اعضا در خانواده‌ی اودیپی) می‌داند. خواست شاعر برای بیان خود در قالب جانشین‌های زیرکانه یا «مجازها» ی دفاعی‌یی متجلی می‌شود که در عین

حال خواست «خود پدر خویش بودن»، خواست عدم اقرار به اقتدار یا تأثیر پیشینیان، را پنهان و پردازش می‌کند. شاعر توانا جسارت درک دیرآمدگی خود در قبال سنت موروثی خویش، و توان واژگون کردن این سنت از راه «مجازبخشی» به اسلاف خود را دارد. با این حال، این نظریه نمی‌تواند در مورد شاعران زن کارآیی داشته باشد - چون تعبیرش مبتنی بر روابط اساساً اودیپی است - و بنابراین مسأله‌ی بسیار مهمی همچنان حل نشده می‌ماند، مسأله‌ی که بلوم هیچ‌گاه به آن توجه نمی‌کند.

سنتی که بلوم ترسیم می‌کند - از اسپنسر و میلتن تا بلیک و شلی و از آن‌ها تا مدرنیست‌هایی چون لارنس و بیتس - خط سیری بسیار متفاوت با سنت ترسیم‌شده توسط الیوت و ناقدان نو دارد. سنت بلوم سنتی دگر - اندیشانه است که سرچشمه‌اش را در شوروشوق رادیکال پروتستانی در طول جنگ داخلی در انگلستان یافته، سپس به رماتیکی‌های جوان و امیدهای بربادرفته‌ی آنان به انقلاب فرانسه می‌رسد. همچنان که بلوم خاطر نشان می‌کند، این خط سیری است که به صورت راهبردی از سوی الیوت و پیروان‌اش نادیده گرفته شده، منتقدانی که تاریخ ادبی منظور نظرشان - دان، هربرت، پوپ، جانسون، هاپکینز، و خود الیوت - نشان‌گر یک طرحواره‌ی ارزشی اساساً انگلیسی - کاتولیکی و محافظه‌کارانه است. بلوم گزینه‌های مورد نظر خود را با صراحت و بی‌تعارف مطرح می‌کند: «یک خط سیر، که همان خط سیر اصلی است، نگرش پروتستانی، رادیکال و میلتنی - رماتیکی است؛ و خط سیر دیگر متعلق به نگرش محافظه‌کار و، بنا به دعویات خود، کلاسیک.» همسویی کاملاً آشکاری میان سنت اخیر، با تأکیدش بر انضباط شخصی شاعر، و روش‌های نقادی فرمالیستی وجود دارد. بلوم نه تنها در نظر دارد کل برآورد امروزی از شاعرانی چون بلیک و شلی را مورد بازنگری قرار دهد، بل که می‌خواهد با یادآوری

نکاتی - در واقع، تجلیاتی از همان سنت - که منتقدان در نهایت باید همان‌ها رجوع کنند آن‌ها را بازآموزی کنند.

نقادی در نظر بلوم نوعی بازآفرینی شاعرانه است؛ از این رو در مقابل قراردادهای معمول در رویکرد انتقادی شکیبایی چندانی از خود نشان نمی‌دهد. اضطراب تأثیرپذیری اصطلاح‌شناسی نامتعارف و نظامی از «نسبت‌های بازنگرانه» را به نمایش می‌گذارد که شگردهای تودرتوی خودآفرینی شاعرانه به یاری آن‌ها ترسیم می‌شوند. در قبالات و نقادی (بلوم ۱۹۷۵) این بن‌مایه‌های نامتعارف مورد تأکید بیش‌تر قرار گرفته و دعویات نویسنده به شکل جسورانه‌تری مطرح می‌شوند. بلوم، با عطف توجه به اسرار قبالاتی آفرینش، و تمام اسباب ملازم تفسیر هر مسمی، به طرح برنامه‌یی می‌پردازد که فاصله‌ی خود با دیدگاه مصوب الیوتی را به حداکثر ممکن می‌رساند. کژراهه‌های الهام‌بخش حکمت قبالاتی با کتمان‌گری‌های خلاقانه، یا انحراف از خاستگاه‌ها، قرین می‌شوند و این خصیصه همانی است که بلوم آن را خصوصیت تمام اشعار عالی می‌داند. این که آیا این قیاس‌های بعید واقعاً قابل اتکای اند یا نه بسته به تمایل ما به پذیرش دعویات غیر معمول بلوم در خصوص قدرت رهایی‌بخش تخیل شاعرانه است.

شعر و سرکوب (۱۹۷۶) دیگر بار بلوم را در موضع نظرپردازی در بستر قدسی و بازنگری در شعر رمانتیک و پسا-رمانتیک قرار می‌دهد. برای بلوم، «سرکوب» واژه‌یی است که از نظر جنسی با مفهوم فرویدی انگیزه‌ی والایش یافته برای کسب معنایی در ارتباط است که خود متضمن امر والا هم هست، اما این ارتباط در زمینه‌یی مألوف‌تر از فلسفه‌های رمانتیکِ ذهن و طبیعت رمانتیک واقع می‌شود. بازیابی معصومیت فطری مضمونی است که تخیل تمام شاعران رمانتیک - از بلیک گرفته تا والاس استیونس

– را تسخیر کرده، شاعرانی که بلوم می‌خواهد به تأویل دیرآمدگی آنان پردازد. والایش رماتیک به معنی جست‌وجو در پی خاستگاه‌های گم‌شده است و شاعران توانا همواره درگیر این کاوش بوده‌اند، هرچند که وقوف بر دیرآمدگی خود این کاوش را جز در حیطه‌ی ظرافت‌مندانه‌ترین مجاز – آوری‌ها و جانشینی‌های بازنگرانه ممکن نمی‌سازد. سرکوب دانشی مبتنی بر خودشکنی دائم و البته قدرتی است که امر والا را از طریق بحران‌ها و تعارضات ناشی از تأثیرپذیری‌های والایش یافته به نوعی باز به کف می‌آورد.

در واقع، «نسبت‌های بازنگرانه» ی بلوم و رویه‌ی شالوده‌شکنی وجوه اشتراک بسیاری با هم دارند. هردو از این ایده آغاز می‌کنند که تاریخ ادبیات، مادام که به هر معنا واقعاً وجود داشته باشد، باید متون را در رابطه با دیگر متون و از طریق فرآیند جانشینی پیوسته‌ی مورد بررسی قرار دهد که تنها می‌توان در قالب تعابیر سخن‌سرایانه توصیف‌اش کرد. هردو توهم سوژکتیویستی در مورد شاعر به‌عنوان خالق خودکامه‌ی معنا و سوزهی مجردی را که از دیدگاه موثق خود‌گویای حقایق می‌شود رد می‌کنند. تأویل کردن یک متن به معنی تعقیب راهبردها و مجازهای تدافعی‌یی است که به آن وسیله متون سابق بر آن متن در پیش رو قرار گرفته و یا از دایره بیرون می‌شوند. بلوم در تأکید بر این نکته با دریدا هماهنگی دارد که خاستگاه‌های متن همواره، در قالب مجموعه مواجهات سخن‌سرایانه‌ی سختی که خط سیر تاریخی شعر را ترسیم می‌کنند، به حیطه‌ی بیرون از امکان بازآوری پس می‌نشینند. تفاوت در آن‌جا است که بلوم به این بحث مخالف می‌پردازد که شاعر «توانا» همواره باید بکوشد دست‌کم محضر (مجال حضور) ی برای تخیل خود خلق کند. به عبارت دیگر، بلوم می‌خواهد فرآیند شالوده‌شکنی را در آن‌جایی متوقف سازد که هنوز

امکان سنجش قوه‌ی خلاقه‌ی یک شاعر بر حسب «اراده‌ی بیان» اکیدش وجود دارد. با در نظر گرفتن اشتیاق شدید بلوم به شعر رماتیک، و تلاش‌های او برای رها کردن این سنت از بند متون معیار در نظر الیوت و پیروانش، رویکردی جز این هم از او انتظار نمی‌رود.

بنابراین شگفت‌آور نیست که بلوم در آثار اخیرش از سویی به دفاع از شعر مایل به مرام فردگرایی رماتیک برخاسته و از دیگر سو به بوطیقا یا شعرشناسی شالوده‌شکنانه‌ی نظر دارد که چنین مضامینی را به قالب چیزی چون یک نظام انتزاعی متشکل از مجازها و مناسبات در می‌آورد. با این حال، بلوم همواره در نهایت مشتاق توسل به مجموعه اصطلاحات «آوا»، «حضور»، و خودبودگی مؤلفانه نشان می‌دهد، اصطلاحاتی که دریدا چنان قاطعانه آن‌ها را به پرسش می‌کشد. این بحث‌ها را بلوم در «تکمله» ی روش‌مند خود بر والاس استیونس: اشعار اقلیم ما (۱۹۷۷) مجموعاً مطرح می‌کند. او در این کتاب در نظر دارد اشعار استیونس را در تبار رماتیسم کبیری بگنجانند که خود می‌خواهد آن را به عنوان زادبوم آمریکای مدرن مطرح کند، زیرا الیوت به خاطر همدلی مدرنیستی‌اش با شاعران انگلیسی اساساً از این سنت گسسته بود. در پس این رماتیسم احیاشده چهره‌ی رالف والدو امرسون خودنمایی می‌کند، فیلسوف و حکیم کنکوردی که بلوم او را پیشاهنگ بزرگ تواناترین و زنده‌ترین سنت شعری آمریکا می‌داند. امرسون واسطه‌ی نوعی ایدئالیسم عملی می‌شود که «والا» ی وردزورث و شلی را به جو دیرآمدگی و سرآغازهای تازه‌ی پرشور وارد می‌کند. امرسون طلیعه‌دار تیزبین‌ترین شالوده‌شکنان امروزی است، کسی که از بدو امر فقدان توهمات تسلابخش - ورشکستگی ایدئالیسم - را پذیرفته و به جای آن‌ها خواست اساسی توان تخیل را می‌نشانند. استیونس نیز به عنوان شاعری برخوردار از نگرش اکید اخلاقی

و «روحیه‌ی انسان‌انگار» ی به این سلک در می‌آید که رابطه‌اش با والایش آمریکایی مآبانه او را درگیر سخن‌سرایی بحران‌نما، درگیر سلسله مجازها و کتمان‌های آن‌ا رهاننده، می‌کند.

در این جا بلوم راهبرد استدلالی پیچیده و چندلایه‌یی را در پیش می‌گیرد. او در قبال همکاران «شالوده‌شکن» خود همان جایگاهی را می‌یابد که استیونس در قبال امرسون داشت، یا در قبال آن وجهه‌یی ز امرسون که می‌خواست بیان‌گری‌های زبان را به قالب مجازهای ذاتی سخن‌سرایی فروکاهد. «شالوده‌شکنی آرای امرسون البته کاری ناممکن است، چون هیچ گفتمانی هرگز این چنین آشکار از شأن سخن‌سرایانه‌ی خود آگاه نبوده» (بلوم ۱۹۷۷، ص. ۱۲). استیونس در مواجهه با این بن‌بست تنها پاسخ مکفی و ممکن را مطرح می‌کند: سخن‌سرایی آن‌چنان توانا که می‌تواند فروکاست امرسونی را «وجهه‌ی مجازی» بخشیده یا آگاهانه دگرگون کند. همچنان که بلوم به موجزترین نحو مطرح می‌کند:

نزد استیونس، شاهد تبدیل تقدیر امرسونی ... به «ایده‌ی اول» می‌شویم. آزادی استعلایی نزد استیونس به شکل امتناع از پذیرش تقلیلی آن‌چنان انسان‌زدا در می‌آید. قدرت یا اراده در اشعار پخته‌ی او به منزله‌ی خیال‌ورزی دوباره درباره‌ی یک «ایده‌ی اول» است.

(همان، ص. ۲۷)

بلوم آشکارا وضعیت کنونی خود در قبال نقادی را همان وضعیت امرسون در قبال شعر آمریکایی می‌بیند. او، در بخش پایانی کتاب، مقابله با شالوده‌شکنان را در این راستا پی می‌گیرد که چگونه باید از ره‌گذر شناخت‌شناسی شکاکانه‌ی آنان به عرصه‌یی فراتر گام نهاده، به درکی از آن سخن‌سرایی رسید که دیگر بار شاعر را در مقام جوینده‌ی حقایق تخیل توانای خویش مطرح کند. البته بلوم هنوز به قدرت شالوده‌شکنی قائل

است و آن را «آگاهی انتقادی پیشرفته، و دقیق‌ترین و موشکافانه‌ترین نگرشی که امروزه مطرح است» می‌نامد. اما او هیچ راهی برای فراروی از چنین نگرشی فروکاهنده‌یی متصور نیست، جز بازپذیرش اراده‌ی بیان (خواست ابراز)ی که نه تنها به مجازهای شاعر بل به انگیزه‌های سخن - سرایانه‌ی منتقد به هنگام تأویل این مجازها جان می‌بخشد. باید از این دانش که تأویل‌ها همگی شبکه‌یی از مجازهای درهم‌تنیده را تشکیل می‌دهند جهشی به این اعتقاد کرد که باید به راهی رفت که مجالی برای تخیل امروزی مهیا کند.

این جا است که بلوم راه خود را از دومان و شالوده‌شکنان ناب‌گرا جدا می‌کند. از دید او، آنان به جایی رسیده‌اند که شکاکیت در آن جا باید تسلیم یک «مجاز‌آوری» رهاننده / بازسازنده و واقف بر مسئولیت‌های خود شود.

مسأله‌ی حدود شالوده‌شکنی تنها در صورتی حل خواهد شد که در مقایسه با شالوده‌شکنان، نگرش سخن‌سرایانه‌ی فراگیرتری اتخاذ کنیم، یعنی در صورتی که بیاموزیم که چگونه سخن‌سرایبی را امری فراتر از شناخت‌شناسی مجازها و بازآرینده‌ی فضای اراده‌ی ایجاب (خواست اقناع) بیان‌گاریم.

(همان، ص. ۳۸۷)

این بازگشت ارادی گرانیگاه بوطیقای بلوم و محور تفاوت او با هارتمن، میلر، و دیگران است. بحث‌های این شالوده‌شکنان هر قدر هم که نافذ و مجاب‌کننده باشد، این امکان وجود دارد که آن‌ها را به نوبه‌ی خود و با در نظر گرفتن نگرش سلبی‌شان به عنوان فصلی دیگر در روند دوگانه‌ی تفکر تأویلی، صورتی «مجازی» بخشید. بلوم خوانش‌های خود را بر اساس درکی از «کتمان» (misprision) یا مجازپردازی ماهرانه‌یی مطرح می‌کند که در راستای این بازارزیابی نیچه‌یی ارزش‌ها قرار می‌گیرد. اگر شاعر

«توانا» کسی است که اسلاف خود را خلاقانه بدخوانی و بدتأویل می‌کند، پس قدرت نقادی نیز در توان آن برای اعطای نوعی دلالت دشواریاب به راهبردهای خوانش است. این باور موجب بازگشت بلوم به سخن‌سرایی بحران‌نمای قبلا و نقادی می‌شود که نویسنده در صفحات پایانی کتاب خود درباره‌ی استیونس بار دیگر به بحث از آن می‌پردازد. سنت قبالیی به‌عنوان سرچشمه‌ی شگردهای مجازپردازانه‌ی مطرح می‌شود که آن‌چنان غریب و قدرت‌مند هست که با مجازهای فروکاهنده‌ی شالوده‌شکنی مقابله کند.

دشواربتوان زبانی رمنده‌تر و غریب‌تر از سخن‌سرایی «برخوردها» یا مواجهات تدافعی‌یی را متصور شد که بلوم در دست‌وپنجه نرم کردن با اشعار استیونس به کار می‌گیرد. این زبانی دوباره میان سیاق انتزاعی تفکر پسا - ساختارگرا و لحن سراسر پیغامبرانه‌ی است که بلوم هم استاد استفاده از آن است و هم (گاه) قربانی آن. او نهایت مقاومت را در برابر پل زدن بین اندیشه و نگرش، مفهوم و مجاز، و فلسفه و شعر، از خود نشان می‌دهد. دفاع او از سبک غریب خود آن بوده که این سبک پاسخ‌گوی غرابت و سخن‌سرایی دشوار خود شعر است. بنا به استدلال او، شاعران نخستین و مهم‌ترین «استادان کتمان» اند. ما برای فهم «درست‌تر و غریب‌تر» آنان در نهایت، و در مقایسه با تعاریف ارائه‌شده از سوی جریان رایج شالوده‌شکنی، به «تعریف رمنده‌تری از مجازها» نیازمند ایم.

جدال واقعی بلوم با همکارانش در ییل در این است که به نظر او آنان عاجز از فهم مواجهات و منازعات حاصل از رویارویی شاعران دیرآمده با سنت شعری اند. ناقدان نو راه‌های گوناگونی برای محدود کردن شعر به قلمروی جاودان و خودبسنده‌ی معنا و ساختار به‌هم‌بسته ابداع کرده بودند. «کشاکش» های درونی (ایهام، ناسازش، ...) محمل اعتبار فنون

نقادی به‌عنوان قالب منضبط و یکتایی برای شناخت محسوب می‌شدند. شالوده‌شکنی به هنگام طرح مسأله‌ی «بینامتنیت» (intertextuality) (یا سخن‌سراییِ دائم‌اشارت‌گر) که تاریخ‌نوشتار را می‌سازد، از این ملک‌محصور نقادی پا فراتر می‌گذارد. با این حال، به‌نظر بلوم، این تصور تعمیم‌یافته‌تر و خنثاتر از آن است که بتواند تداعی‌کننده‌ی رقابت‌های پیچیده‌ی شاعران با یک‌دیگر باشد. اگر ناقدان نو در صدد مستقر ساختن این کشاکش‌ها در چارچوب حدودِ برساخته‌ی شعر به‌منزله‌ی ابژه بودند، شالوده‌شکنی در صدد محرک‌کل این محدودیت‌ها به‌وسیله‌ی سخن‌سراییِ نامحدودی مبتنی بر مجازپردازی محض است.

رویکرد بلوم به آموزه‌ی قبالایی و سیله‌یی برای مقابله با این هردو تقلیل می‌نماید. بنیان بوطیقا یا شعرشناسی او این پنداشتِ راه‌نما است که «یک نظریه‌ی سخن‌سرایانه‌ی قبالایی یا گنوستیک باید نافی امکان وجود هرگونه کشاکش معنایی خاص در زبان باشد، زیرا در نگرش قبالایی کل زبان چیزی جز کشاکش معانی برخاسته تا بلندای آخرالزمانی نیست» (همان، ص. ۳۴۹). کشاکش خاصی را که بلوم در این جا به آن اشاره دارد می‌توان به نوعی سخن‌سرایی تخصصی و ذاتی شعر تعبیر کرد که میراث همان ناقدان نوی «قدیمی» است. در عین حال، بلوم با تأکید بر مواجهه‌ی اراده‌های بیان در پس رویارویی متن‌ها، موضع شالوده‌شکنانه را با زیرکی متزلزل می‌سازد. او اصرار دارد که این منازعه نباید در ادغام یکپارچه و یا «بازی آزاد» منظورنظر در شالوده‌شکنی دریدایی محو شود.

دریدا و بلوم درباره‌ی فروید

بلوم به همین اندازه در استفاده‌ی خود از بن‌مایه‌ها و قیاس‌های فرویدی نیز غیردریدایی عمل می‌کند. خوانش دریدا از فروید («فروید و صحنه‌ی

نوشتار»، در دریدا (۱۹۷۸، صص. ۲۳۱-۱۹۶) هم حکایت دیگری از شالوده‌شکنی است، خوانشی در راستای بیرون کشیدن استعارات نوشتاری و «کتیبه»ی روانی‌یی که فروید آن را در محور تبیینات خود جای می‌دهد. حاصل کار نشان دادن این نکته است که این «استعارات» در واقع کارکردی استعاری ندارند. فروید استعارات مذکور را همواره از باب قیاس یا برای سهولت توصیف به کار می‌گیرد، اما آن استعارات چنان در متون وی مقید می‌شوند که برداشت بی‌نهایت قاطع و گریزناپذیری از کارکرد ناخودآگاه ارائه می‌کنند. «محتوای روانی توسط متنی که جوهره‌اش به نحو تقلیل‌ناپذیری نگارشی است به نمایش در خواهد آمد» (همان، ص. ۱۹۹). هنگامی که فروید ناخودآگاه را به عنوان امری مطرح می‌کند که، از یک نظر، ساختاری همچون یک زبان می‌یابد، تعابیر توصیفی‌اش را از اقتصاد «نوشتار» وام می‌گیرد نه از اقتصاد گفتار. همچنان که دریدا نشان می‌دهد، کل موضع‌شناسی فرویدی در باب معنای ناخودآگاه متکی بر مفروضاتی چون «رد»، «فضایابی»، «تفاوت» و دیگر مواردی است که تنها در قالب یک نظام بازنمایی نگارشی یافت می‌شوند. فروید، در آثار اولیه‌اش، بر این باور بود که این مفروضات صرفاً استعاراتی در راستای علم مجرب آسیب‌شناسی روانی بوده‌اند که خود در نهایت از چنین نقاط اتکای مجازی‌یی می‌گسلد. برخلاف آن، دریدا به این بحث می‌پردازد که مجازهای محوناشدنی در نوشتار فروید را باید به منزله‌ی مشارکت اصلی وی در ارائه‌ی شناختی از ناخودآگاه و اثرات آن در نظر گرفت و «افسانه‌ی آسیب‌شناسی روانی» وی را در مقام مقایسه باید گویای استعاره‌یی والایش‌یافته دانست. از این رو، فروید، همراه هوسرل و سوسور، در جایگاه متفکرانی قرار می‌گیرد که متون‌شان مصدق سنت متافیزیک غربی بوده، در عین حال - از ره‌گذر خوانشی شالوده‌شکن

– به حصول بن‌مایه‌های نقادانه‌ی مغایر با آن سنت منجر می‌شوند. نوشتار، به‌رغم اراده‌ی فروید برای محدود کردن‌اش، خود را در جایگاهی مجازی و ثانوی مطرح می‌کند. همچنان که دریدا پیش‌بینی می‌کند: «روان‌کاوی خود را محکوم به همکاری با یک نگارشناسی متعاقب می‌بیند، نه با یک زبان‌شناسی تحت سلطه‌ی آواگرایی کهن» (همان، ص. ۲۲۰).

خوانش دریدا از فروید ایده‌هایی در خصوص مهم‌ترین ایرادات بلوم به رویه‌ی شالوده‌شکنی در اختیار می‌گذارد. این خوانشی است که کلاً از درام روانی، رویارویی‌های اراده و انگیزه‌ی که بلوم از راه قیاس با «اضطراب تأثیرپذیری» شاعر به آن می‌رسد، می‌گسلد. فروید برای بلوم یکی از قطب‌های تأویل مدرن است، مبارزی «توانا» که با معانی ناخودآگاه دست‌وپنجه نرم کرده و الگوی این معانی را در قالب اساطیر نیرومند و نوین تبیینی مطرح می‌کند. بلوم، همچون دریدا، استفاده‌ی اندکی از جنبه‌ی «علمی» نظریه‌ی فرویدی می‌کند، اما از سوی دیگر با خوانش شالوده‌شکنی که روان‌کاوی را در بازی پیوسته‌ی معنای متنی مضمحل می‌سازد به مخالفت بر می‌خیزد. «سخن نظریه‌پردازان شالوده‌شکنی اساساً این است که "در آغاز مجاز بود"، نه این که "در آغاز مجاز آور بود"» (بلوم، ۱۹۷۷، ص. ۳۹۳). اگر مفهوم «مجاز» (trope) به‌خودی‌خود نوعی استعاره و یک «انگاره‌ی انگاره‌ها» بوده باشد، بر عهده‌ی تأویل‌گر دارای اراده‌ی قوی (شاعر یا منتقد) است که امکان وجود معنا در زنجیره‌ی فروکاهش‌هایی را مطرح کند که در غیر این صورت زنجیره‌ی بی‌معنا خواهد بود. فروید دریدا مولد متونی است که همواره وابستگی نادانسته‌ی خود به نوعی سخن‌سرایی را آشکار می‌کنند که شالوده‌ی خود را به خیل مجازهای نوشتار فرو می‌شکند. اما فروید بلوم پیشاهنگ توانایی است که

با قدرت هدایت چنین خوانش‌هایی در راستای هدف مفروض خود، در برابر آن‌ها مقاومت می‌ورزد.

البته همکاران شالوده‌شکن بلوم به هیچ‌وجه دغدغه‌ها و مخاطرات مد نظر او را نادیده نمی‌گیرند. حتا هارتمن به هنگام تأمل بر چشم‌اندازهای گیج‌کننده‌ی گشایش‌یافته توسط سخن‌سرایی محض مجازها و بینامتنیت، گاه و بی‌گاه، هشدارهایی را هم مطرح می‌کند. سرخوشی هارتمن از آزادی‌های متجلی در سبک تأویلی با سوءظن خاص او به مغشوش شدن مرزهای میان «متن» و «تفسیر» همراه است و این اغتشاش همان چیزی است که فلسفه‌ی دریدا ایجاب می‌کند. مسأله همان مسأله‌ی «فراروی از فرمالیسم» ی است که اقتدار «کتاب» را نیز از بین می‌برد.

با تضعیف کتاب‌محوریِ گفتمان ادبی می‌توان به گفتمان فلسفی نزدیک‌تر، و مخاطره‌ی همگن‌سازی‌اش را پذیرا شد. در واقع هنوز این امکان هست که با «متن‌ها» و نه «کتاب‌ها»، سروکار داشته باشیم. اما آن‌چه یک متن را شکل می‌دهد چیزی است که از چارچوب تعریف می‌گریزد ...

(هارتمن ۱۹۷۵، ص. ۱۳)

هارتمن دریدا را به استفاده از «یک اصل بسیار تکراری و بی‌اهمیت» متهم می‌کند، یعنی رویه‌ی آمیزش متن و نقل که در نهایت به «یک طرح خام به شدت نو‌میدکننده» ختم خواهد شد.

تردیدهای هارتمن آن‌چنان جدی نیستند که مانع از پرداختن او به چالش دریدا با شوروشوقی آگاهانه نیچیه‌یی شوند. در عین حال، بلوم و دومان، هریک به شیوه‌ی خود، بازنگری نافذتری در نیروی‌های مرکز - گریز شالوده‌شکنی کرده‌اند. رویکرد بلوم فراخوانی علناً سخن‌سرایانه به اخذ و ابطال، به تعبیر خود، جنبش «نیهیلیسم زبان‌شناسانه‌ی بطئی» است،

نیهیلیسمی که مایل به فروکاستن شعر به بازی بی‌هدف مجازهای بی‌دلیل یا مجازآوری‌های متنی است. سبک او سبکی ستیزه‌جویانه است و استدلال‌های او گاه به سطح نومیدانه‌ی استدعا می‌رسند. دومان از دیدگاه مقابل و از منظر منتقدی می‌نویسد که خود را یکسر تسلیم دقائق شالوده‌شکنی کرده. او از همه‌ی «سخن‌سرایان مفهومی» بی‌که بلوم آن‌چنان در صدد مقابله با تفکر و تأثیر آنان بوده به مراتب راسخ‌تر است. با این حال، خوانش‌های او اغلب، همچنان که دیدیم، به نقطه‌یی می‌رسند که در آن‌جا بر ساحت «اجرایی» زیان صحنه می‌گذارند، و همین ساحت است که ظرافت‌مندانه‌ترین جدوجهدهای او هم‌گریزی از آن ندارند. در واقع، می‌توان گفت که بلوم و دومان از فرضیاتی اساساً متفاوت به نتایجی مشابه می‌رسند. آن‌ها هر دو راه خود را از آنچه سوءاستفاده‌ی سطحی از نظریه‌ی شالوده‌شکنی می‌انگارند (در مورد بلوم کاملاً به‌صراحت، و در مورد دومان به‌طور تلویحی) جدا می‌کنند.

نتیجه‌گیری: سازهای مخالف

در قلمروی شالوده‌شکنی، بلوم یک ناراضی داخلی محسوب می‌شود، کسی با شالوده‌شکنان، به خاطر بستر سخن‌سرایانه‌یی که برگزیده‌اند، به دقت مقابله می‌کند. به گمان او، پاسخ‌گویی در برابر یک شکاکیت تمام‌عیار جز از طریق برآورد جسورانه‌یی از آن و سپس واکنش نشان دادن با اراده‌ی ایجابی برابر و متضاد میسر نخواهد بود. برخی راهکارهای بلوم را به همان اندازه نادرست می‌دانند، و به نظرشان به جای تخصیصاتی که مورد توجه طرف مقابل قرار نمی‌گیرد باید به تهاجماتی مستقیم رو آورد. برخی دیگر، نظیر ماری کریگر، کوشیده‌اند شالوده‌شکنی را وادار به پذیرش این بحث کنند که «روش‌ها»‌ی اش روی هم‌رفته تفاوت چندانی با روش‌های نقادی نوی قدیمی ندارد (بنگرید به: کریگر ۱۹۷۹). اما عمده‌ی این بحث‌ها زودگذر و بی‌نتیجه و عملاً تکرار همان مجادلاتی است که در برابر نخستین جلوه‌های اندیشه‌ی ساختارگرا در محیط آمریکا مطرح شد.

از سوی دیگر تلاش‌های مجدانه‌ی برای دست‌وپنجه نرم کردن با شالوده‌شکنی بر اساس یک زمینه‌ی فلسفی بدیل در جریان بوده. این تلاش‌ها اغلب از این نگرش آغاز می‌کنند که شکاکیت (همان‌گونه که حتا بلوم نیز ناگزیر از پذیرش آن به نظر می‌رسد) بر اساس تعابیر مباحثاتی خود قابل ابطال نیست. در واقع شکاکیت شاید در صورتی ابطال‌پذیر باشد که امتیاز خاصی که منجر به معافیت بحث‌های شکاکان از تردید یا تشکیک می‌شود به پرسش کشیده شود. شالوده‌شکنان آشکارا انتظار دارند که متون‌شان با دقت و مراقبت خوانده شود، استدلال‌ات‌شان مورد توجه جدی قرار گیرد، و نتیجه‌گیری‌های‌شان به شیوه‌ی مسئولانه و محترمانه مورد بحث قرار گیرد. اما این انتظار چگونه می‌تواند با شکاکیت همه‌جانبه‌ی آنان نسبت به معنا، منطق، حقیقت، و حتا امکان ارتباط همخوان باشد؟ نگرش شالوده‌شکنان شاید در معرض خطر همان چیزی باشد که یورگن هابرماس فیلسوف، در زمینه‌ی کمابیش متفاوت، آن را «شمول متقابل استعلایی» نامیده است. یعنی این که شالوده‌شکنان خواهان فهم - یا دست‌کم خوانش هوش‌مندانه‌ی - متون خود اند، در حالی که ظاهراً توان زبان برای نیل به چنین منظوری را منکر می‌شوند.

این ایرادها در برابر منتقدی چون دومان که شکاکیت افراطی‌اش به نحوی ناسازه‌وار منجر به توجه موشکافانه به متن مورد تأویل می‌شود، کارآیی چندانی ندارند. این رویکرد را می‌توان به عنوان رویکردی انحرافی - اسلوبی غیرواقعی برای ایجاد موانعی بر سر راه تفکر - محکوم کرد، اما رویکرد دومان چنان مستدل است که هرگز تسلیم بی‌قیدوبندی همه‌جانبه و نسبی‌نگرانه‌ی معنا نمی‌شود. دریدا نیز به همین نحو شکاکی محتاط‌تر از آن است که در دام ملاحظات متنی خود گرفتار شود. او حتا در بازی شیطنت‌آمیز خود با نیت سرل، می‌تواند استدلال کند که حریف وی

برخی از پاره‌های متن اصلی او (متن دریدا) را بد خوانده (نادرست نقل کرده) و از این رو خود راه را برای دریافت پاسخی دندان‌شکن گشوده است. بی‌اعتنایی دریدا به مناسک مرسوم تأویل با عنایت دقیقی به جزئیات و تأکید لجوجانه‌ی بر نص متن همراه است. شکاکیت دریدا آن چیزی که برخی مفسران وی جلوه داده‌اند، یعنی جواز ورودی به بازی‌های تأویلی نامحدود و خوش‌دلانه خلق شده، نیست. و این نکته حتا در مورد تازه‌ترین متون ترجمه‌شده‌ی وی، آن‌جا که ایده‌های بازی آزاد و بینامتنیت به غایت بحث‌انگیزی خود می‌رسند، نیز صدق می‌کند. نکته در این است که دریدا، برخلاف برخی پیروان‌اش، از ره‌گذر یک روند شالوده‌شکنی مدید و پرمشقت به موضع خود دست یافته. شاید متعصبانه باشد که بگوییم او این استحقاق را از راه ژرف‌اندیشی عملی در مسائلی کسب کرده که پیروان‌اش به صورت حاضر و آماده آن‌ها را اخذ کرده‌اند. اما این نکته‌ی است که دریدا خود پیشاپیش در از گراماتولوژی مطرح کرده: این که تفکر تنها در تمرین مدام و فعالانه‌ی گسست از سابقه‌ی موهوم خود است که سرانجام می‌تواند به این گسست برسد. در غیر این صورت شالوده‌شکنی همچون شاکله‌ی بی‌حاصل و نظریه‌ی دربند همان تقابل‌هایی که می‌خواهد منسوخ کند خواهد ماند. دریدا هشدار می‌دهد که، این‌جا است «که مفهوم و فرای همه کار شالوده‌شکنی و سبک آن طبعاً در معرض سوء تفاهم و سوء تشخیص قرار خواهد گرفت» (دریدا، ۱۹۷۷a، ص. ۲۸).

به عبارت دیگر، شکاکیت دریدا شکاکیت گزارفی نیست که به آسانی حاصل شده و به همان آسانی با توسل به شمول متقابل ابطال شود. این موضعی دشوار یافته و تحت حمایت استدلالاتی است که همان مداخله‌ی متنی‌اکیدی را که دریدا در بهترین خوانش‌های خود مطرح می‌کند ممکن

می‌سازند. از سوی دیگر، نگرش‌های مخالفی نسبت به زبان، حقیقت، و معنا وجود دارند که نمی‌توان آن‌ها را صرفاً به عنوان نگرش‌های عوامانه یا به لحاظ فلسفی ورشکسته نادیده گرفت. دریدا در متنی که درباره‌ی اوستین نوشته تلویحاً بر توان این نگرش‌ها صحه می‌گذارد. شالوده‌شکنی این دیدگاه متداول را که موجودیت زبان برای حصول معنای ارتباطی است، نه نفی می‌کند و نه واقعاً به کار می‌گیرد. شالوده‌شکنی این دیدگاه را به حال تعلیق در می‌آورد تا به درک وضعیتی برسد که در صورت فسخ احکام قراردادی رخ خواهد داد.

شکاکیت در فلسفه همواره حامل چنین رابطه‌ی دوپهلویی با نگرش «طبیعی» یا متعارف بوده. حامیان شکاکیت هرگز ادعایی در این حد ندارند که اگر همه همیشه بر اساس پنداشت‌های شکاکانه عمل کنند باز هم امکان اداره‌ی زندگی به شیوه‌ی عملی وجود خواهد داشت. در واقع، اگر مبانی خرد و انسجام منطقی نفی شود، چنین اصراری چه معنایی خواهد داشت؟ البته نباید گفت که پرسش‌های شکاکان سطحی و به کلی نابه‌جا است. همچنان که من تلاش کردم در مورد دریدا نشان دهم، این‌ها پرسش‌هایی هستند که به محض دست شستن از موضع متعارف، بی‌اختیار به ذهن ما متبادر می‌شوند. اما زبان به‌رغم همه‌ی مسائل مطرح از سوی اندیشه‌ی شکاکانه، همچنان ایجاد ارتباط می‌کند، همان‌سان که زندگی همچنان ادامه خواهد داشت.

ریچارد رورتی این مسأله را در «فلسفه به‌عنوان نوعی نوشتار» به ماهرانه‌ترین شکل ممکن تبیین کرده. بحث او این است که، در واقع دو «سنت» فلسفی وجود دارند که در وضعیت رقابت دائمی با یک‌دیگر به سر می‌برند اما هرگز نمی‌توانند چنان که باید و شاید با یک‌دیگر مقابله کنند، چون اهداف و اصطلاحات هریک فاصله‌ی بسیاری با دیگری دارد.

در یک طرف، متفکرانی متکی بر این باور اند که فلسفه مکالمه‌ی معقول اذهانی است که در گذر اعصار و در جست‌وجوی حقیقتِ قابل انتقال پی گرفته می‌شود. در این فلسفه شکاکیت نیز مجالی برای خودنمایی پیدا می‌کند، اما تنها تا آن‌جا که به خشکاندن ریشه‌های انواع خطاها و ایجاد مبانی تشکیک‌ناپذیر استوارتری برای حقیقت کمک کند. در مقابل این سنت سنتِ دیگری متشکل از اذهان ناهمخوان قرار می‌گیرد که حملات و هجمه‌های گاه‌به‌گاه‌اش را متوجه فلسفه‌ی «جریان اصلی» می‌کند. متفکران متعلق به این سنت هرگونه استناد هنجارین به ارزش‌ها یا اعتقادات اجماعی (consensual) را رد کرده و بر مبنای نیروهای زیای ناسازه و سبک خود پیش می‌روند. فلسفه به‌عنوان «نوشتار»، به معنایی که رورتی مد نظر دارد، زبان را نه به‌عنوان ابزار کمابیش کارآمدی برای تبادل نظر عقلانی بل به‌عنوان کارزاری در نظر می‌گیرد که مبارزات مهم خویش را در آن‌جا به پیش خواهد برد. عملکرد خودآگاهانه‌ی سبک فلسفی با شکاکیت عمیقی نسبت به روش و حقیقت غایی همراه است. این دو سنت در قالب‌ها و لفاف‌های تاریخی گوناگونی رشد و نمو کرده‌اند. در برداشت انگلیسی - آمریکایی رایج به نظر می‌رسد که این خط تفارق بین سنت «عقل سلیم» و سنت «اروپای قاره‌یی» ترسیم می‌شود که این دومی از هگل و نیچه به افراطیون امروزی فرانسه می‌رسد. اما از جنبه‌ی دیگر، اوضاع بسیار متفاوت به نظر می‌رسد، و شاید بتوان نمود آن را در برخورد شیطنت‌آمیز و پرسش‌انگیز دریدا با اوستین و سرل ملاحظه کرد. به‌باور رورتی، در نظر گرفتن این دو فلسفه به‌عنوان فلسفه‌هایی سراسر در نزاع با یک‌دیگر، یا به‌عنوان سنت‌هایی رقیب هم در راه رسیدن به هدفی واحد، یک سوء - تفاهم سطحی است. درگیری‌های پراکنده‌ی این دو سنت در واقع چیزی فراتر از برخوردهای تصادفی نیست. دریدا هم

در تأملات پایانی خود در تبادل نظر با سرل فاصله‌ی این دو سنت را چنین تبیین می‌کند:

از خود می‌پرسم که آیا ما هیچ‌گاه از این رویارویی فارغ خواهیم شد.
آیا این رویارویی، اکنون، رخ خواهد داد؟
واقعا؟

(دریدا ۱۹۷۷a، ص. ۲۵۱)

این حس عدم رویارویی همان چیزی است که رورتی آن را به‌عنوان شکاف میان فلسفه‌های عقل سلیم - خردباور و فلسفه‌هایی که از حدود عقل جلی فراتر می‌روند مد نظر می‌گیرد. «نوشتار» به این معنا جلوه و نیز همدست یک شکاکیت زبانی رادیکال است.

ویتگنشتاین: زبان و شکاکیت

بنابراین، بحث‌های مخالف با شالوده‌شکنی اغلب مبتنی بر فهم متعارف یا همان عقل سلیم (common sense) یا زبان عادی (ordinary language) بوده. پشتیبان این بحث‌ها می‌تواند دیدگاه‌های لودویگ ویتگنشتاین (۱۸۸۹-۱۹۵۱) فیلسوف باشد که معتقد است فلسفه‌های شکاکانه در نهایت متکی بر یک شناخت‌شناسی نادرست اند، شناخت‌شناسی‌یی که در صدد کشف تطابق منطقی میان زبان و جهان است (و ناگزیر در این کوشش ناکام می‌ماند). ویتگنشتاین خود از چنان موضعی آغاز کرد، اما بعدتر به این باور رسید که زبان کاربردها و «دستور» های مشروعیت‌بخش بسیاری دارد که هیچ‌یک از آنها قابل‌تقلیل به منطق مشهودی متشکل از مفاهیم تبیینی نیست. فلسفه‌ی متأخر او نافی این فرض است که معنا باید متضمن پیوندهایی متناظر یا ارتباط «تصویری» میان گزاره‌های زبانی و وضع واقعی امور باشد. زبان اکنون به‌عنوان گنجینه‌ی «بازی‌ها» یا مجری

قراردادهایی در نظر گرفته می‌شود که ذاتاً به همان گونه‌گونی و ظایفی هستند که برای انجام‌شان در نظر گرفته شده‌اند (ویتگنشتاین ۱۹۵۳). به گمان ویتگنشتاین، مسائل بفرنج فلسفه اغلب از ناکامی در تشخیص این گونه‌گونی‌های بازی‌های زبانی ناشی شده‌اند. فیلسوفان در جست‌وجوی راه‌حل‌های منطقی برای مسائلی بوده‌اند که خود در وهله‌ی نخست حاصل برداشتی نادرست از زبان، منطوق، و حقیقت بوده‌اند. بحث او این بود که، شکاکیت حاصل جست‌وجویی گمراهانه در پی کسب قطعیت در هر صه‌های معنا و تأویل، یعنی آن عرصه‌هایی است که خود در برابر هر تلقی اکیداً منضبط منطقی مقاومت می‌ورزند.

از فلسفه‌ی زیان ویتگنشتاین آشکارا می‌توان استفاده‌هایی ضد - شالوده‌شکنانه کرد. اگر شیوه‌های سخن‌گفتن ما درباره‌ی جهان موضوعی مربوط به قراردادهای ضمنی باشد آن‌گاه شکاکیت صرفاً فرع قضیه و تردید نابه‌جایی خواهد بود که حاصل یک شناخت‌شناسی نادرست است. ویتگنشتاین تاریخ تفکر فلسفی را هم گرفتار و هم وسیعاً حامی چنین معماهای خوردآفریده‌یی می‌داند. و این دیدگاه او، چنان که انتظار می‌رود، مورد توجه کسانی قرار می‌گیرد که از پذیرش شالوده‌شکنی سر باز زده و در پی یافتن یک «فلسفه‌ی معنا» به‌جای آن هستند. از دید ویتگنشتاین، در نظریه‌ی متنی‌پسا - سوسوری خطای فکری اساسی و مؤکدی وجود دارد که از شکاف میان «دال» و «مدلول» چنان پدیده‌ی شگفتی را خلق می‌کند. در نظر گرفتن این مسأله به‌عنوان یک ناسازه در واقع تکرار همان اشتباه سنتی است، یعنی این چشم‌داشت که زبان مستقیماً به موضوعات یا ایده‌ها مربوط شود. به نظر ویتگنشتاین و پیروانش، ریشه‌ی تمام فلسفه‌های شکاکانه در همین خطا است. آن‌ها با قصور در توجه به تنوع تطابقات ممکن میان زبان، منطوق، و واقعیت اسیر سرگردانی و ناسازه‌پروری می‌شوند.

به نظر می‌رسد این بحث مطرح‌کننده‌ی، اگر نه یک پاسخ دندان‌شکن، دست‌کم بدیلی در قبال نظریات متنی‌پسا - ساختارگرا باشد. در این جا، توسل به «زبان عادی»، با ضوابط و قراردادهای ضمنی‌اش، به‌عنوان راه‌حل مناسب‌تری برای به تفاهم رسیدن با سرشت اختیاری‌نشانه در نظر گرفته می‌شود. شاید بتوان چنین بحث کرد که ساختارگرایی مبتنی بر توهم دیرپایی است که، به هر رو، همواره فلسفه را در تصرف خود داشته. همین توهم منجر به حملاتی (از جمله، از سوی بارت) به داستان‌های «واقع‌گرایانه» می‌شود، حملاتی ظاهراً قائل به این فرض که نویسنده و خواننده نمی‌توانند با گزارش ساده و سراسر است به ایجاد راست‌نمایی روایی اقدام کنند. به این ترتیب، شکاف میان نشانه و مصداق به نقطه‌ی اوج نظریه‌ی رادیکال بدل شده، این نکته به دست فراموشی سپرده می‌شود که داستان همواره کمابیش بر داستانی بودن خود وقوف دارد، حتا اگر علائم این داستان‌بودگی برخلاف برخی متون پسا - مدرنیستی همیشه مبرز نباشد. رویکرد ویتگنشتاینی از پذیرش چنین خوانش‌های ناسازه‌واری (همچون S/Z بارت) سر باز زده، آن‌ها را مبتنی بر دید انحرافی و محدود نسبت به نحوه‌ی انطباق عملی زبان با قراردادهای انعطاف‌پذیر روایت می‌داند.

برخی دیگر از معترضان از دیدگاهی کلاً اخلاق‌گرا برخورد کرده‌اند. از جمله، جرالڈ گراف شالوده‌شکنی را به‌عنوان واپس‌نشینی درخور سرزندی از معضلات جامعه‌ی مدرن و نوعی پرسه‌گردی متنی بر ویرانه‌های رم محکوم کرده (بنگرید به: گراف ۱۹۷۹). به‌گمان او، شالوده‌شکنان، این سخن‌سرایان نوظهور، بیش از آن‌چه می‌پندارند با همان نقادی نوی «قدیمی» اشتراک دارند. بحث در این است که، آن‌چه این هردو جنبش مطرح می‌کنند شکلی از واقع‌گریزی پیچیده است که ادبیات

را فاقد هرگونه توانی برای درگیر شدن در تجربه‌ی «واقعی» می‌شمارد. مدرنیسم (از سوی الیوت، جویس، و معاصران‌شان) به‌عنوان اعتراضی علیه انحصار تقلیل‌دهنده در بطن قواعد واقع‌گرای قدیمی مطرح شده بود، اما اکنون به‌عنوان نوعی مفر نهادینه، و به‌کلی بریده از هرگونه تعهد اجتماعی، نمود می‌یابد.

گراف سبک داستان‌نویسی نویسندگان «پسا - مدرنیست» ی چون توماس پینچون و دونالد بارتمی را واجد همین تأثیر ناتوان‌کننده می‌بیند. اگر واقع‌گرایی صرفاً با قراردادهای مسلط در ارتباط بوده و دعویات حقیقت‌مندی‌اش بیش از دیگر شیوه‌های نوشتار خودآگاهانه‌تر نباشد، راه برای شکاکیت تمام‌عیاری که تنها به بازی بی‌پایان نگارش متنی قائل بوده باز خواهد بود. اما مشکل دیدگاه راسخ گراف در این است که به‌شیوه‌ی واقعی با هم‌وردان خود به بحث نمی‌پردازد. او رقبای منتقد و رمان‌نویس خویش، یعنی دشمنان خود محکوم کرده‌ی خرد، همه را به یک چوب می‌راند، بی‌این‌که توان استدلال‌ات آنان را هم در نظر گرفته، یا مجال در نظر گرفتن آن‌ها را به خود بدهد. از همین رو، فرانک کرمود بحث خود (در معنی یک خاتمه) را در اثبات این نکته می‌داند که ما در عین آگاهی از این امر که معناهای متنی موقت و غیرقطعی بوده و نباید آن‌ها را با حقایق عملی اشتباه گرفت، همواره متون را به‌شیوه‌هایی از نظر انسانی اقناع‌کننده تأویل می‌کنیم. گراف این نگرش را همچون نمود دیگری از مانورهای انتقادی مذبوحانه و تلاش نومیدانه برای احیای زمینه‌ی حیاتی‌یی می‌داند که هیچ‌گاه در بدو امر به آن اذعان نشده. با این حال، او به‌هنگام توسل به آرای ویتگنشتاین در مورد معنی‌سازی اشتراکی قراردادهای در زبان و داستان، در بحث خود به نتایجی کاملاً نزدیک به نتایج کرمود می‌رسد. رویه‌ی گراف در مقایسه با کرمود یقینی‌تر است - چندان

ملاحظه‌ی جوانب مختلف را ندارد - اما نشان‌گر مدافعه‌ی راهکاری مشابهی است.

برای مقابله با شکاکیت فراگیر همواره می‌توان به ویتگنشتاین استناد جست: «این که بکشید در همه چیز تشکیک کنید، فاصله‌ی آن چنانی با عدم تشکیک در هیچ چیز ندارد. بازی تشکیک خود متضمن یقین است» (به نقل از، گراف ۱۹۷۹، ص. ۱۹۵). اما در این جا، دیگر بار، کل بحث بر اساس تأکیدات مطلقاً متعارضی بنا می‌شود که چندان قادر به مقابله با چالش شالوده‌شکنی نیست. بحث گراف در جایی به بن بست می‌رسد که وی به سادگی مسائل مطرح شده از سوی شالوده‌شکنی را نادیده می‌گیرد - به جای در آن‌ها ژرف‌اندیشی کند. اشتباه او در این اعتقاد است که مسائل مذکور را می‌توان با ردیابی مسیرشان برطرف کرده، توضیح داد که این مسائل به لحاظ تاریخی از کجا نشأت گرفته‌اند و چرا همچنان چنین تأثیری می‌گذارند. به نظر گراف، در این مورد، خط سیر مذکور خط سیری است که کانت و اخلاف رمانتیک‌اش را به ناقدان نو پیوند می‌دهد، کسانی که سراسر حیران «ذهن» و رابطه‌ی آن با واقعیت «عینی» بودند. اما این حیرانی‌ها همچنان دوام یافته و در واقع سابقه‌ی غنی برای بحث‌های شالوده‌شکنانه در اختیار منتقدانی چون دومان می‌گذارند.

خوانش‌های نیم‌بند گراف از رمان نویسان پسا - مدرنیستی مانند پینچون و بارتلمی نیز در چنین موضعی قرار می‌گیرند. گراف، از یکسو، عدم جدال فکری با ناامیدی، «نابه‌سامانی»، و شکاکیت شکست‌باورانه‌ی جامعه‌ی مدرن را محکوم می‌کند؛ و از سوی دیگر، می‌خواهد با طرح جوهری از یک خوانش «هماورد» بدیل، نویسندگان را از بند این یأس جمعی برهاند. از این رو، می‌گوید که داستان‌های بارتلمی توجه خواننده را به «ناتوانی خود در غلبه بر گرفتاری خویش در صناعات زبان و

خودباوری آگاهی معطوف می‌کنند، هرچند که نباید این نکته را فراموش کرد که این راهبرد هم خود نوعی بیانیه است» (همان، صص. ۷-۲۳۶). این دو گزینه، اما نه مطمئناً هر دوی آنها، تنها در صورتی ممکن خواهند بود که «معنا» ی متن در برابر همه‌ی (سوء) تأویل‌های راهبردی گشوده باشد. و این نکته‌ی است که به نظر می‌رسد گراف تمایلی به پذیرش آن ندارد. در این جا ظاهراً گراف با حملات ضد - شالوده‌شکنانه‌ی خود به چیزی فراتر از یک نقد نه‌چندان حساب‌شده در قالب نوعی حکم اخلاقی اکید نمی‌رسد، حکمی که با بیانی بلیغ مطرح شده اما هرگز در چارچوبی ورای پنداشت‌های عقل سلیم مورد بحث قرار نمی‌گیرد.

البته در مواجهه با صور متأخر و کلیشه‌ی نظریه‌ی شالوده‌شکن، توان استدلالات ویتگنشتاینی بیش‌تر نمود می‌یابد. با نگاهی گذرا به نشریات آمریکاییِ باب روز خواهیم دید که شالوده‌شکنی نه تنها در شماره‌های اخیر گلیف و دایا کریتیکس، بل که حتا در شماره‌ی اوت پی ام ال ای بحث غالب بوده. امروزه حجم بحث‌های مطرح درباره‌ی شالوده‌شکنی به حدی است که همه‌ی اشعار و رمان‌های محوری به‌زودی صاحب یک «خوانش» شالوده‌شکنانه شده، شالوده‌شکنی نیز در ردیف رویکردهای نقادی نو، مارکسیسم، و دیگر رویکردهای رقیب قرار می‌گیرد. آبرامز این بازده فزاینده - و نه بی دلیل - را نشانه‌ی حاکی از آن می‌داند که شالوده - شکنی به دام هنرنمایی و رقابت آکادمیک افتاده است.

حقیقت این است که سودمندی و روشن‌گری نظریه‌ی شالوده‌شکنی تنها می‌تواند بسته به ذهنی باشد که این نظریه را به کار می‌گیرد. برخی کاربردهای رایج شالوده‌شکنی، به‌ویژه در حوزه‌ی تحلیل روایت، تنها نشان‌هایی از یک هنرنمایی عادی و معین دارند. این کاربردها اغلب شکل «خوانش‌های مضاعف» ناسازه‌واری را به خود گرفته، هدف‌شان

نشان دادن این نکته است که رمان‌ها چگونه حتا هنگامی که از شیوه‌ی واقع‌گرایانه بهره می‌گیرند، صناعت خود را به نمایش می‌گذارند. منطق خاص روایت به‌گونه‌ی است که «معلول‌ها» دیگر، در زنجیره‌ی سراسری از رخداد‌های آشکارشونده، به «علت‌ها» مربوط نمی‌شوند. بل‌که، این سرشت شکل داستانی - مقتضیات پی‌رنگ و ساخت داستان - است که به‌منزله‌ی نوعی نقیض منطقی و بی‌اعتنایی به عقل سلیم محسوب می‌شود. «علت‌ها» در رمان به‌خاطر نیاز به راه‌حل یا (ظاهراً) واقعیتی متقدم به بازی گرفته می‌شوند که پی‌رنگ پیچیده‌ی را تبیین و گره‌گشایی می‌کنند. از این نظر، علت‌ها در واقع همان معلول‌های اند، چون از مجموعه‌ی مفروضی از رخداد‌ها نشأت می‌گیرند که آن‌ها را برای دست‌یابی به انسجام خاص خود خلق می‌کند. معلول‌ها نیز به همین نحو و با همان پیچش منطقی شگفت به علت‌ها بدل می‌شوند (بنگرید به: جاناتان کالر، «داستان و گفتمان در تحلیل روایت»، ۱۹۸۱، صص. ۸۷-۱۶۹).

در این‌جا دنیل دروندای جورج ایوت به چندین دلیل می‌تواند مثال مطلوبی باشد. نخست این‌که، این رمان مواجهه‌ی واقعی میان شیوه‌ی واقع‌گرایانه‌ی فصول مربوط به «گوئندولین هارلت» (که علناً مورد تأیید لیویس اند) و حلقه‌ی رؤیایی رازورمزهایی است که گرد حس مأموریت مذهبی و هویت یهودی دروندا را گرفته است. از این منظر می‌توان گفت که این رمان پنداشت‌های عرفی‌ی را شالوده‌شکنی می‌کند که ایدئولوژی واقع‌گرایی قرن نوزدهمی را به احکام ناقدان محافظه‌کار مدرنی چون لیویس پیوند می‌دهد. گذشته از این‌ها، دنیل دروندا همان ناسازه‌هایی در باب علت - و - معلول را علناً به معرض دید می‌گذارد که شالوده‌شکنی می‌خواهد به افشای آن‌ها پردازد. در این رمان، دروندا نماینده‌ی کسانی

است که از طریق مجموعه رخدادها و مواجهاتی «تصادفی» به حقیقت خاستگاه نژادی خود پی می‌برند، مجموعه‌یی که به نظر می‌رسد به معانی رازآمیز از پیش موجودی رجوع می‌کند. اما «علت» غایب، به تعبیر روایت - شناسانه، توسط وقایع و علائمی مبرز می‌شود که آن علت نهایتاً در خدمت تبیین آن‌ها است. سینتیا چیس توجه خود را به نامه‌یی در این رمان (از هانس میریک به دروندا) معطوف می‌کند که این ناسازه را به صورتی دقیق‌تر برجسته می‌سازد. میریک می‌نویسد:

این جا معقول‌ترین عقیده در مورد تأثیر وقایع روز بر آینده این است که «باید صبر کرد و دید». در مورد علل فعلی معلول‌های گذشته، حال روشن می‌شود که تلگرام‌های شیدانه‌ی اخیر را باید به حساب طاعون گاوی پارسال گذاشت - ردیه‌ی بر آن‌چه به غلط فلسفه خوانده می‌شود و توجیهی برای پرداخت غرامت به کشاورزان. (به نقل از، چیس ۱۹۷۸، ص. ۲۲۵)

این پاره‌متن، با توجه به شوخ‌طبعی شیطنت‌آمیز میریک، علناً خود را به دست خوانشی شالوده‌شکن می‌سپارد. این که معلول‌ها (اثرات) باید موجب علل (موجبات) شوند و علت‌ها معلول معلول‌های هستند، ناسازه‌یی نیچه‌یی است که ظرافت‌مندانه در خلاف جهت منطق معمول توضیحات علی حرکت می‌کند.

اما چنین پندارهایی در خصوص روایت، هرچند به طرز چشم‌گیری تبیین شده باشند، روی هم رفته پندارهای چندان قابل توجهی نیستند. این که رمان‌ها به شیوه‌ی خاصی ساخت می‌یابند - و تا به این حد، بار دیگر «منطق» رخدادها را به شیوه‌ی خاصی ساخت می‌دهند - نکته‌یی است که هر خواننده‌یی با اندکی تأمل پی به آن خواهد برد. نتیجه این که، چندان بدیهی نیست که این دو «منطق» روایی ذاتاً با هم مغایر باشند، و این امر

منجر به کوشش خاصی برای پی‌جویی معماها و ناسازه‌های خودپشتیبان شده، به همان چیزی ختم می‌شود که فلاسفه آن را «اشتباه مقولاتی»، یعنی درهم آمیختگی قلمروهای منطقی با نظم‌گفتمانی می‌نامند. نظریه‌ی ساختارگرا در خصوص تمایز اساسی میان قصه (story) و پی‌رنگ (plot) به قدر کفایت موضع صریحی اتخاذ می‌کند؛ بر طبق این نظریه، قصه زنجیره‌ی مکتوم (و به‌گونه‌ی قابل‌تصور، واقعی) رخدادها است و پی‌رنگ الگویی است که مقتضیات شکل‌روایی آن را ایجاب می‌کند. این‌ها نماینده‌ی دو نوع خوانش متفاوت اند: پی‌رنگ متوجه ساختار و تمهید است، و قصه متکی بر یک «تعلیق ناباوری» ارادی - اما نه لزوماً ساده‌انگارانه. راهکارهای این «خوانش مضاعف» خودبه‌خود موجد همان بن‌بست ناسازه‌واری می‌شوند که خواهان فهم آن اند. چنین راهبرد - هایی، همچون حمله‌ی ساختارگرایانه به آن شبیح فراگیر «متن واقع‌گرای کلاسیک»، از تنوع روابط ممکن میان زبان، متن، و واقعیت غافل می‌شوند.

اما این شالوده‌شکنی ساده‌انگارانه فاصله‌ی بسیاری با توان مباحثاتی پرشور و آشکار دریدا یا دومان در بهترین آثارشان دارد. البته هنوز زود است که به پیش‌بینی تأثیراتی پردازیم که شالوده‌شکنی بر رویه‌ی گسترده‌تر نوشتار انتقادی و فلسفی خواهد گذاشت. گشایش شالوده - شکنانه در نظر دومان فراخوانی است که نباید آن را نادیده گرفت: به‌گفته‌ی او، نقادی اگر بخواهد در برابر این وقوف متنی جدید و دقیق عرض اندام کند، باید که سال‌ها به پرورش خود پردازد. برخی از منتقدان چنین دعویاتی را نادیده گرفته و یا در برابر خطرات آن هشدار داده‌اند. اما از پیش آشکار است که منتقدانی هم اساساً فارغ از هرگونه همدلی با شالوده‌شکنی تحت تأثیر آن قرار گرفته و نیاز به بحث از موضع خویش با

مراقبتی محتاطانه را احساس کرده‌اند. برای مثال، دنیس دانهیو در کتاب خود با نام *شبح والامقام* (۱۹۷۶) به بحث از آرای دریدا پرداخته و، چنان که انتظار می‌رود، در مقابل حمله‌ی قاطع وی به مفروضاتی چون حضور شاعرانه - یا «تخیل» - به دفاع از این حضور می‌پردازد. ماری کریگر هم به همین نحو، در مقام مدافع پشت‌صحنه‌ی نقادی نوی قدیمی، آرای دریدا را در این باره به چالش می‌کشد که شعر عاری از حضور حیات‌بخشی است که متنیت مفرط مجازها را محو کند.

مواجهات فوق‌هیچ‌یک به‌منزله‌ی «پاسخ» ی به دریدا، یعنی ایجاد مانعی بر سر راه تفکر و دگرگون‌سازی‌هایی که شالوده‌شکنی در پی آورده، نیست. از سوی دیگر، این هردو برخورد، خود‌گواهی بر توان برآشوبنده‌ی متون دریدای‌اند. شالوده‌شکنی عرصه‌ی بحث تازه‌یی برای جدال دیرین میان «ادبیات» و «فلسفه» ایجاد کرده. دعویات تحلیلی بیش از همیشه در آثار سخن‌سرایان مفهوم‌پرداز می‌مانند دومان مورد توجه قرار گرفته. نقادی نیز بیش از هر زمان جسارت فکری و سبکی‌یی برای اثبات وجود خود به‌عنوان یک رشته‌ی مستقل و خود‌محور پیدا کرده. نادیده گرفتن این کوشش به‌معنی چشم‌بستن بر چیزی دیگرگونه، یعنی غفلت از نگرشی است که فراتر از یک نوسان زودگذر در اسلوب نقادی می‌نماید.

پس‌گفتار ویراست دوم

تأملاتی دیگر بر شالوده‌شکنی، پسامدرنیسم و سیاست نظریه

در طول ده سالی که از نگارش این کتاب می‌گذرد، «شالوده‌شکنی» پا را از محدوده‌ی تخصصی معدودی از نهادهای نخبه‌ی آکادمیک فراتر گذاشته، تکیه‌کلام مفسران صحنه‌ی فرهنگی پسامدرن شده، اکنون اصطلاحی است که از سوی رمان‌نویسان، سیاست‌مداران، کارشناسان رسانه‌ها، ژورنالیست‌های عامه‌پسند، مجریان تلویزیونی، مقاله‌نویسان روزنامه‌ها (چه عالی و چه مبتذل) و دیگران به‌عنوان یک مد‌روشنفکری و یا گرایشی برای بی‌اعتبار کردن مغلق‌گویی‌های پرمدعای آن‌چنانی مورد استفاده قرار می‌گیرد. اینان اغلب پندار مبهمی از «شالوده‌شکنی» در سر دارند، و آن را از جمله مقولاتی می‌دانند که منتقدان آکادمیک نوعاً برای به پرسش کشیدن حقایق و ارزش‌های متعارفی که سایر افراد مسلم می‌گیرند مطرح می‌کنند. و هنگامی که این اصطلاح به‌طور جد مورد توجه قرار می‌گیرد - چنان که نویسندگان متمایل به مرام چپ - لیبرال یا

نویسندگانی که خوانندگان فرهیخته‌تر را مد نظر دارند این توجه را مبذول می‌دارند - معنای آن صرفاً به «نقادی ایده‌های مقبول» یا (اندکی مساعدتر) به «تفکری که به‌طور نظام‌مند ارزش‌های اجماعی را از منظری شکاکانه، برآشوبنده، یا مخالف به چالش می‌کشد» محدود می‌شود. اما این کاربست‌ها همگی وجه اشتراکی دارند که آن هم این باور کاربران است که اصطلاحی این‌گونه، هر قدر هم که سرچشمه‌اش نامشخص باشد، باید در خدمت اهداف - یا متناسب با زمینه‌هایی - باشد که مستلزم درک نقادانه‌ی «تخصصی» چندانی نیستند. شاید این مسأله خود مبین عامه‌پسند بودن رمان‌ها و سریال‌های تلویزیونی در عین حال مبهمی باشد که وسیعاً با مجموعه اصطلاحات تخصصی روشنفکران ادبی عجین شده‌اند، شخصیت‌هایی که «شالوده‌شکنی» (و نیز «پسا - ساختارگرایی»، «پسامدرنیسم»، و غیره) برای آنان حتا جزئی از گویش غیررسمی روزمره است، گویشی که با کاربرد آگاهانه‌اش در موقعیت صحیح می‌توان امید داشت که به هر منفعتی، از انتصاب آکادمیک گرفته تا تحریک شهوانی، دست یافت. و من - در وضعیتی که این کتاب در پی تجدید چاپ‌های مکرر، اکنون (۱۹۹۱) به ویرایش دوم رسیده - باید اقرار کنم که در استقبال گسترده از کتاب‌های راه‌نماهای «همه‌فهم» ی چون این کتاب هم عوامل مشابهی در کار بوده‌اند.

در عین حال، واژه‌ی «شالوده‌شکنی» همچنین در میان منتقدان و کسانی که کارشان آگاهی‌یابی از آخرین گرایش‌های فکری و فرهنگی است از ابهامی آن‌چنان برخوردار بوده. این واژه اغلب با یک دلالت ضمنی به شدت سلبی و منفی به کار می‌رود: «شالوده‌شکنی کردن» = «پنبه‌ی چیزی را زدن (چیزهایی چون متون ادبی، مباحث فلسفی، روایات فلسفی، روایات تاریخی، دعویات حقیقت‌مندی، یا نظام‌های ارزشی از

هر نوع) در قالب تسلیم نیهیلیستی و بازی‌گوشانه و بدون کم‌ترین توجهی به ساختن بدیلی بهتر». از این منظر، شالوده‌شکنی صرفاً علامت دیگری حاکی از ناخوشی فرهنگی عمیقی است که بی‌شک در طول دهه‌ی شصت، با «بدینی» غالب و دیگر تظاهرات‌اش از جمله زوال ارزش‌های اخلاقی سنتی، اوج‌گیری آموزه‌های نسبی‌نگر مد روز در حوزه‌های آکادمیک گوناگون، و اشتیاق منتقدان به بازنگری در بدنه‌ی اصلی آثار بزرگ‌انگاشته به‌خاطر ارتقای مهمات ایدئولوژیک مورد علاقه‌ی خود، بروز یافته است. یا، با دیدگاهی کم‌تر پیش‌داورانه: «شالوده‌شکنی کردن» فعلی دوپهلوی یا بینابینی است، فعلی معلق میان حس فعال «خواندن متون با نگاهی متبحر در درک تناقضات، نقاط کور، یا نمودهای تاکنون نادیده‌ی پیچیدگی سخن‌سرایانه» و این تلقی (نا - مداخله‌جویانه‌ی) بدیل که این همواره خود متون اند که شیوه‌های خوانش سنتی‌تر و ساده‌انگارانه‌تر را متزلزل می‌سازند، به‌طوری که نقادی تنها باید این فرآیند را پی گرفته - در مقابل نشانه‌های آشکار مقاومت ذاتی متن‌ها همچنان هوشیار مانده - از این رو ناهمدستی خود با «لوگوس‌محوری» فراگیر غربی یا «متافیزیک حضور» را نشان دهد، ناهمدستی خود با رازورمزی که (به‌تعبیر ایگلتون) به هر رو «از افلاتون (پلاتو) تا ناتو» همچنان شایع بوده. همان‌گونه که دیدیم، در مواجهه با خوانش‌های معطوف به پیچیدگی سخن‌سرایانه‌ی که توسط خبرگانی چون دریدا و دومان کشف یا خلق شده، گزینش یکی از این دو تأویل کاری دشوار - و شاید ناممکن - است. اما اگر نکته‌ی قطعی وجود داشته باشد همین است که این خوانش‌ها کم‌ترین شباهتی به بساور عامه از شالوده‌شکنی به‌عنوان نوعی آزادی عمل هرمنوتیکی تمام‌عیار، و دستاویز منتقدان برای روا داشتن هر تفسیر هوس‌بازانه، افسارگسیخته یا «خلاقانه» بی‌که به خیال‌شان خطور می‌کند ندارند.

به هر حال، اکنون - با فاصله‌ی انتقادی که از این کتاب گرفته‌ام - به نظر می‌رسد باید منظور خود را از تمایزگذاری بین شالوده‌شکنان «دقیق» (مثلاً دریدا و دومان) از دیگرانی، از جمله جفری هارتمن، که به «شالوده‌شکنی بی‌قیدوبند» پرداخته و توجه اندکی به پی‌گیری استلزامات فلسفی‌تر آن داشته‌اند، روشن‌تر شرح می‌دادم. برخی از بررسی‌کنندگان کتاب در این باره با من مجادله کرده‌اند و خود می‌توانم درک کنم که چرا آنان این بحث را اقناع‌کننده نیافته‌اند. از یک نظر، باید اقرار کنم که آثار خود دریدا هم به دو مقوله‌ی مجزا تقسیم شده‌اند، یعنی از یک سو نوشته‌هایی (چون آوا و پدیدار یا جستارهای گردآمده در حواشی فلسفه) اند که داعیه‌ی خود را به‌شیوه‌ی دقیقاً استدلالی مورد بحث قرار می‌دهند، و از سوی دیگر متونی - عمدتاً نوشته برای خوانندگان «ادبی» - که از هرگونه شگرد سبکی یا اجرایی برای شالوده‌شکنی تفکیک مرسوم میان «فلسفه» و «ادبیات»، و خرد و سخن‌سرایی، مفهوم و استعاره، معنای لفظی و معنای مجازی، و ... بهره می‌گیرند. زیرا گفتن ندارد که، در خوانش اثری چون زنگ عزای دریدا (تفسیر فوق‌العاده بینامتنی وی بر پاره‌متن‌هایی از هگل و ژنه)، اگر در پی جدا کردن مفاد «فلسفی» (یعنی آن پاره‌متن‌هایی که به‌طور جدی با بحث‌ها، دعویات حقیقت‌مندی، ارزش‌های اخلاقی، فرضیات تاریخی، و ... هگل در ارتباط اند) از بُعد متظاهرانه «متنی» یی باشیم که اعتبار استدلالی در آن‌جا فرع قضیه محسوب می‌شود و نوشتار آن‌گونه آزادی عملی را به دست می‌آورد که فیلسوفانی به‌شدت ناراضی، از افلاتون گرفته تا پیروان مکتب تحلیلی مدرن، منکر آن بوده‌اند، کار چندانی از پیش نخواهیم برد. ناقدان من قطعاً در بیان این نکته محق اند که کل آثار دریدا علناً در تقابل با این فرض قرار می‌گیرند که فلسفه به نوعی از حقایق - ایده‌های ذاتی، مفاهیم پیشاتجربی، شهودات اولیه، ساختارهای فهم

پیشازبانی، یا هرچه دیگر - دسترسی دارد که به خاطر خصلت محاکاتی، استعاری، یا داستانی متون ادبی، در این متون نمی‌گنجند. زیرا دریدا دقیقاً در خوانش‌هایی که از بیش‌ترین دقت و ظرافت استدلالی برخوردار اند - چنان که در جستارهایی چون «اسطوره‌شناسی سفید»، «داروخانه‌ی افلاتون» و «نشست مضاعف» مشهود بوده - به بیش‌ترین توفیق در ترسیم آن منطق بی‌قاعده، یعنی «منطق مکمل‌وارگی» دست می‌یابد که از آغاز در بطن گفتمان فلسفی جا داشته و ابراز دعویات حقیقت‌مندی فلسفه را در مقابل ترفندهای سخن‌سرایی، ادبیات، یا نوشتار، در نهایت ناممکن می‌سازد. در هر حال، به منظور ایجاد محملی برای در نظر گرفتن دریدا نخست و پیش از همه به‌عنوان یک «فیلسوف» متشخص و در وهله‌ی دوم به‌عنوان یک نویسنده یا صاحب‌سبک ادبی که استعدادش در این زمینه - هر قدر هم که برجسته و درخشان باشد - نباید موجب مکتوم ماندن ره‌آوردهای اصلی و اولیه‌ی وی شود، ضروری است که از بخش بزرگی از مهم‌ترین آثار او چشم‌پوشی شود.

اما، با این همه، هنوز باید اذعان کنم که ما تنها در صورتی به مرحله‌ی سنجش ره‌آوردهای دریدا وارد خواهیم شد که توجه خود را به دقت به بحث‌ها و استدلال‌های او معطوف کرده و آن‌ها را، به‌علاوه، با عالی‌ترین معیارهای مسئولیت فلسفی بسنجیم. زیرا تنها بر اساس یک پیش‌داوری دیرپا - تعصبی همچنان شایع در میان بسیاری از مخالفان دریدا - می‌توان عملکرد یک سبک زبردستانه، اشارت‌گر، یا «ادبی» را به‌نوعی مغایر با توجهات تفکر جدی و حقیقت‌طلب دانست. این پیش‌داوری پرداخته‌ترین و نظام‌مندترین نمود خود را در اثری چون گفتمان فلسفی مدرنیته (ترجمه‌ی انگلیسی، ۱۹۸۷) از یورگن هابرماس می‌یابد که در آن‌جا دریدا - به همراه دیگر دشمنان «پسامدرن» خرد - صرفاً به‌عنوان یک سوفسطایی

امروزی و سخن‌سرای خبره‌یی توصیف می‌شود که استعداد ادبی‌اش در خدمت مرامی کلاً نیچه‌یی - عقل‌ستیز قرار می‌گیرد، و این خود خیانتی به «طرح ناتمام مدرنیته» است که به نظر هابرماس آخرین و بهترین امید ما در عصر ارزش‌های معیوبِ رواج‌یافته از سوی رسانه‌های همگانی و سیاستِ راکدِ اجماعی است. اشتباه هابرماس استوار کردن تلقی خود بر آشنایی محدود (و اغلب غیرمستقیم) خویش با متون دریدا، و مسلم گرفتن این نکته - باز هم بر اساس راه‌نماهای شالوده‌شکنی، از جمله (متأسفانه) کتاب خود من - است که جان کلام متون دریدا مرجح دانستن سخن‌سرایی بر خرد، «ادبیات» بر «فلسفه»، بازی سبکی بر اشتغال جدی به تفکر سازنده در خصوص مقولات مطرح در حوزه‌های شناخت‌شناسی، اخلاق، و نقد اجتماعی - سیاسی است. آنچه هابرماس به سادگی نمی‌تواند پذیرا شود (به دلایل مربوط به تحلیل او از «حوزه‌ی عمومی» مدرنِ حقیقت - مندی‌های متفاوت، رویه‌های گفتمانی، زبان‌های «تخصصی‌شده» در جهت اهداف گوناگونی چون بحث، نقد، داوری ارزشی هنجارین، بیان زیبایی‌شناسانه، و ...) این فرض است که فلسفه می‌تواند هم به‌طور جدی درگیر این مقولات شود و هم بحث‌های خود را در قالب سبکی مطرح کند که ظاهراً بیش‌تر به «ادبیات» تعلق دارد تا «فلسفه». در واقع، همان‌گونه که من در جای دیگر به تفصیل بحث کرده‌ام، هابرماس مادام که اعتقاد دارد اندیشه‌ی روشن‌گر یا رهایی‌بخش به نقادی‌یی نیاز دارد که باید این جدایی‌آکید سامان‌های گفتمانی را مورد توجه قرار داده و اجازه ندهد تا به کارکرد شاعرانه‌یی که چنان که باید و شاید در خدمت زبان استعاری و ادبی است آلوده شود، اساساً چاره‌یی جز برداشت نادرست از دریدا ندارد (بنگرید به: نوریس ۱۹۸۹a).

همین پیش‌داوری مستمر در حملات اخیر سنت عمدتاً تحلیلی تفکر

انگلیسی - آمریکایی به دریدا نمود می‌یابد. از این جمله علیه شالوده‌شکنی جان ایس است، کتابی که (کاملاً به‌درستی) این الزام را مطرح می‌کند که شالوده‌شکنان باید دلایل قانع‌کننده، مستدل، و منطقاً مجاب‌کننده‌یی برای دعویات بحث‌انگیزتر خود ارائه کنند، اما (به‌صورتی کاملاً نادرست) - بر مبنای آشنایی محدود با آثار آنان - نتیجه می‌گیرد که چنان الزامی ابداً رعایت نشده است (بنگرید به: ایس ۱۹۸۹). وجه بسیار ناخوش‌آیند این جدل‌نامه‌ها آن است که مؤلفان‌شان خود را تنها مشغول پاره‌متن‌هایی از دریدا که از زمینه‌ی خود جدا شده‌اند - یا نوشته‌هایی از هواداران «ادبی» وی که عاری از فراست فلسفی دریدا هستند - می‌کنند و آنگاه از این‌ها سکویی می‌سازند تا طرد کلی «شالوده‌شکنی» به‌عنوان مبحثی را که چندان جدیدی نمی‌طلبد بر آن اساس بنا کنند. اما، همچنان که خود هنوز بر این باور ام، اساساً باید ظرفیت‌های فلسفی بارز در آثار دریدا را مد نظر قرار داده، پی‌گیر آن دیدگاه شبه‌شالوده‌شکنانه و سراسر متن‌گرایانه یا همسطح‌کننده‌یی نشد که فلسفه را صرفاً به‌عنوان نوع دیگری از نوشتار در نظر می‌گیرد، نوشتاری که راه را برای هر تأویلی باز گذاشته، مفاهیم در آن‌جا به‌ناچار به‌عنوان استعاراتی در لفافه جلوه می‌کنند، و در نهایت این سخن‌سرایی است که در نبرد دیرینه با دعویات حقیقت‌مندی خرد فلسفی پیروز می‌شود. این مهم‌ترین ایرادی است که می‌توان به منتقدانی چون هابرماس و ایس گرفت. یعنی، آنان اساساً از اثبات این اتهام‌شانه در می‌برند که شالوده‌شکنی «عقل‌ستیز» بوده و عاجز از توجه به ضوابط اصولی منطق، انسجام استدلالی، گفتمان روشن‌گر، و ... است، و این طفره‌روی تنها به مدد راهکاری میسر می‌شود که انتقادات مذکور را اکیداً متوجه منظری منتسب به ضد - روشنگری و عقل‌ستیزی می‌داند. و این راهکار نمی‌تواند نظر کسی را جلب کند که به‌طور گسترده در آثار دریدا

غور کرده، به‌ویژه آن جستارهایی (اولیه و اخیری) که به بحث از «مسلمات نااندیشیده» ی فیلسوفانی چون افلاتون، هوسرل، و اوستین می‌پردازند و نقاط کور ایدئولوژیک آن‌ها و همسویی‌های‌شان با یک نگرش ساده‌انگارانه یا پیشا - انتقادی را نشان می‌دهند، اما این کار را همواره - چنان که امیدوارم توانسته باشم نشان دهم - با نهایت دقت و توجه به مسائل مربوط به جزئیات استدلالی یا مسئولیت‌پذیری فلسفی انجام می‌دهند.

در این جا این امکان هست که این نکته را، برای مثال با تأکید بیش‌تر بر بحث‌های دریدا - در جستار «اسطوره‌شناسی سفید» - شرح دهم، بحثی در خصوص عدم امکان اکید تعیین اولویت یا برتری بین استعاره (یا زبان مجازگرا در کل) و دعویات فلسفه، از افلاتون و ارسطو گرفته به این سو، برای محدود کردن و در خود گرفتن اثرات چنین زبانی از راه مقید کردن آن‌ها به نظم دقیق‌تر حقیقت لفظی و بدیهی. از یک سو، دریدا در شرح این نکته تا حدی از نیچه پی‌روی می‌کند که چگونه می‌توان هر واپسین مفهوم و مقوله‌ی متعلق به تفکر فلسفی غرب - از جمله اصطلاحات «مفهوم» و «مقوله» - را تعقیب کرده به نوعی استعاره‌ی والایش‌یافته یا بیان‌های مجازی‌یی رسید که فلسفه اگر بخواهد تصور اساسی خود از خویش به عنوان رشته‌یی تخصصی برای داوری در باب مقولات مربوط به ضمانت استدلالی، حقیقت و بطلان، صدق و کذب، شناخت و اعتقاد، امر معقول در برابر امر محسوس، و - دربرگیرنده‌ی همه‌ی این‌ها - ادعای‌اش برای تعیین «شرایط امکان» جداسازی ایده‌های خطا از ایده‌های «آشکار و مجزا» (یا به لحاظ فلسفی معتبر) را همچنان در اختیار داشته باشد، باید معنای ریشه‌یی آن‌ها را به فراموشی سپرده یا سرکوب کند. زیرا، همچنان که دریدا خاطر نشان کرده، «[این] توسل به معیارهای آشکارگی و ابهام

خود برای تصدیق این امر کفایت می‌کنند ... [که] کل تحدید فلسفی استعاره پیشاپیش توسط "استعارات" ساخت یافته و به کار افتاده است. [در غیر این صورت] یک بخش از دانش یا زبان چگونه می‌تواند چنان که باید و شاید آشکار یا مبهم باشد؟» (دریدا ۱۹۸۲، ص. ۲۵۲). و باز، به صورت کلی‌تر: «هیچ مقوله‌ی به‌راستی فلسفی‌یی برای دلالت بر مجازهای مشخصی که تقابل‌های فلسفی به اصطلاح "بنیادین"، "سازنده"، و "اصیل" را تعیین کرده‌اند وجود ندارد: این‌ها "استعارات"ی هستند که سرفصل‌های چنان مجازشناسی‌یی را تشکیل می‌دهند، و واژه‌های "پیچش"، "مجاز"، یا "استعاره" نیز خود از این قاعده مستثنا نیستند» (همان، ص. ۲۲۹).

منتقدان ادبی چنین پاره‌متن‌هایی را اغلب به استدلال مهبایی علیه «دعویات حقیقت‌مندی» فلسفه تعبیر کرده‌اند. یا - کلبی مسلکانه‌تر - آن را تمهید حاضر و آماده‌یی برای از میدان به در کردن فیلسوفان از راه اثبات این نکته پنداشته‌اند که سخنان آنان در باب خرد، حقیقت، مفاهیم پیشینی و نظایر این‌ها، همواره تنها استفاده از یک سخن‌سرایی خودفریبانه بوده، و در این بین تمام درس‌هایی که از خوانش نیچه یا دریدا می‌توان گرفت به فراموشی سپرده می‌شود. بدبختانه این بحث در نهایت نتیجه‌ی عکس می‌دهد، زیرا هدف دریدا در «اسطوره‌شناسی سفید» دقیقاً نفی این نکته است که ما اساساً می‌توانیم موجب چنین واژگونی سرراستی در تقدم‌ها، یعنی سست کردن زیرپای «فلسفه» (یا خرد) به نام «ادبیات» (که معمولاً مترادف استعاره، سخن‌سرایی، و سبک‌گرفته می‌شود)، شویم. زیرا، کاملاً پیدا است که بحث کردن از استعاره - یا تعریف صفات آن، یا تعیین تفاوت‌های اش با کاربرد «لفظی»، یا نقش مسأله‌ساز آن در متون فلسفه - بدون افتادن به دام مفهومی از استعاره ممکن نیست، مفهومی که همواره

پیشاپیش توسط گفتمان خرد فلسفی به کار افتاده یا ساخت و پرداخت شده است. از این رو، «هر زمان که سخن‌سرایی به تعریف استعاره می‌پردازد، نه تنها یک فلسفه، بل شبکه‌ی مفهومی‌یی مطرح می‌شود که آن را نیز فلسفه تشکیل داده است» (همان، ص. ۲۳۰).

پس دشوارترین پرسش یا در واقع (چنان که دریدا ملاحظه می‌کند) پرسش به شدت تصمیم‌ناپذیر این است که: «آیا این مجازهای معرف می‌توانند مقدم بر سخن‌سرایی بوده و برهان‌های فلسفی‌یی عرضه کنند که هنوز استعاره نامیده شوند؟» (همان). پاسخ مثبت به این پرسش، همچون پاسخی که نیچه می‌دهد - دست‌کم بر اساس خوانش متونی از نیچه که مطلوب طبع استادان شالوده‌شکنی «ادبی» بوده - با مسأله‌ی دیگری مواجه خواهد شد، با این مسأله که، جدای از نظریات، تعاریف، و برداشت‌های گوناگون از معنای لفظی در برابر معنای مجازی که فلاسفه از افلاتون گرفته تا زمان حال ارائه کرده و سپس (بدون هیچ‌گونه تغییری در اولویت ارزشی‌اش) از سوی شاعران، سخن‌سرایان، یا نظریه‌پردازانی که لزوماً با همان مفاهیم و مقولات فراگیر کار می‌کنند اخذ شده، زبان «استعاری» اساساً از چه تشکیل می‌شود. اما این به معنی آن نیست که، «فلسفه» کلام آخری دارد، یا کاوش تبارشناسانه در هر حال به نقطه‌یی خواهد رسید که مفهوم استعاره - یا «فلسفه‌ی سخن‌سرایی» تعمیم‌یافته - از آن پس بر حوزه‌ی مطالعاتی حاکم خواهد شد. زیرا، همچنان که دریدا نشان داده، مسأله هنوز این است که «کل تحدید فلسفی استعاره پیشاپیش توسط "استعارات" ساخت یافته و به کار افتاده است» (همان، ۲۵۲). و این بحث همچون واقعیت اثبات‌پذیری مبتنی بر شواهد استنباطی از متون و عمده اصطلاحات کلیدی در گفتمان فلسفی خواهد ماند، به‌رغم این بحث به همان اندازه مجاب‌کننده که، بدون استمداد از مقولات متعلق به

هر صهی خرد فلسفی، نمی‌توان درباره‌ی سرشت و کارکرد استعاره سخن گفت.

اکنون، حتا با همین شرح مختصر، باید روشن شده باشد که شیوه‌ی بحث دریدا در «اسطوره‌شناسی سفید» فاصله‌ی بسیاری با این دیدگاه شالوده‌شکنانه از نوع عوامانه‌اش دارد که «همه‌ی مفاهیم در نهایت به استعاره می‌رسند» یا این که فلسفه صرفاً نوع دیگری از نوشتار است، نوعی که از جایگاه برجسته‌تری در برابر ادبیات، سخن‌سرایی، یا علوم انسانی در کل، بهره‌مند نیست. برعکس، آن‌چه دریدا با چنان توان شایانی مطرح می‌کند ضرورت تأمل بر این پرسش‌ها با نهایت دقت و مراقبت فلسفی است، حتا اگر که پرسش‌های مذکور - در نهایت - به ایجاد خلاف‌آمدها (یا سرگشتگی‌ها) یی منجر شوند که از برخی جهات قابل حل و فصل نباشند. این نکته با وضوحی هرچه تمام‌تر در «پس‌گفتار» (۱۹۸۹) اخیر دریدا بر مناظره‌ی مشهورش با جان سرل در باب فلسفه‌ی کنش‌گفتاری اوستین مطرح می‌شود، مناظره‌ی که فیلسوفان و منتقدان ادبی به یک‌سان و به‌طور گسترده نسبت به آن دچار سوءتفاهم شده‌اند. محور این تبادل نظر - که کتاب حاضر بی‌شک کاری در جهت تقویت آن بوده - نکته‌ی بی‌بود که در نهایت به زوال کمابیش مضحک (اما آموزنده‌ی) ارتباط ختم می‌شد، نامواجه‌ی بی‌که دو جناح درگیر در آن هریک سرگرم بحث از مقاصد متقاطع بود. سرل نقش آدمی تیپیک یا جوینده‌ی مصمم حقایق «فلسفی» را بازی می‌کند، اما دریدا (به‌ویژه در شرکت دارای مسئولیت محدود، که جوابیه‌ی کتاب‌مانند وی بود) از هیچ‌گونه بازی سخن‌سرایانه با آرای سرل صرف‌نظر نکرده، می‌خواهد نشان دهد نظریه‌ی کنش‌گفتاری دقیقاً همان‌جا که می‌کوشد موارد جدی (یا موثق) اجرای کنش‌گفتاری را از موارد غیرجدی («منحرفانه» یا «انگل‌وار») آن

مجزا سازد خود را شالوده‌شکنی می‌کند. اکنون به گمان من، این تلقی از آن واقعه اثرات زیان‌باری در پی داشته، زیرا به تصور رایج از دریدا در میان فیلسوفان انگلیسی - آمریکایی دامن زده (این تصور که دریدا سخن‌سرای حيله‌بازی است که حتا زحمت خواندن آثارش را هم نباید به خود داد، چون در متون او کل مبانی مناظره‌ی فلسفی «جدی» نادیده گرفته می‌شود)؛ این تلقی در عین حال منتقدان ادبی را واداشته تا دیدگاه صرفاً طردکننده‌ی نسبت به فلسفه به‌عنوان گفتمانی اتخاذ کنند که هنوز هم پابند مسائل دیرینه‌ی است که اکنون دریدا با چنان تأثیر خیره‌کننده‌ی شالوده‌شکنی‌شان کرده. و این خوانش کاملاً با سیر روی‌آوری به آثار دریدا در محافل آکادمیک آمریکای شمالی مطابقت دارد، سیری که با بی‌اعتنایی شدید (و خصومت‌ورزی نادانسته‌ی) اکثر فیلسوفان از یک سو، و اشتیاق به همان اندازه شدید (هرچند نه همواره آگاهانه‌ی) هواداران وی در دانشکده‌های ادبیات انگلیسی یا تطبیقی همراه بوده است.

دریدا در «پس‌گفتار: به سوی اخلاق مباحثه» تلاش می‌کند برخی از سرچشمه‌های این اشتباه و آشفتگی را با تأکید بر این چهار نکته‌ی اصلی روشن کند: (۱) جستار او در مورد اوستین نشان‌دهنده‌ی مشکلات محوری و به‌لحاظ منطقی گریزناپذیری در طرح نظریه‌ی کنش‌گفتاری بوده؛ (۲) سرل جستار دریدا را بد خوانده، و این بیش از همه به دلیل تعلق ملکی وی به حوزه‌ی آثار اوستین بوده؛ (۳) این سرل، و نه دریدا، است که تمایزات «فلسفی» را سهل و ساده می‌گیرد؛ و (۴) خوانش دریدا از اوستین به‌واقع در مقایسه با تلقی محتاطانه‌تر و عرفی‌تر سرل از متن اوستین، خوانشی دقیق‌تر، به‌لحاظ فلسفی مکفی‌تر، و مراقب‌تر نسبت به نوسانات متن اوستین است. از این رو، سرل می‌پندارد که ضعف اساسی

بحث دریدا در این است که می‌خواهد شیوه‌ی استدلال اکیداً دوانگاران‌ی (یا این / یا آن) اتخاذ کند و نتیجه‌ی چنین شیوه‌ی آن است که کنش‌های گفتاری یا باید پابند تمایز صدق / کذب متصور شوند، یا به‌عنوان اشکال گفتاری کلاً قراردادی، جعلی یا فارغ از صدق مد نظر قرار گیرند؛ و نیز گفته‌های اجرایی یا التفاتی و به‌درستی معنایافته اند یا صرفاً محصول نوعی قرارداد کنش گفتاری «واگویه‌پذیری» هستند که نافی هرگونه ارجاعی به نیت گوینده است؛ و باز، هرگونه توسل به معیارهای زمینه‌ی - به این مسأله که «چه کسی، تحت چه شرایطی، و با چه ضمانت حقوقی یا بالفعلی، چه می‌گوید؟» - یا مسأله‌ی مذکور را یک‌بار و برای همیشه مقرر ساخته، یا کلاً آن را حل‌ناشده رها می‌کند، زیرا همواره می‌توان زمینه‌های خیالی یا فرضی‌گونه‌گونی ابداع کرد که این معیار در آن‌جا عمل نکند. بنابراین، مغالطه‌ی اساسی جستار دریدا، در عدم توجه به این نکته است که: «یک تمایز تنها در صورتی واقعاً یک تمایز است که بتوان آن را با حدت و دقت مطرح کرد» (سرل ۱۹۷۷، ص. ۲۰۵).

شایسته است که در این‌جا پاسخ دریدا را به تفصیل نقل کنیم، زیرا کاملاً در مقابل این پنداشت می‌ایستد که شالوده‌شکنی سفسطه‌بازی‌ی کلاً فارغ از مقولات خردورزی راستین یا ضمانت منطقی است:

اگر سرل علناً، جداً، و لفظاً تصریح می‌کند که این بدیهه (یعنی تمایز درست / نادرست و همبسته‌های کنش گفتاری گوناگون‌اش) باید محکوم شود ... پس، بدون شالوده‌شکنی کمابیش پیوسته و قرار دادن قواعد و انتظامات طرح او در برابر یک بازنگری صریح، کل گفتمان فلسفی وی در باب کنش‌های گفتاری فرو خواهد پاشید ... به هر کلمه باید «اندکی»، «کم‌و‌بیش»، «تا حد معینی» و «نسبتاً» را افزود، و با این همه، الفاظ همچنان به‌نوعی در حیطه‌ی استعارات خواهند

ماند، «اشاره» همچنان در معرض آلوده شدن به «استفاده» خواهد بود، «التفاتی» به همان اندازه «غیرالتفاتی» می‌شود، و ... سرل به خوبی می‌داند که او نه می‌تواند و نه باید در این جهت حرکت کند. او هرگز نتوانسته ابزاری نظری برای رهایی از تقابلی مفهومی بدون اغتشاش تجربی برای خود مهیا کند.

(دریدا ۱۹۸۹، ص. ۱۲۴)

دشوار بتوان نمود نافذتری از پی‌روی بی‌قیدوشرط دریدا از معیارهای دقت بحث، انسجام، و حقیقتی را یافت که مشخصه‌ی گفتمان فلسفی در بهترین حالت آن بوده، و بدون دست‌شستن از هرگونه ادعایی در مورد صلاحیت بحث در قلمروی مناظره‌ی فلسفی نمی‌توان آن‌ها را ملغا کرده، یا فرضاً «شالوده‌شکنی» کرد. روی هم رفته، چنان که دریدا می‌نویسد،

آن‌چه فیلسوف از بدو پیدایش فلسفه، آن‌چه منطق‌دان از بدو پیدایش منطق، و آن‌چه نظریه‌پرداز همواره محکوم کرده این بدیهه است که: در نظم مفاهیم (زیرا ما از مفاهیم سخن می‌گوییم و نه از رنگ ابرها یا طعم آدامس‌ها)، یک تمایز اگر نتواند دقیق و اکید باشد اصلاً تمایز نخواهد بود.

(همان، صص. ۴-۱۲۳)

این پاره‌متن به احتمال قوی برای برخی خوانندگان - و بی‌شک برخی از خوانندگان همین کتاب - شگفت‌آور خواهد بود، کسانی که شالوده‌شکنی را طرحی می‌دانند که هدف‌اش همواره بر انداختن تقابلهای ارزش‌بار دوتایی، مثلاً حقیقت و بطلان، صدق و کذب، خرد و سخن‌سرایی، واقعیت و داستان، یا فلسفه و ادبیات بوده. البته نمی‌توان گفت که چنین تصویری یکسر نادرست است، چون روی هم رفته - به‌رغم تکذیب‌های آشکاری که نقل شد - از جمله اهداف اصلی آثار دریدا نشان دادن این

نکته است که تمایزات همواره موجب طرح مواردی مسأله‌ساز، بی‌قاعده، یا حاشیه‌یی (مثلاً در متون اوستین) می‌شوند و در نتیجه آن‌گونه مقوله - بندی‌ها نهایتاً نامکفی می‌نمایند. اما بحث دریدا علیه سرل همچنان معتبر است: این بحث که تنها با توجه یافتن به ضروریات تفکر فلسفی بایسته در محدوده‌ی مقرر است که می‌توان کوری‌های اساسی و وهله‌های سرگشتگی یا عدم قطعیتی را در نظر آورد که نشان‌گر مواجهه‌ی فلسفه با مسائل عمیق موجود در سابقه یا در «مسلمات نااندیشیده» ی خویش اند.

در طول چند سال گذشته نشانه‌های امیدوارکننده‌یی بروز کرده، حاکی از این که فیلسوفان (یا نظریه‌پردازان ادبی‌یی که پشتوانه‌ی فلسفی مناسبی دارند) به این وظیفه‌ی مدت‌ها معوق‌مانده پرداخته‌اند که آثار دریدا را در رابطه با آرای متفکرانی چون کانت، فیشته، هگل، هوسرل، ویتگنشتاین، و اوستین مورد ارزیابی قرار دهند. کتاب‌های بعدی خود من نیز عمدتاً به همین امر، به‌ویژه در حوزه‌ی فلسفه‌ی تحلیلی امروز، اختصاص یافته‌اند و به‌رغم خصومت‌ورزی‌های نمایشی در این حوزه (که متأسفانه نوعاً در واکنش به «مناظره» ی دریدا/ سرل تجسم یافته‌اند) می‌توان رویکرد وحدت‌طلبانه‌ی آموزنده‌یی را پیش رو قرار داد که در عین اجتناب از هرگونه همهادسازی تقلیل‌دهنده یا شتاب‌زده، در جست‌وجوی توافقات مناسبی میان این دو نگره باشد. با این همه، این کار ممکن است - همچنان که فرانک کرمود زمانی در موردی کمابیش متفاوت ملاحظه کرده بود - به نوعی میانجی‌گری میان دو جبهه‌ی متخاصم و در نهایت مورد اصابت قرار گرفتن از هر دو سو ختم شود. در مورد فعلی، از چندین جناح زیر آتش قرار خواهیم گرفت، از جمله از سوی (۱) فلاسفه‌ی تحلیلی که باور ندارند تفکر جدی اصلاً بتواند راهی به سبک «افراطی» دریدا یافته،

یا به چنان نتیجه‌گیری‌های اساساً ضد - شهودی‌یی رسید؛ (۲) منتقدان ادبی سنت‌گرا که مجالی برای پرداختن به فلسفه (یا «نظریه») را، از هر نوع که باشد، ندارند؛ (۳) شالوده‌شکنان ادبی منتسب به نحله‌ی سراسر «متن‌گرا» که گمان نمی‌کنند دریدا سروکاری با مسائل فلسفی یا مقولات مفهومی‌یی داشته باشد که بتوان آن‌ها را با شرح و نقد مستدل مورد توجه قرار داد؛ (۴) پسامدرنیست‌هایی که از نظر آن‌ها «شالوده‌شکنی» مادام که دعویات موهومی در باب استحکام و دقت نظری نداشته باشد مقبول خواهد بود. ارائه‌ی پاسخی کمابیش مکفی به هریک از این دیدگاه‌های متضاد در این مجال نمی‌گنجد. همین بس که بگوییم ایراد (۲) اساساً به بی‌راهه می‌رود، زیرا دریدا در کار ارائه‌ی نقادی ادبی سنتی (تأویلی) نیست، حال آن‌که ایرادات (۱) و (۳) هر دو از این فرض نادرست نشأت می‌گیرند که توجه شایسته به وجهه‌ی متنی (یا «نوشتاری») آثار دریدا لزوماً مانع از هرگونه تلاشی برای فراهم آوردن امکان تحلیل و مناظره‌ی مستدل بر سر بحث‌های وی خواهد بود. خلاصه آن‌که، بین دیدگاه‌های «تحلیلی» مخالف دریدا که او را سخن‌سرای بسیار زیرکی می‌دانند که کارش متضمن جدیتی قابل‌ارتباط نیست، و شالوده‌شکنان ناب‌گرایی که اساساً منکر امکان ارائه‌ی بحث‌ها و دعویات حقیقت‌مندی فلسفی در متون دریدای اند، همسویی غریبی به چشم می‌خورد.

بنابراین، چندان شگفت‌آور نیست که این مسأله بر پایه‌ی مجموعه تخصصات سنتی‌یی - خرد در برابر سخن‌سرایی، فلسفه در برابر ادبیات، و ... - بنا شده باشد که صرفاً بازتولید ساختارهای موروثی منازعه‌یی هستند که آغازش به موضع‌گیری افلاتون علیه شاعران، سوفسطائیان، سخنوران حرفه‌یی و دیگر عرضه‌دارندگان حکمت نادرست (غیر - فلسفی) می‌رسد. آن‌چه در مقابل این مناظره‌ی بی‌جهت دوقطبی شده بیش از همه

باید بر آن تأکید گذاشت این است که دریدا هم یک نویسنده یا صاحب‌سبکِ برخوردار از توان فوق‌العاده است و هم متفکری که آثارش (یا برخی از آثار او: به گمان من، برای مثال، «اسطوره‌شناسی سفید» و جستارهای اش درباره‌ی افلاتون، کانت، هوسرل، و اوستین) قابل‌قیاس با بهترین ره‌آوردهای فلسفه‌ی تحلیلی مدرن است. البته این شیوه‌ی ناپخته‌یی برای طرح مسأله است، زیرا دریدا به‌صورت بسیار مؤثر این دیدگاه سنتی را به چالش می‌کشد که فلسفه امری در هر حال متعلق به قلمروی تفکری است که به‌شکل ایدئال از تلونات سخن‌سرایی، نوشتار، یا «سبک» ادبی معاف است. در واقع، همین اصل ایرادی است که دریدا به این تصور سرل می‌گیرد که، می‌توان نظریه‌ی کنش‌گفتاری تعمیم‌یافته‌یی را از متنی چون چگونه‌کارها را با کلمه‌ها می‌کنیم، اثر اوستین، استخراج کرد - متنی که در مواجهه با همه‌ی حالات ابراز زبانی - شوخی‌ها، نقل‌قول‌ها، مثل‌ها، تلمیحات ادبی، چرخش‌های استعاری عجیب، و یا کاربردهای اصطلاحی - که قابل‌انطباق با چنین طرحواره‌ی منظمی از چیزها نیستند اغلب دعویات مقولاتی یا نظام‌مند خود را سست می‌سازد. اما منظور دریدا قطعاً این نیست که بنابراین باید در خواندن متون اوستین تمام معیارهای (کاملاً فلسفی) معمول در تشخیص صدق و کذب، دقت منطقی، بحث منسجم، و... را به حال تعلیق در آورده، از این پس نوشته‌های او را متعلق به قلمروی «تصمیم‌ناپذیری» (undecidability) تعمیم‌یافته‌یی بدانیم که معیارهای مذکور دیگر نمی‌توانند در آن‌جا واجد کم‌ترین ارتباط یا نیروی نقادانه‌یی باشند. برعکس، حسن اصلی متن اوستین در این است که ژرف‌ترین بینش‌های آن ناشی از اشتیاق به تعقیب ناهنجاری‌های تصادفی در «زبان عادی» بوده و در عین حال توجه موشکافانه به ضوابط بحث مستدل را همچنان حفظ می‌کند. چشم‌گیرترین شباهت اوستین به

دریدا - و تفاوت‌اش با سرل - در عدم تسلیم به انگیزه‌ی نظام‌سازی (یا شوق رسیدن به یک سرمشتق تبیین همه‌جانبه) است، انگیزه‌یی که کنش‌های گفتاری را با توجه به یک الگوی هنجارین مفروض به کنش‌های «مناسب» یا «منحرف»، «اصیل» یا «انگل‌وار»، و ... تقسیم کند. نوشته‌های دریدا مادام که همزمان در «دو سطح» عمل می‌کنند به همین تمرد گرایش دارند: هم در سطح اجرایی (یا «نوشتاری») که دعویات حقیقت‌مندی فلسفی در آن جا پیوسته به پرسش کشیده می‌شوند، و هم در سطح بحث و نقد همان‌سان دقیقی که مقولات اعتبارمندی (یا صدق و کذب) همواره ناگزیر در آن جا مطرح می‌شوند، حتا اگر - چنان که اغلب رخ می‌دهد - معیارهای مبرم برای تشخیص بحث معتبر، فراتر از هرگونه توسل سراسری به قیود کاملاً مقرر باشند. (بنگرید به: استیتن ۱۹۸۴؛ نویسنده در رویکرد خود به «فلسفه‌ی زبان» ویتگنشتاین، وضعیت مشابهی را برای شالوده‌شکنی قائل شده، آن را برخوردار از منطق خاص خود، منطقی ظاهراً خودسر اما در واقع به شدت منسجم، می‌داند.)

من بیشتر از آن رو بر این نکته تأکید می‌کنم که مخالفت خود با این پندار شایع (اما نادرست) را نشان دهم که شالوده‌شکنی اساساً و صرفاً صورت دیگری از رویکرد «پسامدرنیستی» در عرصه‌های فکری مد روز است. بحث استادان این نحله - مهم‌تر از همه، ژان بودریار - این است که روشنگری چیزی متعلق به گذشته است، نقادی (یا نظریه) هم مرده و یا در حال احتضار است، و از این پس جداسازی صدق از کذب، شناخت از اعتقاد اجماعی، واقعیت اجتماعی - سیاسی از جلوه‌های ایدئولوژیک آن، یا دیگر تعابیر تمایزگذارانه‌ی دیرینی که متفکران از افلاتون تا کانت، هگل، مارکس، هوسرل، و آدورنو ارائه کرده‌اند مطرح نیست. در جای دیگر - مثلاً در نوشته‌های فیلسوفان «پسا - تحلیلی» بی چون ریچارد

رورتی - شالوده‌شکنی به صورت تعبیر حاضر و آماده‌یی در می‌آید برای پوشش دادن به هر آن‌چه ورای موازین خرد، شناخت، و حقیقت می‌رود، یعنی ورای این ایده‌ی مدید اما متأسفانه موهوم که فلسفه همواره می‌تواند برای رشته مسائل تعریف‌شده‌یی در حوزه‌های اخلاق، شناخت‌شناسی، زیبایی‌شناسی، نظریه‌ی سیاسی، و ... پاسخ‌هایی فراخور بیابد. از این رو، دریدا نقش بنیان‌برانداز تمام‌عیار، سوفسطایی امروزی، یا سخن‌سرای مکاری را بازی می‌کند استعداد خاص‌اش سرگردان کردن حقیقت‌طلبان سخت‌کوشی (به‌ویژه متفکران فلسفی راه‌گشا در سنت کانتی یا سنت تحلیلی کنونی) است که هنوز به وجود چنان مسائلی باور داشته یا معتقد اند آموزه‌ی آن‌ها بهترین آموزه برای حل آن مسائل است.

عنوان جستار مشهور رورتی درباره‌ی دریدا، «فلسفه به‌عنوان نوعی نوشتار» (۱۹۷۸) نیز از همین رو است، و نویسنده اصرار دارد که فلسفه را دیگر به هر رو به‌عنوان یک فعالیت فکری تخصصی، فعالیتی که (باید گفت) واجد معیارهای مناسب اعتبار و حقیقت‌استدلالی خاص خود باشد، نیانگاریم. ما باید فلسفه را صرفاً به‌عنوان آوای دیگری در «گفت‌وگو»ی فرهنگی مستمر «نوع بشر» در نظر بگیریم، آوایی که همواره مستعد در سیطره گرفتن آن گفت‌وگو - مستقر ساختن خود به‌عنوان یک گفتمان حقیقت‌گوی ممتاز - بوده، اما به مؤثرترین وجه می‌توان با پاسخی سریع و صریح، نظیر پاسخ دریدا، آن را از میدان به در کرد، پاسخی مبنی بر این که تمام اساسی‌ترین مفاهیم و مقولات فلسفه در واقع چیزی بیش از گزینه‌هایی اختیاری در قالب نوعی واژگان نهایی (final vocabulary) کاملاً پیشامدی نیستند، اصطلاحاتی انتخابی که ادعای‌شان در مورد استقرار صحیح موضوعات یا (به‌تعبیر افلاتون) «تقسیم درست و دقیق طبیعت» اعتباری ندارد. از این منظر، دریدا صرفاً واپسین حلقه (هرچند احتمالاً

استوارترین آن‌ها) در زنجیره‌ی شکاکان و معارضان «توانا - تجدید نظر طلب» ی است که - کلی بگوییم - از سوفسطائیان یونان باستان آغاز شده، از طریق رسولان «رسوا» ی نابخردانگی نظیر نیچه، به متفکران (پسامدرن یا نو - پراگماتیست) ی رسیده که هر چنان دعوی حقیقت‌مندی فلسفی‌یی را اساساً موهوم می‌دانند. در هر حال، کاری بیهوده‌تر از این نیست که تلاش کنیم دریدا را به سنت روشنگری منسوخی ملحق کنیم که هنوز مجالی برای توجه به ارزش‌های بحث‌خرد، حقیقت، و نقد در اختیار دارد.

خوانندگان به‌خوبی می‌توانند این نکته را دریابند که بحث اساساً تأییدگرانه‌ی من از جستار رورتی در فصل ۷ با آنچه اکنون با همدلی کم‌تری مطرح شد تا چه حد مغایرت دارد. علت این چرخش، اعتقاد فزاینده‌ی من به این امر است که نه تنها رورتی دریدا را درست در نیافته (از برخی جنبه‌های حیاتی او را بد خوانده) بل که طرح چنین پرسش‌هایی (یعنی پرسش‌های مربوط به اعتبار و حقیقت تأویلی) اساساً در صورتی موجه می‌نمود که بحث پسامدرن - پراگماتیستی پیروز شده، فلسفه کاملاً خود را به حد نوع دیگری از نوشتار تنزل داده، و شالوده‌شکنی نقش به همان نحو نقصان‌یافته‌ی خود به‌عنوان منبع تفنن و بازی‌های سخن‌سرایانه به هزینه‌ی فلسفه را بر عهده گرفته بود. البته این مسأله مرا نیازمند استدلال‌ها - استدلال‌های فلسفی - یی می‌کند که به کمک آن‌ها موضع خود را تقویت کنم، و این برخلاف رویه‌ی رورتی است که به نگرش‌های پراگماتیستی خود همچنان وفادار مانده و منکر آن است که بتوان با استمداد از معیارهای تعقل صحیح، حقیقت تأویلی، یا پای‌بندی به متن منظور نظر، به تفاوت‌های پیش‌گفته قائل شد. من چنین استدلالاتی را در جای دیگر به تفصیل آورده‌ام (برای مثال، بنگرید به: نورس ۱۹۸۹)، و رورتی تقریباً به کل در همان راستایی که انتظار می‌رود به آن‌ها پاسخ داده:

چرا باید با این همه دم زدن از دعویات حقیقت‌مندی، استنباطات استعلایی، «شرایط امکان»، و ... خود را به دردسر انداخت، حال آن که دریدا گریزگاه مناسبی برای رهایی از چنگ آن رویه‌های فکری کانتی قدیمی و ناخوشایند در اختیار ما گذاشته است؟ (رورتی ۱۹۸۹b). گمان می‌کنم که این پاسخ به شکلی کمابیش آشکار در بخش‌های مختلف این کتاب در ذهن خواننده تداعی شود، به‌ویژه در فصل ۵ (درباره‌ی «سیاست شالوده‌شکنی») که در آن‌جا مارکس و نیچه را به‌عنوان دو پیشاهنگ بزرگ «هرمنوتیک تردید» مدرن و گسترده‌ی در برابر هم قرار داده‌ام که تمام روال‌های مقبول دانش، ارزش، و اعتقاد را به پرسش می‌کشد. اما حال به اصل مطلب این بحث‌های شالوده‌شکنانه - مانند بحث خودم در آن فصل - بیش‌تر مشکوک‌ام، بحث‌هایی که با ادعای اثبات این که کل دستگاه مفاهیم و مقولات توان‌بخش نظریات بر بُعد مجازگرایی پنهان یا مجموعه‌ی از استعارات والایش‌یافته متکی بوده، وجوه سخن‌سرایانه را بر برخی مواضع نظری (در این مورد، مارکسیسم ساختارگرایی آلتوسری) برتری می‌بخشند. زیرا هیچ دلیل موجهی برای این فرض وجود ندارد که حضور ظاهری برخی عناصر مجازی در بخش‌هایی از یک نوشتار استدلالی به هر رو موجب زیر سؤال رفتن کفایت نظری آن یا تزلزل دعویات حقیقت‌مندی فلسفی‌اش می‌شود.

اگر امکان بازنگری کلی این کتاب در پرتوی پیشرفت‌های متعاقب وجود می‌داشت، فصل ۵ فصلی بود که مایل بودم وسیع‌ترین تغییرات را در آن اعمال کنم. در مورد موضع‌گیری خود در جمله‌ی یکی مانده به آخر آن فصل هم چنین نظری دارم؛ یعنی در این باره که «تنها با پی‌گیری منطق شالوده‌شکنی، و نه نیمه‌کاره رهاکردن چالش آن، است که نظریه می‌تواند از اسارت در استعارات گفتمان راکد خود رهایی یابد.» اما عبارت آخر آن

فصل، «و این نیچه است که در نهایت در برابر سخن‌سرایی "مسلم‌دانسته" ی نظریه‌ی مارکسیستی همچنان تردیدی تشویش‌زا است»، این اکنون به گمان‌ام نه تنها نوعی خودبرترنماییِ سطحی بوده بل ناشی از خوانش نادرست - یا بسیار محدود - بحث‌های دریدا در «اسطوره‌شناسی سفید» و دیگر آثار او است. زیرا او در آن جستار دقیقاً همین نکته را مطرح می‌کند که، اگر (خواه به پیروی از نیچه و خواه به استناد دریدا) بگوییم همه‌ی مفاهیم نوعی استعاره‌ی نهانی اند، یا همه‌ی دعویات حقیقت‌مندی فلسفی درگیر بازی مجازها و جانشینی‌های مجازیِ ناپایدار اند، در واقع هیچ حرف جالب توجهی در باب باب استعاره، نوشتار، و فلسفه نگفته‌ایم. آنچه در چنین گفتاری لزوماً مورد بی‌توجهی قرار می‌گیرد دیگر استدلال (به همان اندازه نیرومند) دریدا در اثبات این نکته است که برخی فرضیات راجع به اسم و رسم استعاره برحسب مجموعه تقابل‌های کاملاً فلسفی‌بی‌ساخت می‌یابند که منطوق آن‌ها را نمی‌توان با اتخاذ نگرشی پسامدرن - پراگماتیستی، و منسوخ یا بیهوده خواندن این تقابل‌ها، دریافت - چه رسد به این که آن منطوق را «شالوده‌شکنی» کرد. با گذشت ده سال، آسان‌تر می‌توان دریافت که برخی از بخش‌های این کتاب - از جمله «مواجهه» ی به دقت ترتیب‌داده میان مارکس و نیچه - ظاهراً همسو با فشار فزاینده‌ی تفکر ضد - روشنگری (و به‌ویژه ضد - مارکسیستی) بوده که اخیراً چنین موفقیت مهارناپذیری در میان روشنفکران سیاست‌گریز «پسامدرن» کسب کرده. (بنگرید به: اسلوتردیک ۱۹۸۸؛ نویسنده شرح درخشان، دقیق، و کاملاً مستندی از روند غلبه‌یابی این ناخوشی فرهنگی به دست می‌دهد.)

صداقت - و همچنین برخی محدودیت‌های عملی - ایجاب می‌کند که آن پاره‌متن‌ها در ویراست جدید هم حفظ شوند. اما در این جا باید به

دیگر بخش‌های کتاب، به‌ویژه بخش‌های مربوط به آوا و پدیدار دریدا و تمثیل‌های خوانش دومان اشاره کنم که در آن‌جا روشن می‌شود شالوده - شکنی ابداً متضمن هیچ‌گونه تخفیف یا تعلیق معیارهای شاخص بحث فلسفی بایسته یا معتبر (انسجام منطقی، دقت مفهومی، شیوه‌های استلزام حقیقت - بنیاد، و ...) نیست. یک سرچشمه‌ی اصلی این اشتباه این پندار است که شالوده‌شکنی همواره به نوع دیگر و به کلی نامتعارف (هرچند به‌واقع فراگیر) ی از «منطق» متن‌گرایانه رو می‌کند، و این رویکردی است که حاصل آن را اعطای جواز ورود به هرگونه بازی تأویلی بی‌قیدوبند می‌دانند. این منطق می‌تواند «منطق مکمل‌وارگی» باشد که دریدا آن را در سراسر متون روسو در کار می‌بیند، و به نظر می‌رسد که با معنای علنی هرآن‌چه روسو باید در باب طبیعت، فرهنگ، جامعه‌ی مدنی، سیاست جنسیتی، خاستگاه‌های زبان، و ... می‌گفته مغایرت دارد. اما در واقع - همچنان که دریدا می‌کوشد خاطر نشان کند - خوانش او نه تنها در جزئیات (از جمله جزئیات «حاشیه‌یی») متون مختلف، بل همچنین در نظم ضرورت منطقی‌یی دقیق می‌شود که آن متون را وامی‌دارد تا معنایی جز معنای ظاهری منظور نظر مؤلف (یا مفسران اصلی وی) را بیان نکنند. متنی که در زیر می‌آید شاید بتواند از برخی سوءفهم‌ها در مورد دیدگاه (فرضاً) به‌غایت ضد - نیت‌باور وی جلوگیری کند:

این خود منجر به طرح مسأله‌ی کاربرد کلمه‌ی «مکمل» می‌شود؛ مسأله‌ی موقعیت روسو در چارچوب زبان و منطقی که برای این حکم یا این مفهوم ذخائری به‌قدر کفایت شگرف را تضمین می‌کند، به‌طوری که فاعل مفروض جمله همواره باید از طریق کاربرد «مکمل» چیزی بیش‌تر یا کم‌تر یا متفاوت از آن‌چه را که می‌خواهد بگوید بیان کند ... خوانش باید همواره ارتباطی خاص را، که مورد

نظر نویسنده نبوده، میان موارد تابع و غیرتابع الگوهای زبان به کاربرده هدف قرار دهد ... تولید این ساختار دلالتی آشکارا نمی‌تواند دربرگیرنده‌ی بازتولید (بازتولیدی از راه مضاعف‌سازی محو اما درخور توجه تفسیر) ارتباط آگاهانه، اختیاری، و التفاتی‌یی باشد که در ارتباط خود با تاریخی که مرهون عنصر زبان بوده بنا می‌کند. این مضاعف‌سازی تفسیری بی‌شک جایگاه خود را باید در خوانش انتقادی کسب کند. تشخیص و توجه به تمام ضروریات کلاسیک تفسیر ساده نیست و مستلزم بهره‌گیری از تمام وسایل موجود در نقادی سنتی است. بدون این تشخیص و این توجه، تولید نقادانه در معرض گسترش همه‌جانبه و ازهرسو و اعطای مجوزی به خود برای بر زبان راندن هرچیزی خواهد بود. اما این پناهگاه ناگزیر همواره به‌جای واگشودن یک خوانش، تنها از یک خوانش محافظت کرده است.

(دریدا ۱۹۷۷a، صص. ۸-۱۵۷)

این متن تنها یک بحث خودتوجیه‌کننده نبوده، بل حاکی از ادعایی بارها مطرح شده در خوانش متون دریدا است که گمان دارم کسانی که کتاب مرا تا به این جا دنبال کرده‌اند آن را آشکارا در خواهند یافت. این نکته در مورد رویه‌ی تفسیر سخن‌سرایانه‌ی بسیار دقیقی که دومان مطرح می‌کند نیز مصداق دارد، رویکردی که در واقع می‌تواند موجب بروز نمودهای بسیاری از بحث دگراندیشانه و ضدشهودی شود - و شاهد این ماجرا خوانش‌های او از، نیچه و پروست است - اما با این همه و در هر حال به جزئیات خاص متن موردنظر رجوع کرده، هرگز کلی‌گویانه به دسترس - ناپذیری ارزش‌های حقیقی در نقادی، زوال خرد کلاسیک، یا ایده‌هایی از این دست استناد نمی‌کند که سخن‌سراییی، به‌منزله‌ی بعد فراگیری از زبان، استمداد از معیارهای دقت و انسجام استدلالی را بی‌اثر می‌سازد. خلاصه آن که، نوشته‌های دومان هیچ وجه اشتراکی با آن نوع دیدگاه همسطح‌ساز

نو - پراگماتیستی (تحت حمایت متفکرانی چون رورتی و استنلی فیش) ندارد که سخن‌سرایی را معادل زبان در وجه کاملاً ایجابی یا اجرایی‌اش گرفته، بنابراین از هرگونه درگیری انتقادی با آن بُعد دیگر سخن‌سرایی (به تعبیر دومان، «شناخت‌شناسی مجازها») دست می‌شوید، آن‌جا که خوانش می‌تواند به‌طور مؤثر با یک اجماع تأویلی مسلط مقابله کند (بنگرید به: دومان ۱۹۸۶ و نوریس ۱۹۸۸).

در این‌جا اجازه می‌خواهم به نقل پاره‌متن حیاتی دیگری، این‌بار از دومان، بپردازم که می‌تواند این پندار نادرستی از این دست را برطرف کند که شالوده‌شکنی مجوز تمام‌وکمالی است که بهانه‌یی به دست تأویل‌گران می‌دهد تا هرچه را که می‌خواهند از متون استخراج کنند. بحث فیش - در شماری از مقالات حساب‌شده و درخشان‌اش - دقیقاً همین است که اگر چنین جوازی در کار باشد آنگاه قراردادهای تأویلی لزوماً همگی از کار می‌افتند، به طوری که نظریه به‌شکل فعالیت بی‌ثمر (یا «نامربوط») در می‌آید و مسائل مطرح در مورد خوانش صحیح را تنها می‌توان بر اساس مبانی اقناعی - سخن‌سرایانه بنا کرد. برعکس، از دید دومان:

خوانش، یک بحث است ... زیرا باید با آن‌چه می‌خواهیم رخ دهد، در لوای آن‌چه باید رخ دهد، مقابله کند؛ همین‌گونه باید گفت که خوانش پیش از آن که یک ارزش اخلاقی یا زیبایی‌شناسانه باشد یک رخداد شناخت‌شناسانه است. این گفته به معنی آن نیست که یک خوانش حقیقی می‌تواند مطرح باشد، بل یعنی هیچ خوانشی که مسأله‌ی صدق و کذب اساساً در آن مطرح نباشد قابل تصور نیست. (دومان ۱۹۷۸، ص. xiii)

این متن‌ها، به‌همراه جوابیه‌ی دریدا به جان سرل - و ملاحظه‌ی آن‌ها در راستای متونی که او و دومان این دعویات انتقادی را به‌شکل مناسبی در

آن‌جا مطرح می‌کنند - می‌تواند نشان‌گر فاصله‌یی باشد که شالوده‌شکنی را از دیگر صور رام‌تر و سازش‌پذیرتر به اصطلاح «وضعیت پسامدرن» جدا می‌کند. جایی که این تفاوت بیش از همه آشکار می‌شود در بحث مطرح مد روز درباره‌ی مارکسیسم (یا سیاست سوسیالیستی در کل) به‌عنوان فصل دیگری در طرح شکست‌خورده‌ی تفکر روشنگری است، طرحی که با ارزش‌های عبث نقد ایدئولوژی و رهایی از راه کاربست خرد انتقادی، یا پیشرفت اجتماعی‌یی که در نهایت مترادف با «حقیقت حاصل در پایان پژوهش» می‌شود، پیوند خورده. این که کتاب حاضر خود چنین بحثی را از طریق ایجاد تقابلی بین مارکس و نیچه مطرح کرده - و یا از طریق این نکته (به‌گفته‌ی رورتی) که چنان مقولاتی صرفاً ناشی از گزینش راهبردهای سخن‌سرایانه یا «واژگان نهایی» اند - دلیل اصلی من برای افزودن این پس‌گفتار به‌عنوان نوعی هشدار به خواننده و سلب مسئولیت از خود است.

این شرایط را تا حدودی باید با توجه به جو سیاسی تحول‌یافته در انگلستان و آمریکای شمالی در طول ده سال گذشته در نظر گرفت. زیرا این دوره شاهد نه تنها ظهور یک ایدئولوژی اجتماعی راست‌گرای مسلط در سطح سیاست‌گذاری حکومتی و افکار عمومی، بل همچنین افول گسترده‌ی رغبت روشنفکری به جناح چپ بوده‌ایم که بهترین نمود آن را می‌توان در آشکال گوناگون نظریه‌پردازی فرضاً «پسا - مارکسیستی» یافت که در حال حاضر به‌عنوان تنها راه فرازوی از «بحران» جاری ارزش‌های سوسیالیستی مطرح می‌شود، بحرانی که رخدادهای اروپای شرقی و گرایش‌های انتخاباتی، هر دو به یک اندازه، موجب نزدیک شدن آن به نقطه‌ی اوج خویش شده‌اند. کتاب حاضر زمانی نوشته شد که چنین تحولاتی به‌ندرت قابل‌پیش‌بینی بودند، و جناح چپ هنوز می‌توانست

ادعای در اختیار داشتن زمینه‌ی اصلی بحث فکری و فرهنگی را داشته باشد. امروزه این موقعیت به گونه‌ی تغییر یافته که مفسران برجسته‌ی «چپ»، که در نشریاتی چون مارکسیسم تودی قلم می‌زنند، در اشتیاق برای به دور ریختن کل آن کوله‌بار مفهومی کهنه («مبنا/ روبنا»، «نیروها و روابط تولید»، و «علم/ ایدئولوژی»، «کردار نظری»، و ...) و رغبت به اخذ سخن‌سازه‌ی بدیلی درخور «روزگار نو» با هم به رقابت برخاسته‌اند، سخن‌سازه‌ی که سرخوشانه بر کهنگی تقویمی اندیشه‌ی مارکسیستی و نامربوط بودن هرگونه طرحی که به نقد ارزش‌های اجماعی اکنون رایج پردازد صحه می‌گذارد. محبوبیت روزافزون سردمداران پسا‌مدرنیستی چون ژان بودریار از همین رو است، کسی که ادعا می‌کند همه‌ی مقولات مارکسیستی را «شالوده‌شکنی» کرده و نشان داده که این‌ها چیزی بیش از نوسانی خفیف در همان الگوی روشنگری قدیمی نبوده، مجموعه‌ی بی‌ارزش تمایزگذاری‌های خیالی - برای مثال، تمایز «ارزش مصرف» و «ارزش مبادله» - اند که در این دوران دیگر معنایی ندارند، دورانی که همه‌ی ارزش‌ها سراسر توسط سازوکارهای بازخوردِ پرافت‌وخیز سخن‌سازه‌ی تبلیغات، وانمایی (simulation) در رسانه‌های همگانی، نظرسنجی‌ها، بازاریابی‌های مصرفی، و ... تعیین می‌شوند. این‌جا است که بودریار آن سخن‌سازان آشنا را مطرح می‌کند که: کل پیشینه‌ی تفکر فلسفی غرب - آغازشده با تقابل‌های دوران‌ساز افلاتونی میان عرف و شناخت، عقیده و دانش، محاکات هنری و نظم حقیقت اصیل (فلسفی) - را از این پس باید صرفاً به‌عنوان یک رشته ترفندهای خودپرور در خدمت یک «خواستِ قدرت» مستولی که نقاب یک خرد انتقادی ناب و بی‌طرف بر چهره زده، در نظر گرفت (بودریار ۱۹۸۸).

بی‌دلیل نیست که کتابی که بودریار این بحث‌ها را نخست‌بار در قالب

آن مطرح کرده (آینه‌ی تولید ۱۹۷۵) عنوانی دارد که به شدت به فلسفه و آینه‌ی طبیعت (۱۹۷۹) رورتنی شبیه است. زیرا بودریار و رورتنی هر دو درگیر طرح تخلیه‌ی همه‌ی ذخائر نقادانه‌ی هستند که مشخصه‌ی میراث تفکر روشنگری محسوب می‌شوند، خواه این تفکر به شیوه‌ی کانتی (شناخت‌شناسانه یا اخلاقی) باشد و خواه در قالب دیگر اشکال نقد ایدئولوژی مارکسیستی که میراث مذکور را تا آن‌جا که مدعی تمایزگذاری میان «شرایط واقعی» حیات اجتماعی - سیاسی و قلمروی ایدئولوژی (ارزش‌های اجتماعی، یا اعتقادات «متعارف» مسلم‌دانسته) باشند مورد تأیید قرار می‌دهند. البته، همچنان که دریدا آمده به سادگی می‌پذیرد، وضع محدودیت‌هایی در مورد استفاده از اصطلاحی چون شالوده‌شکنی و ارائه‌ی معیارهایی برای مقابله با کاربرد بی‌قیدوبند یا لگام‌گسیخته‌ی آن از سوی متفکرانی چون رورتنی، بودریار، و دیگر عرضه‌دارندگان مرام‌های سراسر ضد - روشنگری ممکن نیست. اما دست‌کم باید به پاره‌متن‌هایی، در این‌جا دیگر بار از پاسخ دور دوم دریدا به سرل، توجه کرد. او قاطعانه تصریح می‌کند که

ارزش حقیقت (و همه‌ی ارزش‌های ملازم آن) هیچ‌گاه در نوشته‌های من مورد مخالفت یا تخریب قرار نگرفته، بل که تنها در زمینه‌هایی توان‌مندتر، گسترده‌تر، و لایه‌لایه‌تر، باز نقش بسته ... و در [آن] زمینه‌هایی (یعنی، در روابط زورمدارانه‌ی که همواره تفاوت‌بنیاد بوده‌اند - مثلاً روابط اجتماعی، سیاسی، نهادی - و بل که حتا ورای این محدوده‌ها) که نسبتاً ثابت و گاه ظاهراً تزلزل‌ناپذیر می‌نمایند، باید امکان توسل به قوانین تعیین‌کننده‌ی صلاحیت، معیارهای بحث و اتفاق‌نظر، حسن نیت، وضوح، دقت، نقادی، و آموزش‌گری مهیا باشد.

(دریدا ۱۹۸۹، ص. ۱۴۶)

و باز باید به جستارهایی چون «اسطوره‌شناسی سفید» رجوع کنیم تا دریابیم که خوانشی از دریدا (خوانش رورتی) که او را کلاً از بین برنده‌ی تفاوت مفهوم و استعاره، فلسفه و ادبیات، و یا استدلال‌های معطوف به معیارهای فوق و شبه‌استدلال‌هایی می‌داند که عمدتاً از فرض ساده - انگارانه‌ی هم‌ارزی «سخن‌سرایی» با زبان در وجه کاملاً ایجابی یا اجرایی آن ناشی شده‌اند، چگونه خوانشی به شدت خطا - یا قویاً محدود و یکسویه - است. (در این رابطه، نیز بنگرید به تمثیل‌های خوانش و مقاومت در برابر نظریه از دومان، متونی که برنامه‌ی مشخصی را برای مقابله با این‌گونه ارزیابی‌های تقلیل‌دهنده از سخن‌سرایی دنبال کرده، در نهایت دقت تبیین می‌کنند که «سخن‌سرایی به‌عنوان شناخت‌شناسی مجازها» تا چه حد می‌تواند منجر به انگیزش مقاومتی کاملاً مؤثر در برابر الگوهای اجماع‌بنیادِ فهمِ متنی شود.) خلاصه آن که، شالوده‌شکنی صرفاً جلوه‌ی بی‌از یک روحیه‌ی پسامدرن - پراگماتیستی نیست که اصل اشتیاق‌اش از ریشه برکندن تمام آن مفاهیم و مقولات «فلسفی» قدیمی باشد.

به‌علاوه، این می‌تواند موجب روشن‌تر شدن نادرستی این پندار شود که مارکسیسم و شالوده‌شکنی در تخصم عمیقی با یک‌دیگر دارند، تخصمی - چنان که کتاب حاضر بیش‌تر به طرح آن تمایل داشته - زائیده‌ی انگیزه‌ی شالوده‌شکنی برای فروکاستن همه‌ی صور بحث مبنا/روینا (یا فرض جبر اقتصادی «در وهله‌ی نهایی») به مجازها یا استعارات و الایش‌یافته‌ی بسیار، مجازهایی که مدعی برخورداری از قدرت تبیین «نظری» اند و با این حال در واقع کلاً متکی بر مفاهیمی - همچون خود «نظریه» - اند که به‌نوبه‌ی خویش ریشه در استعاره‌های محوی از ادراک دیداری یا فضایی دارند. بر هر خواننده‌ی هشیار «اسطوره‌شناسی سفید» آشکار خواهد شد که این جستار پیش‌برنده‌ی مناظره‌ی مدامی نه تنها با

کل سنت (پسا-ارسطویی) مساعی فلسفه برای آشتی با استعاره، بل که با بحث مارکسیستی (و لنینیستی) بر سر مسائل زبان، نظریه، بازنمایی، وجوه شناخت، و جایگاه تفکر دیالکتیکی - ماتریالیستی در برابر گفتمان رقیب‌اش «نقادی تجربی» و مدعای آن در مورد برخورداری از کفایت علمی است. دیگر این که، این توجهات هر لحظه به نکاتی رجوع می‌کنند که دریدا می‌خواهد درباره‌ی استعاره‌ی و جایگاه‌اش در «زنجیره‌ی استوار و عظیم» فرضیات و تعینات هستی‌شناسانه‌ی نشأت‌یافته از شیوه‌ی برخورد ارسطو با این مبحث بگوید، و اگر می‌خواهیم به چیزی بیش از بازتولید غایت‌نگری ضمنی این نکات و منطق خوداعتباربخش ذاتی‌شان دست یابیم باید نهایت هوشیاری تحلیلی را به خرج دهیم. بیگانه‌تر از همه با این هشیاری تحلیلی اقدام بودریار در رد کلی فلسفه و مارکسیسم به‌عنوان فصولی در تاریخ خودفریب تفکر است، تاریخی که با این تشخیص تازه پایان می‌یابد که تمام مفاهیم، دعویات حقیقت‌مندی، مقولات ارزشی، و ... نشأت گرفته از صور اختیاری و متنوعی از یک توهم دیرین (و در نهایت افلاتون‌گرایانه) در باب شکوه شناخت اند.

بی‌شک برخی از خوانندگان اکنون در یافته‌اند که این «پس‌گفتار» شرح مختصر بحث‌هایی است که در سال‌های پس از چاپ نخست این اثر در نوشته‌های من مطرح بوده‌اند. مسأله‌ی سیاست اخیراً توجهات شدیدتر و مبرم‌تری را به خود جلب کرده، و این امر البته در سایه‌ی کشف روزنامه - نگاشت‌های پل دومان در دوران جنگ جهانی دوم و مباحث متعاقب آن بوده (منابع مربوطه در کتاب‌شناسی تکمیل شده در سال ۲۰۰۲ آمده)؛ این مسأله که آیا می‌توان به وجود چیزی چون «سیاست شالوده‌شکنی» قائل بود یا نه؛ و، اگر پاسخ مثبت باشد، بهترین راه برای فهم ارتباط این سیاست با این نوشته‌های اولیه و (بنا به استدلال من) البته استثنایی دومان

کدام است. اما مسأله‌ی رویکرد سیاسی شالوده‌شکنی را نمی‌توان به‌درستی جدای از این مسأله در نظر گرفت که شالوده‌شکنی چه ارتباطی می‌تواند با طرح بلندمدت نقد روشنگری و سیر نظریه‌ی انتقادی، در زمانه‌ی سرخوردگی فراگیر و فخرفروشی «پسامدرن» به روشنفکران چپ، داشته باشد. در این جا نخست باید تأکید کرد که ما شالوده‌شکنی را صرفاً صورت تخصصی‌تر، و به‌لحاظ سخن‌سرایی پیچیده‌تر، بحث‌هایی نمی‌دانیم که می‌توان در آثار متفکرانی چون رورتی، بودریار، و فیش یافت. بیش‌تر بر اساس همین پندار نادرست است که سرل می‌تواند با برخوردی بی‌ملاحظه دریدا را به‌عنوان یک سوفسطایی آشفته‌اندیش یا تحریف‌گر مکار نظریه‌ی کنش‌گفتاری معرفی کند، و -از این اسف‌بارتر- هابرماس از هرگونه برخورد جدی با متون دریدا احتراز کرده، شالوده‌شکنی را بخشی از آموزه‌ی عقل‌ستیز نیچه‌یی جاری در گفتمان اندیشه‌ی پسامدرن -پراگماتیستی پندارد.

در پایان، برای برطرف شدن هرگونه شائبه‌یی در این باره اجازه می‌خواهم تا بخش دیگری از پاسخ دریدا به سرل را نقل کنم. دریدا می‌نویسد: «همین پاسخ بس که بگوییم این تعریف از شالوده‌شکنان نادرست (بله: نادرست، نه درست) و سست است: این خوانشی بد (بله: بد، نه خوب) و سست از بسیاری متون، و بیش از همه متون خود من، است که بنابراین باید در نهایت خوانده یا بازخوانده شوند» (دریدا ۱۹۸۹، ص. ۱۴۶). به‌گمان‌ام، برای خوانندگانی که دغدغه‌ی ارزیابی انواع دعویات متقابل مطرح در این کتاب را دارند پندی از این بهتر نخواهد بود.

پس‌گفتار ویراست سوم

۱

ده سال پیش (۱۹۹۱) پس‌گفتاری بر ویراست دوم نوشتم که در بردارنده‌ی ملاحظات و هشدارهایی در خصوص متن اصلی (۱۹۸۲) بود. سپس این پیشنهاد مطرح شد که پس‌گفتار دیگری برای انتشار ویراست سوم بنویسم و نکاتی را در باب این کتاب، ماجرای استقبال از آن، و شرح‌و‌بسط‌هایی که در این فاصله صورت گرفته مطرح کنم. این پیشنهاد برای من نوعی بلا تکلیفی بود، چون حال اندیشه‌های ام چنان دگرگون شده بود که چندان رغبتی به از سر گذراندن یک دوره خودنقادی واپس‌نگرانه‌ی دیگر نداشتم. یعنی، همچنان به نوشتن درباره‌ی شالوده‌شکنی، به‌ویژه درباره‌ی دریدا و دومان، ادامه داده بودم، اما از منظری که بیشتر بر مناسبت آثار آنان با مسائل مطرح در شناخت‌شناسی، فلسفه‌ی منطق، و معناشناسی فلسفی تأکید داشت تا تأثیر آنان بر نظریه‌ی ادبی (نورس ۱۹۹۷a، ۱۹۹۷b، ۲۰۰۰a). شاید عاقلانه‌تر آن بود که کتاب به همان

صورت سابق تجدید چاپ شود، با این امید که - با توجه به این فاصله‌ی زمانی - این را به پای صحنه‌گذاری بر هر آن چه زمانی نوشته بودم نگذارند. کتاب را که مرور می‌کردم، به‌نظم تقریباً تک‌تک جملات به بازمینی یا پانوشتی نیاز داشت که انواع ایرادات واردآمده را پاسخ‌گو باشد. اما این کار به معنای وزن بسیار و بی‌دلیل قائل شدن برای کتابی بود که، روی هم رفته، یک راه‌نمای کمابیش پایه برای آشنایی با شالوده‌شکنی بوده و زمانی نوشته شد که چنین کتابی هنوز منتشر نشده بود - آن زمان این کاری مفید فایده می‌نمود که برخی از متون دشوار شالوده‌شکن برای خوانندگانِ عمدتاً در حال تحصیل در دانشکده‌های زبان انگلیسی و ادبیات تطبیقی توضیح داده و تشریح شود.

این در هر حال وظیفه‌ی بود که ترنس هاوکس، ویراستار مجموعه‌ی *New Accents* (طنین تازه)، به من محول کرده و - با دیدن دست‌نویس اولیه‌ام - تصریح کرد که هدف اصلی مجموعه قابل‌فهم بودن آن برای دانشجویان است و بنابراین بهتر است که پاره‌هایی از متن را که با این ضرورت همخوان نبودند حذف یا بازنویسی کنم. یک شاهد مثال در صفحه‌ی ۵۷ است که - با وام‌گیری تعبیری از هربرت مارکوزه - نوشته بودم شالوده‌شکنی «جدیت به خرج دادن برای والایش‌زدایی از مفاهیم» است. طبعاً، تری اعتراض کرد که این نکته را باید به نوعی با یک نثر شسته‌رفته‌تر و قابل‌فهم‌تر مطرح کرد. عبارت «جان‌بخشی» همین را نمی‌رساند؟ و این‌گونه به توافق کامل دست پیدا کردیم: «جدیت به خرج دادن برای والایش‌زدایی از مفاهیم یا "جان‌بخشی" به آن‌ها». دلیلی ندارد بخواهم در درایت و صلاحیت او در امر سرپرستی و ویراستاری تردید کنم، چون این کتاب با گذشت دو دهه همچنان چاپ می‌شود و حال هم با انتشارش در شکل و شمایلی تازه عمر دوباره پیدا می‌کند. به‌علاوه، از

تری ممنون‌ام که اولاً برای نوشتن این کتاب به من اعتماد کرد و دیگر این که بیش از آن‌چه بدانم (یا خود بدانند) در همه‌ی آن نشست‌های ویرایشی که در کافه‌های اطراف کاردیف و پنارت داشتیم، رعایت حال‌ام را کرد. ناسپاسی بود اگر اشاره‌یی به این ماجرا نمی‌کردم. حال، اجازه دهید از این فرصت استفاده کرده و از یک سو تأملی بر شرح‌ویسط‌های اخیر بیاندازم و از سوی دیگر توصیه‌هایی به خواننده داشته باشم در مورد کتاب‌هایی که هنوز به‌زعم من تفاسیر قابل‌اتکایی مهیا می‌کنند و کتاب‌هایی که در برخورد با آن‌ها باید جانب احتیاط را نگه داشت. به‌جای ضمیمه کردن یک کتاب‌شناسی تکمیلی دیگر - و نامتوازن‌تر کردن ترکیب این کتاب - تصمیم گرفتم منابع مورد مفید و حائز اهمیت در ارتباط با بخش‌هایی از بحث‌ها و منابع مورد اشاره برای مراجعه‌ی احتمالی خوانندگان، همه را در یک کتاب‌شناسی بگنجانم. البته حجم بسیار زیاد آثاری که در ده سال گذشته در این باره منتشر شده چاره‌یی جز رویکردی گزینشی و بی‌شک‌گرایش‌مند نمی‌گذاشت. به هر حال، امیدوارم کتاب‌شناسی دربرگیرنده‌ی این منابع شده باشد: (۱) مهم‌ترین متون دریدا که در این دوره منتشر شده‌اند؛ (۲) مهم‌ترین متون دومان که بعد مرگ‌اش گردآوری و منتشر شده‌اند؛ و (۳) حجم قابل‌توجهی از متون تفسیری درباره‌ی شالوده‌شکنی که مساعدت‌هایی به‌راستی اصیل، انگیزاننده، و ارزش‌مند در این زمینه‌اند. پاسخ‌گویی به این پرسش که آیا آثار خودم هم شایسته‌ی این صفات بوده‌اند یا نه طبعاً در صلاحیت من نیست. با این حال، برای آن‌که به تواضع بی‌جا متهم نشوم، برخی از آن‌ها را در کتاب‌شناسی گنجانده‌ام، و برای رعایت انصاف، دیگر منابعی را که رویکردی ستیزه‌جویانه در برابر آثار من اتخاذ کرده‌اند لحاظ کرده‌ام.

جانان‌تان سوئیفت در جایی گفته وقت دست کشیدن از کاغذ و قلم وقتی است که متنی را که سال‌ها پیش نوشته‌ای می‌خوانی و فکر می‌کنی: «چه خوب نوشته بودم»، یا «کاش می‌شد حالا هم این‌طور می‌نوشتم!»، یا حتا «روی هم رفته بدک هم نیست». این واکنش آخر احتمالاً بیش از همه به احساس کنونی من نزدیک است، البته سوای آن حس رضایت از خودی که برای سوئیفت دلیل موجهی بود تا دیگر نخواهد در لفاف ارزیابی شخصی صادقانه ضمناً دوباره خود را تحویل بگیرد. برای خوانندگان از مدافعه‌هایی که کتاب را از اول و با حوصله تا به آخر می‌خوانند، این شاید یادآور نکاتی باشد که در فصل ۶ درباره‌ی دیدگاه پل دومان در باب سخن‌سرایی دوسویه‌ی اعترافات روسو مطرح شد. به نظر دومان - که شاید دلایل خاص خود را برای رغبت به درگیری در این بحث‌ها داشته - چنین روایت‌هایی همیشه اتفاقاً اعتراف‌کننده را تبرئه کرده، به این وسیله عذر یا بهانه‌یی برای ارائه‌ی جلوه‌ی خوش‌آیندی از جرم تخفیف‌یافته‌ی سابق می‌شوند. این نهایت کلبی‌مسلمکی است که گمان کنیم آن که خود را متهم می‌کند، خود را معذور می‌دارد، یا هرکس که گناهان گذشته‌ی خود را به گردن می‌گیرد حتماً این کار را اساساً به خاطر هرچه بهتر (باشهامت‌تر، ناخودفریب‌تر) جلوه کردن، به خاطر اشتیاق به زدودن لکه‌های آلودگی از دامن خود، می‌کند (دوگراف ۱۹۹۳؛ نورس ۱۹۹۸). نیز، این نکته باید این وسوسه را از ذهن برخی - از جمله خود من - بزداید که از مجالی این چنین برای ادعای دست‌یابی به «بینش» های انتقادی یا اخلاقی نویافته نسبت به «کوری» های پیشین خود استفاده کنند. از سوی دیگر، این ایده‌ی دومانی هم از یک جهت به شدت غیرقابل‌توجیه - و البته عمیقاً یأس‌آور - است که هرچنان ادعایی تنها می‌تواند نشان دیگری از سوءنیت

اخلاقی یا ناکامی در درک این نکته بوده باشد که اعتراف به خطاها، لغزش‌ها، و قصورهای یک وجدان بیدار و اموری از این دست نمی‌تواند چیزی بیش از راهبرد پنهانی برای قائل شدن به یک منزلت اخلاقی عالی‌تر برای خود باشد.

البته احساسی که من نسبت به این کتاب دارم اصلاً آن‌چنان بد نیست؛ نسبت به نقصان‌های‌اش هم همان احساسی را ندارم که دومان نسبت به خاطرات خود از آن مقالات اکنون بدنامی داشت که در سال اشغال کشورش توسط نازی‌ها برای یک روزنامه‌ی بلژیکی نوشته بود. (بنگرید به: دومان ۱۹۸۹؛ هاماشر، هرتس، و کینان ۱۹۸۹). البته غوغایی که بر سر همکاری دومان با نیروهای اشغال‌گر به راه افتاد در زمان انتشار چاپ اول این کتاب هنوز بر نخاسته بود و بنابراین من می‌توانستم جستارهای او درباره‌ی روسو، ریلکه، بیتس، و دیگران را بدون پرداختن به این مسأله‌ی دشوار به بحث بگذارم که آیا آن‌ها را باید به‌عنوان نوعی دفاعیه‌ی پنهان و پیچیده‌ی وی در مورد ازخودگریزی‌ها و قصور از اقرار به واقعیات مسلم این ماجرا خواند یا نه - و، در صورت پاسخ مثبت، خوانش ما تا چه حد باید معطوف به این ماجرا باشد. مفسران جانمازآب‌کش (عمدتاً آمریکایی) داد و بیداد بسیار به راه انداخته و این ماجرا را به محملی برای پیشبرد دیدگاه فراگیر خود درباره‌ی شالوده‌شکنی به‌عنوان رویکردی نیهیلیستی بدل کردند که مایل به پنهان کردن چهره‌ی واقعی سازش - کاران در دوران جنگ جهانی دوم بوده (برای مثال، بنگرید به: کیمبال ۱۹۹۰؛ لمان ۱۹۹۱؛ هرش ۱۹۹۱). این خوانش‌های ناپخته توجه بسیار بیشتری را به خود جلب کرد تا کوشش‌های اغلب به‌شدت باریک‌بینانه‌ی همکاران و شاگردان دومان برای خواندن نانوشته‌های متون او و به دست دادن دلیلی برای معاف و ضمناً مقاوم بودن او در برابر این تأویل مبتذل (کوهن،

کوهن، میلر، و وارمینسکی (۲۰۰۱). با این حال، اکنون به نظر می‌رسد که در سال ۱۹۸۲ من رغبت بیش از حدی به همراهی با سخن‌سرایی دومان‌ی در باب «تصمیم‌ناپذیری» و همچنین این ایده داشتم که شالوده‌شکنی هرگونه استنادی به مفروضات ساده‌اندیشانه‌ی «پوزیتیویستی» نظیر حقیقت (صدق)، واقعیت، گواه تاریخی، یا مسئولیت‌پذیری کنونی در قبال اعمال گذشته، از جمله نوشتن برخی متون در برخی شرایط تاریخی و اجتماعی - سیاسی خاص، را مانع می‌شود. از آن‌جا که شالوده‌شکنی را برخی تنها برای افزودن اعتباری «فلسفی» به این‌گرایش گسترده‌تر پسامدرنیستی مورد توجه قرار داده‌اند - بگذریم از اتخاذ نامقدس این‌گرایش با انواع مختلف تاریخ‌نگاری تجدیدنظرطلبانه (و عمدتاً راست‌گرا) - اکنون باید نسبت خود با هر بندی از این کتاب را که مشوق چنین خوانشی بوده قاطعانه انکار کنم (ملمن ۱۹۹۵). فصل‌های ۴ و ۵ (درباره‌ی پیوند نیچه‌یی و ایده‌ی سخن‌سرایی به‌عنوان شالوده‌شکن ارزش‌هایی همچون حقیقت و نقد) نامزدان اصلی برای تحمل بیش‌ترین بازنگری‌های‌اند. اما چنین کاری خود روی هم‌رفته کتابی دیگر می‌شد و در چارچوبی که ناشر برای تغییرات و اصلاحات مُجاز معین کرده نمی‌گنجید. پس بهتر دیدم به این دل خوش کنم که خوانندگان علاقه‌مند احتمالاً این فرصت را پیدا می‌کنند که نگاهی به آثار بعدی من درباره‌ی دریدا و دومان انداخته و باقی حرف‌های من در خصوص مسأله‌ی شالوده - شکنی و ارتباط پیچیده‌ی آن با ارزش‌های حقیقت، نقد، و «طرح ناتمام مدرنیته» را هم بشنوند (نوریس ۱۹۸۷b، ۱۹۹۰، ۲۰۰۰b).

به‌ویژه، باید با این ادعای برخی شالوده‌شکنان «ادبی» (همچنین پسا - مدرنیست‌ها، متن‌گرایان «توانا»، و هواداران یک فرهنگ «پسا - فلسفی») مخالفت کنم که بهترین ویژگی آثار دریدا این است که به‌صورتی نافع

راه‌نمای فراروی از آن ارزش‌های روشنگری شده‌اند. از این منظر - که عصاره‌ی آن را رورتی در نام جستار خود، «فلسفه به‌عنوان نوعی نوشتار»، به دست داده - ما باید به هنگام طرح دعویات دریدا در مورد تفاوت، لوگوس‌محوری، «متافیزیک حضور» غربی، و چنین صوری از شالوده‌شکنی انگاشت قدیمی فلسفه به‌عنوان جست‌وجوی حقایق غایی (هرچند در مورد وصف‌ناپذیر)، با احتیاط بسیار و از با نگرشی پسامدرنیستی و بازی‌باورانه با او برخورد کنیم (رورتی ۱۹۸۲؛ همچنین ۱۹۸۹ و ۱۹۹۱). همین برخورد را باید با مفسران مصمم دریدا نظیر خود من و رودولف گاشه داشت که گم‌راهانه گمان می‌کنند دریدا در کار فراهم آوردن بحث‌ها و استدلال‌های فلسفی است، یا این که به طرح فلسفه به‌نوعی وجهی «رادیکال» بخشیده و نشان داده است که فلسفه مجرد مسائل مفهومی می‌شود که دربرگیری و درک آن‌ها از توان خود آن خارج است (گاشه ۱۹۸۶، ۱۹۹۴). شاید قضیه این باشد که، به‌باور رورتی، دریدا خود زمانی اسیر همین فریب‌نامیمون بوده، برای مثال در آثار اولیه‌اش درباره‌ی هوسرل و مجموعه نوشته‌های به‌راستی شالوده‌شکن و در عین حال به‌دقت تحلیلی (بی‌شک «به‌شیوه‌ی خاص خود») و علناً فلسفی‌اش درباره‌ی افلاتون، ارسطو، روسو، کانت، هگل، هوسرل، و دیگران این‌گونه می‌نماید. یعنی، این متون را مفسرانی چون گاشه می‌توانند به‌گونه‌ی موجه متضمن استفاده از شیوه‌ی استدلال «شبه - استعلایی» بیانگارند، بحث‌هایی که خود پیش‌برنده‌ی پروژه‌ی کانتی نقد روشنگرانه بوده و در عین حال (به‌اسلوبی بسیار مشابه) این پروژه را در مورد ارزش‌ها، پیش‌پنداشت‌ها، و «مسلمات نااندیشیده» اش به پرسش می‌کشند. با این حال، این جنبه‌ی از آثار دریدا است که رورتی گمان می‌کند باید آن را نادیده گرفته یا با سکوتی سنجیده از برابر آن بگذریم، چون این جنبه

بدبختانه باز به دام همان روال‌های فکری بی‌می‌افتد که دریدا خود بیش از هرکس دیگر می‌تواند ما را در آزادی از بند آن‌ها یاری کند. باید کانت را در نقش «عموی پیر خوش‌قلب» و دریدا را در نقش «پسر عموی بدجنس» ی‌تصور کنیم که - در متون متأخرش - می‌گوید که فلسفه در واقع «نوعی نوشتار» است، نوشتاری که می‌تواند از تمام ترفندهای ادبی (سناریوهای داستانی، مراجع جعلی، تلمیحات بینامتنی، نقل قول‌های درستی که البته شتاب‌زده از زمینه‌ی خود برکنده شده‌اند) بهره‌برداری کرده و تصور کاذب خود از خویش به‌عنوان گفتمان ممتازی در باب خرد و حقیقت را بر هم بزند. بنابراین، اگر هنوز می‌خواهیم دریدای «متقدم» را بخوانیم چه بهتر که این خوانش را به اسلوب بازی‌باور (ironist) پسامدرنی ترتیب دهیم که یکی دو درسی از دریدای «متأخر» گرفته، نه این که (مانند گاشه و نوریس) تصور کنیم متون متأخر دریدا تنها در صورتی بامعنا می‌نمایند که آن‌ها را ساخت و پرداخت‌های عملی از بن‌مایه‌هایی بیانگاریم که نخست در آثار اولیه‌ی او مطرح شده‌اند - و در آن‌جا جلوه‌ی مجاب‌کننده‌تری هم دارند.

من این تفاوت دیدگاه‌ها را بیش از این حلاجی نمی‌کنم، چون آن را در «پس‌گفتار ویراست دوم» مختصراً به بحث گذاشته و اختلاف نظر خود با رورتی را هم با تفصیل بیش‌تر در آثاری دیگر به نمایش گذاشته‌ام (نوریس ۱۹۹۷b، ۲۰۰۰b). با این حال، این مسأله راه مناسبی برای ورود به برخی از مناظرات مهم‌تری است که در یک دهه‌ی گذشته در مورد شالوده‌شکنی در گرفته است. ویژگی اصلی این مناظرات تعمیق شکاف بین رویکردهای «ادبی» متن‌گرا یا پسامدرنی به آثار دریدا و دیگر رویکردهایی است که - با وجود ملاحظات گوناگونی که دارند - تأکید خود را بر مناسبت این آثار با مسائل مطرح در متافیزیک، هستی‌شناسی، شناخت‌شناسی، و فلسفه‌ی

ذهن و زبان می‌گذارند. (برای مثال، بنگرید به: ایونز ۱۹۹۱؛ جانسون ۱۹۹۳؛ کامینگ ۱۹۹۱؛ کاول ۱۹۹۵؛ گارور و سیونگ - چونگ ۱۹۹۴؛ لاولور ۱۹۹۲، ۱۹۹۴؛ مک‌کنا و ایونز ۱۹۹۵؛ ویلر ۲۰۰۰؛ وود ۱۹۹۱، ۱۹۹۲). برخی از ناقدان و بررسی‌کنندگان این کتاب - شالوده‌شکنان ناب‌گرا - مرا سرزنش کرده‌اند که ساده‌انگارانه تصور کرده‌ام اصلاً می‌شود چنین تمایزی قائل شد، یا تصور کرده‌ام که فلسفه هنوز هم می‌تواند مدعی برخورداری از معیارهای متمایزی در باب حقیقت، اعتبار، و ضمانت مفهومی مکفی باشد (بنینگتون ۱۹۹۴). دیگر این که، هرکس دریدا را درست خوانده باشد اصلاً نمی‌تواند تصور کند مقررات منطقی معینی وجود دارد که مشخص می‌کند بحث و استدلال معتبر کدام است و آن را از جلوه‌های متنی مختلفی جدا کند که اغلب (در خوانش او) متضمن پیچیدگی‌هایی و رای دست‌رس هر منطق کلاسیک (منطق استوار بر اصول این‌همانی، عدم تناقض، و طرد شق ثالث - « $x = x$ »، «نه x و نا - x » و «یا x یا نا - x ») اند. روی هم رفته، آیا هدف شالوده‌شکنی کلاً مسأله‌ساز کردن این ادعای لوگوس محور فیلسوفان، از افلاتون به این سو، نبوده که عقل و منطق برتری به حقی بر ادبیات، سخن‌سرایی، و هنرهای کلامی مزور دارد؟ (برگس ۱۹۹۱؛ رویل ۱۹۹۵؛ کپوتو ۱۹۹۸؛ نیلون ۱۹۹۳؛ ولفریس ۱۹۹۸). این ایده - ی همچنان مطرح از سوی بسیاری مفسران مخالف و برخی مفسران موافق - هم از همین رو مطرح می‌شود که تمایل اصلی دریدا واژگون کردن این پیش‌داوری دیرینه از راه هرگونه بازی گستاخانه با متون فیلسوفان بزرگ مرده (و معدودی زنده) بوده. در هر حال، همچنان که گفتم، مجلد حاضر در معرض ابراز تأسف‌های عبوسانه و مخالفت‌های عالمانه از سوی آن عده از مریدان دریدا بوده که کتاب‌ام را نشان ناکامی من در درک اساسی‌ترین اصول شالوده‌شکنی

دانسته، متهم شده‌ام که از تقابل‌های دوتاییِ مطمئناً بی‌اعتبار شده‌ی نظیر مفهوم / استعاره، خرد / سخن‌سرایی، یا فلسفه / ادبیات «استفاده» کرده‌ام (و نه این که به آن‌ها «اشاره» کرده یا به «نقل» آن‌ها پرداخته باشم). در واقع - چنان که بررسی‌کننده‌ی زحمت زیادی برای خاطر نشان کردن آن کشیده - فهرست خطاهای من با همان عنوان فرعی کتاب، «نظر و عمل» (نظریه و رویه [که از درج آن در ترجمه‌ی فارسی صرف نظر شده])، آغاز می‌شود و این تمایزی است که هر شالوده‌شکن شرافت‌مندی باید به شدت از آن احتراز کند.

آن زمان من از خواندن این نقد شرمنده شدم و تصمیم گرفتم دیگر هیچ‌گاه در آینده خود را در معرض انتقادات این‌چنینی قرار ندهم. بعدها - چند سال بعد - به نظرم رسید که این نوع دیگری از یک دیدگاه به‌زعم خود «رادیکال» اما در حقیقت سراسر سنتی است که متون دریدا را کاملاً در چارچوب تعابیر مطرح شده از سوی عده‌ی از پیروان پسامدرن - متن‌گرایی او می‌گنجانند. برای علاقه‌مندان بگویم که، در فاصله‌ی نگارش چرخش شالوده‌شکن (۱۹۸۳) و نزاع دانشکده‌ها (۱۹۸۵) بود که به درک این نکته رسیدم - در کتاب اول مجذوب دیدگاه به شدت متن‌گرا شده و آن را در بررسی آثار افلاتون، دکارت، فرگه، ویتگنشتاین، و اوستین به کار برده‌ام، و در کتاب دوم علیه هر ایده‌ی از این دست که بحث می‌کنم که فلسفه را می‌توان به طرز بایسته و شایسته صرفاً به‌عنوان نوعی نوشتار در نظر گرفت. آن زمان در این اندیشه بودم که کتاب حاضر بیش از حد عرصه را به متن‌گرایان واگذارده و مخالفت به قدر کفایت مجدانه‌ی با گرایش نوظهور پسامدرنیستی نکرده است. از سوی دیگر، با بازخوانی کتاب، به این نتیجه می‌رسم که در این جا موضع قاطعانه (به نظر برخی علناً متعصبانه) بی‌درمورد ضرورت تمایزگذاری بین خوانش‌های شالوده‌شکن «دقیق» تر

دریدا و آن انواعی از اباحه‌گری‌های هرمنوتیکی اتخاذ کرده بودم که به ادعای من برخی از پیروان او، یعنی منتقدان ادبی (عمدتاً آمریکایی)، رواج داده بودند. این موضع‌گیری اعتراض ملایم جفری هارتمن را در پی داشت که چرا او را در کنار جی. هیلیس میلر در زمره‌ی شالوده‌شکنان «بی‌قیدوبند» آورده، یا او را از کسانی دانسته‌ام که دریدا را پشتوانه‌ی شیوه‌ی تفسیر متنی سراسر آزادانه‌ی می‌سازند که با بی‌خیالی به تمام مقررات هنجارین بی‌اعتنایی می‌کند (هارتمن ۱۹۸۵). اجازه دهید از این فرصت دیر هنگام استفاده کرده و سخن هارتمن را تصدیق کنم، زیرا هیچ دلیلی ندارد که منتقدان ادبی متعلق به یک گرایش توانای «هرمنوتیکی» یا تجدیدنظرطلبانه را مشمول همان معیارهایی بدانیم که شالوده‌شکنی را در بررسی مسائل فلسفی با اصطلاحاتی آشکارا فلسفی به کار می‌برد. با این حال، در نتیجه‌ی توجه اکید به رویه‌های عملی دریدا برای خوانش دقیق، خوانشی سوای آن بیانات هرازگاهی - که از زمینه‌ی خود برکنده شده - و ممکن است حامی دیدگاه رورتی‌وار - متن‌گرا به نظر رسند، بطلان این دیدگاه به قدر کفایت نشان داده شده. برای من جای خوش‌وقتی است که بگویم کتاب‌ام در امر تشریح «منطق مکمل‌وارگی» دریدا کمابیش موفق بوده، به گونه‌یی که اصول پایه‌ی تفکر منطقی را - مانند خود دریدا - رعایت کرده، حتا آن هنگام که نشان می‌دهد این اصول چگونه در متونی چون فایدروس افلاتون، رساله در باب خاستگاه زبان‌های روسو، منشأ هندسه‌ی هوسرل، یا دوره‌ی زبان‌شناسی عمومی سوسور، در مضیقه افتاده و زیر فشار قرار می‌گیرند. این یعنی که، دریدا هیچ‌کجا این نکته را نفی نمی‌کند (و در واقع از روال خود عدول کرده و تأیید می‌کند) که اگر می‌خواهیم نه تنها به درک مناسبی از این متون رسیده بل همچنین آن نقاط حساس و ناخوشی‌نما - آن وهله‌های سرگشتگی یا آشفتگی منطقی - بی

را پیدا کنیم که چنین تفکری را با حد و محدودیت‌اش آشنا می‌کنند، چاره‌ی جز اندیشیدن به روال منطق کلاسیک نداریم. (به‌ویژه، بنگرید به: پریست ۱۹۹۴؛ دریدا ۱۹۸۸a؛ فارل ۱۹۸۸؛ نوریس ۲۰۰۰a؛ ویلر ۲۰۰۰).

۳

اکنون در این فکر ام که کاش حجم بیش‌تری از کتاب را به جستارهایی از حواشی فلسفه - به‌ویژه «مکمل ربط» - اختصاص داده بودم که در آن‌جا دریدا در نهایت صراحت با این ایده مخالفت می‌کند که زبان‌شناسی سابق بر فلسفه است، یا این ایده که اشکال استدلال منطقی معتبر چیزی بیش از اشکال موروثی از یک الگوی زبان‌شناسی خاص (مبتنی بر ساختار نهاد - گزاره) به‌ارث‌رسیده از یونان باستان نیستند (نوریس ۱۹۹۷a). همچنین باید این نکته را روشن‌تر می‌کردم که دریدا به هنگام «شالوده‌شکنی» اولویت‌بندی مقبول میان مفهوم و استعاره - چنان‌که در «اسطوره‌شناسی سفید» آمده - به‌دقت تأکید می‌کند که چنین تحلیلی تنها به‌وسیله‌ی برخی تمایزات پایه‌ی فلسفی و تمهیدات منطقی - مفهومی می‌تواند صورت گیرد که پرداخته‌ترین و دقیق‌ترین نمود خود را در آثار فیلسوفان، از ارسطو تا زمان حال، می‌یابند. (بنگرید به: لاولور ۱۹۹۱؛ موریس ۱۹۹۱؛ نوریس ۲۰۰۰a، هریسون ۱۹۹۹). از همین رو است که، بخش‌هایی از این کتاب - به‌ویژه بخش ۴، «نیچه: فلسفه و شالوده‌شکنی» - با برخوردی شتاب‌زده اسیر این ایده‌ی پسامدرن - متن‌گرا شده‌اند که «همه‌ی مفاهیم استعاره‌اند»، «کل فلسفه نوعی نوشتار است»، و از این دست. در جای دیگر، بیش از حد به پیشبرد این فرض اشتیاق‌نشان داده‌ام که خوانش سخن‌سرایانه‌ی دقیقی از متون فلسفی به‌شیوه‌ی شالوده‌شکنانه، مطمئناً، همان‌گونه واکنش‌های خشم‌آگینی را موجب می‌شود که فیلسوفانی چون جان سرل

از خود نشان داده‌اند، چون این خوانش نقاط کور تعصب «لوگوس محورانه» و ناکامی آنان در درک هشیارانه‌ی جزئیاتی از متن را نشان می‌دهد که با اشتغالات ذهنی سنتی آنان همخوانی ندارند. تا آن‌جا که منظورمان سرل باشد این ادعایی به‌جا می‌نماید، اما این در مورد برخی از دیگر فیلسوفان متعلق به سنت وسیع «تحلیلی» صدق نمی‌کند، فیلسوفانی که اشتیاق بیش‌تری به جدی‌گرفتن آثار دریدا و تأثیر آن بر حوزه‌های مورد علاقه‌ی خود نشان داده‌اند. (برای مثال، بنگرید به: کامینگ ۱۹۹۱؛ مک‌دونالد ۱۹۹۰؛ موریس ۲۰۰۰؛ وارنر ۱۹۸۹؛ ویلر ۲۰۰۰).

در سال ۱۹۹۱ («پس‌گفتار ویراست دوم»)، پیشاپیش به این نتیجه رسیده بودم که تبادل‌نظر مشهور دریدا/سرل «گفت‌وگوی کر و لال» بوده، و این امید به ایجاد تفاهمی بهتر میان این دو سنت فلسفی را به‌شدت کم‌رنگ کرده است. این که من در سال ۱۹۸۲ آن‌قدر بر این مناظره تکیه کرده بودم نشان اشتیاق شیطنت‌آمیز خاصی به مرعوب کردن فیلسوفان، همراه هدفی آبرومندانه‌تر، یعنی به چالش کشیدن برخی از پیش‌پنداشت‌های استواری بود که در برخی موارد (مثلاً در مورد سرل و اوستین) با ترسیم دورنمایی محدود مشخص می‌کنند که کدام متون را مطابق با احکام درست و مرسوم باید بامعنا شمرد. اما اگر اکنون می‌خواستم این کتاب را از نو بازنویسی کنم کم‌تر به سخن‌سرایی اتهام‌زنانه پرداخته - کم‌تر از شالوده‌شکنی به‌عنوان ناقض هنجارهای گفتمان فلسفی «قراردادی» سخن می‌گفتم - و بیش‌تر برای ایجاد بستر مشترکی میان دو سنت فکری (تقریباً: سنت پسا - کانتی اروپای قاره‌یی و سنت پسا - فرگه‌یی دنیای انگلیسی‌زبان) تلاش می‌کردم. به‌گمان‌ام، این بازتابی از منصب «نهادی» من در حال حاضر به‌عنوان یک نظریه‌پرداز ادبی برخوردار از علائق شدید فلسفی است که توجه خاصی به شالوده‌شکنی، به‌عنوان شیوه‌ی

نوینی برای مطالعه‌ی متون فلسفی با پی‌آمدهایی بالقوه دگرگون‌کننده دارد. همچنین، این احساس عمیقاً در بین نظریه‌پردازان ادبی شیوع یافته - احساسی پدیدآمده در پی انتشار مجلدات اولیه‌ی مجموعه‌ی *طنین تازه* (پیش از ۱۹۹۰) - که مرزبندی‌های موجود میان رشته‌های مختلف به شدت قابل‌تشکیک‌اند و نظریه‌ی ادبی «گفتمان» نوپدیدی است که بیش از همه برای پیشبرد این چالش تجهیز شده است. من از آن زمان - ده سال پیش - به گروه فلسفه‌ی دانشگاه کاردیف نقل مکان کرده‌ام و حال اشتیاق کم‌تری به اتخاذ این دیدگاه ستیزه‌جویانه احساس کرده، بیش‌تر مایل به تأکید بر مناسبت آثار دریدا با انواع مسائلی هستم که نوعاً دغدغه‌ی فیلسوفان زبان و منطق‌اند.

به‌نظرم، از همین رو است که نویسندگان راغب به مبحث منطق‌شناسی نامتعارف، چندقدره (چندارزشی)، یا «نامنسجم» - مهم‌تر از همه، گراهام پریست - به شکل چشم‌گیرتری توجه خود را در حال حاضر به نوشته‌های دریدا در باب «منطق مکمل‌وارگی» (در آثار روسو، سوسور، لوی - استروس)، منطق تفاوت، یا منطق «حاشیه‌وارگی» (parergonality) (نقد سوم کانت) معطوف کرده‌اند. (به‌ویژه، بنگرید به: پریست ۱۹۹۴، ۱۹۹۵؛ همچنین نوریس ۲۰۰۰a). این به‌نوبه‌ی خود همسو با چرخش گسترده‌تری از ایده‌ی شالوده‌شکنی به‌عنوان زیرشاخه‌ی تاحدودی «فلسفی» نظریه‌ی ادبی به ایده‌ی شالوده‌شکنی به‌عنوان نگره‌ی اساساً و شدیداً متمرکز بر مسائلی است - یا باید باشد - که مورد توجه فیلسوفان هردو سوی شکاف (به‌اصطلاح) «قاره‌یی» / «تحلیلی» است. بی‌شک، تا حدودی، این تحول در جایگاه نهادی ارتباط مستقیمی با منش علناً مدزده‌ی نظریه‌ی ادبی و نیز این واقعیت دارد که شالوده‌شکنی دیگر از آن کام‌یابی آکادمیک پرطمطراقی برخوردار نیست که به‌زودی به‌دنبال انتشار این کتاب (چه‌بسا

مایه‌ی خوش‌وقتی من)، عمدتاً در دانشکده‌های آمریکایی زبان انگلیسی و ادبیات تطبیقی، به دست آورده بود (لوترنژ و کوهن ۲۰۰۱). این داستان اغلب در متون دیگر هم روایت شده، ارتباط مستقیمی هم با پیدایش دیگر جنبش‌هایی - تاریخ‌گرایی جدید، ماتریالیسم فرهنگی، فمینیسم، مطالعات جنسیتی، نقادی همجنس‌بازان، نظریه‌ی پسا - استعماری - دارد که یکایک آن‌ها دین خود به شالوده‌شکنی را اذعان کرده، در عین حال همگی اولویت خود را اساساً مسائل مبرم‌تر سیاسی - اجتماعی می‌دانند. (به‌ویژه، بنگرید به: الام ۱۹۹۴، دویچر ۱۹۹۷، فدر، راولینسون، و زکین ۱۹۹۷، مارتین ۱۹۹۲، مدیسون ۱۹۹۳، هلند ۱۹۹۷؛ همچنین - برای مرور گسترده‌تر - سلدن ۱۹۹۵، کنلوف و نوریس ۲۰۰۱). از این رو شالوده‌شکنی اغلب به‌عنوان فرضیه‌ی مسلم‌انگاشته در باب سرشت ارزشی برخی تعابیر دوتایی (نظیر متن / زمینه، مذکر / مؤنث، فرهنگ ادبی «سطح بالا» در مقابل فرهنگ ادبی «سطح پایین»، میل جنسی «به‌هنجار» در مقابل میل جنسی «منحرفانه»، یا «مرکز» استعماری در مقابل «حاشیه‌ها») در نظر گرفته می‌شود که با خوانشی که بر بی‌ثباتی یا خوی خودویران‌گر این تعابیر تأکید داشته باشد می‌توان آن‌ها را دچار یک واژگونی راهبردی کرد. علاقه به گنجاندن «شالوده‌شکنی» در عناوین فرعی آثار نظریه‌پردازان فرهنگی برجسته‌یی که واقعاً گمان می‌کنند ادعاهای‌شان دیگر نیازی به توجیه مشروح ندارد هم از همین رو است.

اصلاً و ابداً نمی‌خواهم انکار کنم که این خود در زمره‌ی مهم‌ترین و مثبت‌ترین میراث‌های شالوده‌شکنی بوده. روی هم رفته، این میراثی است که دریدا خود به شدت با آن اعلام همبستگی کرده، نه تنها با مهیا کردن برخی از منابع مفهومی بنیادین آن بل همچنین با اشتیاق آشکار و اغلب پرشوری که - اخیراً - به مسائل برابری جنسیتی، عدالت بین‌المللی، و

حقوق بشر (به‌ویژه مسائل پناهندگان یا پناه‌جویان) در بستر وقایع سیاسی در دنیای امروز نشان داده. با این حال، گاه دشوار می‌شود گفت که رابطه‌ی بین این دو دقیقاً چیست، یعنی رابطه‌ی بین انواعی از خوانش شالوده‌شکن دقیق که در اکثر آثار «اولیه» ی او مطرح می‌شوند - که پیش‌تر از آن بحث شد - و دیدگاه سراسر تحسین‌برانگیزی که درباره‌ی این مسائل اخلاقی یا اجتماعی - سیاسی اتخاذ کرده است. نمود این نکته، برای مثال، در سرفصل دیگر (۱۹۹۲b) دیده می‌شود که دریدا در آن دورنمایی برای یک جامعه‌ی اروپایی استوار بر حرمت‌گذاری همسان به ارزش‌های استقلال فرهنگی و اتحاد گسترده‌تر فدرالی را ترسیم می‌کند؛ یا در جستار «زور قانون» (۱۹۹۰) که ایده‌ی عدالت به منزله‌ی امری ذاتاً فرای هر مجموعه‌ی از قیود قانونی یا احکام حقوقی را مطرح می‌کند؛ یا در تأملات‌اش در باب دوستی و پذیرایی به‌عنوان شیوه‌های بدیل (ناپیمانی، غیرمعاهداتی) همزیستی اخلاقی (۱۹۹۷a، ۱۹۹۷b، ۱۹۹۸)؛ یا، در آشتی‌مدت‌ها معوق او با نوع خاصی از مارکسیسم، مارکسیسمی که از هر برداشت «مبتذل» - مارکسیستی از پیشرفت عملی به‌سوی اهداف قابل تحقق اعلام برائت کرده، در عوض بر نوید نامعلوم این پیشرفتی اصرار می‌ورزد که بنا به تعریف خود همیشه از هر تلاش ممکن برای به‌چنگ آوردن‌اش می‌گریزد (دریدا ۱۹۹۴؛ همچنین اسپرینگر ۱۹۹۹). باید اضافه کنم که این‌ها متونی به‌شدت با دقت و ظرافت و اغلب بسیار برانگیزاننده بوده، همچنین حامل حس شدید انزجار اخلاقی از زبان - بازی‌های کارشناسان متخصصان و مشوقان پسامدرن «نظم نوین جهانی» - مهم‌تر از همه، فرانسیس فوکویاما (۱۹۹۲) - اند، آن‌ها که با بی‌خیالی تمام شواهد فلاکت و مشقت انسانی در ابعاد وسیع را نادیده می‌گیرند، فلاکت و مشقتی رقم‌خورده به دست بانک جهانی، صندوق بین‌المللی پول،

و دیگر ابزارهای راهبرد اقتصادی و ژئوپلیتیکی غرب (و عمدتاً آمریکا). شکی نیست که دریدا متعهد به افشا و ایستادگی در برابر انواع سخن - سرایی‌هایی است که این انگیزه‌ی سلطه‌یابی جهانی را با سخنان سطحی از «پایان ایدئولوژی»، «پایان تاریخ»، یا سرمایه‌داری و دموکراسی لیبرالی (به اسلوب آمریکایی) به عنوان واپسین و بهترین امید ما به برقراری صلح و ثبات در سراسر دنیا، کتمان می‌کنند. با این حال، دشوار بتوان دریافت که چنین مقاومتی چگونه امکان‌پذیر است، آن هم به هنگامی که بدیل‌های مطرح فراتر از آن اند که در چارچوب نویدهای نازدودنی - در چارچوب اندیشه‌یی که اندکی هم نجات‌باور باشد - بگنجند و نفس سرشت‌شان چنان است که مانع از اختصاص یافتن آن‌ها به اعمال واقعی در راستای اهداف مشخص سیاسی می‌شود.

به گمان من، این مسأله به چشم‌گیرترین وجه در این بیان سر بسته و اکنون مشهور دریدا نمود می‌یابد که «عدالت» (یا ایده‌ی عدالت) «قابل شالوده‌شکنی نیست»، زیرا در کل فرا و ورای اصول، مقررات، و مصوبات حقوقی، و روال‌های مختلف قانونی معمول در هر بستر سیاسی - قضایی مفروض قرار می‌گیرد (دریدا ۱۹۹۰). این موارد اخیر را البته می‌توان «شالوده‌شکنی» کرد، با تحلیلی که این اواخر در میان نظریه‌پردازان حقوقی انتقادی کاملاً رواج پیدا کرده، تحلیلی شدیداً معطوف به هنجار - گریزی‌ها، سرگشتگی‌ها، تناقضات اجرایی، و دیگر ناکامی‌های آن‌ها در دست‌یابی به یک آرمان واحد (دست‌رس‌ناپذیر). (برای ملاحظه‌ی مروری انتقادی بر این حوزه، بنگرید به: نوریس ۱۹۸۵؛ همچنین کرامر ۱۹۹۱). اکنون به‌راستی احساس می‌شود - احساسی علناً کاتی - که عدالت بیش از آن که یک مفهوم متعین باشد یک ایده‌ی نظم‌دهنده است، یعنی آن چیزی (مجموعه‌یی از نهادها، قوانین حقوقی، یا ضوابط اخلاقی

- قضایی) نیست که عملاً بتوان از طریق اصلاحات عظیم در روال‌های موجود خود به آن تحقق بخشیده و بنابراین تجسمی عملی از عالی‌ترین محاسن اخلاقی و مدنی مهیا کرد. عدالت آن چیزی است که ما - فردی و جمعی - آرزومند آن ایم و در عین حال بر دست‌رس‌ناپذیری عملی آن هم واقف بوده، همچنین اذعان داریم که عدالت را نمی‌توان با ثبت مایوسانه‌ی ناکامی‌ها و موانع تاکنون آن انکار کرده یا به لحاظ تاریخی در آن تردید کرد. من در جای دیگر به تفصیل در باب این مضامین اجتماعی - سیاسی و اخلاقی - قضایی در آثار دریدای «متأخر» نوشته‌ام، و از این رو آن‌ها را دوباره به‌طور مشروح مطرح نمی‌کنم (نوریس ۲۰۰۰b). مسأله - دیگر بار - گرایش این دسته از آثار دریدا به اتخاذ لحنی شبه‌متافیزیکی است، همچنان که در برداشت او از ایده‌ی عدالت به منزله‌ی یک نا - مفهوم اکیداً وصف‌ناپذیر دیده می‌شود، یا در برداشت‌اش از مارکسیسم - پس از حوادث ۱۹۸۹ - به‌عنوان نوید فرا رسیدن چیزهای (نامشخص) بهتری که تنها خیانت ممکن به فضیلت‌رهای بخش آن‌ها می‌تواند میلی مبتذل به مشخص کردن آن باشد که چنین نویدی مترادف با چه شرایط عملی - سیاسی خواهد بود.

با این همه هنوز باید اقرار کنم که در حال حاضر حجم وسیعی از نوشته‌ها درباره‌ی اخلاق (و سیاست) شالوده‌شکنی فراهم آمده و مفسرانی دیگر هم هستند که ابدأ همچون من احساس ناآرامی نمی‌کنند. (برای مثال، بنگرید به: برناسکونی ۱۹۹۸، برنستاین ۱۹۸۷، بیکر ۱۹۹۵، پاتریک ۱۹۹۷، پریچ ۱۹۹۸، پوستون ۱۹۹۸، کپوتو ۱۹۹۳). این مناظره اغلب اساساً معطوف به مکالمه‌ی طولانی مدت دریدا - از همان جستار

«خشونت و متافیزیک» به سال ۱۹۵۷ تا به حال - با امانوئل لویناس بوده، متفکر یهودی - لیتوانیایی که برای او اخلاق همان «فلسفه‌ی اولی» بود و عقیده داشت که تاریخ تفکر غربی عمدتاً به استتار یا امحای این حقیقت ازلی اختصاص یافته (دریدا ۱۹۷۸ و ۱۹۹۱a، لویناس ۱۹۶۹، ۱۹۸۱؛ همچنین پریچ ۱۹۹۸، رافول ۱۹۹۸، کریچلی ۱۹۹۲، ۱۹۹۹). این که در کتاب من هیچ اشاره‌ی به لویناس نشده - حتا در «پس‌گفتار ویراست دوم» اش - نکته‌ی است که برای برخی خوانندگان بسیار شگفت‌انگیز، و برای خوانندگان آشنا تر با متون تازه تر نشان‌گر آن است که دیگر هیچ امیدی به بازیابی این کتاب نخواهد بود. باز باید بگویم ای کاش بحثی درباره‌ی «خشونت و متافیزیک» را هم در کتاب گنجانده بودم، به خصوص از آن رو که این جستار - از جمله‌ی دیگر موارد - نقدی بر اخلاق لویناسی است و ایده‌ی رابطه‌ی اخلاقی به عنوان نوعی رو - در - رو شدن ما با آن «سراسر دیگری» (مواجهه با مطالبه مصرانه‌ی کسی سوای ما، که - تا آن جا می‌توانیم بدانیم - هیچ وجه اشتراکی با ما ندارد) به پرسش می‌کشد. از این رو، برای لویناس، اخلاق مقدم بر کل طرح شناخت‌شناسی بوده و در واقع آن را بی‌اعتبار می‌کند - اگر شناخت‌شناسی را به عنوان جست‌وجوی «خودشناختی» (من محور) برای یافتن ارکان قطعیت، معرفت، و حقیقت بیان‌کاریم. او این را سنتی می‌دید که از افلاتون و ارسطو آغاز شده، دکارت و کانت را در بر گرفته، (عاقبت) به هوسرل می‌رسد، متفکری که - به‌باور لویناس - همه‌ی عمر آثارش را به تقویت همان مبانی موهوم شناخت‌شناسی اختصاص داده بود. با این حال، آنچه ما باید اذعان کنیم ورشکستگی تمام این‌گونه تفکرات، و ضرورت استقبال از برخوردی اخلاقی - مواجهه‌ی عریان با «چهره» ی آن «سراسر دیگری» - است که هر واپسین منبع ایقان شناخت‌شناسانه‌ی ما را هم متزلزل می‌کند.

(همچنین بنگرید به: برناسکونی و کریچلی ۱۹۹۱، برناسکونی و وود ۱۹۸۸).

این ادعا به نظر من - همچنان که زمانی به نظر دریدا - به لحاظ فلسفی نامنسجم و مبتنی بر خوانشی بسیار مشکوک از متفکرانی (به ویژه هوسرل) است که لویناس آن‌ها را به خاطر قصور در پرداختن به چالش اخلاق، «با خشونت»، بازخواست می‌کند. در واقع، جستار اولیه‌ی دریدا (۱۹۵۷) راه طولانی و پریچ‌وخمی را طی می‌کند تا بتواند نشان دهد که (۱) رابطه‌ی من با دیگری تنها می‌تواند از طریق اتکای وساطت‌گرانه به تجربه، قالب فیزیکی، حالات مفهومی، و شیوه‌ی در - جهان - بودن خود من ممکن شود؛ (۲) هوسرل در خصوص رابطه‌ی خود - دیگری و ساحت بیناسوزگانی (intersubjective) پژوهش پدیدارشناختی - به ویژه در تأمل پنجم از تأملات دکارتی - حرف‌های زیادی برای گفتن دارد؛ و (۳) لویناس، با بنا کردن اخلاق بر ایده‌ی «سراسر دیگری»، در معرض خطر انکار آن پیوندهای اولیه و اساسی صداقت دوسویه و وظیفه‌شناسی متقابلی است که خود به تنهایی نوید دست‌یابی به همزیستی صلح‌آمیز به‌رغم و در جریان برخی تعارضاتِ درغیراین‌صورت برطرف‌ناشدنی در میان ائتلاف‌های قومی، مذهبی، و سیاسی را می‌دهند (بنگرید به: نورس ۱۹۹۴). بنابراین، شاید شگفت‌آور نباشد که نویسندگانی - نظیر کریچلی (۱۹۹۲) - که مصرانه می‌گویند شالوده‌شکنی یک رویکرد در نهایت اخلاقی است و، گذشته از این، کسانی که اخلاق لویناسی را به‌عنوان مقصد و توجیه شالوده‌شکنی در نظر می‌گیرند، درباره‌ی تردیدها و سوءظن‌هایی که دریدا در این جستار متقدم مطرح کرده حرف‌چندان‌ی برای گفتن ندارند. آنان بیش‌تر بر متون متأخری تمرکز می‌کنند که دریدا در آن‌جا عمدتاً از دیدگاه انتقادی خود دست‌کشیده و به پشتیبانی از ایده‌ی

لویناسی اخلاق به‌عنوان دربردارنده‌ی رابطه‌ی (اما چگونه؟ این پرسشی شایان توجه است) با آن «سراسر دیگری» می‌پردازد، رابطه با آن که از بیش‌ترین ظرفیت‌های ما برای فهم متقابل با دادوستد دوسویه هم فراتر می‌رود (دریدا ۱۹۹۱a، ۱۹۹۷b). در «خشونت و متافیزیک»، دریدا از دیگری به‌عنوان یک خودِ دیگر (alter ego) سخن می‌گوید که دیگر - بودگی‌اش را من می‌توانم حرمت نهاده و رعایت کرده و در عین حال احساس انسان‌بودگی مشترک‌مان را هم حفظ کنم، یعنی احساس آنچه که از او - به‌نحوی محسوس - انسانی همچون خود من می‌سازد. اما این ایده اصلاً نمی‌تواند اهمیتی برای آن نگاهی به اخلاق داشته باشد که «دیگربودگی» را تا حد‌اعلای یک اصل انتزاعی ترفیع داده و به این وسیله هرگونه استنادی به شیوه‌های فهم بیناسوژگانی را نادیده می‌گیرد.

کریچلی و دیگران موضع خود را از ره‌گذر این ایده تأمین می‌کنند که شالوده‌شکنی باید مشتمل بر چیزی بیش از سخن‌سرایی سلبی «تفاوت»، «سرگشتگی»، «تصمیم‌ناپذیری»، و نظایر این‌ها باشد که نشان نوعی نوشته‌های اولیه‌ی دریدا درباره‌ی متون فلسفه، از متون افلاتون گرفته تا متون هوسرل، بوده‌اند. اگر این‌گونه باشد، آنگاه به جهشی نیاز پیدا می‌کنیم که بستار (به‌اصطلاح) «متافیزیک غربی» را اذعان کرده و ما را با آن چیزی مواجه سازد که کلاً فرا و ورای مفاهیم و مقولات موروثی این سنت قرار می‌گیرد. توجه اخیر دریدا به کیرکگور هم از همین رو است. دریدا او کیرکگور را به‌عنوان متفکری در نظر می‌گیرد که این ایده را - در متنی مانند ترس و لرز - تا به غایت پی گرفته، وهله‌ی تصمیم اخلاقی (آمادگی ابراهیم برای قربانی کردن پسرش به فرمان غیرقابل‌درک خداوند) را وهله‌ی می‌انگارد که مستلزم سراسر کنار گذاشتن قیدوبندها، ارزش‌ها، و تکالیف اخلاقی صرفاً انسانی است (دریدا ۱۹۹۳a، کیرکگور ۱۹۵۴).

در واقع، کیرکگور اصرار دارد که این تنها شیوه‌ی مکفی (یعنی اصالتاً مسیحی) برای تأویل این داستان است، و آن مفسرانی که ترجمان متفاوت و به لحاظ انسانی «مقبول»تری از آن به دست داده‌اند به بی‌راهه رفته‌اند - و بی‌ایمانی خود را برملا می‌کنند - تفسیرهایی از این دست که منظور اصلی خدا اصلاً این بوده که در دم آخر از قربانی شدن اسحاق [در اسلام، اسماعیل] درگذرد، یا این که ابراهیم تمام مدت می‌دانسته خداوند او را وادار نمی‌کند که چنین کار هول‌انگیزی را تا آخر ادامه دهد. برعکس، کیرکگور استدلال می‌کند که، آنچه این روایت به هرکس قادر به درست خواندن آن باشد می‌فهماند این خواهد بود که توجیه رفتار خداوند برای بشر یکسر محال است، و شکاف قاطعی بین ارزش‌های اخلاقی انسانی (از جمله ارزش‌های کاملاً موافق با آن نوع دین‌داری محترمانه و شریعت - مداری که خود از آن بیزار بود) و اوامر ایمان اصیل مسیحی وجود دارد.

مطمئناً، دلایل زیادی برای دل‌بستگی دریدا به نوشته‌های کیرکگور وجود دارد. از جمله می‌توان به استفاده‌ی او از نقاب‌های شخصیتی مختلف با اسامی مستعار، تغییر دائم نظرگاه روایی، تکرار (مشابه با «واگویه‌پذیری» او) به عنوان یک مجاز شالوده‌شکن کلیدی، یا رویکردی نادان‌نمایانه که تا غایت (و ورای) نیت قابل‌انتساب به مؤلف پیش می‌رود، اشاره کرد. با این حال، یک ارجاع شایان اشاره به کیرکگور در آثار اولیه‌ی دریدا را هم می‌توان در بخشی از «خشونت و متافیزیک» ملاحظه کرد که در آن‌جا از شباهت نگران‌کننده‌ی اخلاق لویناسی با برداشت کیرکگور از ایمان مسیحی به عنوان امری یاد می‌کند که مستلزم یک انتخاب وجودی (اگزستانسیل) نهایی است، انتخابی که از تمام تصورات سکولار از مسئولیت‌پذیری اخلاقی فراتر می‌رود (به آن‌ها وجهه‌ی فردی می‌دهد) (دریدا ۱۹۷۸). به نظر می‌رسد که دریدا در این گفته محق بوده، و آخرین

چیزی که ما در روشن‌اندیشی به مسائل اخلاقی و اجتماعی - سیاسی خود نیاز داریم تصویری از جهش به بیرون و فراسوی حوزه‌ی ارزشی دغدغه‌های مشترک انسانی است. به بیان ساده: ترس و لرز متنی به لحاظ اخلاقی بیزارکننده است که می‌تواند توجه‌کننده‌ی هر اقدام غیرانسانی یا وحشیانه‌ی بر اساس استنادی خودتوجه‌کننده به منابع مذهبی یا دیگر منابع متعالی ایمان «اصیل» باطنی شود. وانگهی، این واقعیت هم هست که هایدگر چنین سخن‌سازیهی را برای قرار دادن تفکر خود در خدمت التزامی «اصیل» به سیاست فرهنگی ناسیونال سوسیالیسم و خودنگهداری دانشگاه‌های آلمانی در واکنش به آن چالش دوران‌ساز به کار گرفته بود (بنگرید به: ولین ۱۹۹۳). در این جا مجالی برای بحث بسنده درباره‌ی برخورد پرطول و تفصیل و پیچیده‌ی دریدا با مسأله‌ی رویکرد سیاسی هایدگر در رابطه با طرح فلسفی گسترده‌تر او، چه در اوایل و چه در اواخر کارش، نیست. همین بس که بگوییم این برخورد از شیوه‌ی استدلالی بسیار ظرافت‌مندانه برخوردار بوده و دریدا، با رغبتی معمولاً سخاوتمندانه، می‌کوشد تا در مواجهه با این مشکل خم به ابرو نیاورد (دریدا ۱۹۸۹). با این حال، سرنخ‌های بسیاری وجود دارد تا ما را به این فرضیه برساند که علت هم‌پیمانی آشکار هایدگر با نازی‌ها از اواسط تا اواخر دهه‌ی ۱۹۳۰ را می‌توان در استفاده‌ی او از واژه‌ی Geist (روح) و الزام تام و تمام به انواع معانی متافیزیکی، سیاسی، و «ملی-زیبایی‌شناختی» آن، و نه صرفاً «نقل کردن» یا «خط زدن» آن به اسلوبی که (چنان که دریدا ادعا دارد) در متون متقدم و متأخر هایدگر معمول بوده است. این استدلال البته موافق این مدافعه‌ی بسیار پروبال‌داده از سوی کسانی نیست که «اخلاق شالوده‌شکنی» را موضوعی مربوط به مواجهه با انتخابی اکیداً تصمیم‌ناپذیر از میان کردارهای بدیل دانسته و از این رو ناگزیری نهایی از

«تصمیم‌گیری» بر اساس جهش ایمانی کیرکگوری به ورای هرگونه توجیه مستدل اخلاقی را مطرح می‌کنند. چون، در این صورت، این تصمیمی است که در غیاب دغدغه‌های انسان‌دوستانه و در واکنش به فراخوان وجدان «اصیل» ی گرفته می‌شود که فضیلت‌اش دقیقاً در همین بی‌اعتنایی به چنان دغدغه‌هایی است.

در بخشی از سرگشتگی‌های دریدا نادان‌نمایی کمابیش غیرقابل درکی دیده می‌شود، آن‌جا که می‌گوید حتا انتخاب هر صبح غذا دادن به گربه‌ی خود متضمن تصمیم‌گیری برای غذا دادن به همان یک گربه و نه هر گربه‌ی دیگری، چه دور و چه نزدیک، است که ممکن است به همان اندازه یا حتا بیشتر تر به تغذیه نیاز داشته باشد (دریدا ۱۹۹۳a). بسیار خوب، اما به‌جا است که بگوییم: فکر کردن به همه‌ی آن گربه‌های گرسنه کار مشقت‌باری است، و - همان‌گونه که دریدا در بخش‌هایی دیگر با بیانی بلیغ می‌گوید - تأمل کردن بر رنج‌های بی‌دلیل انسانی و فلاکت‌ها و بی‌عدالتی‌ها از این هم مشقت‌بارتر است، فلاکت‌ها و بی‌عدالتی‌هایی اغلب حاصل سامان‌های سیاسی و اجتماعی - اقتصادی‌یی که می‌توانیم و باید به آن‌ها اعتراض کنیم اما اقدام عملی عاجلی برای بهبود آن‌ها نمی‌توانیم انجام دهیم. با این حال، دلایل کمابیش آشکاری در توجیه این امر وجود دارد که بهتر این است به گربه‌ی خود و گربه‌های دوروبر غذا بدهیم تا این که دائم در عذاب یک انتخاب وجودی یا تصمیم‌گیری در غیاب زمینه‌ی توجیهی معلق بمانیم. در مورد هایدگر، این تصمیم‌گیری می‌تواند او را درگیر این ایده کند که حیوانات Wiltarm، یعنی «بی‌نوا» (به‌لحاظ وجودی محروم)، اند، در قیاس با «جهان» ی که تنها انسان‌ها به یمن توانایی خود برای پیش کشیدن پرسش‌های بنیادی در خصوص شیوه‌ی وجود (اصیل یا غیراصیل) خویش در آن سکونت دارند. بنابراین شاید زمانه برای گربه‌های

سرگردان در اطراف عزلت‌گاه هایدگر در جنگل سیاه زمانه‌ی عسرت بوده. برای آن که این نظرات صرفاً سرسری و ابلهانه جلوه نکنند، شاید باید خاطر نشان کنم که دریدا به تفصیل درباره‌ی این جنبه از تفکر هایدگر دست به قلم برده و (هرچند غیرمستقیم) گفته است که این جنبه را می‌توان به اشتیاق خطر بار او به تقسیم‌بندی انسان‌ها مرتبط دانست، آن‌هایی که از این توانایی برخوردار اند که به پرسشی ازلی، «پرسش هستی»، پاسخ دهند و آن‌هایی که چنین پرسشی برای‌شان هرگز نمی‌تواند مطرح باشد (دریدا ۱۹۸۳a، ۱۹۸۳b).

با این حال، منظور کلی من مطرح کردن این نکته است که این «چرخش اخلاقی» در بحث‌های شالوده‌شکنانه‌ی اخیر سمت‌وسوهای عجیبی به خود گرفته و چندان هم در مسیر هدایت اخلاقی کارگشا یا روشن‌گر پیش نمی‌رود (برای ملاحظه‌ی بحث‌های دیگری در این باره، بنگرید به: برنستاین ۱۹۸۷، لیپوفتسکی ۱۹۹۲، هارفام ۱۹۹۱). مطمئناً مواردی - مواردی در انتها درجه - وجود دارند که در آن حال عاملان با الزام انتخاب از بین دعویات به شدت متعارض («همسنجی‌ناپذیر») ی در مورد اقدام بایسته در یک موقعیت مفروض قرار می‌گیرند و آن‌جا است که هر تصمیمی بنابراین در قالب انتخابی «ورطه‌وار» یا «گیج‌کننده» گرفته می‌شود، به هنگامی که هیچ استنادی به عرف، سوابق، اصول عام، یا بدیهیات نیک‌رفتاری نمی‌تواند کمکی به آن بکند. این مسأله مدت‌ها است که در نظریات بایاشناسی (deontology) - مانند نظریه‌ی کانت - مطرح بوده، نظریاتی که در صدد تعریف محاسن اخلاقی بر اساس کرداری هماهنگ با مفاهیم عام بوده‌اند، مفاهیمی که آن‌سان با زمینه‌های انتخاب روزمره و موقعیت‌مند انسانی فاصله دارند که از بیش‌ترین مناسبت در مورد اکثر مقاصد عملی برخوردار شوند. همچنین این نکته،

نکته‌یی مورد تأکید شدید پسامدرنیست‌ها، مطرح است که اگر یک انتخاب اخلاقی را مبتنی بر هر اصل و راهنمایی بدانیم که پیش از این وضع شده، آن‌گاه این انتخاب چندان هم نمی‌تواند انتخابی اصیل یا به هر رو «اخلاقی» باشد (بومان ۱۹۹۳). با این حال - همچنان که گفتم - دشوار بتوان ملاحظه کرد که یک اخلاقی استوار بر «تصمیم‌ناپذیری» نهایی چگونه می‌تواند از این نظر کمکی کند. به هر رو، باید اذعان کرد که معضلات این‌چنینی اغلب به روند پیچیده‌یی از ارزیابی دلایل، اصول، انگیزه‌ها، منافع متعارض، عوامل محیطی، عواقب احتمالی کوتاه‌مدت و بلندمدت، و ... ره‌نمون می‌شوند. بی‌شک، این روند عمدتاً در سطح کمابیش ناخودآگاه اندیشه جریان دارد، سطحی که ما اغلب در زمان انتخاب‌مان از آن بی‌خبر ایم و می‌تواند از دید ما - در لحظه‌ی انتخاب - ورای هرگونه توجیه مستدل یا اصولی جلوه کند. با این همه، هرگاه که انتخابی می‌کنیم، اکثراً، می‌توانیم توضیحات گویایی در مورد علت آن بدهیم، در قالبی که همیشه هم (چنان که دومان با بدبینی استدلال کرده) فقط به جلوه‌ی دیگری از اعتراف ناشی از سوءنیت یا یک «بهانه» ی روایی خودمبراکننده محدود نباشد.

البته هنگامی که این موضوعات را با عطف به موضوعات گذشته مورد توجه قرار دهیم جای بیش‌تری برای بحث درباره‌ی این‌گونه طفره - روی‌های بفرنج از مسئولیت‌پذیری اخلاقی باز خواهد بود، به‌ویژه وقتی که - مانند دومان - اسیر و سوسه‌ی ساخت و پرداخت «اخلاق خوانش» ی شویم که معضلات انتخاب اخلاقی را تا حد اعلا ی یک اصل متن‌گرایانه بر می‌کشد. از این رو، بنا به تلقی او هر ادعایی در خصوص اعلام برائت از کردار گذشته یا عذر تقصیرها مدعی را خودبه‌خود در معرض اتهام سوءنیت اخلاقی قرار می‌دهد، زیرا نویسنده و نیز خواننده را درگیر تلاش

و تبانی برای انکار یا نادیده‌گیری خصلت پیچیده (یا اکیداً «تصمیم‌ناپذیر») همه‌ی سخنان اعترافی می‌کند (دومان ۱۹۷۹). در هر حال، هر «اخلاق خوانش»ی که شایسته‌ی این عنوان باشد بر همان وهله‌های سرگشتگی سخن‌سرایانه یا روایی تمرکز می‌کند که متن در آن‌جا بیش‌ترین مقاومت را در برابر برداشت‌های ساده‌انگارانه یا خودفریبانه از عامیلت و انتخاب اخلاقی نشان می‌دهد. اصلاً نباید تصور کرد که متنی مانند اعترافات روسو را می‌توان به درستی به‌عنوان یک خودارزیابی صادقانه (چنان‌که خود می‌خواهد این‌گونه خوانده شود) خواند، یا باز، تصور کرد که اگر دومان در جایی اقرار کرده بود که آن مقالات موهن را در زمان اشغال بلژیک توسط نازی‌ها در دوران جنگ جهانی دوم نوشته بوده این را می‌شد به‌گونه‌ی موجه به‌عنوان جلوه‌ی از وجدان اخلاقی بیدار (هرچند کندکار) او در نظر گرفت (دومان ۱۹۸۹، هاماشر، هرتز، و کینان ۱۹۸۹). همان‌طور که پیش‌تر گفتم، «مناظره»یی که به‌دنبال افشای آن مقالات در گرفت خود کمابیش یک نمایش ارشادی بود: از یک سو مخالفان برای محکوم کردن شالوده‌شکنی به‌عنوان راهبردی برای از مخلصه در بردن سازش‌کاران صنف‌آرایی کردند (لمان ۱۹۹۱، ملمن ۱۹۹۵، هرش ۱۹۹۱)، و از سوی دیگر شاگردان سابق، همکاران، و دوستان دومان - از جمله دریدا - راه‌های پرطول و تفصیلی را برای دست‌کم ایجاد محملی نسبی به‌جهت دفاع از او پیمودند (دریدا ۱۹۸۸b). این به‌نوبه‌ی خود بهانه‌ی بی‌دست‌ناقدان آنان داد تا عملاً بگویند که «خب، ما هم همین را می‌گوییم!» و این استدلال آنان - استدلالی (بعضاً) با اشاره‌ی خاص به نوشته‌های متأخر دومان - را تکرار کنند که رویکرد شالوده‌شکنانه به چنین مسائلی رویکردی است که می‌تواند همیشه بهانه‌هایی برای چشم‌پوشی از هرگونه بدکرداری به دست دهد. به‌علاوه، به‌نظر آنان، مدافعان دومان در این‌جا

اشتیاق عجیبی به کنار گذاشتن اصول متن‌گرایانه‌ی خود نشان می‌دهند تا بحث را به ارائه‌ی شواهد و قرائن و شهادت شهود عینی در این باب بکشند که دومان یهودی‌ستیز نبوده، که وقتی حقایق راجع به اخراج و تبعید یهودیان توسط نازی‌ها به اطلاع عموم رسیده (با قبول مخاطراتی شخصی) از همکاری با نشریه‌ی *Le Soir* دست کشیده، و حتا - البته این موضوعی همچنان محل مناقشه مانده - با برخی از عناصر نهضت مقاومت بلژیک فعالانه در ارتباط بوده است. اما شاید به ذهن کسانی که از این خط مشی «هم خدا و هم خرما» پی‌روی می‌کنند خطور نکرده باشد که همین نکته در مورد خود آنان هم صدق می‌کند، یعنی آنان از یک سو نمی‌توانند سرپوش سراسر متن‌گرای دومان (و پیروانش) را پذیرا شوند و از سوی دیگر - چنان که پیدا است - آنان را به استناد «ساده‌انگارانه» از شواهد واقعی یا زمینه‌هایی برای توجیه اخلاقی متهم می‌کنند.

حال، با گذشت حدود دوازده سال، تب این مناقشه آن قدر فروکش کرده که امکان یک ارزیابی انتقادی از آثار دومان مهیا شود، نقدی که سایه‌ی آگاهی از نوشته‌های او در دوران جنگ بر سر آن سنگینی می‌کند اما آن را کاملاً در محاق خود نبرده است. جایی که این نقادی خودنمایی می‌کند - هرچند به شکلی کمابیش تغییر یافته - موضعی معطوف به این مسأله است که از متون متأخر دومان در باب «ایدئولوژی زیبایی‌شناختی» (دومان ۱۹۹۷) چگونه تأویلی باید به دست داد. یعنی، آیا باید این متون را به‌عنوان هشدار شدید (هرچند غیرمستقیم) علیه انواع فریب‌هایی خواند که زمانی اندیشه‌ی خود او را هم تسخیر کرده بودند یا آن که این متون راهبرد دیگری برای احتراز از هر تلاش صادقانه‌ی برای پرداختن به مسائل مطرح برای وجدان اخلاقی و سیاسی ما در دنیای واقعی است؟ (به‌ویژه، بنگرید به: بورر ۱۹۹۳، پرندرگاست ۱۹۹۰، جانسون ۱۹۹۰،

دوگراف ۱۹۹۳، فلمن ۱۹۸۹، کاروت و ایش ۱۹۹۴، ۱۹۹۵، کوهن، کوهن، میلر، وارمینسکی ۱۹۹۱، لوسبرگ ۱۹۹۱، هرمان، هومبیک، لرنوت ۱۹۸۹، هولدهایم ۱۹۸۹). دیدگاه خود من - که (باید بگویم) پس از بارها تغییر عقیده به آن رسیدم - آن است که این هر دو ادعا تا حدودی حامل حقیقت اند و هر خوانشی که قاطعانه به یک‌کدام از آن‌ها بچسبد نمی‌تواند به درک بسنده‌یی از متون نامتعارف، جذاب، اغلب نابه‌هنجار، و (گاه) کاملاً گیج‌کننده‌ی او برسد. با این حال، دلیلی ندارد از ایده‌ی «اخلاق خوانش» ی استقبال کنیم که دومان به آن‌جا می‌رساندش که تصمیم‌ناپذیری به نوعی بت‌واره برای مقابله با هر سخن ناپخته و نازل، نظیر سخنان راجع به دغدغه‌های اخلاقی - سیاسی واقعی، بدل می‌شود. شالوده‌شکنی مادام که مستوجب این اتهام باشد (برای مثال، هنگامی که جی. هیلیس میلر وهله‌ی انتخاب را وهله‌یی می‌شمارد که قضاوت اخلاقی را از طریق «تداخل ساختاری دو رمزگان زبان‌شناختی» استوار می‌سازد) در معرض این خطر هست که نیروی واقعی التزام اخلاقی را که در بیشتر آثار دریدا جلوه‌گر شده در پرده‌ی ابهام فرو برد (میلر ۱۹۸۷). با این همه، به گمان من، این نیرو بیش‌تر در آن متونی (مانند جستار متقدم دریدا درباره‌ی لویناس) متجلی است که بحث خود را از راه درگیری دقیق با مسائل مشخصاً فلسفی پیش می‌برند، تا در نوشته‌های متأخری - مانند «زور قانون» و اشباح مارکس - که دریدا در آن‌ها به مهمات آشکارا اخلاقی یا اجتماعی - سیاسی پاسخ می‌دهد.

شاید - همچنان که برخی خوانندگان اکنون به این نتیجه می‌رسند - این نوشته فقط نشان می‌دهد که از سال ۱۹۸۲ به این سو اوضاع از چه قرار

بوده و نورس بدبختانه ارتباط خود را با این تازه‌ترین تحولات از دست داده است. آن‌ها همچنین (به‌شکلی منصفانه) ممکن است گمان کنند این مسأله بیش‌تر به مقاومت من در برابر برخی از خوانش‌های الاهیاتی یا دین‌گرایانه از متون دریدا مربوط می‌شود (پیستاک ۱۹۹۸، تیلور ۱۹۸۷، کپوتو ۱۹۹۷b، کوارد و فوشی ۱۹۹۲، وارد ۱۹۹۵، هارت ۱۹۸۹). چنین خوانش‌هایی مایل به نادیده گرفتن آن متونی از دریدای «متقدم» اند که در آن‌ها مصرانه منکر می‌شود که شالوده‌شکنی به هر رو نوعی الاهیات تنزیهی (negative theology) است، یا این که تفاوت و دیگر اصطلاحات کلیدی شالوده‌شکن را باید مهیاکننده‌ی ترجمانی فلسفی برای آشکال امروزی گفتمان دینی نظریه‌پرداز «پیش‌رفته» شمرد (برای مثال، بنگرید به: دریدا ۱۹۷۳). از آن پس، دریدا به جهت اعلام برائت از چنین کوشش‌هایی برای گنجاندن شالوده‌شکنی در زیر عنوان «ناالاهیات» (atheology) پسامدرنی که گرایش‌های خردستیزانه، عرفانی، یا ضد-روشنگری دارد اشتیاق چندانی از خود نشان نداده (دریدا و واتیمو ۱۹۹۸). در این جا تنها می‌توانم توجه خوانندگان را به متون مختلفی جلب کنم که خود در یک دهه‌ی گذشته منتشر کرده و تلاش کرده‌ام این مسأله‌ی پیچیده‌ی رابطه‌ی دریدا با گفتمان «نقد روشنگری» یا آن چه هابرماس «طرح ناتمام مدرنیته» خوانده نشان دهم (نورس ۱۹۹۶، ۲۰۰۰). دریدا هم، در نوشته‌های اخیرش، از نحوه‌ی همسویی این رابطه با برخی برهه‌ها در تاریخ تفکر فلسفی آلمان باخبر می‌نماید، به‌ویژه جدال بین کانت و آن عده‌یی از ناقدان معاصر کانت (مانند هامان و یاکوبی) که به نیروی بینش شهودی یا دست‌رسی ممتاز به حقیقتی ورای دست‌رس عقل خام‌اندیش انتقادی استناد می‌جستند (دریدا ۱۹۸۴). سفیدخوانی بسیار باظرافتی می‌خواهد تا بتوانیم طیفی از کنایات طعن‌آمیز و کاملاً خودآگاهانه به این اتهام

ها بر ماس را ردیابی کنیم که او (دریدا) به طرح روشنگری خیانت کرده و فریب نوعی گفتمان درهم‌جوش را خورده، یعنی خردگریزی «شاعرانه - استعاری» که عامدانه مرزبندی‌های نوعی میان فلسفه و ادبیات را بر هم می‌زند (ها بر ماس ۱۹۸۷). این اتهام به نظر من اتهامی ناموجه است و بیش از آن که گویای گرایش‌های خاطیانه‌ی دریدا باشد مبین قصور ها بر ماس در خواندن متون مورد بحث با توجه مکفی به جزئیات و ساختار استدلالی آن‌ها است. با این حال، همین اتهام به نحو آزارنده‌یی می‌تواند شامل حال ایده‌هایی باشد که این اواخر به نام دریدا و با استناد به برخی از متونی - مانند موارد پیش‌گفته - مطرح شده‌اند که به گونه‌یی موجه چنان خوانشی را مجال می‌دهند.

اجازه دهید این پس‌گفتار کمابیش بدگوار را با طرح ملاحظاتی به پایان برم که شاید به تعدیل چنین اثرگذاری‌های منفی مزمینی کمک کنند. نخست باید بگویم که دریدا از هر نظر هوش مندترین، فهیم‌ترین، کارآمد - ترین، و خلاق‌ترین متفکر در میان متفکرانی است که - در نیم‌سده‌ی گذشته - راه مطالعه‌ی متون متعلق به سنت فلسفی غرب را برگزیده‌اند. در واقع، همین آمیزه‌ی بی‌نظیر یک استعداد تحلیلی (اغلب آشوبنده) با مهارتی در ابداع شیوه‌های کاملاً نوآورانه‌یی برای برخورد روایی یا «ادبی» است که واکنش خصمانه‌ی فیلسوفانی (مانند سرل و ها بر ماس) را برانگیخته که خواهان تحکیم و تقویت مرزبندی‌های نوعی میان فلسفه و ادبیات اند. و این چشم‌گیرترین شباهت دریدا به کیرکگور است، یعنی قریحه‌ی فوق‌العاده‌ی او برای مطرح کردن مهم‌ترین و عمیق‌ترین مسائل فلسفی از طریق گفتمان تلویحی یا غیرمستقیمی که، برای هر خواننده‌ی راغب به صرف نظر کردن از ضمانت درک مفهومی صریح، ره‌آوردهای بس گسترده‌یی دارد. بنابراین، همچنان که از یک نظر این نوعی بی‌انصافی

در حق کیرکگور است که او را صرفاً بر اساس گفته‌های اش در متنی مانند ترس و لرز تأویل کنیم، از یک نظر هم باید در برابر هر تأویل سراسستی از (ظاهراً) مؤمنانه‌ترین تفسیر دریدا بر گفتمان ارشادی کیرکگور مقاومت کنیم. این یعنی که، این «نوعی نوشتار» است که نمی‌توان آن را (به اسلوب رورتی) به ژانر چندرگه‌ی پسامدرنی منتسب ساخت که در نهایت بیش‌ترین فاصله را با همه‌ی سخنان بی‌فایده‌ی «فلسفی» پیدا می‌کند. این راهی برای فلسفه‌ورزی است که همچنان - در بهترین حالت - بیش‌ترین دقت تحلیلی را از خود نشان داده و در عین حال در صدد پناه گرفتن در باورهای سنتی به خوانش وفادارانه یا به‌راستی موثق نیست.

شالوده‌شکنی ما را ترغیب می‌کند تا سوءظن عمیق خود را نسبت به هر استفاده‌یی از اصطلاح «نابغه» حفظ کنیم، اصطلاحی همراستا با پرستش رمانتیک مؤلف به‌عنوان منبع حقایق خلاقانه‌یی که از راه یک شیوه‌ی بی‌بدیل و خوداعتباربخش کشف شهودی اعطا می‌شوند. این ایده هدف حمله‌ی دومان در نوشته‌های متأخر خود در باب «ایدئولوژی زیبایی‌شناختی» بوده و دریدا نیز (به‌شکلی دوپهلوتر) آن را با باز - به‌صحنه‌آوری مجادله‌ی مطرح میان کانت و انواع ناقدان روشنگری‌ستیز خود به پرسش کشیده است (دریدا ۱۹۸۴). در واقع، فرض «نابغه» فرضی است که هیچ شالوده‌شکن شرافت‌مندی نمی‌تواند امروزه خود را به استفاده از آن متقاعد کند، مگر در داخل گیومه‌یی حاکی از آن که این یک اشاره است نه یک استفاده، و یا در صورت نقل ایده‌ی منسوخ‌ی که دیگر نمی‌توان جداً ادعای اعتباری برای آن داشت. با این حال، این اصطلاح را می‌توان در مورد دریدا و دقیقاً به‌معنای کانتی آن به کار برد: کسی که قواعد مستقر (یعنی قواعد مقرر برای آنچه می‌تواند به‌درستی یک شیوه‌ی مقبول سخن‌پردازی محسوب شود) را نقض می‌کند تا نفس

عرصه‌ی اقدامات آفرینش‌گرانه - اندیشه‌ورزانه‌ی انسانی را گسترش دهد. هیچ‌کس به قدر او، با چنین فراست، بصیرت، و ظرافتی در باب انواع مسائلی دست به قلم نبرده که ذهن فیلسوفان متعلق به سنت «دیگر» (جریان اصلی فلسفه‌ی تحلیلی) را هم به خود مشغول داشته اما به عنوان مباحث جالبی در نظر گرفته می‌شدند که در برخورد با آن‌ها معیارهای مطرح برای توجه شایسته (به لحاظ حرفه‌یی به جا) را پیشاپیش کلاً باید کنار گذاشت. دریدا این شایسته‌شناسی را با استفاده از انواعی از خوانش‌های هرمنوتیکی پریچ و خمی که اغلب از سوی منتقدان ادبی صورت گرفته به چالش می‌کشد، و از این رو می‌توان درک کرد که چرا آثار او با چنین خصومتی از سوی آن سنت مواجه شده است. در عین حال، او مصمم به حفظ فاصله‌ی انتقادی خود با گرایش‌ها یا مدهای اقتباسی گوناگونی است که ملأ اعلا‌ی نظریه‌ی ادبی و فرهنگی امروزی را به تصرف خود در آورده‌اند.

اکنون به نظر می‌رسد که بخش‌هایی از این کتاب با سهولتی بیش از حد با برخی از این گرایش‌های نوظهور همراهی کرده‌اند، از جمله این ایده‌ی آسان‌یاب (اما به لحاظ سیاسی خطرناک) نیچه‌یی - پسامدرنیستی که تاریخ یک ساخت متنی است که در چارچوب آن «حقیقت» صرفاً عنوانی است که اکنون به برخی شیوه‌های مطلوب پی‌رنگ‌سازی روایی یا بازنمایی گفتمانی اطلاق می‌شود. تا آن‌جا که به خاطر دارم، اصطلاح «پسامدرنیسم» در سال ۱۹۸۲ هنوز رواج گسترده پیدا نکرده بود و، در آن زمان، نیاز مبرمی به اصرار بر عدم توصیف شالوده‌شکنی به عنوان یکی از زیرشاخه‌های این جنبش فکری گسترده‌تر شکاکانه - نسبی‌نگر احساس نمی‌شد. از آن زمان اوضاع به قدری دگرگون شده که حال زمزمه‌هایی به گوش می‌رسد مبنی بر این که دانشجویان در برخی از سطوح رشته‌ی

نظریه‌ی فرهنگی باید در مرحله‌ی انتخاب واحد، دروسی تحت عنوان «پسامدرنیسم ۱» یا «پسامدرنیسم ۲» را انتخاب کنند، اگر که در واقع ملزم به گذراندن هر دو واحد نباشند. مؤلفان اولیه‌ی مجموعه‌ی طنین تازه این خوش‌اقبال‌ی مضاعف را داشتند که هنگامی دست به قلم برند که پیشاپیش خوانندگان قابل‌ملاحظه‌ی مشتاق‌آشنایی با تحولات واقع در عرصه‌ی «نظریه» وجود داشتند، و از سوی دیگر ایده‌هایی که آن مؤلفان مطرح می‌کردند - هنوز - اصلاً اعتبار نهادینه‌ی نیافته بود، چه رسد به این که منزلتی مقبول یافته باشد. البته، این موقعیت این امتیاز منفی را هم داشت که برخی از مؤلفان (از جمله خود من) آن خوانندگان را حریصانه به خود جذب خود کنند بدون آن که به قدر کفایت بر مسیر تأمل انتقادی مجرب پیش روند. بسی بهتر بود که خود به‌شخصه از همه‌ی امل‌چزانی‌ها در قالب سخنانی از قبیل «بیدار کردن نقادی از خواب جزمی خود» یا شالوده‌شکنی به‌عنوان جزای دیر هنگام فلسفه از سوی نظریه‌ی ادبی، و نظایر این‌ها احتراز می‌کردم. همچنین بهتر بود آن‌چنان مشتاق باز کردن جایی برای تألیف خود از راه امتیاز گرفتن از دیگر نویسندگانی - از جمله جان‌اتان کالر - که از آثارشان بسیار آموخته بودم نمی‌بودم. این که کتاب من هم خود به‌زودی با برخورد مشابهی مواجه شد آن زمان اسباب‌کدورت مختصرم شد، اما واقعاً مستحق چیزی بیش از آن هم نبودم. مایه‌ی تأسف است که آن مشاجرات قدیمی اما هنوز جاری میان سنت‌گرایان و نظریه - پردازان در دانشکده‌های ادبیات به‌سرعت جای خود را به انواع جنگ و جدل‌های غیر - نظری‌یی داده که در دو دهه‌ی گذشته هر به‌چند سالی آتش‌شان شعله‌ور شده. این‌گونه است که ستایش‌گران تفاوت، ناهمگونی، و گشودگی در برابر «دیگری» به‌عنوان یکی از بهترین بخش‌های آموزه‌ی اخلاقی پسامدرن، ظاهراً هیچ‌گونه انتقادی از دیدگاه‌های خود یا هیچ

اظهار نظری (مثلاً همان جستار اولیه‌ی دریدا درباره‌ی لویناس) را که تفکر آنان به لحاظ فلسفی و اخلاقی تشکیک کند، بر نمی‌تابند. در عین حال، خوش‌حال‌ام که مجری بخشی از طرح عظیم ترنس‌هاوکز در آن سال‌هایی بوده‌ام که اکنون - از دید بی‌شک املانه‌ی من - دوران ماجراجویی‌های بزرگ فکری بود.

کاردیف

سپتامبر ۲۰۰۱

برای مطالعه‌ی بیش‌تر

فهرست منابع زیر به منظور تکمیل «کتاب‌شناسی» تهیه گردیده، و خوانندگان می‌توانند جزئیات کامل آثار مورد ارجاع در کتاب را در آن بیابند. از درج مدخل‌های تکراری به دلیل صرفه‌جویی در حجم کتاب اجتناب شده، مگر در مورد دریدا و دیگر پیشگامان شالوده‌شکنی (دومان، هارتمن، و ...) که از قلم انداختن آن‌ها به نوعی ایجاد اشکال می‌کرد. گفتن ندارد که این یک فهرست کاملاً «گزینشی» و مجموعه‌ره‌نمودهایی محسوب می‌شود که خوانندگان، پیش از رفتن به سراغ علایق خاص خود، می‌توانند تا حدی از آن راه‌نمایی بگیرند. فهرست زیر دو سرفصل (۱) دریدا و (۲) شالوده‌شکنی در آمریکا را در بر می‌گیرد که دومی با توجه گسترده‌تر به مباحث پسا-ساختارگرایانه‌ی گوناگون تنظیم شده است.

دریدا

متون ترجمه‌شده به انگلیسی

Speech and Phenomena, and Other Essays on Husserl's Theory of Signs,
trans. David B. Allison. Evanston, Ill: Northwestern University Press, 1973.

این کتاب نخست‌بار در ۱۹۶۷ به فرانسه منتشر شده (بنگرید به: فصل ۳).
 'The White Mythology: Metaphor in the Text of Philosophy', *New Literary History*, VI, I (1979), 7-74.

Of Grammatology, trans. Gayatri Chakravorty Spivak. Baltimore, Md: Johns Hopkins University Press, 1977.

این کتاب نخست‌بار در ۱۹۶۷ به فرانسه منتشر شده، شامل بحث‌های مفصل اما قابل‌فهمی درباره‌ی روسو، سوسور، لوی - استروس، و جایگاه مسأله‌ساز نوشتار در سنت غربی است. این متن، به همراه پیش‌گفتار مشروح مترجم، بهترین مقدمه برای آشنایی با اندیشه‌ی دریدا محسوب می‌شود.

'Signature Event context', *Glyph*, I (1977), 172-97.

این شالوده‌شکنی فلسفه‌ی کنش‌گفتاری، جوایبه‌ی جان سرل را به دنبال داشت:
 'Reiterating the Differences', *Glyph*, II (1977), 198-208.

و این تبادل‌نظر با پاسخ دیگری از سوی دریدا همراه شد:

'Limited Inc abc'. *Glyph*, II (1977), 162-254.

Edmund Husserl's Origin of Geometry, trans. Edward Leavey. Stonybrook: Hays, 1978.

این کتاب که در ۱۹۶۲ به فرانسه منتشر شده، به این بحث می‌پردازد که نوشتار و ساختارهای تفاوت آن، حتا در حقایق «ایدئال» ریاضیات، از پیش مد نظر قرار می‌گیرند. این متنی دشوار و تخصصی است، هرچند که ارتباط نزدیکی با آوا و پدیدار دارد.

Writing and Difference, trans. Alan Bass. London: Routledge & Kegan Pual, 1978.

این کتاب که در ۱۹۶۷ به فرانسه انتشار یافته، از جمله، در برگیرنده‌ی مقالات مهمی درباره‌ی هگل، فروید، فوکو، و لوی - استروس است. صریح‌ترین تأملات دریدا در باب ساختارگرایی و ناخشنودی‌ها از آن را نیز در همین کتاب می‌توان یافت. این کتاب را باید همچون ادامه‌ی *از گراماتولوژی خواند*، هرچند که مقالات‌اش در همان دوره نگاشته شده و اشتراکات مضمونی گسترده‌یی با آن دارند.

'Speculations - on Freud', trans. Ian McLeod. *The Oxford Literary Review*, III, 2 (1978), 78-97.

این جستار در بردارنده‌ی همان نوع برخورد شالوده‌شکنانه‌ی بی با روان‌کاوی است که در «فروید و صحنه‌ی نوشتار» (در نوشتار و تفاوت) صورت گرفته است.

Spurs: Nietzsche's Styles, trans. Barbara Harlow. Chicago, Ill.: Chicago University Press, 1979.

ترجمه‌ی انگلیسی این کتاب همزمان با انتشار اصل فرانسوی آن صورت گرفته، دریدا در این کتاب به اوج سبک گریزپا و افراطی خود می‌رسد، و در آرای هایدگر، چتر نیچه، و «مسأله‌ی زن» در فلسفه سیر می‌کند. بهترین راه ورود به بحث‌های آن مطالعه‌ی بخش‌های مربوط به نیچه در نوشتار و تفاوت است.

'Living on', in Geoffrey Hartman (ed.), *Deconstruction and Criticism*, London: Routledge & Kegan Paul, 1979.

این مقاله‌ی است که دریدا در همایش منتقدان دانشگاه ییل ارائه کرده، و ظاهراً (همچون دیگران) به بحث در مورد شعر «نصرت زندگی» شلی می‌پردازد، اما راه‌های نظرپردازانه‌ی خاص خود را در پیش می‌گیرد. این جستار اساساً نمونه‌ی از شالوده‌شکنی «بی‌قیدوبند» است.

'The Supplement of Copula: Philosophy before Linguistics', in Josué V. Harari (ed.), *Textual Strategies: Perspectives in Post - Structuralist Criticism*, London: Methuen, 1979.

در این‌جا دریدا «دستور زبان» فلسفه‌ی غرب (از ارسطو تا هایدگر) را به‌عنوان امری تعیین‌یافته توسط ساختار گزاره‌ی زبان شالوده‌شکنی می‌کند. این متنی دشوار اما حائز اهمیت است.

Positions, trans. Alan Bass. London: Athlone Press, 1981.

این کتاب که نخست بار در ۱۹۷۲ به فرانسه منتشر شده، متن مصاحبه‌های آنری رونس، ژولیا کریستوا، و ژان - لوئی اودبین و گی اسکارپتا با دریدا را شامل می‌شود. مطالعه‌ی این کتاب راه میان‌بری برای درک آرای دریدا نیست اما می‌تواند آشنایی اجمالی جذابی با برخی از استلزامات آرای او باشد. مصاحبه‌ی نخست (رونس) قابل‌فهم‌ترین و روشن‌ترین مصاحبه است، و مصاحبه‌ی سوم

(اودبین و اسکارپتا) پرسش بحث‌انگیز نگرش دریدا به نظریه‌ی متنی مارکسیستی را پیش می‌کشد.

متون فرانسوی

La Dissémination, Paris: Seuil, 1972.

این کتاب شامل مهم‌ترین مقالات دریدا درباره‌ی افلاتون، مالارمه، و فیلیپ سولرس است. «داروخانه‌ی افلاتون» متنی حیاتی برای آشنایی با تلقی دریدا از فلسفه‌ی یونانی و نگرش در نهان خصمانه‌ی آن به نوشتار به شمار می‌رود.

Marges de philosophie, Paris: Minuit, 1972.

این کتاب جستارهایی درباره‌ی زبان، فلسفه، و نوشتار را در بر می‌گیرد و «اسطوره‌شناسی سفید» و «مکمل ربط» نخست بار در این مجموعه منتشر شده‌اند.

Glas, Paris: Galilée, 1974.

این کتاب مستدل‌ترین بحث دریدا در این باره است که متون چگونه می‌توانند از فضای یک‌دیگر گریخته و منطق معنا را به بازی بگیرند. در این جا هگل و ژنه به گونه‌ی در مقابل هم قرار می‌گیرند که موجب قرار گرفتن خرد فلسفی در مقابل دغدغه‌ها و وسوسه‌های یک سارق همجنس‌باز نویسنده‌شده می‌گردد. زبان هگل از طریق سیل جناس‌سازی‌ها و تمهیدات چاپی دچار پیچش شده، به هجو توهم‌زایی از خود بدل می‌شود. این کتاب متنی همواره مسحورکننده است، هرچند که بازی‌های زبانی درخشان‌اش اندکی فراتر از دایره‌ی درک خواننده‌ی ناآشنا با آثار دریدا به نظر می‌رسند.

La Vérité en peinture, Paris: Flammarion, 1978.

در این متن، مفروضات بیان‌گری، حقیقت، و اصالت، که نقادی هنری و زیبایی‌شناسی را عموماً در سیطره‌ی خود داشته‌اند، شالوده‌شکنی می‌شوند. در این جا مشابهتی میان تفکر دریدا و برخی آرای منتقد آلمانی - یهودی، والتر بنیامین، به‌ویژه مضمون ناپدید مدرن «هاله» ی فرهنگی در عصر تولید انبوه هنری، دیده می‌شود.

La Carte postale de Socrate e Freud et au-delà, Paris: Aubier - Flammarion, 1980.

این کتاب شامل جستارهایی درباره‌ی فروید است، و درآمد آن مجموعه «کارت پستال‌ها» بی است که برای شخص خاصی فرستاده نشده، مخاطب آن‌ها این فرض کلی است که «حقیقت» تبادل پیغام‌های سرگردان و آواره است، نوشتاری فاقد مبدأ و مقصد. این کتاب همچنین حامل مخالفت شدید دریدا با دعویات لکان در مورد منزلت روان‌کاوی به‌عنوان حقیقت‌غایی زبان است، و این ادامه‌ی مناظره‌ی بی است که بر سر بازخوانی دریدا از «نامه‌ی ربوده‌شده» ی پرو (متن کانونی و کلاسیکی در نظریه‌ی لکانی) در گرفت. نیز، «نامه‌ها» ی افلاتون – که شاید البته مجعول بوده باشند – سکوی پرشی برای تأملات دریدا در باب «جعل» نوشتار و توانایی نامحدود آن برای شبهه‌آفرینی و فریب‌کاری می‌شوند.

نوشته‌هایی درباره‌ی دریدا

آنچه در پی می‌آید فهرستی لزوماً گزینشی از کتاب‌ها و مقالات مهم‌تری است که تا سال ۱۹۸۱ منتشر شده‌اند. هدف از آن ارائه‌ی وجوه بسیار متفاوت بحثی است که بر سر آرای دریدا در گرفته، برخی از این موارد کاملاً در ستیز با وی نوشته شده، و برخی دیگر می‌کوشند نگرش‌های میانجی‌گرانه‌ی اتخاذ کنند. خوانندگانی که در جست‌وجوی مستندات مشروح‌تر اند می‌توانند به مأخذ زیر مراجعه کنند:

John Leavey and David B. Allison, 'A Derrida Bibliography', *Research in Phenomenology*, VIII (1978), 145-60.

این کتاب‌شناسی نوشته‌های دریدا (از جمله نوشته‌های ترجمه‌شده به انگلیسی) را تا اوایل سال ۱۹۷۸ در بر گرفته، بیش از ۲۰۰ مورد را شامل می‌شود، که البته بسیاری از آن‌ها موارد حاشیه‌ی بی بوده اما نشان‌گر بازتاب فوق‌العاده و گستره‌ی وسیع تأثیر دریدا هستند.

Allison, David B., 'Derrida and Wittgenstein: Playing the Game', *Research in Phenomenology*, VIII (1978), 93-109.

Altieri, Charles, 'Wittgenstein on Consciousness and Language: A Challenge to Derridean Theory', *Modern Language Notes*, XCI (1976), 1397-423.

Bass, Alan, "'Literature" / Literature', in Richard Macksey (ed.), *Velocities of Change*, Baltimore, Md, and London: Johns Hopkins University Press, 1979, 641-58.

Berezdivin, Ruben, 'Gloves Inside-out', *Research in Phenomenology*, VIII (1978), 111-20.

این مقاله عمدتاً درباره‌ی زنگ عزای دریدا است.

Brown, P. L. 'Epistemology and Method: Althusser, Foucault, Derrida', *Research in Phenomenology*, VIII (1978), 197-62.

Cousins, Mark, 'The Logic of Deconstruction', *The Oxford Literary Review*, III (1978), 70-77.

Culler, Jonathan, 'Jacques Derrida', in *Structuralism and Since: From Lévi-Strauss to Derrida*, 154-80. London: Oxford University press, 1979.

Culler, Jonathan. *On Deconstruction*, London: Routledge & Kegan Paul, 1983.

Cumming, Robert Denoon, 'The Odd Couple: Heidegger and Derrida', *Review of Metaphysics*, XXXIV (1981), 487-521.

de Man, Paul, *Blindness and Insight: Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism*, New York and London: Oxford University Press, 1971.

این کتاب از نخستین متون آمریکایی است که از شالوده‌شکنی تأثیر پذیرفته، دربردارنده‌ی نقد ظریف دومان بر آرای دریدا درباره‌ی روسو هم هست.

Ellman, Maud, 'Spacing Out: A Double Entendre on Mallarmé', *The Oxford Literary Review*, III (1978), 22-31.

Garver, Newton, Preface to the English translation of Derrida's *Speech and Phenomena*, IX-XXIX. Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1973.

بحث اصلی آن ارتباط فلسفه‌ی زبان دریدا و فلسفه‌ی زبان ویتگنشتاین است.

Garver, Newton, 'Derrida on Rousseau on Writing', *Journal of Philosophy*, LXXIV (1977), 663-73.

Grene, Marjorie, 'Life, Death and Language: Some Thoughts on Derrida and Wittgenstein', In *Philosophy In and Out of Europe*, 142-54. Berkeley and Los Angeles, Calif: University of California Press, 1976.

Hartman, Geoffrey, 'Monsieur Texte: On Jacques Derrida, His *Glas*' and 'Monsieur Texte II: Epiphany in Echoland'. *Georgia Review*, XXIX, q, and XXX, 1 (1975-6).

Hartman, Geoffrey, 'Crossing Over: Literary Commentary as Literature', *Comparative Literature*, XXVIII (197), 257-796.

در این جا هارتمن زنگ عزای دریدا را به عنوان دستاویز ارائه‌ی دعویات انتقادی - آزادانگاره‌ی خود می‌سازد.

Hartman, Geoffrey, *Saving the Text: Literature / Derrida / Philosophy*, Baltimore, Md: Johns Hopkins University Press, 1981.

Hoy, David Couzens, *The Critical Circle: Literature and History in Contemporary Hermeneutics*, Berkeley and Los Angeles, Calif: University of California Press, 1978.

در این کتاب فصل جالبی به شرح تفاوت‌های دیدگاه‌های دریدا با هایدگر، گادامر، و هرمنوتیک رایج اختصاص یافته است.

Johnson, Barbara, 'The Frame of Reference: Poe, Lacan, Derrida', *Literature and Psychoanalysis, Yale French Studies*, 55-6 (1977), 457-505.

La Capra, Dominick, 'Habermas and the Grounding of Critical Theory', *History and Theory*, XVI (1977), 237-64.

در این مقاله رابطه‌ی نظریه‌ی متنی و فهم تاریخی نزد دریدا، فوکو و نمایندگان مکتب فرانکفورت مورد بررسی و مقایسه قرار می‌گیرد.

McDonald, C. V., 'Jacques Derrida's Reading of Rousseau', *The Eighteenth Century (Texas)*, XX (1979), 82-95.

Mulligan, Kevin, 'Inscriptions and Speaking's Place: Derrida and Wittgenstein', *The Oxford Literary Review*, VIII (1978), 62-7.

Norris, Christopher, 'The Margins of Meaning: Derrida's *Spurs*', *The Cambridge Quarterly*, IX, 3 (1980), 280-4.

Norris, Christopher, 'The Polymetaphorical Mailman', (review of Derrida's *La Carte postale de socrate à Freud*), *The Times Literary Supplement*, 9 July 1980, 761.

Ricoeur, Paul, *The Rules of Metaphor*, London: Routledge & Kegan Paul, 1978.

بحث ریکور از دیدگاه عمدتاً «هرمنوتیکی» بی است که همدلی تام و تمامی با شالوده‌شکنی ندارد، اما یادداشت‌های جذابی درباره‌ی «اسطوره‌شناسی سفید» دریدا در این کتاب آمده است.

Rorty, Richard, 'Derrida on Language, Being and Abnormal Philosophy', *Journal of Philosophy*, LXXIV (1977), 673-81.

Rorty, Richard, 'Philosophy as a Kind of Writing', *New Literary History*, X (1978). 141-60.

این جستار شرح‌گویایی از تفاوت‌های دریدا با شیوه‌ی فلسفه‌ورزی «به‌هنجار» (یعنی اجماعی و عقل‌گرایانه) است.

Said, Edward, 'The Problem of Textuality: Two Exemplary Position', *Critical Inquiry*, IV (1978), 673-714.

در این جستار، هرمنوتیکِ متنیِ دریدا در تقابل با تعهد فوکو به سخن‌سازی فعال‌کننده‌ی رویه‌های گفتمانی «دنیایی» قرار می‌گیرد.

Silvrerman, Hugh J., 'Self-Decentering: Derrida Incorporated', *Research in Phenomenology*, VIII (1978), 45-65.

این مقاله در مورد شالوده‌شکنی «من استعلایی» یا سوژه‌ی خودسالار روان - شناسی سنتی از سوی دریدا است.

Ulmer, J. L., 'Jacques Derrida and Paul de Man on / in Rousseau's Faults', *The Eighteenth Century (Texas)*, XX (1979), 164-81.

Woods, D. C., 'An Introduction to Derrida', *Radical Philosophy*, 21 (1979), 18-28.

این مقاله شامل توضیح شفاف با نقدی از دیدگاه مارکسیستی - اکتیویستی است.

Wordsworth, Ann, 'Derrida and Criticism', *The Oxford Literary Review*, III (1978), 45-52.

شالوده‌شکنی در آمریکا

این بخش عمدتاً به معرفی آثاری از بلوم، دومان، هارتمن، و میلر، و نیز ناقدانی می‌پردازد که موضع این منتقدان را نقد کرده و یا وارد مناظره‌ی حائز اهمیت با آنان شده‌اند. در این‌جا از متون «پیشا - شالوده‌شکنانه» ی منتقدان مکتب ییل تنها در صورتی یاد می‌شود که نشان‌گر نوعی پیشرفت و فراروی الگویی از نقادی نو ی «قدیمی» باشند.

Abrams, M. H., 'How to do Things with Texts', *Partisan Review*, XLIV (1978), 566-88.

این مقاله شالوده‌شکنان را به کار بست راهبردی مضاعف و گمراه‌کننده متهم می‌کند: آنان از یک سو منکر می‌شوند که زبان بتواند از هرگونه مفهوم قطعی و ارتباط‌پذیری برخوردار باشد، و از سوی دیگر انتظار دارند که متون خودشان مورد تأویل دقیق و شایسته قرار گیرد.

Abrams, M. H., 'Limits of Pluralism: The Deconstructive Angel', *Critical Inquiry*, III (1977), 425-68.

Altieri Charles, 'Presence and Reference in a Literary Text: The Example of Williams' "This Is Just to Say"', *Critical Inquiry*, V (1979), 489-510.

در این مقاله از این بحث می‌شود که شعر می‌تواند «حضور» خاص خود را ایجاد کند، حضوری که همواره مصون از تفاوت محض نوشتار است.

Bloom, Harold, *The Anxiety of Influence: A Theory of Poetry*, New York and London: Oxford University Press, 1973.

Bloom, Harold, *A Map of Misreading*, New York and London: Oxford University Press, 1975.

Bloom, Harold, *Poetry and Repression*, New Haven, Conn: Yale University Press, 1976.

Bloom, Harold, *Wallace Stevens: The Poems of Our Climate*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1977.

این کتاب دربردارنده‌ی صریح‌ترین و سرسختانه‌ترین بحث‌های بلوم علیه شالوده‌شکنی در شکل اساساً متنی آن است.

Chase, Cynthia, 'Oedipal Textuality: Reading Freud's Reading of *Oedipus*', *Diacritics*, IX (1979), 59-71.

Culler, Jonathan, *Structuralist Poetics*, London: Routledge & Kegan Paul, 1975.

این کتاب اساساً برخورد پیشا - شالوده‌شکنانه‌ی با نظریه‌ی ساختارگرا است، که ملاحظات برجسته‌ی (در فصل پایانی) در مورد تأثیر آتی دریدا دارد.

Culler, Jonathan, *The Pursuit of Signs*, London: Routledge & Kegan Paul, 1981.

کالر در این جا همدلی بیش‌تری با شالوده‌شکنی نشان می‌دهد، اما از بسیاری جهات آن را صورت مهبای برنامه‌ی می‌داند که خود در بوطیقای ساختارگرا اعلام کرده. مقالات آن درباره‌ی روایت، استعاره، نظریه‌ی ژانر، و ... نشان می‌دهند اندیشه چگونه پیوسته علیه پیچش‌های نااندیشیدنی ناسازه می‌شورد.

Culler, Jonathan, *On Deconstruction*, London: Routledge & Kegan Paul, 1982.

de Man, Paul, 'The Rhetoric of Temporality', in Charles S. Singleton (ed.), *Interpretation: Theory and Parctice*, 173-209. Baltimore, Md.: Johns Hopkins University Press, 1969.

دومان در این جا، با شالوده‌شکنی ایدئولوژی رمانتیکِ نماد، نشان می‌دهد که چگونه معنای نماد در ساختارهای پنهان و متوالی تمثیل شکل می‌گیرد. این جستاری درخشان است و نویسنده در نهایت اقناع‌کنندگی جلوه می‌کند.

de Man, Paul, 'Epistemology of Metaphor', *Critical Inquiry*, V (1978), 13-30.

این جستار درباره‌ی استعاره در متون فلسفی، با ارجاعاتی بیش‌تر به متون لاک و کانت، است و آن را باید در راستای «اسطوره‌شناسی سفید» دریدا خواند.

de Man, Paul, *Allegories of Reading: Figural Language in Rousseau, Nietzsche, Rilke, and Proust*, New Haven, Conn: Yale University Press, 1979.

de Man, Paul, 'Autobiography as Defacement', *Modern Language Notes*, XCIV (1979), 918-38.

Felman, Shoshana, 'Turning the Screw of Interpretation', *Yale French Studies*, 55-6 (1977), 94-207.

Graff, Gerald, *Literature Against Itself: Literary Ideas in Modern Society*, Chicago, Ill., and London: University of Chicago Press, 1979.

این کتاب حمله‌ی جدلی نه تنها به شالوده‌شکنی بل به ادبیات پسامدرن و هرگونه تفکری است که می‌کوشد میان متن و «واقعیت» فاصله اندازد.

Hartman, Geoffrey, *Beyond Formalism*, New Haven, Conn., and London: Yale University Press, 1970.

Hartman, Geoffrey, 'The Recognition Scene of Criticism', *Critical Inquiry*, IV (1978), 407-16.

Hartman, Geoffrey (ed.), *Deconstruction and Criticism*, London: Routledge & Kegan Paul, 1979.

Hartman, Geoffrey, *Criticism in the Wilderness*, New Haven, Conn., and London: Yale university Press, 1980.

این بحثی از یک نقادی «هرمنوتیکی» نوانگیخته است که بر منابع سبکی خود واقف بوده، تأثیراتی هم از متفکرانی چون دریدا، هایدگر، و بنیامین گرفته است.

Jacobs, Carol, *The Dissimulating Harmony: Images of Interpretation in Nietzsche, Rilke and Benjamin*, Baltimore, Md: Johns Hopkins University Press, 1978.

این کتاب راه دومان را در شالوده‌شکنی استعاره‌ها و مجازها دنبال می‌کند که موجب توهم خوانش‌پذیری متنی ساده و سراسر است می‌شود. بحث‌های این کتاب دلالت‌گر اما ازهم‌گسیخته‌اند.

Jacobs, Carol, 'The (Too) Good Soldier: "A Real Story"', *Glyph*, III (1978), 22-51.

این مقاله درباره‌ی بازی نوشته‌های متنی و تاریخی در سرباز لایق اثر فورد مادوکس فورد است.

Jameson, Fredric, *The Political Unconscious*, London: Methuen, 1980.

بحث این کتاب رویکردی سیاسی شده‌تر به شالوده‌شکنی شکاف‌ها و منطق - پریشی‌های متنی‌یی است که آفریده‌ی ناخودآگاه حاصل از برخورد زبان، شکل، و ایدئولوژی محسوب می‌شوند. این کتاب، در تلاش برای حل و فصل اختلاف موجود میان «نظریه‌های متن» دریدایی و مارکسیستی، در پاره‌یی نقاط بحث خود را به دشواری پیش برده، اما در کل اقناع‌کننده می‌نماید.

Johnson, Barbara, *Défigurations du langage poétique*, Paris: Flammarion, 1979.

Krieger, Murray, 'Poetry Reconstructed', in his *Theory of Criticism*, 207-45. Baltimore, Md., and London: Johns Hopkins University Press, 1976.

Krieger, Murray, *Poetic Presence and Illusion*, Baltimore, Md., and London: Johns Hopkins University Press, 1979.

بحث این کتاب معطوف به نظریه‌ی ادبی رنسانسی و شاعرانی چون سیدنی است و به این وسیله می‌کوشد در راستای بحث‌های شالوده‌شکنانه در مورد «حضور» و «غیاب» متنی حرکت کند. به‌زعم نویسنده، اشعار می‌توانند، حتا آن‌جا که حس دست‌نایافتنی بودن به شدیدترین وجه احساس می‌شود، حس حضوری خیالی (همچون حضور معشوقه‌ی محبوب) را ایجاد کنند. بحث اساسی کریگر نشان‌گر رویکردی پیوسته نوستالژیک به این باور ناقدان نوی «قدیمی» است که شعر یک ساختار معنایی خودسالار است.

Leitch, Vincent B., 'The Deconstructive Criticism of J. Hillis Miller', *Critical Inquiry*, VI (1980), 593-607.

جوابیه‌ی میلر هم در همین نشریه منتشر شده است:

J. Hillis Miller, 'Theory and Practice', *Critical Inquiry*, VI (1980), 609-14).

Lentricchia, Frank, *After the New Criticism*, London: Atholne Press, 1980.

این شرح بلندپروازانه‌ی از نقادی پسا - ساختارگرای آمریکایی و خاستگاه‌های اصلی آن در اروپای قاره‌یی است. این کتاب یک سخن‌سرایی «دنیا‌یی» یا درگیر عمل سیاسی (فوکو، سعید) را در تقابل با آن چیزی مطرح می‌کند که به نظر نویسنده رویکرد «متنی» محض و غیرمتعهد نزدیک‌ترین پیروان دریدا است. بحث‌های آن تحریک‌کننده اما سنجیده است - مقدمه‌یی ارزش‌مند.

Michaels, Walter Benn, 'Saving the Text: Reference and Belief', *Modern Language Notes*, XCIII (1978), 771-93.

Miller, J. Hillis, *Theomas Hardy: Distance and Desire*, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1970.

Miller, J. Hillis, *The Fiction of Realism: Sketches by Boz, Oliver Twist, and Cruikshank's Illustrations*, in Ada and Blake Nevius (eds), *Dickens Centennial Essays*, Berkeley, Calif.: University of California Press, 1971.

Miller, J. Hillis, *Critical Introduction to Thomas Hardy, The Well - Beloved*, London: Macmillan, 1976.

این مقدمه‌ی انتقادی نگاهی تیزبینانه به عناصر خودشالوده‌شکن در این عجیب - ترین و «باورنکردنی»ترین داستان توماس هاردی است.

Miller, J. Hillis, 'Ariadne's Thread: Repition and the Narrative Line', *Critical Inquiry*, III (1979). 57-77.

Miller, J. Hillis, 'The Limits of Pluralism, II: The Critic as Host', *Critical Inquiry*, III (1977), 939-47.

Norris, Christopher, 'Derrida at Yale: The "Deconstructive Moment" in Modernist Poetics', *Philosophy and Literature*, IV (1980), 292-56.

Reed, Arden, 'The Debt of Disinterest: Kant's Critique of Music', *Modern Language Notes*, XCV (1980), 562-84.

این مقاله خوانشی شالوده‌شکن از زیبایی‌شناسی کانتی است که با استفاده از نظریات دریدا (در از گراماتولوژی) درباره‌ی روسو و اولویت ملودی در موسیقی صورت می‌گیرد. نویسنده نشان می‌دهد که چگونه یک هارمونی افتراقی همواره هارمونی‌یک برهم‌زننده‌اش را بر ملودی تحمیل می‌کند، همان‌گونه که نوشتار قلمروی ممتاز گفتار را مورد تهاجم قرار می‌دهد.

Ryan, Michael, 'The Act', *Glyph*, II (1977), 69-87.

این مقاله‌ی درباره‌ی سخن‌سرایی شالوده‌شکنی در آنک انسان نیچه است.

Said, Edward, 'The Text as Practice and as Idea', *Modern Language Notes*, LXXXVIII (1973), 1071-101.

Said, Edward, *Beginnings: Intention and Method*, Baltimore, Md, and London: Johns Hopkins University Press, 1975.

این کتاب برآوردی روشن هرچند مطول از تأثیر پسا - ساختارگرایی فرانسوی بر اندیشه‌ی انتقادی آمریکایی است. این اثر بیش‌تر مرهون فوکو است تا دریدا؛ سعید دریدا را متمایل به «رادیکالیته‌ی نیهیلیستی» می‌داند و بنابراین از او انتقاد می‌کند. با این همه، این متنی محوری برای درک واکنش آمریکایی‌ها به نظریه‌ی شالوده‌شکنانه است.

Sussman, Henry, 'The Deconstructivist as Politician: Melville's *The Confidence-Man*', *Glyph*, IV (1978), 33-56.

Weber, Samuel, 'Saussure and the Apparition of Language: The Critical Perspective', *Modern Language Notes*, XCL (1976).

White, Hayden, *Tropics of Discourse*, Baltimore, Md, and London: Johns Hopkins University Press, 1978.

این کتاب عمدتاً به بحث از روایت تاریخی و مجازهای مختلف و تمهیدات الگوسازی می‌پردازد که برای بامعنا ساختن تاریخ به کار می‌روند. به‌ویژه بنگرید به فصل‌های راجع به فوکو و دریدا - وایت دریدا را نماینده‌ی حد‌علای «پوچ‌گرایی» در فلسفه‌ی شکاکانه می‌داند.

کتاب‌شناسی

اشاره: برای «ویراست سوم»، دو کتاب‌شناسی تکمیلی پیشین (۱۹۸۶ و ۱۹۹۱) را، به همراه کتاب‌ها و مقالات متأخرتری که در پس‌گفتار این ویراست مورد ارجاع بوده‌اند، در قالب یک کتاب‌شناسی واحد تنظیم کرده‌ام – بخش «برای مطالعه‌ی بیشتر» را همان‌گونه که در ویراست اول (۱۹۸۲) آمده بود حفظ کردم، چون وابستگی بسیار بیشتری به متن اصلی کتاب داشت. به‌علاوه شماری از منابع را که می‌تواند برای علاقه‌مندان به کار تخصصی‌تر بر روی مباحث خاص مفید باشد افزوده‌ام. در میان بسیاری از پایگاه‌های اینترنتی که به دریدا و شالوده‌شکنی اختصاص یافته‌اند، خوانندگان می‌توانند به پایگاه اطلاع‌رسانی عالی پیتز کراپ (www.hydra.umnedu/derrida/jdind.html) مراجعه کنند که پیوندهایی هم به دیگر پایگاه‌ها در این زمینه دارد. کتاب‌شناسی‌یی که شولتز و فرید (۱۹۹۲) از آثار دریدا تهیه کرده‌اند هنوز هم جامع‌ترین منبع چاپی است که بیش‌تر مدخل‌های آن توضیحات قابل‌اتکایی هم دارد. اما این کتاب‌شناسی هر قدر هم که جامع باشد – با توجه به تألیفات بسیار زیادی که دریدا از آن زمان منتشر کرده – برای کسانی که مایل به ملاحظه‌ی مشخصات کل آثار او باشند بسنده نیست. در عین حال، فکر می‌کنم اکثر خوانندگان بتوانند اطلاعات مورد نیاز و مشخصات آثار مورد علاقه‌ی خود را در کتاب‌شناسی کنونی بیابند.

در این جا باید تشکر ویژه‌ی خود را تقدیم ژاک دریدا کنم که با سخاوتی بی‌دریغ نسخه‌هایی از کل کتاب‌های اش (به زبان فرانسه و یا به زبان اصلی) را که در حدود پانزده سال گذشته منتشر شده‌اند برای‌ام فرستاد. این که او در نوشتن آثارش با سرعتی پیش می‌رود که من – یا مشتاق‌ترین مفسران او – در خواندن

آن‌ها به گردش نمی‌رسیم همواره مایه‌ی شگفتی است. اگر روزی این متن به ویراست چهارم رسید و قفسه‌های کتاب‌خانه‌ام هم زیر بار کتاب‌ها تاب آورد، بی‌شک باز هم نکات بسیاری برای بحث خواهد بود.

- Abrams, M. H. (1978) 'How To Do Things With Texts'. *Partisan Review*, XLIV, 566–88.
- Adams, Hazard and Searle, Leroy (eds) (1986) *Critical Theory Since 1965*. Tallahassee, Fla.: Florida State University Press.
- Agacinski, Sylviane (1988) *Aparté: conceptions and deaths of Soren Kierkegaard*. Trans. Kevin Newmark. Tallahassee, Fla.: Florida State University Press.
- Allison, David (ed.) (1985) *The New Nietzsche*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Altizer, Thomas J. et al. (1982) *Deconstruction and Theology*. New York: Crossroads.
- Appignanesi, Lisa (ed.) (1985) *Ideas From France: the legacy of French theory*. London: ICA Publications, Documents 3.
- Arac, Jonathan (ed.) (1986) *Postmodernism and Politics*. Minneapolis, Minn.: University of Minnesota Press.
- (1987) *Critical Genealogies: historical situations for postmodern literary studies*. New York: Columbia University Press.
- et al. (1983) *The Yale Critics: deconstruction in America*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- and Johnson, Barbara (eds) (1990) *Consequences of Theory*. Baltimore, Md and London: Johns Hopkins University Press.
- Atkins, G. Douglas (1984) *Reading Deconstruction/Deconstructive Reading*. Lexington: University of Kentucky Press.
- (1986) *Quests of Difference: reading Pope's poems*. Lexington, Kentucky: University Press of Kentucky.
- (1990) *Geoffrey Hartman: criticism as answerable style*. London: Routledge.
- and Johnson, Michael L (eds) (1985) *Writing and Reading Differently: deconstruction and the teaching of composition and literature*. Lawrence, Kansas: University Press of Kansas.
- and Morrow, Laura (eds) (1989) *Contemporary Literary Theory*. London: Macmillan.
- Attridge, Derek (1988) *Peculiar Language: literature as difference from the Renaissance to James Joyce*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- , Bennington, Geoff, and Young, Robert (eds) (1987) *Post-Structuralism and the Question of History*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Austin, J. L. (1963) *How To Do Things With Words*. London: Oxford University Press.
- Baker, Peter (1995) *Deconstruction and the Ethical Turn*. Gainesville: University Press of Florida.
- Barthes, Roland (1967) *Elements of Semiology*. Trans. Annette Lavers and Colin Smith. London: Jonathan Cape.
- (1975) *S/Z*. Trans. Richard Miller. London: Jonathan Cape.
- (1977) *Roland Barthes by Roland Barthes*. Trans. Richard Howard. London: Macmillan.
- (1979) *A Lover's Discourse*. Trans. Richard Howard. London: Jonathan Cape.
- Baudrillard, Jean (1975) *The Mirror of Production*. Trans. Mark Poster. St Louis: Telos Press.
- (1988) *Selected Writings*. Mark Poster (ed.) Cambridge: Polity Press.
- Bauman, Zygmunt (1987) *Legislators and Interpreters: on modernity, post-modernity, and intellectuals*. Cambridge: Polity Press.
- (1993) *Postmodern Ethics*. Oxford: Blackwell.
- Beardsworth, Richard (1996) *Derrida and the Political*. London: Routledge.
- Beiser, Frederick C. (1987) *The Fate of Reason: German philosophy from Kant to Fichte*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Belsey, Catherine (1980) *Critical Practice*. London: Methuen.
- and Moore, Jane (eds) (1989) *The Feminist Reader*. London: Macmillan.
- Benjamin, Andrew (ed.) (1989) *Post-Structuralist Classics*. London: Routledge.
- (1989) *Translation and the Nature of Philosophy: a new theory of words*. London: Routledge.
- Bennington, Geoff (1981) 'Reading Allegory' (on de Man's *Allegories of Reading*). *The Oxford Literary Review*, IV, 83–93.
- (1994) *Legislations: the politics of deconstruction*. London: Verso.
- (2000) *Interrupting Derrida*. London: Routledge.
- Berman, Art (1988) *From the New Criticism to Deconstruction: the reception of structuralism and post-structuralism*. Urbana-Champaign, Ill.: University of Illinois Press.
- Bernasconi, Robert and Wood, David (eds) (1988) *The Provocation of Levinas: re-thinking the other*. London: Routledge.
- and Critchley, Simon (eds) (1991) *Re-Reading Levinas*. Bloomington: Indiana University Press.
- (1998) 'Different Styles of Eschatology: Derrida's take on Levinas's

- political messianism', *Research in Phenomenology*, Vol. 28, pp. 3-19.
- Bernstein, Richard (1987). 'Serious Play: the ethical-political horizon of Jacques Derrida'. *Journal of Speculative Philosophy*, Vol. 1, pp. 93-117.
- Blackmur, R. P. (1967) *A Primer of Ignorance*. New York: Harcourt Brace.
- Bloom, Harold (1959) *Shelley's Mythmaking*. New Haven, Conn.: Yale University Press.
- (1973) *The Anxiety of Influence: a theory of poetry*. New York and London: Oxford University Press.
- (1975) *Kabbalah and Criticism*. New York: Seabury Press.
- (1976) *Poetry and Repression*. New Haven, Conn.: Yale University Press.
- (1977) *Wallace Stevens: the poems of our climate*. Ithaca, NY, and London: Cornell University Press.
- (1982) *Agon: towards a theory of revisionism*. London and New York: Oxford University Press.
- (1982) *The Breaking of the Vessels*. Chicago, Ill., and London: University of Chicago Press.
- (ed.) (1985) *Modern Critical Views: Sigmund Freud*. New York: Chelsea House.
- (1989) *Ruin the Sacred Truths: poetry and belief from the Bible to the present*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Bohrer, Karl Heinz (ed.) (1993) *Aesthetik und Rhetorik: Lektüren zu Paul de Man*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Bové, Paul A. (1986) *Intellectuals In Power: a genealogy of critical humanism*. New York: Columbia University Press.
- Bowie, Malcolm (1988) *Freud, Proust, and Lacan: theory as fiction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Boyne, Roy (1990) *Foucault and Derrida: the other side of reason*. London: Unwin Hyman.
- Brannigan, John, Robbins, Ruth and Wolfreys, Julian (eds) (1996) *Applying to Derrida*. London: Macmillan.
- Brodsky, Claudia J. (1987) *The Imposition of Form: studies in narrative representation and knowledge*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Brunette, Peter and Wills, David (1990) *Screen/Play: Derrida and film theory*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Bruns, Gerald L. (1989) *Heidegger's Estrangements: language, truth and*

- poetry in the later writings*. New Haven, Conn.: Yale University Press.
- Bruss, Elizabeth (1982) *Beautiful Theories: the spectacle of discourse in contemporary criticism*. Baltimore, Md: Johns Hopkins University Press.
- Budick, Sanford and Iser, Wolfgang (eds) (1990) *Languages of the Unsayable: the play of negativity in literature and literary theory*. New York: Columbia University Press.
- Burgass, Catherine (1991) *Challenging Theory: discipline after deconstruction*. Aldershot: Ashgate.
- Butler, Christopher (1984) *Interpretation, Deconstruction and Ideology*. London: Oxford University Press.
- Cain, William (1985) *The Crisis in Criticism: theory, literature and reform in English studies*. Baltimore, Md and London: Johns Hopkins University Press.
- Callinicos, Alex (1990) *Against Post-Modernism: a Marxist critique*. Cambridge: Polity Press.
- Cameron, Deborah (ed.) (1990) *The Feminist Critique of Language: a reader*. London: Routledge.
- Campbell, Colin (9 February 1986) 'The Tyranny of the Yale Critics'. *The New York Times Magazine*, 20-8 and 43-8.
- Cantor, Norman F. (1988) *Twentieth-Century Culture: modernism to deconstruction*. New York: Peter Lang.
- Caputo, John D. (1987) *Radical Hermeneutics: repetition, deconstruction and the hermeneutic project*. Bloomington, Ind.: Indiana University Press.
- (1993) *Against Ethics: contributions to a poetics of obligation with constant reference to deconstruction*. Bloomington, Ind.: Indiana University Press.
- (1997a) *Deconstruction in a Nutshell*. New York: Fordham University Press.
- (1997b) *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: religion without religion*. Bloomington, Ind: Indiana University Press.
- (1998) 'Derrida, a Kind of Philosophy: a discussion of recent literature'. *Research in Phenomenology*, Vol. 17, pp. 245-59.
- Carroll, David (1982) *The Subject in Question: the languages of theory and the strategies of fiction*. Chicago, Ill.: University of Chicago Press.
- *Paraesthetics: Foucault, Lyotard, Derrida*. London: Methuen, 1987.
- (ed.) (1990) *The States of 'Theory': history, art and critical discourse*. New York: Columbia University Press.

- Caruth, Cathy (1990) *Empirical Truths and Critical Fictions: Locke, Wordsworth, Kant, Freud*. Baltimore, Md and London: Johns Hopkins University Press.
- and Esch, Deborah (eds) (1995) *Critical Encounters: reference and responsibility in deconstructive writing*. New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press.
- Cascardi, A. J. (1984) 'Skepticism and Deconstruction'. *Philosophy and Literature*, VIII, 1–14.
- (1987) *Literature and the Question of Philosophy*. Baltimore, Md and London: Johns Hopkins University Press.
- Cavell, Stanley (1985) 'The Division of Talent'. *Critical Inquiry*, XI, 519–38.
- (1995) *Philosophical Passages: Wittgenstein, Emerson, Austin, Derrida*. Oxford: Blackwell.
- Cazeaux, Clive (ed.) (2000) *The Continental Aesthetics Reader*. London: Routledge.
- Chase, Cynthia (1978) 'The Decomposition of the Elephants: Double-Reading *Daniel Deronda*'. *PMLA* XCIII, 215–27.
- (1983) 'Getting Versed: Reading Hegel with Baudelaire'. *Studies in Romanticism*, XXII, 241–66.
- (1986) *Decomposing Figures: rhetorical readings in the romantic tradition*. Baltimore, Md and London: Johns Hopkins University Press.
- Clark, Timothy (1992) *Derrida, Heidegger, Blanchot: sources of Derrida's notion and practice of literature*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cohen, Ralph (ed.) (1989) *The Future of Literary Theory*. London: Routledge.
- Cohen, T., Cohen, B., Hillis Miller, J. and Warminski, A. (eds) (2001) *Material Events: Paul de Man and the afterlife of theory*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Collier, Peter and Geyer-Ryan, Helga (eds) (1990) *Literary Theory Today*. Cambridge: Polity Press.
- Corlett, William (1989) *Community Without Unity: a politics of Derridian extravagance*. Durham, NC and London: Duke University Press.
- Cornell, Drucilla (ed.) (1992) *The Philosophy of the Limit*. New York: Routledge.
- Cornford, F. M. (1932) *Before and After Socrates*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Corngold, Stanley (1986) *The Fate of the Self: German writers and French theory*. New York: Columbia University Press.
- Coward, Harold (1990) *Derrida and Indian Philosophy*. Albany, NY: State University of New York Press.

- and Foshay, Toby (eds) (1991) *Derrida and Negative Theology*. Albany, NY: SUNY Press.
- Critchley, Simon (Autumn/Winter 1988) 'A Commentary upon Derrida's Reading of Hegel in *Glas*'. *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain*, No. 18, 6–32.
- (1992) *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas*. Oxford: Blackwell.
- (1999) *Ethics – Politics – Subjectivity: essays on Derrida, Levinas and contemporary French thought*. London: Verso.
- and Dews, Peter, (eds) (1996) *Deconstructive Subjectivities*. Albany, NY: SUNY Press.
- Culler, Jonathan (Winter 1972) 'Frontiers of Criticism' (review of Paul de Man's *Blindness and Insight*). *The Yale Review*, 259–71.
- (1975) *Structuralist Poetics*. London: Routledge & Kegan Paul.
- (1981) 'Convention and Meaning: Derrida and Austin'. *New Literary History*, XIII, 15–30.
- (1981) *The Pursuit of Signs: semiotics, literature, deconstruction*. London: Routledge & Kegan Paul.
- (1983) *On Deconstruction: theory and criticism after structuralism*. London: Routledge & Kegan Paul.
- (ed.) (1988) *On Puns: the foundation of letters*. Oxford: Basil Blackwell.
- (1989) *Framing the Sign: criticism and its institutions*. Oxford: Basil Blackwell.
- Cumming, Robert D. (1994) *Phenomenology and Deconstruction*. Chicago: University of Chicago Press.
- Cunningham, Valentine (1990) *In the Reading Gaol*. Oxford: Basil Blackwell.
- Dasenbrock, Reed Way (ed.) (1989) *Re-Drawing the Lines: analytic philosophy, deconstruction and literary theory*. Minneapolis, Minn.: University of Minnesota Press.
- Davis, R. C. (ed.) (1986) *Contemporary Literary Theory: modernism through post-modernism*. London: Longman.
- and Schleifer, R. (eds) (1985) *Rhetoric and Form: deconstruction at Yale*. Norman, Okl.: University of Oklahoma Press.
- de Bolla, Peter (1988) *Harold Bloom: towards historical rhetorics*. London: Routledge.
- (1989) *The Discourse of the Sublime: history, aesthetics and the subject*. Oxford: Basil Blackwell.
- de Graef, Ortwin (1993) *Serenity in Crisis: a preface to Paul de Man*. Lincoln, Nebr.: University of Nebraska Press.

- (1995) *Titanic Light: Paul de Man's post-romanticism, 1960-69*. Lincoln, Nebr.: University of Nebraska Press.
- de Man, Paul (1969) 'The Rhetoric of Temporality'. In Charles S. Singleton (ed.), *Interpretation: theory and practice*. Baltimore, Md: Johns Hopkins University Press.
- (1971) *Blindness and Insight: essays in the rhetoric of contemporary criticism*. (2nd edn, expanded and revised). London: Methuen, 1983.
- (1979) *Allegories of Reading: figural language in Rousseau, Nietzsche, Rilke, and Proust*. New Haven, Conn.: Yale University Press.
- (1981) 'Hypogram and Inscription: Michael Riffaterre's poetics'. *Diacritics*, XI, 17–35.
- (1981) 'Pascal's Allegory of Persuasion'. In Stephen Greenblatt (ed.), *Allegory and Representation*. Baltimore, Md: Johns Hopkins University Press, 1–25.
- Introduction to Hans Robert Jauss, *Toward an Aesthetics of Reception*. Trans. Timothy Bahti. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982, vii–xxv.
- (1982) 'Sign and Symbol in Hegel's *Aesthetics*'. *Critical Inquiry*, VIII, 761–75.
- (1982) 'The Resistance to Theory'. *Yale French Studies*, 63, 3–20.
- (1983) 'Dialogue and Dialogism'. *Poetics Today*, IV, 99–107.
- (1983) 'Hegel on the Sublime'. In Mark Krupnick (ed.), *Displacement: Derrida and After*. Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 139–53.
- (1984) 'Phenomenality and Materiality in Kant'. In Gary Shapiro and Alan Sica (eds), *Hermeneutics: questions and prospects*. Amherst, MA: University of Massachusetts Press, 121–44.
- (1984) *The Rhetoric of Romanticism*. New York: Columbia University Press.
- (1986) *The Resistance to Theory*. Minneapolis, Minn.: University of Minnesota Press.
- (1989) *Critical Writings, 1953–1978*, Lindsay Waters (ed.). Minneapolis, Minn.: University of Minnesota Press.
- (1989) *Wartime Journalism*, W. Hamacher, N. Hertz and T. Keenan (eds). Lincoln, Nebr.: University of Nebraska Press.
- (1997) *Aesthetic Ideology*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Deleuze, Gilles (1983) *Nietzsche and Philosophy* (trans. Hugh Tomlinson). London: Athlone Press.

- Derrida, Jacques (1972a) *La Dissémination*. Paris: Seuil.
- (1972b) *Marges de la philosophie*. Paris: Minuit.
- (1973) *Speech and Phenomena, and Other Essays on Husserl's Theory of Signs*. Trans. David B. Allison. Evanston, Ill.: Northwestern University Press.
- (1974a) *Glas*. Paris: Galilée.
- (1974b) 'The White Mythology: Metaphor in the Text of Philosophy'. *New Literary History*, VI, 1, 7–74.
- (1977a) *Of Grammatology*. Trans. Gayatri Chakravorty Spivak. Baltimore, Md: Johns Hopkins University Press.
- (1977b) 'Signature Event Context'. *Glyph*, I, 172–97.
- (1977c) 'Limited Inc. abc'. *Glyph*, II, 162–254.
- (1978) 'Violence and Metaphysics: an essay on the thought of Emmanuel Levinas'. In *Writing and Difference*, trans. Alan Bass. London: Routledge & Kegan Paul, pp. 79–153.
- ✕ — (1978) *Writing and Difference*. Trans. Alan Bass. London: Routledge & Kegan Paul.
- (1979) *Spurs: Nietzsche's Styles*. Trans. Barbara Harlow. Chicago, Ill.: Chicago University Press.
- 'The Law of Genre'. *Glyph*, VII (1980), 202–29.
- (1981) *Dissemination*. Trans. Barbara Johnson. London: Athlone Press.
- (1981) 'Economimesis'. *Diacritics*, XI, 3–25.
- (1981) 'Les Morts de Roland Barthes'. *Poétique*, 47, 269–92.
- (1981) *Positions*. Trans. Alan Bass. London: Athlone Press.
- (1981) 'Title (to be specified)'. *Substance*, 31, 5–22.
- (1982) Interview with Christie V. MacDonald in *Diacritics*, XII, 66–76.
- (1982) *L'Oreille de l'autre: otobiographies, transferts, traductions: textes et débats avec Jacques Derrida* (ed. Claude Lévesque and Christie V. MacDonald). Paris: VLB.
- (1982) *Margins of Philosophy*. Trans. Alan Bass. Chicago, Ill.: University of Chicago Press.
- (1982) 'The Time of a Thesis'. In Alan Montefiore (ed.), *Philosophy in France Today*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1983a) 'Geschlecht: sexual difference, ontological difference'. *Research in Phenomenology*, Vol. 13, pp. 65–83.
- (1983b) 'Geschlecht 2: Heidegger's hand'. Trans. John P. Leavey. In *Deconstruction and Philosophy*. John Sallis (ed.). Chicago: University of Chicago Press.

- (1983) 'Mes Chances: Au Rendez-Vous de Quelques Stéréophonies Épicuriennes'. *Tijdschrift Voor Filosofie*, XLV, 3–40.
- (1984) 'An Idea of Flaubert: "Plato's Letter"'. Trans. Peter Starr. *Modern Language Notes*, XCIX, 748–68.
- (1984) 'Devant La Loi'. In A. Phillips Griffiths (ed.), *Philosophy and Literature*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1984) *Feu La Cendre* (French text with Italian translation by Stefano Agosti). Firenze: Sansoni.
- (1984) 'No Apocalypse, Not Now (Seven Missiles, Seven Missives)'. Trans. Catherine Porter and Philip Lewis. *Diacritics*, XIV, 20–31.
- (1984) 'Of an Apocalyptic Tone Recently Adopted in Philosophy'. *Oxford Literary Review*, Vol. 6, No. 2, 3–37.
- (1984) *Signéponge/Signsponge*. Trans. Richard Rand. New York: Columbia University Press.
- (1987) *Ulysse gramophone: deux mots pour Joyce*. Paris: Galilée. Translation: 'Two Words for Joyce' (trans. Geoff Bennington). In Derek Attridge and Daniel Ferrer (eds). *Post-Structuralist Joyce: Essays from the French*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984, 145–58.
- (Winter 1985) 'Deconstruction in America' (interview with J. Creech, P. Kamuf and J. Todd). *Critical Exchange*, No. 17, 1–32.
- (1985) *La Faculté de juger*. Paris: Minuit.
- (1985) *The Ear of the Other: otobiography, transference, translation*. Trans. Peggy Kamuf and Avital Ronell. New York: Schocken Books.
- (1985) 'Racism's Last Word'. Trans. Peggy Kamuf. *Critical Inquiry*, XII, 290–9. See also 'But, beyond . . . (Open Letter to Anne McClintock and Rob Nixon)'. *Critical Inquiry*, XIII (1986), 155–70.
- (1986) *Glas*. Trans. John P. Leavey and Richard Rand. Lincoln, Nebr.: University of Nebraska Press.
- (1986) *Memoires: For Paul de Man*. Trans. Cecile Lindsay, Jonathan Culler and Eduardo Cadava. New York: Columbia University Press.
- (1986) *Parages*. Paris: Galilée.
- (1986) *Schibboleth, pour Paul Celan*. Paris: Galilée, 1986. Translation: 'Shibboleth'. Trans. Joshua Wilner. In Geoffrey Hartman and Sanford Budick (eds). *Midrash And Literature*. New Haven, Conn.: Yale University Press, 307–47.
- (1986) 'The Age of Hegel'. Trans. Susan Winnett. *Glyph*, I (new series), 3–43.
- (1986) 'Admiration de Nelson Mandela: où les lois de la réflexion'. In

- Derrida and Mustapha Tlili (eds). *Pour Nelson Mandela*. Paris: Gallimard. Translation: 'The Laws of Reflection: Nelson Mandela, in Admiration'. Trans. Mary Ann Caws and Isabelle Lorenz. In *For Nelson Mandela*. New York: Seaver Books, 1987, 13–42.
- (1987) *Mémoires: for Paul de Man*. Trans. Cecile Lindsay, Jonathan Culler and Eduardo Cadava. New York: Columbia University Press.
- (1987) *Psyché: inventions de l'autre*. Paris: Galilé.
- (1987) *The Post-Card: From Socrates to Freud*. Trans. Alan Bass. Chicago, Ill.: University of Chicago Press.
- (1987) *The Truth in Painting*. Trans. Geoff Bennington and Ian McLeod. Chicago, Ill.: University of Chicago Press.
- (1987) 'Women in the Beehive: a seminar'. In Alice Jardine and Paul Smith (eds). *Men In Feminism*. London: Methuen, 189–203.
- (1988a) 'Afterword: toward an ethic of discussion'. In *Limited Inc*, 2nd edn, Gerald Graff (ed.). Evanston, IL: Northwestern University Press. pp. 111–54.
- (1988b) 'Like the Sound of the Sea Deep Within a Shell: Paul de Man's War'. Trans. Peggy Kamuf. *Critical Inquiry*, Vol. 14, No. 3, pp. 590–652.
- (1988) 'Letter to a Japanese Friend'. Trans. David Wood and Andrew Benjamin. In David Wood and Robert Bernasconi (eds). *Derrida and Différance*. Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1–5.
- (November 1988) 'The Politics of Friendship'. Trans. Gabriel Motzkin. *The Journal of Philosophy*, LXXXV, 632–45.
- (1989) 'Biodegradables: Seven Diary Fragments'. Trans. Peggy Kamuf. *Critical Inquiry*, XV, 812–73.
- (1989) 'Interpreting Signatures (Nietzsche/Derrida): Two Questions'. Trans. Diane P. Michelfelder and Richard E. Palmer. In Michelfelder and Palmer (eds). *Dialogue and Deconstruction: the Gadamer/Derrida encounter*. New York: State University of New York Press, 58–71.
- (1989) 'Jacques Derrida in Conversation with Christopher Norris'. *Architectural Design*, LVIII, Nos. 1 and 2 (1989), 6–11. Reprinted in Andreas Papadakis, Catherine Cooke and Andrew Benjamin (eds). *Deconstruction: Omnibus Volume*. London: Academy Editions, 71–5.
- (1989) *Limited Inc* (2nd edn), Gerald Graff (ed.) with Derrida's 'Afterword: toward an ethic of discussion'. Evanston, Ill.: Northwestern University Press.

- (1989) *Of Spirit: Heidegger and the question*. Trans. Geoffrey Bennington and Rachel Bowlby. Chicago: University of Chicago Press.
- (1990) *Du droit à la philosophie*. Paris: Galilée.
- (1990) 'Force of Law: the "mystical foundation of authority"'. Trans. Mary Quaintance. *Cardozo Law Review*, Vol. 11, pp. 919–1045.
- (1990) *Le Problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*. Paris: Presses Universitaires de France. (Written 1952–3; hitherto unpublished.)
- (1991) 'At This Very Moment in This Work Here I Am'. Trans. Ruben Berezdivin. In Robert Bernasconi and Simon Critchley (eds), *Re-Reading Levinas*. Bloomington: Indiana University Press. pp. 11–40.
- (1992a) *Acts of Literature*, Derek Attridge (ed). London: Routledge.
- (1992b) *The Other Heading: reflections on today's Europe*. Trans. P.-A. Brault and M.B. Haas. Bloomington, Ind.: Indiana University Press.
- (1992c) *Given Time, I: Counterfeit Money*. Trans. Peggy Kamuf. Chicago: University of Chicago Press.
- (1993a) *Aporias: dying – awaiting (one another at) the 'limits of truth'*. Trans. Thomas Dutoit. Stanford, CA: Stanford University Press.
- (1993b) *Memoirs of the Blind: the self-portrait and other ruins*. Trans. Pascale-Anne Brault and Michael Naas. Chicago: University of Chicago Press.
- (1994) *Spectres of Marx: the state of the debt, the work of mourning, and the new international*. Trans. Peggy Kamuf. London: Routledge.
- (1995a) *On the Name*, Thomas Dutoit (ed.). Trans. Ian McLeod. Stanford, CA: Stanford University Press.
- (1995b) *The Gift of Death*. Trans. David Wills. Chicago: University of Chicago Press.
- (1995c) *Points: interviews, 1974-1994*, Elisabeth Weber (ed.). Trans. Peggy Kamuf and others. Stanford, CA: Stanford University Press.
- (1996) *Archive Fever: a Freudian impression*. Trans. Eric Prenowitz. Chicago: University of Chicago Press.
- (1997a) *The Politics of Friendship*. Trans. George Collins. London: Verso.
- (1997b) *Adieu – à Emmanuel Levinas*. Paris: Galilée.
- (1998) *Monolingualism of the Other, or, The Prosthesis of Origin*, trans. Patrick Mensah. Stanford, CA: Stanford University Press.

- (2000) *Of Hospitality (Anne Dufourmantelle invites Jacques Derrida to respond)*, trans. Rachel Bowiby. Stanford, CA: Stanford University Press.
- (2001a) *Papier Machine: le ruban de machine écrire et autres reponses*. Paris: Galilée.
- (2001b) *L'Universit sans condition*. Paris: Galilée.
- and Bennington, Geoff (1993) *Jacques Derrida*, trans. Bennington. Chicago: University of Chicago Press.
- and Vattimo, Gianni (eds) (1998) *Religion*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- and Cixous, Hélène (1998) *Voiles*. Paris Galilée
- and Malabou, Catherine (1999) *La Contre-Allée*. La Quinzaine Littéraire/Louis Vuitton.
- and Elisabeth Roudinesco (2001). *De quoi demain . . . : dialogue*. Paris: Fayard-Galilée.
- Descombes, Vincent (1986) *Objects of All Sorts: a philosophical grammar*. Trans. Lorna Scott-Fox and Jeremy Harding. Oxford: Basil Blackwell.
- Detweiler, Robert (ed.) (1982) *Derrida and Biblical Studies*. Chico, Cal.: Scholar's Press.
- Deutscher, Penelope (1997) *Yielding Gender: feminism, deconstruction, and the history of philosophy*. London: Routledge.
- Dews, Peter (1987) *Logics of Disintegration: Post-Structuralist Thought and the Claims of Critical Theory*. London: Verso.
- Docherty, Thomas (1990) *After Theory*. London: Routledge.
- Donoghue, Denis (1976) *The Sovereign Ghost: studies in imagination*. Berkeley, Calif.: University of California Press.
- Eagleton, Terry (1976) *Criticism and Ideology*. London: New Left Books.
- (1983) *Literary Theory: an introduction*. Oxford: Blackwell.
- (1986) 'Frère Jacques: the Politics of Deconstruction' and 'The Critic as Clown'. In *Against the Grain: selected essays*. London: Verso, 79–87 and 149–65.
- (1989) *The Ideology of the Aesthetic*. Oxford: Basil Blackwell.
- (1989) *The Significance of Theory*. Oxford: Basil Blackwell.
- Easthope, Antony (1988) *British Post-Structuralism*. London: Routledge.
- Eaves, Morris and Fischer, Michael (1986) *Romanticism and Contemporary Criticism*. Ithaca, NY and London: Cornell University Press.
- Elam, Diane (1994) *Feminism and Deconstruction: ms en abime*. London: Routledge.
- Eldritch, R. (1985) 'Deconstruction and its Alternatives'. *Man and World*, XVIII, 147–70.

- Ellis, John M. (1989) *Against Deconstruction*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Empson, William (1961) *Seven Types of Ambiguity*. 2nd edn. Harmondsworth: Penguin.
- Engell, James and Perkins, David (eds) (1988) *Teaching Literature: what is needed now*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Evans, J. Claude (1991) *Strategies of Deconstruction: Derrida and the myth of the voice*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Evans, Malcolm (1986) *Signifying Nothing: truth's true contents in Shakespeare's Text*. Brighton: Harvester Press.
- Fairlamb, Horace L. (1994) *Critical Conditions: postmodernity and the question of foundations*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Farrell, Frank B. (1988) 'Iterability and Meaning: the Searle-Derrida debate'. *Metaphilosophy*, Vol. 19, pp. 53-64.
- Feder, E.K., Rawlinson, M.C. and Zakin, E.Y. (eds) (1997) *Derrida and Feminism: recasting the question of woman*. New York & London: Routledge.
- Fekete, John (1984) *The Structural Allegory: reconstructive encounters with the new French thought*. Manchester: Manchester University Press.
- (ed.) (1987) *Life After Postmodernism: essays on value and culture*. Manchester: Manchester University Press.
- Felman, Shoshana (ed.) (1982) *Literature and Psychoanalysis: the question of reading: otherwise*. Baltimore, Md: Johns Hopkins University Press.
- (1983) *The Literary Speech-Act: Don Juan with J. L. Austin, or seduction in two languages*. Trans. Catherine Porter. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- (1985) *Writing and Madness*. Trans. Martha Evans et al. Ithaca, NY and London: Cornell University Press.
- (1989) 'Paul de Man's Silence'. *Critical Inquiry*, Vol. 15, No. 4. pp. 704-44.
- Felperin, Howard (1985) *Beyond Deconstruction: the uses and abuses of literary theory*. Oxford: Clarendon Press.
- Fineman, Joel (1986) *Shakespeare's Perjured Eye: the invention of poetic subjectivity in the sonnets*. Berkeley and Los Angeles, Cal.: University of California Press.
- Fischer, Michael (1985) *Does Deconstruction Make Any Difference? Post-structuralism and the defence of poetry in modern criticism*. Bloomington, Ind.: Indiana University Press.
- (1989) *Stanley Cavell and Literary Skepticism*. Chicago, Ill.: University of Chicago Press.
- Fish, Stanley (1989) *Doing What Comes Naturally: change, rhetoric, and the*

- practice of theory in literary and legal studies*. New York and London: Oxford University Press.
- Fish, Stanley E. (1982) 'With the Compliments of the Author: Reflections on Austin and Derrida'. *Critical Inquiry*, VIII, 693-72.
- Flores, Ralph (1984) *The Rhetoric of Doubtful Authority: deconstructive readings of self-questioning narratives: St Augustine to Faulkner*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Flynn, Bernard C. (1984) 'Textuality and the Flesh: Derrida and Merleau-Ponty'. *Journal of the British Society for Phenomenology*, XV, 164-79.
- Forrester, John (1990) *The Seductions of Psychoanalysis: Freud, Lacan and Derrida*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Foucault, Michel (1977) *Language, Counter-Memory, Practice*. Trans. Donald F. Bouchard and Sherry Simon. Oxford: Blackwell.
- Frank, Manfred (1989) *What Is Neostructuralism?* Trans. Sabine Wilke and Richard Gray. Minneapolis, Minn.: University of Minnesota Press.
- Frow, John (1986) 'Foucault and Derrida'. *Raritan*, V: 1 (Summer 1985), 31-42.
- (1986) *Marxism and Literary History*. Oxford: Basil Blackwell.
- Fukuyama, Francis (1992) *The End of History and the Last Man*. London: Macmillan.
- Fynsk, Christopher (1986) *Heidegger: Thought and Historicity*. Ithaca, NY and London: Cornell University Press.
- Garver, Newton and Seung-Chong, Lee (1994) *Derrida and Wittgenstein*. Philadelphia, PA: Temple University Press.
- Gasché, Rodolphe (1986) *The Tain of the Mirror* (on Derrida's philosophical background: demanding but immensely valuable). Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- (1994) *Inventions of Difference: on Jacques Derrida*. Cambridge, MA: Harvard U.P.
- Gates, Henry Louis (ed.) (1986) 'Race', *Writing and Difference*. Chicago, Ill.: University of Chicago Press.
- Gearhart, Suzanne (Winter 1983) 'Philosophy Before Literature: Deconstruction, Historicity and the Work of Paul de Man'. *Diacritics*, XIII, 63-81.
- Glendinning, Simon (1998) *On Being with Others: Heidegger, Wittgenstein, Derrida*. London: Routledge.
- Gloversmith, Frank (ed.) (1984) *The Theory of Reading*. Brighton: Harvester Press.
- Goodheart, Eugene (1985) *The Skeptic Disposition in Contemporary Criticism*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

- Goux, Jean-Joseph (1990) *Symbolic Economies: After Marx and Freud*. Trans. Jennifer Curtiss Gage. Ithaca, NY and London: Cornell University Press.
- Graff, Gerald (1979) *Literature Against Itself: literary ideas in modern society*. Chicago, Ill. and London: University of Chicago Press.
- (1987) *Professing Literature: an institutional history*. Chicago, Ill.: University of Chicago Press.
- Graham, Joseph F. (ed.) (1985) *Difference in Translation*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Griffiths, A. Phillips (ed.) (1987) *Contemporary French Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Griswold, Charles L. (1988) *Platonic Writings/Platonic Readings*. New York and London: Routledge.
- Habermas, Jürgen (1987) *The Philosophical Discourse of Modernity: twelve lectures*. Trans. Frederick Lawrence. Cambridge: Polity Press.
- Halliburton, David (1982) *Poetic Thinking: an approach to Heidegger*. Chicago, Ill.: University of Chicago Press.
- Hamacher, W., Hertz, N. and Keenan, T. (eds) (1989) *Responses: on Paul de Man's Wartime Journalism*. Lincoln, Nebr.: University of Nebraska Press.
- Handelman, Susan (1982) *The Slayers of Moses: the emergence of Rabbinic interpretation in modern literary theory*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Harland, Richard (1987) *Superstructuralism: the philosophy of structuralism and post-structuralism*. London: Methuen.
- Harpham, Geoffrey Galt (1987) *The Ascetic Imperative in Culture and Criticism*. Chicago, Ill.: University of Chicago Press.
- Harpham, Geoffrey G. (1991). 'Derrida and the Ethics of Criticism'. *Textual Practice*, Vol. 5, No. 3, 383–99.
- Harris, Wendell V. (1988) *Interpretive Acts: in search of meaning*. Oxford: Oxford University Press.
- Harrison, Bernard (1991) *Inconvenient Fictions: literature and the limits of theory*. New Haven: Yale University Press.
- (1999) '“White Mythology” Revisited: Derrida and his critics on reason and rhetoric'. *Critical Inquiry*, Vol. 25, No. 3, 505–34.
- Hart, Kevin (1989) *The Trespass of the Sign: deconstruction, theology and philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hartman, Geoffrey (1970) *Beyond Formalism*. New Haven, Conn., and London: Yale University Press.

- (1975) *The Fate of Reading and Other Essays*. Chicago, Ill., and London: University of Chicago Press.
- (1978) 'The Recognition Scene of Criticism'. *Critical Inquiry*, IV, 407-16.
- (1980) *Criticism in the Wilderness*. New Haven, Conn., and London: Yale University Press.
- (5 April 1981) 'How Creative Should Literary Criticism Be?'. *New York Times Book Review*, 11, 24-5.
- (1984) "'Timely Utterance" Once More'. *Genre*, XVII, 37-49.
- (1985) *Easy Pieces* (recent essays and review-articles). New York: Columbia University Press.
- (1985) 'Wild, Fierce Yale'. In *Easy Pieces*, New York: Columbia University Press. pp. 188-98.
- and Budick, Sanford (eds) (1986) *Midrash and Literature*. New Haven, Conn.: Yale University Press.
- et al. (1979) *Deconstruction and Criticism*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Hartman, Geoffrey H. *The Unremarkable Wordsworth*. London: Routledge, 1987.
- Harvey, Irene (1986) *Derrida and the Economy of Differance*. Bloomington, Ind.: Indiana University Press.
- Havelock, Eric (1986) *The Muse Learns to Write: reflections on orality and literacy from antiquity to the present*. New Haven, Conn.: Yale University Press.
- Hawkes, Terence (1977) *Structuralism and Semiotics*. London: Methuen.
- Hawthorn, Jeremy (1987) *Unlocking the Text: fundamental issues in literary theory*. London: Edward Arnold.
- Herman, L., Humbeeck, K., and Lernout, G. (eds) (1989) *Discontinuities: Essays on Paul de Man*. Amsterdam: Rodopi.
- Hertz, Neil (1985) *The End of the Line: essays on psychoanalysis and the sublime*. New York: Columbia University Press.
- Hirsch, David (1991) *The Deconstruction of Literature: criticism after Auschwitz*. Providence, RI: Brown University Press.
- Hobson, Marian (1981) 'Scroll-Work' (on Derrida's *La Verité en Peinture*). *Oxford Literary Review*, IV, 94-102.
- (1998) *Jacques Derrida: opening lines*. London: Routledge.
- Holdheim, Werner (1989) 'Jacques Derrida's Apologia'. *Critical Inquiry*, Vol. 15, No. 4, 784-96.
- Holland, N.J. (ed.) (1997) *Feminist Interpretations of Jacques Derrida*. Philadelphia, PA: Pennsylvania University Press.

- Howells, Christina (1998) *Derrida: from phenomenology to ethics*. Cambridge: Polity Press.
- Hughes, Daniel (1981) 'Geoffrey Hartman, Geoffrey Hartman'. *Modern Language Notes*, XCVI, 1134-48.
- Husserl, Edmund (1964) *The Phenomenology of Internal Time-Consciousness*. Trans. James S. Churchill. Bloomington, Ind.: Indiana University Press.
- (1970) *The Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology*. Trans. David Carr. Evanston, Ill.: Northwestern University Press.
- Jacobs, Carol (1978) *The Dissimulating Harmony: images of interpretation in Nietzsche, Rilke and Benjamin*. Baltimore, Md: Johns Hopkins University Press.
- *Uncontainable Romanticism: Shelley, Brontë, Kleist*. Baltimore, Md and London: Johns Hopkins University Press, 1989.
- Jacobus, Mary (1986) *Reading Woman: essays in feminist criticism*. London: Methuen.
- (1989) *Romanticism, Writing and Sexual Difference: essays on The Prelude*. Oxford: Clarendon Press.
- Jameson, Fredric (1971) *Marxism and Form*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- (1972) *The Prison-House of Language*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- (1988) *The Ideologies of Theory* (Vol. 1, *Situations of Theory* and Vol. 2, *Syntax of History*). London: Routledge.
- (1990) *Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism*. Durham, NC: Duke University Press.
- Johnson, Barbara (1981) *The Critical Difference: essays in the contemporary rhetoric of reading*. Baltimore, Md: Johns Hopkins University Press.
- (ed.) (1981) *The Pedagogical Imperative* (*Yale French Studies*, 63). New Haven, Conn.: Yale University Press.
- (1987) *A World of Difference*. Baltimore, Md and London: Johns Hopkins University Press.
- (1990) 'The Surprise of Otherness: a note on the wartime writings of Paul de Man'. In Peter Collier and Helga Geyer-Ryan (eds), *Literary Theory Today*. Ithaca, NY: Cornell University Press. pp. 13-22.
- (1994) *The Wake of Deconstruction*. Oxford: Blackwell.
- Johnson, Christopher (1993) *System and Writing in the Philosophy of Jacques Derrida*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1997) *Derrida*. London: Phoenix.

- Judowitz, Dalia (1988) *Subjectivity and Representation in Descartes: the origins of modernity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kamuf, Peggy (ed.) (1991) *A Derrida Reader: between the blinds*. New York: Columbia University Press and London: Harvester-Wheatsheaf.
- (1988) *Signature Pieces: on the institution of authorship*. Ithaca, NY and London: Cornell University Press.
- Kaplan, Alice Jaeger (1986) *Reproductions of Banality: Fascism, literature and French intellectual life*. Minneapolis, Minn.: University of Minnesota Press.
- Kaufman, Linda (ed.) (1989) *Feminism and Institutions: dialogues on feminist theory*. Oxford: Basil Blackwell.
- (ed.) (1989) *Gender and Theory: dialogues on feminist criticism*. Oxford: Basil Blackwell.
- Kennedy, Alan (1990) *Reading Resistance Value: deconstructive practice and the politics of literary critical encounters*. London: Macmillan.
- Kermode, Frank (1983) *Essays on Fiction, 1971–82*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Kierkegaard, Soren (1954) *Fear and Trembling*. Trans. Walter Lowrie. New York: Anchor Books.
- Kimball, Roger (1990) 'The Case of Paul de Man', in *Tenured Radicals: how politics has corrupted our higher education*. New York: Harper & Row. 96–115.
- Kirwan, James (1990) *Literature, Rhetoric, Metaphysics: literary theory and literary aesthetics*. London: Routledge.
- Knellwolf, Christa and Norris, Christopher (eds) (2001) *The Cambridge History of Literary Criticism, Vol. 9: twentieth-century historical, philosophical and psychological perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Koelb, Clayton (1988) *Inventions of Reading: rhetoric and the literary imagination*. Ithaca, NY and London: Cornell University Press.
- and Lokke, Virgil (eds) (1987) *The Current in Criticism: essays on the present and future of literary theory*. West Lafayette, Ind.: Purdue University Press.
- Kofman, Sarah (1984) *Lectures de Derrida*. Paris: Galilée.
- (1985) *The Enigma of woman: woman in Freud's writing*. Trans. Catherine Porter. Ithaca, NY and London: Cornell University Press.
- Kramer, Matthew H. (1991) *Legal Theory, Political Theory, and Deconstruction: against Rhadamanthus*. Bloomington, Ind.: Indiana University Press.
- Kreiswirth, Martin and Cheetham, Mark (eds) (1990) *Theory Between the*

- Disciplines: authority/vision/politics*. Ann Arbor, Mich.: University of Michigan Press.
- Krell, David Farrell and Wood, David (eds) (1988) *Exceedingly Nietzsche: aspects of contemporary Nietzsche interpretation*. London: Routledge.
- Krieger, Murray (1979) *Poetic Presence and Illusion*. Baltimore, Md, and London: Johns Hopkins University Press.
- (ed.) (1987) *The Aims of Interpretation: subject/text/history*. New York: Columbia University Press.
- (1988) *Words about Words about Words: theory, criticism and the literary text*. Baltimore, Md and London: Johns Hopkins University Press.
- Kristeva, Julia (1989) *Language, the Unknown: an initiation into linguistics*. Trans. Anne M. Menke. London: Harvester-Wheatsheaf.
- Krupnick, Mark (ed.) (1983) *Displacement: Derrida and after*. Bloomington, Ind.: Indiana University Press.
- LaCapra, Dominick (1985) *History and Criticism*. Ithaca, NY and London: Cornell University Press.
- (1989) *Typography: mimesis, philosophy, politics*. In Christopher Fynsk (ed.). Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Lacoue-Labarthe, Philippe and Nancy, Jean-Luc (eds) (1981) *Les Fins de l'homme*. Paris: Galilée.
- and Nancy, Jean-Luc (1988) *The Literary Absolute: the theory of literature in German romanticism*. Trans. Philip Barnard and Cheryl Lester. Ithaca, NY: State University of New York Press.
- Lang, Berel (1990) *The Anatomy of Philosophical Style: literary philosophy and the philosophy of literature*. Oxford: Basil Blackwell.
- Latimer, Dan (ed.) (1989) *Contemporary Critical Theory*. New York: Harcourt, Brace Jovanovich.
- Lawlor, L. (1991) 'A Little Daylight: a reading of Derrida's "White Mythology"'. *Man and World*, Vol. 13, 285–300.
- (1992) *Imagination and Chance: the difference between the thought of Ricoeur and Derrida*. Albany, NY: SUNY Press.
- (ed.) (1994) *Derrida's Interpretation of Husserl*. Memphis: Memphis University Press.
- Leavey, John P. (1982) 'Jacques Derrida's *Glas*: A Translated Selection and Some Comments on an Absent Colossus'. *Clio*, XI, 327–37.
- (ed.) (1986) *Glossary* (commentary on Derrida's *Glas*). Lincoln, Nebr.: University of Nebraska Press.
- Leavis, F. R. (1937) 'Literary Criticism and Philosophy' (reply to René Wellek). *Scrutiny*, VI, 59–70.

- Lecerclé, Jean-Jacques (1985) *Philosophy Through the Looking-Glass: language, nonsense, desire*. La Salle, Ind.: Open Court Publishers.
- Le Doeuff, Michèle (1989) *The Philosophical Imaginary* (trans. Colin Gordon). London: Athlone Press.
- Lehman, David (1991) *Signs of the Times: deconstruction and the fall of Paul de Man*. London: Deutsch.
- Leitch, Vincent (1987) *American Literary Criticism from the Thirties to the Eighties*. New York: Columbia University Press.
- (1983) *Deconstructive Criticism: an advanced introduction*. New York: Columbia University Press.
- Lentricchia, Frank (1980) *After the New Criticism*. London: Athlone Press.
- (1983) *Criticism and Social Change*. Chicago, Ill.: University of Chicago Press.
- and McLaughlin, Thomas (eds) (1990) *Critical Terms for Literary Study*. Chicago, Ill.: University of Chicago Press.
- Levinas, Emmanuel (1969) *Totality and Infinity*. Trans. A. Lingis. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- (1981) *Otherwise than Being, or Beyond Essence*. Trans. A. Lingis. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Lévi-Strauss, Claude (1961) *Tristes Tropiques*. Trans. John Russell. London: Hutchinson.
- (1966) *The Savage Mind*. London: Weidenfeld & Nicolson.
- Lipovetsky, Gilles (1992). *Le crepuscule du devoir*. Paris: Gallimard.
- Llewelyn, John (1985) *Derrida on the Threshold of Sense* (offers some acute philosophical commentary). London: Macmillan.
- (Autumn/Winter 1988) 'Glasnostalgia'. *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain*, No. 18, 33–42.
- Lodge, David (1977) *The Modes of Modern Writing: Metaphor, Metonymy, and the Typology of Modern Literature*. London: Edward Arnold.
- (ed.) (1988) *Modern Criticism and Theory: A Reader*. London: Longman.
- Loesberg, Jonathan (1991) *Aestheticism and Deconstruction*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Lotringer, Sylvère and Cohen, Sande (eds) (2001) *French Theory in America*. London: Routledge.
- Lukacher, Ned (1987) *Primal Scenes: Literature, Psychoanalysis, Philosophy*. Ithaca, NY and London: Cornell University Press.
- MacCabe, Colin (1985) *Theoretical Essays: Film, Linguistics, Literature*. Manchester: Manchester University Press.
- MacCannell, Juliet Flower (1984) 'Portrait: de Man'. *Genre*, XVII, 51–74.

- Macey, David (1988) *Lacan In Contexts*. London: Verso.
- Macherey, Pierre (1978) *A Theory of Literary Production*. Trans. Geoffrey Wall. London: Routledge & Kegan Paul.
- Machin, Richard (1986) *Paul de Man*. London: Croom Helm.
- and Norris, Christopher (eds) *Post-Structuralist Readings of English Poetry*. Cambridge: Cambridge University Press, forthcoming.
- Madison, G.B. (ed.) (1993) *Working Through Derrida*. Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Magliola, Robert (1984) *Derrida on the Mend*. West Lafayette, Ind.: Purdue University Press.
- Malachowski, Alan (ed.) (1990) *Reading Rorty: critical responses to Philosophy and the Mirror of Nature and beyond*. Oxford: Basil Blackwell.
- Mapp, Nigel (Spring 1990) On Paul de Man's *The Resistance to Theory* (review-article). *Textual Practice*, IV: 1, 122–37.
- (1990) 'Deconstruction'. In Martin Coyle, Malcolm Kelsall and John Peck (eds) *Encyclopedia of Literature and Criticism*. London: Routledge, 777–90.
- Margolis, Joseph (1989) *Texts Without Referents: Reconciling Science and Narrative*. Oxford: Basil Blackwell.
- Martin, Bill (1992) *Matrix and Line: Derrida and the possibilities of postmodern social theory*. Albany, NY: SUNY Press.
- Marx, Karl (1968) 'The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte'. In *Marx and Engels: selected works*, 96–179. London: Lawrence & Wishart.
- McCarthy, Thomas (1991) *Ideals and Illusions: on reconstruction and deconstruction in contemporary critical theory*. Cambridge, MA: MIT Press.
- McDonald, Henry (1990) 'Crossroads of Scepticism: Wittgenstein, Derrida, and ostensive definition'. *Philosophical Forum*, Vol. 21, No. 3, pp. 261–76.
- McGann, Jerome J. (1988) *Social Values and Poetic Acts*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- McKenna, W.R. and Evans, J.C. (eds.) (1995) *Derrida and Phenomenology*. Boston: Kluwer.
- McQuillan, Martin (2001) *Paul de Man*. London: Routledge
- Meese, Elizabeth and Parker, Alice (eds) (1989) *The Difference Within: feminism and critical theory*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company.
- Megill, Alan (1985) *Prophets of Extremity: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

- Mehlman, Jeffrey (1979) *Revolution and Repetition*. Berkeley & Los Angeles, Calif.: University of California Press.
- (1995) 'Perspectives: on Paul de Man and *Le Soir*', in *Genealogies of the Text: literature, psychoanalysis and politics in modern France*. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 113–30.
- Melville, Stephen (1986) *Philosophy Beside Itself: on deconstruction and modernism*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Merleau-Ponty, Maurice (1962) *The Phenomenology of Perception*. London: Routledge & Kegan Paul.
- (1964) *Signs*. Trans. McCleary. Evanston, Ill.: Northwestern University Press.
- Merod, Jim (1986) *The Political Responsibility of the Critic*. Ithaca, NY and London: Cornell University Press.
- Merquior, J. G. (1986) *From Prague to Paris: a critique of structuralist and post-structuralist thought*. London: Verso.
- Merrell, Floyd (1985) *Deconstruction Reframed*. West Lafayette, Ind.: Purdue University Press.
- Meyer, Michel (ed.) (2001) *Questioning Derrida, with his replies on philosophy*. Aldershot: Ashgate.
- Michaels, Walter Benn and Knapp, Steven (1982) 'Against Theory'. *Critical Inquiry*, VIII, 723–42.
- Middleton, Peter (1983) 'The Revolutionary Poetics of William Blake: silence, syntax and spectres'. *Oxford Literary Review*, VI, 35–51.
- Mileur, Jean-Pierre (1990) *The Critical Romance: the critic as reader, writer, hero*. Madison, Wisc.: University of Wisconsin Press.
- Miller, J. Hillis (1966) 'The Geneva School'. *The Critical Quarterly*, VII, 305–21.
- (1970) *Thomas Hardy: distance and desire*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- (1977) 'The Limits of Pluralism, II: The Critic as Host'. *Critical Inquiry*, III, 439–47.
- (1981) 'Remembering and Disremembering in Nietzsche's "On Truths and Lies in a Non-Moral Sense"'. *Boundary 2*, IX, 41–54.
- (1982) *Fiction and Repetition: seven english novels*. Oxford: Blackwell.
- (1984) 'The Search for Grounds in Literary Study'. *Genre*, XVII, 19–36.
- (1985) *The Linguistic Moment: Wordsworth to Stevens*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- (1987) *The Ethics of Reading*. New York: Columbia University Press.
- (1991) *Hawthorne and History*. Oxford: Basil Blackwell.

- (1991) *Parables, Tropes, Performatives: essays on twentieth-century literature*. London: Harvester-Wheatsheaf.
- (1991) *Victorian Subjects*. London: Harvester-Wheatsheaf.
- Mitchell, Sollace (1983) 'Post-Structuralism, Empiricism and Interpretation'. In Sollace Mitchell and Michael Rosen (eds). *The Need for Interpretation*. London: Athlone Press, 54–89.
- Mitchell, W. J. T. (ed.) (1985) *Against Theory: literary studies and the new pragmatism*. Chicago, Ill.: University of Chicago Press.
- Mohanty, J. N. (1989) *Transcendental Phenomenology*. Oxford: Basil Blackwell.
- Mohanty, S. P. (1990) *Literary Theory and the Claims of History*. Oxford: Basil Blackwell.
- Moi, Toril (1985) *Sexual/Textual Politics: feminist literary theory*. London: Methuen.
- Morris, Michael (2000) 'Metaphor and Philosophy: an encounter with Derrida'. *Philosophy*, Vol. 75, 225–44.
- Mouffe, Chantal (ed.) (1996) *Deconstruction and Pragmatism*. London: Routledge.
- Moynihan, Robert (1986) *A Recent Imagining: interviews with Harold Bloom, Geoffrey Hartman, J. Hillis Miller, Paul de Man*. Hamden, Conn.: Shoe String Press.
- Mueller-Volmer, Kurt (ed.) (1986) *The Hermeneutics Reader: texts of the German tradition from the enlightenment to the present*. Oxford: Basil Blackwell.
- Muller, John P. and Richardson, William J. (eds) (1987) *The Purloined Poe: Lacan, Derrida and psychoanalytic reading*. Baltimore, Md and London: Johns Hopkins University Press.
- Nägele, Rainer (1987) *Reading After Freud: Essays on Goethe, Hölderlin, Habermas, Nietzsche, Brecht, Celan and Freud*. New York: Columbia University Press.
- (1989) *Benjamin's Ground: new readings of Walter Benjamin*. Detroit, Mich.: Wayne State University Press.
- Natoli, Joseph (ed.) (1989) *Literary Theory's Future(s)*. Urbana-Champaign, Ill.: University of Illinois Press.
- (1987) *Tracing Literary Theory*. Urbana-Champaign, Ill.: University of Illinois Press.
- Nealon, J.T. (1993) *Double Reading: postmodernism after deconstruction*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Neel, Jasper (1988) *Plato, Derrida and Writing*. Carbondale, Ill.: Southern Illinois University Press.

- Nelson, Cary (ed.) (1988) *Theory in the Classroom*. Urbana-Champaign, Ill.: University of Illinois Press.
- and Grossberg, Lawrence (eds) (1988) *Marxism and the Interpretation of Culture*. Urbana-Champaign, Ill.: University of Illinois Press.
- Newton, K. M. (ed.) (1987) *Twentieth-Century Literary Theory: A Reader*. London: Macmillan.
- (1990) *Interpreting the Text: a critical introduction to the theory and practice of literary interpretation*. London: Harvester-Wheatsheaf.
- Nietzsche, Friedrich (1954) *The Portable Nietzsche*. Trans. and ed. Walter Kaufmann. New York: Viking.
- (1977) *A Nietzsche Reader*. Selected and trans. R. J. Hollingdale. Harmondsworth: Penguin.
- (1986) *Human, All Too Human: a book for free spirits*. Trans. R. J. Hollingdale. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1990) *Unmodern Observations (Unzeitgemässe Betrachtungen)*, trans. and ed. William Arrowsmith). New Haven, Conn.: Yale University Press.
- Norris, Christopher (1983) *The Deconstructive Turn: essays in the rhetoric of philosophy*. London: Methuen.
- (Summer 1985) 'Reason, Rhetoric, Theory: Empson and de Man'. *Raritan*, V. 1, 89–106.
- (1985) *The Contest of Faculties: deconstruction, philosophy and theory*. London: Methuen.
- (1987) *Derrida*. London: Fontana.
- (1988) *Paul de Man: deconstruction and the critique of aesthetic ideology*. New York and London: Routledge.
- (1988) *Deconstruction and the Interests of Theory*. London: Pinter and Norman, Okl.: University of Oklahoma Press.
- (February 1988) 'Paul de Man's Past'. *The London Review of Books*, X: 3, 7–11.
- (1988a) *Paul de Man: deconstruction and the critique of aesthetic ideology*. New York: Routledge.
- (1988b) 'Law, Deconstruction and the Resistance to Theory'. In *Deconstruction and the Interests of Theory*. London: Pinter Publishers. 126–55.
- (1989) 'Derrida's "Vérité"'. In Elinor Shaffer (ed.). *Comparative Criticism*, XI. Cambridge: Cambridge University Press, 235–51.
- (1989a) 'Deconstruction, Postmodernism and Philosophy: Habermas on Derrida'. *Praxis International*, VIII: 4 (January), 426–46.
- (1989b) 'Deconstruction as Not just a "Kind of Writing": Derrida and

- the claim of reason'. In R. W. Dasenbrock (ed.) *Re-Drawing the Lines: analytic philosophy, deconstruction, and literary theory*. Minneapolis, Minn.: University of Minnesota Press, 189–203.
- (1990) *Spinoza and the Origins of Modern Critical Theory*. Oxford: Basil Blackwell.
- (1990) *What's Wrong with Postmodernism: critical theory and the ends of philosophy*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- (1994) *Truth and the Ethics of Criticism*. Manchester: Manchester University Press.
- (1996) *Reclaiming Truth: contribution to a critique of cultural relativism*. London: Lawrence & Wishart.
- (1997a) *New Idols of the Cave: on the limits of anti-realism*. Manchester: Manchester University Press.
- (1997b) *Against Relativism: philosophy of science, deconstruction and critical theory*. Oxford: Blackwell.
- (2000a) *Minding the Gap: philosophy of science and epistemology in the two traditions*. Amherst, MA: University of Massachusetts Press.
- (2000b) *Deconstruction and the Unfinished Project of Modernity*. London: Athlone Press.
- and Benjamin, Andrew (1988) *What Is Deconstruction?* London: Academy Editions.
- Novitz, David (Winter 1985) 'Metaphor, Derrida, and Davidson'. *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, XLIV: 2, 101–14.
- O'Hara, Daniel T. (ed.) (1985) *Why Nietzsche Now?* Bloomington, Ind.: Indiana University Press.
- Olsen, Stein Haugom (1987) *The End of Literary Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ong, Walter J. (1962) *The Barbarian Within*. New York: Macmillan.
- Parker, Andrew (1981) 'Taking Sides (on History): Derrida re-Marx'. *Diacritics*, XI, 57–73 (review of Lentricchia, *After the New Criticism*).
- Parker, Ian and Shotter, John (eds) (1990) *Deconstructing Social Psychology*. London: Routledge.
- Parker, Patricia (1987) *Literary Fat Ladies: rhetoric, gender, property*. New York and London: Routledge.
- and Hartman, Geoffrey (eds) (1985) *Shakespeare and the Question of Theory*. London and New York: Methuen.
- Patrick, Morag (1997) *Derrida, Responsibility and Ethics*. Aldershot: Ashgate.
- Pavel, Thomas G. (1989) *The Feud of Language: a history of structuralist thought*. Oxford: Basil Blackwell.

- Pêcheux, Michel (1982) *Language, Semantics and Ideology*. London: Macmillan.
- Perpich, Diane (1998). 'A Singular Justice: ethics and politics between Derrida and Levinas'. *Philosophy Today*, Vol. 42 (supplement), 59–70.
- Petrey, Sandy (1990) *Speech Acts and Literary Theory*. New York and London: Routledge.
- Petterson, Torsten (1988) *Literary Interpretation: Current Models and a New Departure*. Abo (Finland): Abo Academic Press.
- Pirsig, Robert M. (1974) *Zen and the Art of Motorcycle Maintenance*. London: The Bodley Head.
- Pitstock, Catherine (1998) *After Writing: on the liturgical consummation of philosophy*. Oxford: Blackwell.
- Plato (1960) *The Gorgias*. Intro. and trans. Walter Hamilton. Harmondsworth: Penguin.
- (1973) *The Phaedrus and Letters VII and VIII*. Intro. and trans. Walter Hamilton. Harmondsworth: Penguin.
- Postone, Moishe (1998) 'Deconstruction as Social Critique: Derrida on Marx and the New World Order'. *History and Theory*, Vol. 37, No. 3, 370–87.
- Pradhan, S. (Spring 1986) 'Minimalist Semantics: Davidson and Derrida on Meaning, Use and Convention'. *Diacritics*, XVI: 1, 66–77.
- Prendergast, Christopher (1990) 'Making the Difference: Paul de Man, Fascism and deconstruction'. In Bruce Robbins (ed.), *Intellectuals, Aesthetics, Politics, Academics*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Priest, Graham (1994) 'Derrida and Self-Reference'. *Australasian Journal of Philosophy*, Vol. 72, No. 1, 103–111.
- (1995) *Beyond the Limits of Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Putnam, Hilary (Autumn 1985) 'A Comparison of Something with Something Else'. *New Literary History*, XVII: 1, 61–79.
- Raffoul, François (1998) 'The Subject of the Welcome: on Jacques Derrida's "Adieu à Emmanuel Levinas"'. *Symposium*, Vol. 2, No. 2, 211–22.
- Rainsford, Dominic and Woods, Tim (eds) (1999) *Critical Ethics: text, theory and responsibility*. London: Macmillan.
- Rajan, Tilottama *The Supplement of Reality: Figures of Understanding in Romantic Theory and Practice*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Rajnath (ed.) (1989) *Deconstruction: a critique*. London: Macmillan.

- Rand, Richard (ed.) (2001) *Futures: of Jacques Derrida*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Rapaport, Herman (1984) 'Geoffrey Hartman and the Spell of Sounds'. *Genre*, XVII, 159-77.
- (2001) *The Theory Mess: deconstruction in eclipse*. New York: Columbia University Press.
- Raval, Suresh (1981) *Metacriticism*. Athens, Georgia: University of Georgia Press.
- Ray, William (1984) *Literary Meaning: From Phenomenology to Deconstruction*. Oxford: Blackwell.
- Rée, Jonathan (1987) *Philosophical Tales: an essay on philosophy and literature*. London: Methuen.
- Reed, Arden (ed.) (1984) *Romanticism and Language*. London: Methuen.
- Reising, Russell (1986) *The Unusable Past: theory and the study of American literature*. New York and London: Methuen.
- Reiss, Timothy J. (1988) *The Uncertainty of Analysis: problems in truth, meaning and culture*. Ithaca, NY and London: Cornell University Press.
- Rice, Philip and Waugh, Patricia (eds) (1989) *Modern Literary Theory: A Reader*. London: Edward Arnold.
- Richards, I. A. (1924) *Principles of Literary Criticism*. London: Paul Trench Trubner.
- (1936) *The Philosophy of Rhetoric*. London and New York: Oxford University Press.
- Ronell, Avital (1986) *Dictations: on haunted writing*. Bloomington, Ind.: Indiana University Press.
- Rorty, Richard (1978) 'Philosophy as a Kind of Writing'. *New Literary History*, X, 141-60.
- (1982) *Consequences of Pragmatism*. Brighton: Harvester.
- (1984) 'Deconstruction and Circumvention'. *Critical Inquiry*, XI, 1-23.
- (1985) 'Texts and Lumps'. *New Literary History*, XVII, 1-15.
- (1986) 'The Higher Nominalism in a Nutshell: A Reply to Henry Staten'. *Critical Inquiry*, XII, 461-6.
- (Spring 1989) 'Is Derrida a Transcendental Philosopher?' *Yale Journal of Criticism*, II: 2, 207-17.
- (1989a) *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1989b) 'Two Meanings of "Logocentrism": a Reply to Norris'. In R. W. Dasenbrock (ed.) *Re-Drawing the Lines: analytic philosophy, deconstruction, and literary theory*. Minneapolis, Minn.: University of Minnesota Press, 204-16.

- (1991) *Essays on Heidegger and Others*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rose, Gillian (1984) *Dialectic of Nihilism: post-structuralism and law*. Oxford: Blackwell.
- Rosen, Stanley (1987) *Hermeneutics as Politics*. New York and Oxford: Oxford University Press.
- (1988) *The Quarrel Between Philosophy and Poetry: Studies in Ancient Thought*. New York and London: Routledge.
- Royle, Nicholas (1995) *After Derrida*. London: Routledge.
- (ed.) (2000) *Deconstructions: a user's guide*. London: Macmillan.
- Russell, Bertrand (1954) *A History of Western Philosophy*. London: Allen & Unwin.
- Ryan, Michael (1982) *Marxism and Deconstruction: A Critical Articulation*. Baltimore, Md: Johns Hopkins University Press.
- (1989) *Politics and Culture: working hypotheses for a post-revolutionary society*. Baltimore, Md and London: Johns Hopkins University Press.
- Rylance, Rick (ed.) (1987) *Debating Texts: a reader in twentieth-century literary theory and method*. Milton Keynes: Open University Press.
- Said, Edward (1978) *Orientalism*. New York: Pantheon.
- (1979) 'The Text, the World, the Critic'. In Josué V. Harari (ed.), *Textual Strategies: perspectives in post-structuralist criticism*, 161–88. London: Methuen.
- (1984) *The World, the Text and the Critic*. London: Faber & Faber.
- Sallis, John (ed.) (1988) *Deconstruction and Philosophy: The Texts of Jacques Derrida*. Chicago, Ill.: University of Chicago Press.
- Salusinszky, Imre (1987) *Criticism In Society: Interviews with Jacques Derrida, Northrop Frye, Harold Bloom, Barbara Johnson, Frank Lentricchia, J. Hillis Miller, Geoffrey Hartman, Frank Kermode and Edward Said*. London: Methuen.
- Saussure, Ferdinand de (1974) *Course in General Linguistics*. Trans. Wade Baskin. London: Fontana.
- Schauber, Ellen and Spolsky, Ellen (1986) *The Bounds of Interpretation: linguistic theory and literary text*. Stanford, Cal.: Stanford University Press.
- Schleifer, Ronald (1984) 'The Anxiety of Allegory: de Man, Greimas, and the Problem of Referentiality'. *Genre*, XVII, 215–37.
- Scholes, Robert C. (1990) *Protocols of Reading*. New Haven, Conn.: Yale University Press.
- (1985) *Textual Power: Literary Theory and the Teaching of English*. New Haven, Conn.: Yale University Press.

- Schrift, Alan D. (1990) *Nietzsche and the Question of Interpretation: between hermeneutics and deconstruction*. London: Routledge.
- Schultz, William R. and Fried, Lewis L.B. (eds) (1992) *Jacques Derrida: an annotated primary and secondary bibliography*. New York: Garland Publishing.
- Searle, John R. (1972) *Speech Acts: an essay in the philosophy of language*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1977) 'Reiterating the Differences' (reply to Derrida). *Glyph*, 1, 198–208.
- Sedgwick, Peter (2001) *Descartes to Derrida: an introduction to European philosophy*. Oxford: Blackwell.
- Selden, Raman (1984) *Criticism and Objectivity*. London: Allen & Unwin.
- *A Guide to Modern Literary Theory*. Brighton: Harvester Press, 1985.
- (ed.) (1995) *The Cambridge History of Literary Criticism, Vol. 8: from formalism to poststructuralism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Seung, T. K. (1982) *Structuralism and Hermeneutics*. New York: Columbia University Press.
- Shusterman, Richard (January 1986) 'Analytic Aesthetics, Deconstruction, and Literary Theory'. *Monist*, LXIX: 1, 22–38.
- (Autumn 1986) 'Deconstruction and Analysis: confrontation or convergence'. *British Journal of Aesthetics*, XXVI: 4, 311–27.
- Siebers, Tobin (1988) *The Ethics of Criticism*. Ithaca, NY and London: Cornell University Press.
- Silverman, Hugh J. (1987) *Inscriptions: between phenomenology and structuralism*. New York and London: Routledge, 1987.
- (ed.) (1988) *Philosophy and Non-Philosophy since Merleau-Ponty*. London: Routledge.
- (ed.) (1989) *Derrida and Deconstruction*. London: Routledge.
- (ed.) (1990) *Postmodernism – Philosophy and the Arts*. London: Routledge.
- and Aylesworth, Gary (eds) (1990) *The Textual Sublime: deconstruction and its differences*. Albany, NY: SUNY Press.
- and Ihde, Don (eds) (1985) *Hermeneutics and Deconstruction*. Albany: State University of New York Press.
- and Welton, Donn (eds) (1988) *Postmodernism and Continental Philosophy*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Simpson, David (ed.) (1988) *The Origins of Modern Critical Thought: German aesthetics and literary criticism from Lessing to Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Siskin, Clifford (1988) *The Historicity of Romantic Discourse*. New York and Oxford: Oxford University Press.
- Skinner, Q. (ed.) (1985) *The Return of Grand Theory in the Human Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sloterdijk, Peter (1988) *Critique of Cynical Reason*. Trans. Michael Eldred. London: Verso.
- Smith, Barbara Herrnstein (1988) *Contingencies of value: alternative perspectives for critical theory*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Smith, John H. (1987) *The Spirit and its Letter: traces of rhetoric in Hegel's philosophy of Bildung*. Ithaca, NY and London: Cornell University Press.
- and Kerrigan, William (eds) (1984) *Taking Chances: Derrida, psychoanalysis and literature*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Smith, Paul (1988) *Discerning the Subject*. Minneapolis, Minn.: University of Minnesota Press.
- Solomon, J. Fisher (1988) *Discourse and Reference in the Nuclear Age*. Norman, Okl.: University of Oklahoma Press.
- Solomon, Robert C. (1988) *Continental Philosophy Since 1750: the rise and fall of the self*. Oxford: Oxford University Press.
- Spanos, William V. et al. (eds) (1982) *The Question of Textuality: strategies of reading in contemporary criticism*. Bloomington, Ind.: Indiana University Press.
- Spivak, Gayatri C. (1987) *In Other Worlds: essays in cultural politics*. New York and London: Methuen.
- (1990) *The Post-Colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues* (ed. Sarah Harasym). London: Routledge.
- (1980) 'Revolutions that as yet have no Model: Derrida's *Limited Inc.*'. *Diacritics*, X, 29–49.
- (1981) 'Reading the World: Literary Studies in the 1980s'. *College English*, LXIII, 671–9.
- (1981) 'Sex and History in *The Prelude* (1805): books nine to thirteen'. *Texas Studies in Language and Literature*, XXIII, 324–60.
- Sprinker, Michael (1987) *Imaginary Relations: Aesthetics and Ideology in the Theory of Historical Materialism*. London: Verso.
- (ed.) (1999) *Ghostly Demarcations: a symposium on Jacques Derrida's Spectres of Marx*. London: Verso.
- Starobinski, Jean (1988) *Jean-Jacques Rousseau: Transparency and Obstruction*. Trans. Arthur Goldhammer. Chicago, Ill.: University of Chicago Press.

- Staten, Henry (1984) *Wittgenstein and Derrida*. Lincoln, Neb. and London: University of Nebraska Press.
- (1986) 'Rorty's Circumvention of Derrida', *Critical Inquiry*, XII, 453–61.
- (Winter 1988) 'Wittgenstein and the Intricate Evasions of "Is"'. *New Literary History*, XVIII: 2, 281–300.
- (1990) *Nietzsche's Voice*. Ithaca, NY and London: Cornell University Press.
- Steiner, George (1989) *Real Presences*. Chicago, Ill.: University of Chicago Press.
- Sussman, Henry S. (1989) *High Resolution: critical theory and the problem of literacy*. New York: Oxford University Press.
- (1982) *The Hegelian Aftermath: Readings in Hegel, Kierkegaard, Freud, Proust, and James*. Baltimore, Md: Johns Hopkins University Press.
- Sychrava, Juliet (1989) *Schiller to Derrida: Idealism in Aesthetics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tate, Allen (1953) *The Forlorn Demon*. Chicago, Ill.: Regnery.
- Taylor, Mark C. (1984) *Erring: A Postmodern A/theology*. Chicago, Ill.: University of Chicago Press.
- (ed.) (1986) *Deconstruction in Context: literature and philosophy*. Chicago, Ill.: University of Chicago Press.
- (1987) *Altarity*. Chicago: University of Chicago Press.
- Thody, Philip (1977) *Roland Barthes: a conservative estimate*. London: Macmillan.
- Todorov, Tzvetan (ed.) (1989) *French Literary Theory Today: a reader*. Trans. R. Carter. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1988) *Literature and its Theorists: a personal view of twentieth-century criticism*. Trans. Catherine Porter. Ithaca, NY and London: Cornell University Press.
- Tomlinson, Hugh (1980) 'Derrida's Differance (sic)'. *Radical Philosophy*, 25, 30–3.
- Ulmer, Gregory L. (1984) *Applied Grammatology: Post(e) Pedagogy from Jacques Derrida to Joseph Beuys*. Baltimore, Md: Johns Hopkins University Press.
- (1990) *Teletheory: grammatology in the age of video*. London: Routledge.
- Valdés, Mario J. and Miller, Owen (eds) (1985) *The Identity of the Literary Text*. Toronto: University of Toronto Press.
- Vattimo, Gianni (1988) *The End of Modernity: nihilism and hermeneutics in postmodern culture*. Trans. Jon R. Snyder. Oxford: Basil Blackwell.

- (1990) *The Adventure of Difference: philosophy after Nietzsche and Heidegger*. Trans. Cyprian Blamires. Oxford: Basil Blackwell.
- Vickers, Brian (1989) *In Defence of Rhetoric*. Oxford: Oxford University Press.
- Ward, Graham (1995) *Barth, Derrida, and the Language of Theology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Warminski, Andrzej (1987) *Readings in Interpretation: Hölderlin, Hegel, Heidegger*. Minneapolis, Minn.: University of Minnesota Press.
- Warner, Martin (1989) 'On Not Deconstructing the Difference between Literature and Philosophy'. *Philosophy and Literature*, Vol. 13, 16–27.
- Warner, William Beattie (1986) *Chance and the Text of Experience: Freud, Nietzsche and Shakespeare's 'Hamlet'*. Ithaca, NY and London: Cornell University Press.
- Waters, Lindsay and Godzich, Wlad (eds) (1989) *Reading de Man Reading*. Minneapolis, Minn.: University of Minnesota Press.
- Weber, Samuel (1982) *The Legend of Freud*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- (1987) *Institution and Interpretation*. Minneapolis, Minn.: University of Minnesota Press.
- Webster, Roger (1990) *Studying Literary Theory: an introduction*. London: Edward Arnold.
- Weedon, Chris (1987) *Feminist Practice and Post-Structuralist Theory*. Oxford: Basil Blackwell.
- Wellek, René (1986) *A History of Modern Criticism, Vols 5 and 6 (English Criticism, 1900–1950 and American Criticism, 1900–1950)*. New Haven, Conn.: Yale University Press.
- Wheeler, Samuel C. (January 1986) 'The Extension of Deconstruction'. *Monist*, LXIX: 1, 3–21.
- (Winter 1988) 'Wittgenstein as Conservative Deconstructor'. *New Literary History*, XVIII: 2, 239–58.
- (2000) *Deconstruction as Analytic Philosophy*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- White, Hayden (1987) *The Content of the Form: narrative discourse and historical representation*. Baltimore, Md and London: Johns Hopkins University Press.
- Wihl, Gary (1994) *The Contingency of Theory: pragmatism, expressivism, and deconstruction*. New Haven: Yale University Press.
- Wimsatt, William K. (1954) *The Verbal Icon: studies in the meaning of poetry*. Lexington, Ky: University of Kentucky Press.

- (1970) 'Battering the Object: the ontological approach'. In Bradbury and Palmer (eds), *Contemporary Criticism*. London: Edward Arnold.
- Wittgenstein, Ludwig (1953) *Philosophical Investigations*. Trans. G. E. M. Anscombe. Oxford: Blackwell.
- Wolfreys, Julian (1998) *Deconstruction: Derrida*. New York: St Martin's Press.
- Wolin, Richard (ed.) (1993) *The Heidegger Controversy: a critical reader*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Wood, David (1989) *The Deconstruction of Time*. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press International.
- (ed.) (1990) *Philosophers' Poets*. London: Routledge.
- (ed.) (1990) *Writing the Future*. London: Routledge.
- (ed.) (1992) *Derrida: a critical reader*. Oxford: Blackwell.
- and Bernasconi, Robert (eds) (1988) *Derrida and Différance*. Evanston, Ill.: Northwestern University Press.
- Wordsworth, Ann (1982) 'Household Words: alterity, the unconscious and the text'. *Oxford Literary Review*, V, 80–95.
- Worton, Michael and Still, Judith (eds) (1990) *Intertextuality: theories and practices*. Manchester: Manchester University Press.
- Wright, Edmond (1982) 'Derrida, Searle, Contexts, Games, Riddles'. *New Literary History*, XIII, 463–77.
- Wright, Elizabeth (1984) *Psychoanalytic Criticism: theory in practice*. London: Methuen.
- Wyschogrod, Edith (1983) 'Time and Non-Being in Derrida and Quine'. *Journal of the British Society for Phenomenology*, XIV, 112–26.
- Young, Robert (ed.) (1981) *Untying the Text: a post-structuralist reader*. London: Routledge & Kegan Paul.
- (1982) 'Post-Structuralism: the end of theory'. *Oxford Literary Review*, V, 3–20.
- (1990) *White Mythologies: writing, history and the west*. London: Routledge.

نمایه‌ی نام‌ها

- ۱۵۰ (Starobinski, Jean) استاروبینسکی، ژان
 استیونس، والاس (Stevens, Wallace)
 ۱۸۶، ۹-۱۸۸، ۱۹۱
 اسکارپتا، گی (Scarpetta, Guy) ۲-۱۲۱،
 ۴-۲۸۳
 افلاتون (Plato) ۴۱، ۴۳، ۶۳، ۷۲، ۷۴، ۹۷،
 ۱۱-۱۰۰، ۷-۲۱۵، ۲۲۰، ۲۲۲، ۳۱-۲۲۸،
 ۲۳۹، ۲۴۲، ۲۵۱، ۵-۲۵۲، ۲۶۳، ۲۶۵، ۲۸۴،
 ۲۸۵
 ایس، جان (Ellis, John) ۲۱۹
 ایوت، تی. اس. (Eliot, T. S.) ۸-۳۷، ۱۵۶،
 ۱۸۳، ۶-۱۸۵، ۱۸۸، ۲۰۵
 ایوت، جورج (Eliot, George) ۲۰۸
 امپسون، ویلیام (Empson, William) ۳-۲۲
 امرسون، رالف والدو
 ۹-۱۸۸ (Emerson, Ralph Waldo)
- ۲۰۷، ۱۵۰ (Abrams. M. H.) ابرامز، ام. اچ.
 ۲۳۰ (Adorno, Theodor) آدورنو، تئودور
 ۷-۱۵۶ (Arnold, Matthew) آرنولد، متیو
 ۳۴ (Augustine, Saint) آگوستین، سنت
 ۱۳۱ (Althusser, Louis) آلتوسر، لونی
 ۵-۱۳۳، ۱۴۳، ۲۳۳
 آناگزیمنس (Aanximenes) ۱۰۶
 آنگ، والتر (Ong, Walter) ۳۳
 اوستین، جی. ال. (Austin. J. L.) ۱۶۷،
 ۸۰-۱۷۲، ۱-۲۰۰، ۲۲۰، ۴-۲۲۳، ۲۲۷، ۲۲۹،
 ۲۵۴، ۲۵۷
 ارسطو (Aristotle) ۵-۱۰۳، ۱۲۵، ۲۲۰،
 ۲۴۲، ۲۵۱، ۲۵۶، ۲۶۳، ۲۸۳
 اسپنسر، ادموند (Spencer, Edmund) ۱۸۵
 اسپواک، گایتري چاکراوورتی
 ۱۱۳، ۱۴ (Spivak, Gayatri Chakravorty)

- پریست، گراهام (Priest, Graham) ۲۵۸
 پوله، ژرژ (Pulet, Georges) ۱۵۲، ۱۵۰
 پیرسیگ، رابرت (Pirsig, Robert) ۱۰۲-۶
 پینچون، توماس (Pynchon, Thomas) ۲۰۵-۶
 تادی، فیلیپ (Thody, Philip) ۳۶، ۳۱-۲
 تالس (Thales) ۱۰۶
 تیت، آلن (Tate, Allen) ۴۴-۵، ۳۷، ۳۴-۵
 ۱۸۳، ۵۹
 جانسون، کریستوفر (Johnson, Christopher) ۱۸۵
 جویس، جیمز (Joyce, James) ۲۰۵
 جیمسون، فردریک (Jameson, Fredric) ۱۴۶، ۱۳۵-۶، ۱۲۷-۸
 چامسکی، نوآم (Chamsky, Noam) ۱۷
 ۱۷۶، ۲۲
 چیس، سینتیا (Chase, Cynthia) ۲۰۹
 داروین، اراسموس (Darwin, Erasmus) ۱۵۵
 دانا هیو، دنیس (Donohughe, Denis) ۲۱۱
 دریدا، ژاک (Derrida, Jacques) ۱۴، ۷-۹
 ۹۶-۱۰۰، ۴۱-۹۳، ۳۹، ۳۶، ۲۸، ۱۸، ۱۶
 ۱۰۵-۱۹، ۱۲۱-۳۲، ۱۲۵، ۱۳۸، ۱۴۵-۵۰
 ۱۵۲، ۱۵۶-۹، ۱۶۶، ۱۶۸-۹، ۱۷۲-۸۲
 ۱۸۷-۸، ۱۹۲-۲۰۲، ۲۱۰-۱۱، ۲۱۵-۳۷
 ۲۴۰-۳، ۲۴۵-۷، ۲۵۰-۷۹، ۲۸۱-۹۵
 دکارت، رنه (Descartes, René) ۲۵۴، ۷۷
 ۲۶۴، ۲۶۳
- اودبین، ژان-لویی (Houdebine, Jean-Louis) ۲۸۳-۴، ۱۲۱-۲
 ایگلتون، تری (Eagleton, Terry) ۱۲۸
 ۲۱۵، ۱۳۰-۶
 باتای، ژرژ (Bataille, Georges) ۱۲۴
 بارت، رولان (Barhtes, Roland) ۲۶-۳۸
 ۵۲-۵، ۹۱، ۱۱۱، ۱۹-۱۱۸، ۱۳۶، ۱۷۷-۸
 ۲۰۴
 بارتلمی، دونالد (Barthelme, Doland) ۲۰۵-۶
 بلانشو، موریس (Blanchot, Maurice) ۱۸۱
 بلکمر، آر. پی. (Blackmur, R. P.) ۳۳-۷
 بلوم، هارولد (Bloom, Harold) ۱۵۷
 ۲۹۰، ۲۸۹، ۱۸۳-۹۸
 بلیک، ویلیام (Blake, William) ۱۸۵-۶
 بناپارت، لویی (Bonaparte, Louis) ۱۳۹
 ۱۴۲-۳
 بنیامین، والتر (Benjamin, Walter) ۱۵۶
 ۲۹۱، ۲۸۴
 بنینگتون، جفری (Benington, Geoffrey) ۲۵۳
 بوهر، مارتین (Buber, Martin) ۱۸۳
 بودریار، ژان (Baudrillard, Jean) ۲۳۰
 ۲۳۹-۴۳
 بومان، زیگمونت (Bauman, Zygmunt) ۲۷۰
 پاتنهام، جورج (Puttenham, George) ۸۴
 پروست، مارسل (Proust, Marcel) ۱۶۱-۲
 ۲۳۶، ۱۶۴

- دولوز، ژیل (Deleuze, Gilles) ۱۴۰
 دومان، پل (de Man, Paul) ۱۱-۱۳، ۳۵، ۳۹-۹، ۴۵، ۸۴، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۵۹-۷۲، ۱۸۲، ۱۹۰-۶، ۱۹۵، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۵، ۲۱۶-۷، ۲۲۵، ۲۴۱-۲، ۲۴۵، ۲۴۷-۵۰، ۲۷۰-۲، ۲۷۶، ۲۸۱، ۲۸۶، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰-۲ (Rorty, Richard)
 ۲۳۱-۳، ۲۳۷-۸، ۲۴۰-۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۵۱-۲، ۲۷۶، ۲۵۵
 روسو، ژان-ژاک (Rousseau, Jean-Jacques) ۲۳۵، ۶۲-۷۵، ۷۹، ۱۰۵، ۱۴۸-۹، ۱۶۸-۷۱، ۲۳۵، ۲۴۸-۹، ۲۵۱، ۲۵۵، ۲۵۸، ۲۷۱، ۲۸۲، ۲۸۶، ۲۹۴
 روسه، ژان (Rousset, Jean) ۱۵۰
 ریچاردز، ای. ای. (Richards, I. A.) ۴۳، ۹۸-۹
 ریشار، ژان-پیر (Richard, Jean-Pierre) ۱۵۰
 ریکور، پل (Ricoeur, Paul) ۲۸۸
 ریلکه، رینر ماریا (Rilke, Rainer Maria) ۲۴۹، ۱۶۴-۵
 ژنه، ژان (Genet, Jean) ۲۸۴، ۲۱۶، ۴۶
 ساپیر، ادوارد (Sapir, Edward) ۲۱
 سارتر، ژان-پل (Sartre, Jean-Paul) ۱۶۵-۶، ۲۶-۷
 سرل، جان (Searl, John) ۱۷۲-۸۱، ۱۹۸-۲، ۲۰۱-۲، ۲۲۳-۷، ۲۲۹-۳۰، ۲۳۷، ۲۴۰، ۲۴۳، ۲۴۴-۷، ۲۵۶، ۲۷۵، ۲۸۲
 سعید، ادوارد (Said, Edward) ۱۳۷، ۳-۱۴۱، ۱۴۶، ۲۹۳، ۲۹۴
 سقراط (Socrates) ۸-۹۷، ۱۰۱
 سوئیفت، جاناتان (Swift, Jonathan) ۲۴۸
 سوسور، فردینان دو (Saussure, Ferdinand de) ۱۹-۲۰، ۲۶، ۵۰-۶۴، ۶۸، ۷۰، ۷۲، ۷۴-۵، ۸۱، ۸۳، ۹۳، ۹۶، ۹۷، ۱۱۰، ۱۲۸، ۱۷۵، ۱۹۳، ۲۰۳، ۲۵۵، ۲۵۸، ۲۸۲
 سولرس، فیلیپ (Sollers, Philippe) ۴۶، ۲۸۴
 سیدنی، سر فیلیپ (Sidney, Sir Philip) ۲۹۲، ۴۳
 شلی، پرسی بیشه (Shelly, Percy Bysshe) ۱۸۱، ۱۸۳-۵، ۱۸۸، ۲۸۳
 فرگه، گوتلوب (Frege, Gottlob) ۲۵۷، ۲۵۴
 فروید، زیگموند (Freud, Sigmund) ۱۱۷، ۱۵۱، ۱۸۴، ۱۸۶، ۱۹۲-۴، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۵
 فورد، مادوکس فورد (Ford, Madox Ford) ۲۹۲
 فوکو، میشل (Foucault, Michel) ۱۳۷-۴۰، ۲۸۲، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۹۳، ۲۹۴
 فوکویاما، فرانسیس (Fukuyama, Francis) ۲۶۰
 فیش، استنلی (Fish, Stanley) ۲۳۷، ۲۴۳
 فیشته، یوهان (Fichte, Johann) ۲۲۷
 کارلایل، توماس (Carlyle, Thomas) ۱۵۷
 کالر، جاناتان (Culler, Jonathan) ۱۶-۲۶، ۲۹۰، ۲۷۸، ۲۰۸، ۱۶۸، ۳۶

- کانت، ایمانوئل (Kant, Immanuel) ۱۹-۲۲، ۲۰۶، ۲۲۷، ۲۳۱-۲، ۲۴۰، ۲۳۳، ۲۲۹-۳۱، ۲۴۳، ۲۴۶، ۲۴۹، ۲۵۱-۲، ۲۵۷-۸، ۲۹۱، ۲۷۶، ۲۷۴، ۲۶۹، ۲۶۳، ۲۶۱، ۲۵۷-۸، ۲۹۴
- کرمود، فرانک (Kermode, Frank) ۲۰۵، ۲۲۷
- کریچلی، سایمون (Critchly, Simon) ۲۶۴-۵
- کریستوا، ژولیا (Kristeva, Julia) ۲۸۳، ۸۳
- کریگر، ماری (Krieger, Murray) ۱۹۷، ۲۹۲، ۲۱۱
- کورنفورد، اف.ام. (Cornford, F. M.) ۱۰۷-۸
- کولریج، ساموئل تیلور (Coleridge, Samuel Taylor) ۱۶۴، ۱۵۱، ۹۸
- کیرکگور، سورن (Kierkegaard, Soren) ۲۶۵-۶، ۲۶۸، ۲۷۵-۶
- گادامر، هانس گئورگ (Gadamer, Hans Georg) ۲۸۷
- گاشه، رودولف (Gasche, Rodolphe) ۲۵۱-۲
- گراف، جرالڈ (Graff, Gerald) ۲۰۴-۷
- لاج، دیوید (Lodge, David) ۱۶۳
- لارنس، دی.اچ. (Lawrence, D. H.) ۱۸۵
- لاک، جان (Locke, John) ۲۹۱، ۱۵۷
- لکان، ژاک (Lacan, Jacques) ۲۸۵، ۲۸
- لنتریکیا، فرانک (Lentricchia, Frank) ۱۶۵
- لنین، ولادیمیر ایلیچ (Lenin, Vladimir Ilych) ۲۴۲، ۱۲۱
- لونگینوس (Longinus) ۱۴۸
- لوی - استروس، کلود (Levi-Strauss, Claude) ۱۲۶-۸، ۱۰۰، ۸۳، ۷۹، ۶۹-۷۴، ۶۲، ۲۶، ۲۸۲، ۲۵۸
- لویناس، امانوئل (Levinas, Emmanuel) ۲۷۹، ۲۷۳، ۲۶۳-۶
- لیویس، اف. آر. (Leavis, F. R.) ۲۰۸، ۴۳-۵
- ماتیس، آنری (Matisse, Henry) ۹۰-۱
- مارکس، کارل (Marx, Karl) ۱۱۹-۲۰، ۲۳۳-۴، ۲۳۰، ۱۳۴-۴۳، ۱۳۰-۱، ۱۲۱-۳، ۲۳۸
- مارکوزه، هربرت (Marcuse, Herbert) ۲۴۶
- ماشری، پیر (Macherey, Pierre) ۱۳۳-۴، ۱۳۶-۷
- مالارمه، استفان (Maliarmé, Stéphane) ۲۸۴، ۴۶
- مرلو - پونتی، موریس (Merleau-Ponty, Maurice) ۸۹-۹۲
- ملمن، جفری (Mehlman, Jeffrey) ۱۳۹-۴۰، ۱۴۲
- میلتون، جان (Milton, John) ۱۸۵، ۳۷
- میلر، جی. هیلیس (Miller, J. Hillis) ۳۵، ۲۷۳، ۲۵۵، ۱۹۰، ۱۸۲، ۱۴۷-۵۸، ۱۴۶، ۳۶، ۲۹۳، ۲۸۹
- نوریس، کریستوفر (Norris, Christopher) ۲۷۴، ۲۵۲
- نیچه، فریدریش (Nietzsche, Friedrich) ۱۵۷، ۱۴۸، ۱۴۶، ۱۲۱-۴۳، ۹۵-۱۲۰، ۲۱۸، ۲۰۹، ۲۰۱، ۱۹۵، ۱۹۰، ۱۷۰، ۱۶۶-۸

- هالم، تی.ای. (Hulme, T. E.) ۱۸۳
 هامان، یوهان گئورگ
 ۲۷۴ (Hamman, Johann Georg)
 هاوکز، ترنس (Howkes, Terence) ۹، ۵۲،
 ۲۷۹
 هایدگر، مارتین (Heidegger, Martin) ۴۱،
 ۱۸-۱۱۲، ۸-۱۵۶، ۹-۲۶۷، ۲۸۳، ۲۸۷، ۲۹۱
 هراکلیتوس (Heraclitus) ۱۰۶
 هگل، گئورگ ویلهلم فریدریش
 (Hegel, Georg Wilhelm Friedrich) ۴۶،
 ۱۲۲، ۷-۱۲۳، ۱۳۸، ۱۵۴، ۱۵۷، ۲۰۱، ۲۱۶،
 ۲۲۷، ۲۳۰، ۲۵۱، ۲۸۲، ۲۸۴
 هوسرل، ادموند (Husserl, Edmund) ۴۱،
 ۴۶، ۸۹-۷۵، ۹۲، ۹۶، ۱۱۰، ۱۷۵، ۱۹۳،
 ۲۲۰، ۲۲۷، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۵۱، ۲۵۵، ۲۶۳-۵
 هیوم، دیوید (Hume, David) ۱۲، ۲۰-۱۹
 یاکوبسون، رمان (Jacobson, Roman) ۳۰،
 ۷۰، ۱۵۵، ۳-۱۶۲
 یاکوبی، فریدریش هاینریش
 (Jacobi, Friedrich Heinrich) ۲۷۴
- ۲-۲۲۰، ۴-۲۳۲، ۲۳۶، ۹-۲۳۸، ۲۴۳، ۲۵۰،
 ۲۵۶، ۲۷۷، ۲۸۳، ۲۹۴
 والرئ، پل (Valéry, Paul) ۴۶
 وایت، هیدن (White, Hayden) ۲۹۴
 وایلد، اسکار (Wilde, Oscar) ۱۵۷
 وردزورث، ویلیام (Wordsworth, William)
 ۲-۱۵۱، ۱۶۴، ۱۸۴، ۱۸۸
 ولک، رنه (Wellek, René) ۴۴
 وورف، بنجامین لی (Whorf, Benjamin Lee)
 ۲۱
 ویتگنشتاین، لودویگ (Wittgenstein, Ludwig)
 ۷-۲۰۲، ۲۲۷، ۲۳۰، ۲۵۴، ۲۸۷
 ویلی، آرتور (Walcy, Arthur) ۲۲
 ویمسات، ویلیام کی. (Wimsatt, William K.)
 ۲۵، ۳۵، ۶-۱۵۴، ۱۵۸
 هابرماس، یورگن (Habermas, Jurgen)
 ۱۹۸، ۱۹-۲۱۷، ۲۴۳، ۵-۲۷۴
 هارتمن، جفری (Hartman, Geoffrey) ۳۱،
 ۹-۳۵، ۴۷، ۵۰، ۱۴۶، ۶۰-۱۴۷، ۱۶۷، ۲-۱۸۱،
 ۱۹۰، ۱۹۵، ۲۱۶، ۲۵۵، ۲۸۱، ۲۸۷، ۲۸۹
 هاردی، توماس (Hardy, Thomas) ۱۵۳، ۲۹۳

از کتابهای نشر مرکز

فلسفه

- کار روشنفکری بابک احمدی
از نشانه‌های تصویری تا متن بابک احمدی
هایدگر و پرسش بنیادین بابک احمدی
هایدگر و تاریخ هستی بابک احمدی
آفرینش و آزادی بابک احمدی
کتاب تردید بابک احمدی
حقیقت و زیبایی بابک احمدی
معمای مدرنیته بابک احمدی
هرمنوتیک مدرن فریدریش نیچه و... / بابک احمدی، مهران مهاجر، محمد نبوی
زندگی در دنیای متن پل ریکور / بابک احمدی
درباره رنگها (بابی گفتار بابک احمدی) لودویگ ویتگنشتاین / لیلی گلستان
لکان، دریدا، کریستوا مایکل پین / پیام یزدانجو
در سایه‌ی اکثریتهای خاموش ژان بودریار / پیام یزدانجو
فرهنگ اندیشه انتقادی مایکل پین / پیام یزدانجو
فوکو در بوته‌ی نقد دیوید کوزنز هوی و... / پیام یزدانجو
مواضع ژاک دریدا / پیام یزدانجو
دوگانگی واقعیت / ارزش هیلری پاتنم / فریدون فاطمی
پژوهشهای فلسفی لودویگ ویتگنشتاین / فریدون فاطمی
فلسفه‌ی تحلیلی در قرن بیستم اورام استرول / فریدون فاطمی
چهار پراگماتیست اسرائیل شفلر / محسن حکیمی
هگل جوان گنورگ لوکاج / محسن حکیمی
مفهوم فلسفه نزد ویتگنشتاین ک. ت. فن / کامران قره‌گزلی

از کتابهای نشر مرکز

فلسفه

انقلاب معرفتی و علوم شناختی شاپور اعتماد
فلسفه تکنولوژی مارتین هایدگر، ژن آیدی و... / شاپور اعتماد
فلسفه و نحو منطقی رودلف کارناب / رضا مشر
شناخت و ساختار اجتماعی پیتر همیلتون / حسن شمس‌آوری
نظریه بیگانگی مارکس ایشتوان مساروش / حسن شمس‌آوری، کاظم فیروزمند
روسو، کانت، گوته / ارنست کاسیرر / حسن شمس‌آوری، کاظم فیروزمند
هگل و جامعه مدرن چارلز تیلور / منوچهر حقیقی‌راد
مفهوم زمان و چند اثر دیگر مارتین هایدگر / علی عبداللہی
نیچه برای معاصران / رودیگر زفرانسکی / علی عبداللہی
شیلر برای معاصران / مانفرد مای / علی عبداللہی
آوارد و سایه‌اش / فریدریش نیچه / علی عبداللہی
انسانی، زیاده انسانی / فریدریش ویلهلم نیچه / ابوتراب سهراب، محمد محقق نیشابوری
هانا آرنٹ و مارتین هایدگر / الزبتا اتینگر / عباس مخبر
زندگی سراسر حل مسأله است / کارل پوپر / شهریار خواجیان
موریس بلانشو / اولریش هاسه - ویلیام لارج / رضانوحی
پل دومان / مارتین مک کوئیلان / پیام یزدانجو
سرگشتگی نشانه‌ها / میشل فوکو و... / مانی حقیقی
مدرنیته، دموکراسی و روشنفکران / رامین جهانبگلو
یونگ، خدایان و انسان مدرن / آنتونیو مورنو / داریوش مهرجویی

کتابفروشی نشر مرکز

تهران، خیابان دکتر فاطمی، روبروی هتل لاله، خیابان باباطاهر، شماره ۸، تلفن: ۲-۴۶۲۰۴۶۷۰۸۸۹

«شالوده‌شکنی»، که امروزه اشتهااری عظیم و آسان پیدا کرده، ره‌آورد آرا و آثار ژاک دریدا است که در زمره‌ی دقیق‌ترین و دشوارترین اندیشه‌گران معاصر ما بوده، این دقت و دشواری دلیل بسنده‌یی است بر نگارش انبوهی از آثار راه‌گشا و راه‌نما. در این میان، کتاب حاضر از نخستین و بهترین آثاری است که با بررسی آثار دریدا و شالوده‌شکنان پیرو او، به تشریح و تفسیر راهبردهای خوانش و نوشتار شالوده‌شکن و پی‌آمدهای آن برای اندیشه‌ی امروز می‌پردازد. ویراست نخست کتاب در ۱۹۸۲ منتشر شده، اما نویسنده با افزودن «پس‌گفتار» هایی بر ویراست‌های دوم (۱۹۹۱) و سوم (۲۰۰۲)، کارش را کامل‌تر کرده - متن فارسی ترجمه‌ی تازه‌یی از ویراست اخیر، با لحاظ کردن افزوده‌ها و اصلاحات آن است.

در همین زمینه از پیام یزدانجو

مواضع ژاک دریدا
پل دومان مارتین مک‌کوئیلان
لکان، دریدا، کریستوا مایکل بین
فرهنگ اندیشه‌ی انتقادی مایکل بین

ISBN: 964-305-907-3



9 789643 059071

۴۴۰۰ تومان

