

## تفاوت

دکتر حسن فتحزاده\*

استادیار دانشگاه زنجان

(تاریخ دریافت مقاله: ۹۰/۱۰/۱۵؛ تاریخ پذیرش مقاله: ۹۰/۱۲/۲۵)

### چکیده

دریدا در مقابل متافیزیک حضور، که آن را با عنوان آوامحوری توصیف و فلسفه‌های استعلایی و ساختارگرایانه را دو نوع اساسی آن قلمداد می‌کند، به معرفی «تفاوت» می‌پردازد. بنابراین طبیعی است که برای رسیدن به تفاوت، به‌ترین نقطه عزیمت، این دو فلسفه باشند. دریدا در نوشته‌هایش از هوسرل و سوسور، به عنوان نماینده‌های شاخص این فلسفه‌ها، هم‌چون سکوی پرشی برای نیل به دیدگاه‌های خود استفاده کرده است. تفاوت از تقابل حضور و غیاب ساده (غیاب حضور) فراتر می‌رود و با نفی مدلول استعلایی، از هر حضوری (اعم از حضور اکتونی و حضور به تعویق افتاده) برمی‌گذرد. در این مقاله تلاش شده است تا ضمن معرفی آوامحوری و ساختارگرایی به عنوان آماج نقدهای اساسی دریدا، تفاوت در همان بستر مورد توجه دریدا طرح و بررسی شود. می‌خواهیم دلیل انتخاب گفتمان به‌ظاهر تناقض‌آمیز توسط دریدا و چگونگی فرا رفتن تفاوت از تقابل‌های متافیزیکی را روشن سازیم.

واژه‌های کلیدی: تفاوت، دریدا، حضور، آوامحوری، ساختارگرایی

---

\* Email: hfatzade@gmail.com

تفاوت منادی نوشتاری است بدون حضور و غیاب - بدون تاریخ، علت، آرچه، غایت - نوشتاری که هر دیالکتیک، الهیات، غایت‌شناسی و هستی‌شناسی را واژگون خواهد کرد (Derrida, 1982: 67).

درباره دریدا آنچه که پیش از هر چیزی باید در نظر داشت، نگاه پر از تردید و احتیاط وی به زبان رایج است. درست است که ما چاره‌ای نداریم جز این که با این زبان بیان‌دیشیم و بنویسیم، اما دریدا تلاش می‌کند این کار را در ضمن تعیین حدود و مولفه‌های متافیزیکی این زبان دنبال کند. همین دغدغه باعث شده است که وی به شیوه‌ای بدیع و غالباً گیج‌کننده بنویسد. نباید نوشتار متفاوت دریدا را صرفاً یک سبک و ناشی از سلیقه وی دانست. بنابراین هرگونه تلاش برای تبدیل نوشته‌های دریدا به شیوه‌ای رایج، در تقابل با اندیشه‌های وی خواهد بود. برای مثال اندیشه دریدا اندیشه‌ای مرکز‌زدا است و به همین دلیل قرار نیست از معرفی یک مفهوم کلیدی و بنیانی شروع و با بنا کردن نظام‌مند سایر مفاهیم بر روی آن دنبال شود. کسانی که برای اولین بار به آثار دریدا می‌پردازند، معمولاً از شیوه نگارش وی شگفت‌زده می‌شوند. در مورد همین اصطلاح «تفاوت»<sup>1</sup> که به عنوان مفهومی کلیدی از فلسفه وی معرفی می‌شود، نیز شاهد همین مسأله هستیم. دریدا به گونه‌ای از این اصطلاح در ضمن نوشته‌های خود استفاده کرده است که مترجم انگلیسی آوا و پدیده، همان‌گونه که اشاره خواهیم کرد، حتی متوجه نخستین ظهور آن در کتاب نمی‌شود. دریدا از جاهای مختلف شروع می‌کند و هر بار به شیوه‌ای به تفاوت می‌رسد. تلاش شده است این مسأله تاحدودی در این مقاله بازتابانده شود.

در بخش نخست به معرفی اندیشه‌ای می‌پردازیم که هدف بیشترین حملات دریدا بوده است؛ آن را می‌توان سیل دریدا دانست. وی تاریخ اندیشه غرب، تاریخ متافیزیک، را با

---

<sup>1</sup>. différence

مفاهیمی هم‌چون آوامحوری<sup>۲</sup> و لوگوس‌محوری<sup>۳</sup> توصیف می‌کند، و این توصیفات برای فهم انگاره‌های وی، به‌ویژه تأکیدش بر نوشتار، اجتناب‌ناپذیر می‌نماید. در بخش‌های دوم و سوم، با شروع از اندیشه مبتنی بر حضور اکتونی و ساختارگرایی نشان می‌دهیم که چگونه دریدا در هر دو مورد به شیوه خاص آن، به «تفاوت» و اصطلاح هم‌بسته آن «رد»<sup>۴</sup> می‌رسد. هوسرل و سوسور، نماینده‌های این دو اندیشه، همواره از اندیشمندان مورد توجه دریدا بوده‌اند. در بخش پایانی به توضیحاتی دقیق‌تر درباره این اصطلاح، به‌ویژه با تأکید بر آنچه نیست، می‌پردازیم. دریدا اگر ترسی داشته باشد، بی‌گمان چیزی جز نشان دادن مفاهیم و آموزه‌هایش در ساختاری متافیزیکی و تحویل اندیشه‌هایش به آن چیزی که تمام آثار خویش را وقف به چالش کشیدن آن کرد، نخواهد بود. دریدا با این که تفاوت را «آغازین» تر از تمام مفاهیم به‌ظاهر آغازین فلسفه می‌داند، اما درعین‌حال هشدار می‌دهد که دیگر نمی‌توان آن را «خاستگاه» یا «بنیان» نامید، چراکه این مفاهیم اساساً به تاریخ الهیات وجودی تعلق دارند، یعنی به نظامی که کارکرد آن محو کردن تفاوت است (Derrida, 1976: 23).

هدفمان در این مقاله این است که «تفاوت» را در جایی خارج از پیش‌داوری‌های متافیزیکی معرفی کنیم، با آگاهی از این که هر لحظه امکان سقوط و بازگشت به قلمرو متافیزیک وجود دارد. نوشتار تفاوت هم‌چون حرکت بر لبه تیغ است. ما همواره در متافیزیک گرفتاریم، آن‌هم، به گفته دریدا، بیش‌تر هنگامی که حتی احتمال‌اش را هم نمی‌دهیم (Derrida, 1976: 24). تفاوت ما را به بازنگری در زبان رایج فرا می‌خواند.

## آوامحوری

آنچه که آوا را دارای اهمیت می‌سازد، جایگاه ویژه‌ای است که اندیشمندان در طول تاریخ اندیشه، در شکل‌گیری آگاهی و سوژه خودآگاه، برای آن قایل بوده‌اند. گویی چنان است که همواره انسان به حیوان ناطق (سخن‌گو) تعریف شده است و اختلافی هم اگر بوده، بر سر چیستی این تکلم و به‌ویژه درونی یا بیرونی بودن آن بوده است. حتی کسانی که افراد گنگ و ناشنوا را نیز دارای آگاهی می‌دانند، قایل به گونه‌ای تکلم درونی برای آن‌ها هستند، تکلمی که در سکوت مطلق درونشان، آن‌جا که هیچ صدای فیزیکی‌ای حضور آگاهی را به بیرون‌بودگی

<sup>2</sup>. phonocentrism

<sup>3</sup>. logocentrism

<sup>4</sup>. trace

جهان طبیعی آلوده نمی‌کند، ضامن حیات و روح‌مندی آن‌ها است. شنیدن تکلم خود، همان فهمیدن خود است و اگر وجه فیزیکی و دنیوی کلام را حذف کنیم، می‌توانیم بگوییم فهمیدن، چیزی جز تکلم با خود نیست.

برای اشاره به جنبه فیزیکی و دنیوی کلام از واژه صدا<sup>5</sup> و برای گوهر انتزاعی و درونی آن از واژه آوا<sup>6</sup> استفاده می‌کنیم. در واقع آوا، همان صدای تقلیل‌یافته به معنای پدیده‌شناختی آن است؛ تنها در این تعبیر است که می‌توان گفت هیچ آگاهی بدون آوا ممکن نیست. در سکوت تکلم پدیده‌شناختی با کلمات متخیل سروکار داریم، و از آن‌جا که کلمه متخیل ممکن است به معنای روان‌شناختی و در نتیجه دربرگیرنده وجود طبیعی در نظر گرفته شود، هوسرل هوشمندانه از اصطلاح صداواره<sup>7</sup> استفاده می‌کند (Husserl, 1970: 278). صدا-واره همان آوای خاموش پدیده‌شناختی است، کلماتی که در درون‌بودگی خود آگاهی ادا می‌شوند و در غیاب جهان به سخن گفتن و حضور برای خود - شنیدن خود - ادامه می‌دهند. هنگامی که سخن خود را می‌شنوم، هم‌زمان می‌فهمم که چه می‌گویم. در این‌جا نزدیکی مطلق بین دال و مدلول است. به نظر دریدا نظام شنیدن (فهمیدن) - تکلم - خود از طریق گوهر آوا، در تمام یک دوران بر تاریخ جهان حاکم و ریشه تقابل‌های اساسی فلسفه، از جمله امر دنیوی و امر غیر دنیوی، بیرون و درون، ایده‌آلیته و غیر ایده‌آلیته، کلی و جزئی، استعلایی و تجربی و غیره بوده است (Derrida, 1976: 7-8). به همین دلیل آوا از تاریخ ایده‌آل‌سازی، یعنی تاریخ ذهن یا تاریخ به معنای دقیق کلمه، قابل تفکیک نیست.

یک هم‌دستی همیشگی میان ایده‌آل‌سازی و آوا وجود دارد. یک اوبژه ایده‌آل اوبژه‌ای است که نمایش دادنش می‌تواند به نحو نامحدودی تکرار شود، اوبژه‌ای که حضورش برای عمل نشان دادن به نحو نامحدودی قابل بازگویی است، دقیقاً به خاطر این که این اوبژه، فارغ از تمام مکانمندی‌های دنیوی، یک نوئمای محض است که، حداقل در ظاهر، می‌توانم بدون گذار به جهان آن را بیان کنم. به این معنا می‌توان گفت آوای پدیده‌شناختی، که به نظر می‌رسد این عمل را «در طی زمان» به انجام می‌رساند، از نظم نشان دادن نمی‌گسلد، بلکه به همان نظام تعلق دارد و به عملکرد آن یاری می‌رساند (Derrida, 1973: 75).

توضیح آن‌که معنا می‌باید هم به معنای اوبژکتیو حاضر باشد (شهود اوبژه ایده‌آل)، و هم به معنای سوبژکتیو (نزدیکی مطلق به خود این‌همان). حضور، نزدیکی مطلق خود‌همانی و در

<sup>5</sup>. sound

<sup>6</sup>. phone / voice

<sup>7</sup>. sound-pattern

مقابل داشتن اویژه همراه با امکان تکرار نامتناهی آن است (Derrida, 1973: 99). به عبارت دیگر، از یک سوی اویژه ایده‌آل می‌تواند تا بی‌نهایت تکرار شود و در عین حال یکسان بماند؛ چراکه حضور آن نزد شهود اساساً به هیچ سنتز دنیوی و تجربی بستگی ندارد و اعاده معنای آن در قالب حضور، امکانی کلی و نامحدود است. از سوی دیگر یک اویژه ایده‌آل چیزی بیرون از جهان نیست. توأمان بودن حضور اویژه (تکرارپذیری نامتناهی) و خود-حضور (نزدیکی مطلق) از طریق آوا صورت می‌گیرد. آوا عنصری از آگاهی است، عنصری از خود-حضوری عمل تکرار، و با این حال هرگز به شکل دنیایی در نمی‌آید: آوا عنصری از تکرارپذیری نامتناهی و حضور است (Lawlor, 2002: 190-1). شنیدن سخن خود، یک خود-انگیزی<sup>8</sup> محض است، و هیچ نیازی به رفتن به سوی جهان ندارد. آنچه که آن را خود-انگیزی محض می‌سازد، بنابر نظر دریدا «یک خود-نزدیکی است که همان تقلیل مطلق مکان به طور کلی است» (Derrida, 1973: 79). این تقلیل مطلق مکان به طور کلی دلیل این است که چرا سخن-خود را-شنیدن تا به این اندازه برای کلیت مناسب است. چراکه در این حالت انتشار و تکرار کلمات با هیچ مانع یا حدی مواجه نمی‌شود. مدلول چنان به من نزدیک است که دال شفاف و ناپیدا می‌شود. به دلیل همین نزدیکی مطلق، وسوسه می‌شویم که بگوییم، در این جا سخن زاید است، و من بدون نیاز به زبان یا سخن، خودم را کاملاً می‌فهمم، یعنی یک لایه پیش‌سایبانی از معنا، یک لایه اصیل و اولیه پیش‌سایبانی از فهمیدن خود وجود دارد. اما همان‌گونه که اشاره شد «از نظر دریدا آوا حتی در بنیادی‌ترین لایه، لایه پیش‌سایبانی، در ریشه‌های تجربه استعلایی، در سکوت مطلق نیز عمل می‌کند» (Lawlor, 2002: 192) آوا عنصر کلیت و تکرار نامتناهی است و بنابراین حافظ حضور است، حضوری که جوهره آن در ایده‌آل بودن - تکرار نامتناهی اویژه - است (Lawlor, 2002: 202) و این ریشه همان پارادوکسی است که دریدا در اولین اثر خود، ترجمه و مقدمه‌ای بر خاستگاه هندسه هوسرل، به پدیده‌شناسی نسبت می‌دهد:

پارادوکس این است که بدون بازگشت به زبان، و در نتیجه بازگشت به تاریخ، بازگشتی که خلوص ایده‌آل معنا را سلب می‌کند، معنا بر ساخته‌ای تجربی و هم‌چون واقعی محبوس در سوژکتیویته روان‌شناختی، محبوس در ذهن مبدعش، باقی خواهد ماند (Derrida, 1989: 77).

این مطلب نیاز به شرح بیش‌تری دارد، تلاش می‌کنیم در ادامه آن را روشن سازیم. همان‌طور که گفته شد شنیدن سخن خود نوع خاصی از خود-انگیزی است. از یک سو این خود-

<sup>8</sup>. auto-affection

انگیزی به واسطه کلیت، از طریق مدلول ایده‌آل و قابل تکرار به نحو نامتناهی، عمل می‌کند، و از سوی دیگر سوژه می‌تواند خود را بشنود یا با خود حرف بزند و با دال‌هایی که تولید می‌کند بر خود تأثیر بگذارد، بدون این که به جهان بیرونی و قلمرو بیگانه با خود، روی آورد، امری که دریدا آن را خود-انگیزی محض می‌نامد (Derrida, 1973: 79). دریدا در جایی دیگر چنین توضیح می‌دهد:

عینیتِ اوژه در ایده‌آل بودن آن است، که مستقل از اعمال و رویدادهای این‌جایی و اکنونی سوژه تجربی معطوف به آن، می‌تواند به نحو نامتناهی تکرار شود و در عین حال یکسان بماند... اما از آن‌جا که وجود ایده‌آل بیرون از جهان نیست، باید از طریق واسطه‌ای، تقویم، تکرار و بیان شود که به حضور و خود-حضور اعمال معطوف به آن لطمه‌ای وارد نمی‌کند، واسطه‌ای که هم حضور اوژه نزد شهود را حفظ می‌کند، و هم خود-حضور، یعنی نزدیکی مطلق این اعمال به خودشان را. ایده‌آل بودن اوژه، که همان تعلقش به آگاهی غیر تجربی است، تنها می‌تواند در عنصری بیان شود که پدیده‌ای بودنش صورتی دنیایی ندارد. این عنصر «آوا» نام دارد (Derrida, 1973: 75-6).

برای دفاع از عینیت افلاطونی در برابر انطباق هیومی باید به اوژه‌های ایده‌آل متوسل شویم، و این‌جا است که پای آوا، به‌مثابه امری غیر دنیوی و غیر تجربی، به میان کشیده می‌شود. هوسرل همواره زبان را برای تقویم اوژه‌های ایده‌آل، اوژه‌هایی که می‌توانند به‌مثابه اموری یکسان و این‌همان منتقل و تکرار شوند، اجتناب‌ناپذیر می‌دانست. و این امر به نظر دریدا با خواست هوسرل به تقلیل زبان و دست‌یابی به لایه پیشا-بیانی معنا، در تضاد است (Derrida, 1973: 80).

هنگامی که سخن می‌گویم، ماهیت پدیده‌شناختی این عمل چنان است که در همان هنگام که سخن می‌گویم، خودم را می‌شنوم. کلمات من در نزدیکی مطلق به من هستند. به این معنا کلمات من «زنده» اند، زیرا به نظر می‌رسد که من را ترک نمی‌کنند: آن‌ها به بیرون از من، در فاصله‌ای محسوس از من، هبوط نمی‌کنند. این خود-انگیزی محض شرط فهمیدن، یعنی همان شرط امکان سوژه است، که البته بدون آن جهان به معنای دقیق کلمه نیز امکان نخواهد داشت. سوژه، خود-حضور ساده ندارد و خودش را تنها از طریق زبان می‌تواند درک کند. تفاوت بین گوینده و شنونده به معنای این است که من نمی‌توانم حضور بی‌واسطه خودم را داشته باشم؛ حضور بی‌واسطه محال است. تفاوت من به‌مثابه گوینده با من به‌مثابه شنونده شرط امکان زبان، و در نتیجه شرط امکان تکرار است و تکرار شرط خود-حضور. اما به نظر دریدا هنگامی که بپذیریم خود-انگیزی شرط خود-حضور است، هیچ تقلیل استعلایی محضی

ممکن نخواهد بود (Derrida, 1973: 82). از طرف دیگر، حتی با کسی حرف زدن به معنای واداشتن او است به این که بلافاصله در خودش این سخن-خود را شنیدن را، درست به همان صورتی که من ایجادش کرده‌ام، تکرار کند (Derrida, 1973: 80). زبان در این جا، در ارتباط میان من و دیگری، ابزار انتقال معانی نیست، بلکه ابزار مفاهمه است، زمینه‌ای برای این که دیگری نیز همان معانی، همان سخن-خود را شنیدن را در خودش تکرار کند. اما این مفاهمه چگونه صورت می‌گیرد؟ چگونه واژه‌ها معانی یکسانی را در افراد متفاوت ایجاد می‌کنند؟ واژه «اسب» به چه اشاره دارد؟ کلمات، تجربی و تاریخ‌مندند و این وساطت نیز باید از طریق عامل تجربی روی دهد. تنها گزینه ممکن انطباعات اند، اما انطباعات شخصی و غیر عینی (غیر ایده‌آل) اند. این نیز پارادوکسی است که آوامحوری را در موقعیت دشواری قرار می‌دهد.

### حضور اکنونی

دریدا آوامحوری را ملازم با تعیین تاریخی معنای هستی به‌مثابه حضور می‌داند (Derrida, 1976: 12)، و این حضور شامل حضور زمانی نیز می‌شود. وی بخشی از نقد خود به آوامحوری را متوجه این جنبه از آن می‌کند و با نفی خلوص اکنون زنده، پای «تفاوت» را به تحلیل‌هایش باز می‌کند. دریدا در تحلیلی که از بحث زمان در اندیشه‌های هوسرل ارائه می‌دهد، نشان می‌دهد که اکنون زنده به‌مثابه منشا ادراکی مطلق تنها در تداوم با یادسپاری تقویم می‌شود. (برای آشنایی با تحلیل دقیق دریدا در این زمینه ن. ک. فتح‌زاده، ۱۳۸۹). ادراک یقینی و اولیه متضمن پیوستگی اکنون و غیر اکنون است، و این یعنی ناحضور و غیریت شرط حضور است. طرفه‌آن‌که این میل به عقب در حضور یا خود-حضور غیر قابل تقلیل است، و این رد یا تفاوت همیشه قدیمی‌تر از حضور است و گشوده‌گی آن را برایش فراهم می‌کند (Derrida, 197: 68). رد مقدم بر ادراک است و دریدا نتیجه می‌گیرد که:

اکنون زنده از نالین‌همانی با خودش و از امکان ردی از یادسپاری‌ها برمی‌خیزد و همیشه پیش از هر چیز یک رد است... آغازین بودن باید بر پایه رد اندیشیده شود، نه بالعکس... معنا، که ماهیتاً زمان‌مند است، همان‌طور که هوسرل هم به آن پی برده بود، هرگز صرفاً حاضر نیست، بلکه همیشه از پیش در «حرکت» رد، یعنی در نظم «دلالت» درگیر است (Derrida, 1973: 85).

معرفی رد در این جا، یعنی نالین‌همانی در وحدت اکنون زنده، ارتباط تنگاتنگی با تفاوت دارد، که در ادامه مشخص خواهد شد. <sup>۱</sup> حتی اصطلاح تفاوت نخستین بار در کتاب آوا و پدیده، در ضمن تحلیل وی از «زمان» ظاهر می‌شود. <sup>۱</sup> نقطه منشا، دریافت اولیه اکنون زنده، خودانگیزی

محض است. این خود-انگیزی استعلایی، فرض می‌گیرد که یک تفاوت محض خود-حضور را تقسیم می‌کند، تفاوتی که «خود» را تقسیم می‌کند. دریدا آن را «تفاوت» می‌نامد. دریدا می‌گوید تفاوت هم‌زمان حضور را می‌شکافد و به تعویق می‌اندازد، حضور را توأمان به تقسیمی اولیه و تعویقی دائمی دچار می‌کند. تفاوت را باید پیش از تمایز میان عمل تعویق و کارکرد تفاوت به شمار آورد. چه از آگاهی، یعنی حضور، چه از مخالف سرراست آن، یعنی غیاب یا ناآگاهی شروع کنیم، در هر دو حال تفاوت را نخواهیم فهمید (Derrida, 1973: 88). تفاوت از دوشقی حضور یا غیاب فراتر می‌رود، و در واقع تقابل آن‌ها را ممکن می‌سازد. لحظه هرگز تقسیم‌ناپذیر نیست. لحظه در تجربه باید شامل امتداد و بنابراین تفاوت باشد. چیزی پیش از تفاوت و جدا از آن وجود ندارد. تنها متافیزیک قادر است چنین ادعایی کند. از نظر دریدا هر متافیزیکی این ایده را در بر دارد که اکنون زنده لحظه‌ای است که نزد آگاهی کاملاً حاضر است و از سایر لحظات زمان کاملاً جدا است. تفاوت در تقابل با این ایده است. حتی تجربه‌گرایی استاندارد نیز، با این دیدگاه دربارهٔ اکنون زنده، گرفتار متافیزیک است (Stocker, 2006: 178). زمان حاصل ادراک گذشته و حال و آینده نیست، که این‌ها خود حاصل زمان اند. گذشته و حال و آینده پیشاپیش مستلزم آگاهی از زمان اند و مبتنی دانستن زمان بر ادراک گذشته و حال و آینده، متضمن پارادوکسی است که دریدا سعی در رفع آن دارد. اگر اکنون زنده را لحظه‌ای غیر ممتد بدانیم، از توجیه زمان بر نخواهیم آمد و دریدا با تقسیم اکنون و وارد کردن غیریت در این‌همانی اکنون حاضر، با گفتمان به‌ظاهر متناقض خویش، بر تناقض نهفته در زبان روزمره غلبه می‌کند. زمان نتیجهٔ تفاوت است. لحظهٔ کنونی لحظه‌ای است هم‌راه با حدفاصلی<sup>9</sup> که آن را از غیر آن (یعنی گذشته و آینده) جدا می‌کند. این حدفاصل نه لحظه‌ای از گذشته است و نه آینده، بلکه فاصله‌گذاری<sup>10</sup> میان اکنون و این لحظه‌ها است. این فاصله‌گذاری همان تفاوت است؛ از جنس زمان نیست، بلکه به وجود آورندهٔ آن است. این تقسیمی که زمان را ممکن می‌سازد، تنها هنگامی می‌تواند زمان را ممکن سازد که «اکنون» را تقسیم کند. این‌همانی اکنون و به بیرون راندن غیر آن (گذشته و آینده) از آن، امکان پدیده‌شناختی دیرند، امکان ادراک زمان، را منتفی می‌سازد. بنابراین از نظر دریدا «اکنون زنده از ناین‌همانی با خودش بیرون می‌جهد» (Derrida, 1973: 85). دریدا می‌گوید:

---

<sup>9</sup>. interval

<sup>10</sup>. spacing



«حدفاصلی» که گذشته را در اکنون تقویم می‌کند، هم‌چنین می‌باید خود اکنون را نیز تقسیم کند و در نتیجه هم‌راه با اکنون هر چیزی که می‌تواند بر مبنای آن درک شود، یعنی هر موجودی را نیز تقسیم کند (Derrida, 1973: 143).

بنابراین تفاوت به این معنا است که هر چیزی در زمان خود تقسیم شده<sup>11</sup> است. از طرفی این ناخودهمانی حضور اولیه است که امکان بازنمایی، که ضروری هر تجربه زنده‌ای است، را فراهم می‌کند (Howells, 1999: 22). این که لحظه صرفاً حاضر آلوده به گذشته و آینده است، حضور اولیه را درگیر بازنمایی می‌کند و در نتیجه خود-حضور و ایده‌آلیته (معنا) به طرز نامتناهی به تعویق می‌افتد این تعویق دائمی همان تفاوت است.

هنگامی که من سخن خود را می‌شنوم، این شنیدن تکرار سخنی است که هم‌اکنون ناپدید شده است، در این جا بازنمایی مداخله می‌کند و این مداخله به معنای مکان‌مند شدن است. هنگامی که انطباعی در طی زمان ایجاد می‌شود، تولیدکننده (اکنون حاضر) پیشاپیش ناپدید شده است؛ بنابراین انطباع یک رد است که مکان‌مند شده است. ما نمی‌توانیم درونی بودن اکنون زنده را ترک کنیم، اما با این حال بیرون (رد) به حلول آن وارد می‌شود. هنگامی که سخن خود را می‌شنوم، سخن من می‌تواند به فراتر از من برود، آن هم از طریق نوشته شدن. به همین دلیل دریدا این حرکتِ رد، مربوط به یادسپاری، را سر-نوشتار<sup>12</sup> می‌نامد (Derrida, 1973: 85). وی در جایی دیگر تفاوت را سر-نوشتاری می‌داند که امکان سخن را فراهم می‌کند (Derrida, 1976: 128). وقتی من نوشتار خود را می‌بینم، وقتی من با نشانه‌ها نشان می‌دهم، نزدیکی مطلق سخن-خود را شنیدن از دست می‌رود. از آن جا که تکرار نامتناهی به نوشتار، یا به طور کلی به زبان نیاز دارد، دریدا این حرکت (رد) را ریشه استعاره «اولیه بودن» می‌داند. زبان اولیه است، هیچ تجربه و حتی تجربه استعلایی ساکتی نیست که در نظم دلالت سهیم نباشد (Lawlor, 2002: 194).

تا این جا خط‌سیری را ترسیم کردیم که از فلسفه‌های مبتنی بر حضور (به‌ویژه پدیده‌شناسی) به تفاوت منتهی می‌شود. اما خط‌سیر دیگری نیز هست که از ساختارگرایی شروع و مجدداً به تفاوت ختم می‌شود. دریدا پدیده‌شناسی و ساختارگرایی را دو قطب اندیشه فلسفی قرن بیستم می‌داند، که یکی بر سوژه استعلایی به‌مثابه سرچشمه و خاستگاه آگاهی تأکید می‌کند و دیگری بر ساختارهای دلالی مستقل از مفاهیمی چون «آگاهی» یا «سوژه». در این

<sup>11</sup>. self-divided

<sup>12</sup>. arche-writing / protowriting

میان دریدا راه سومی را برمی‌گزینند: تفاوت مقدم بر «منشا» و «ساختار» است، مقدم بر حضور و غیاب.

### ساختارگرایی

پارادوکس مطرح شده در انتهای بخش نخست را به خاطر بیاوریم. چنان‌که گفته شد فهم دیگری از واژه‌های من نتیجه انطباعات جزئی و تجربی نمی‌تواند باشد. بنابراین اگر برای مثال دو نفر دو رنگ متفاوت را قرمز بنامند، و اگر تمام نام‌های دیگرشان (از جمله نام رنگ‌های دیگر) نظیر به نظیر یکسان به کار روند، اگر نظام تفاوت‌هایشان یکسان باقی بماند، دیگر نمی‌توانند از تفاوت میان ادراکاتشان سخن بگویند. در این جا وسوسه می‌شویم بگویم معنای نشانه زبانی برساخته اوبژه‌ای که بدان ارجاع دارد نیست، بلکه حاصل تفاوت‌هایی است که با دیگر اجزای نظام زبان دارد. سوسور این مطلب را چنین بیان می‌کند:

در زبان تنها تفاوت‌ها وجود دارد. حتی مهم‌تر این که: تفاوت معمولاً حاکی از عبارت‌های مثبتی است که تفاوت میان آن‌ها برقرار است؛ اما در زبان تنها تفاوت‌هایی بدون عبارات مثبت وجود دارد. چه مدلول را در نظر بگیریم و چه دال را، در زبان ایده‌ها یا صداهایی که پیش از نظام زبانی وجود داشته باشند یافت نمی‌شود، بلکه تنها تفاوت‌های مفهومی و آوایی یافت می‌شوند که از نظام زبانی نتیجه شده‌اند. ایده یا جوهره آوایی که یک نشانه در بر دارد، نسبت به نشانه‌های دیگری که آن را احاطه کرده‌اند، از اهمیت کمتری برخوردار است (Saussure, 1966: 120).

این نقل‌قول مهم و تعیین‌کننده، مبین اندیشه ساختارگرایی است که به تدریج از مرزهای زبان‌شناسی فراتر رفت و بر سایر علوم انسانی نیز تاثیر بنیادینی گذاشت. دریدا این بازی نظام‌مند تفاوت‌ها را همان تفاوت می‌داند و در توضیحی که درباره این عبارات سوسور می‌دهد، می‌نویسد:

اولین نتیجه‌ای که از این مطلب می‌توان گرفت این است که مفهوم مدلول هرگز در خودش، در حضوری تکافوکننده که تنها به خودش ارجاع دارد، حاضر نیست. هر مفهومی ضرورتاً و اساساً در یک زنجیره یا نظام نگاشته شده است که در آن از طریق بازی نظام‌مند تفاوت‌ها به مفاهیم دیگر ارجاع دارد. بنابراین چنین بازی‌ای - تفاوت - دیگر به هیچ وجه یک مفهوم نیست، بلکه در عوض امکان مفهوم بودن، امکان نظام مفهومی و فرآیند به طور کلی است (Derrida, 1973: 140).

به «مفهوم» نبودن تفاوت در ادامه مقاله اشاره خواهیم کرد، اما نکته مهمی که در این جا باید به آن توجه داشت این است که دریدا یک ساختارگرا نیست و فلسفه وی دربردارنده نقدهای اساسی بر ساختارگرایی است. وی ساختارگرایی را نیز هم چون پدیده‌شناسی شکلی قابل توجه از متافیزیک حضور می‌داند. تأمل در این باره و تحلیل بیش تر ساختارگرایی ما را به درک بهتری از اندیشه‌های دریدا می‌رساند.

مفهوم نشانه متضمن تمایز دال<sup>۱۳</sup> و مدلول<sup>۱۴</sup> است. سوسور قایل است به این که «مدلول از دال جدا ناشدنی است، که مدلول و دال دوسویه یک فرآیند واحد اند.» (دریدا، ۱۳۸۶: ۳۶). دریدا با عبارت «اشاره انگشت و چشم» (Derrida, 1973: 78). از این نکته مهم سوسوری یاد می‌کند. اگر موقع اشاره انگشت به نوک انگشت چشم بدوزیم، هرگز این اشاره را نفهمیده‌ایم. در این رابطه متضایف، دال به بیرون از خود، به چیزی که آن را نمایندگی می‌کند، به مدلول اشاره دارد. در نگاه نخست ممکن است به نظر برسد که این تلقی از نشانه تفاوتی با انگاره‌های افلاطونی درباره معنا (هم چون پدیده‌شناسی) ندارد، و سوسور همان دیدگاه هوسرل را تکرار می‌کند. اما همان طور که توضیح خواهیم داد، این دو علی‌رغم اشتراکشان در متافیزیک حضور، اختلافی حیاتی و سرنوشت ساز با یکدیگر دارند. برای دنبال کردن خطسیر زبان‌شناختی هوسرل - سوسور - دریدا، آن را مقایسه می‌کنیم با خطسیر معرفت‌شناختی رتالیسم خام - کانت - هگل؛ چنان که خواهیم دید شباهت خیره‌کننده‌ای میان آن‌ها وجود دارد.

تفاوت میان رتالیسم خام و اندیشه‌های کانت را می‌توان در تفاوت میان نمایش<sup>۱۵</sup> و بازنمایی<sup>۱۶</sup> خلاصه کرد. در حالی که رتالیست‌ها قایل به تطابق تصورات با اعیان خارجی بودند و ذهن را کنش‌پذیر و هم چون آینه‌ای تصویرگر عالم خارج به شمار می‌آوردند، کانت با کنش‌گر دانستن دستگاه شناخت، آن را به یک پای عمل شناخت تبدیل ساخت؛ در فلسفه کانت دستگاه شناخت صرفاً تماشاگر نیست و بدون دخالت و دست‌کاری آن شناختی صورت نمی‌گیرد. کانت جنبه رتالیستی فلسفه خود را با فرض نومن تضمین کرد، اما برخلاف رتالیست‌های پیش از خود، بدون دخالت دستگاه شناخت و قالب‌هایی که بر نومن می‌زند، هیچ

---

<sup>13</sup>. signifier

<sup>14</sup>. signified

<sup>15</sup>. presentation

<sup>16</sup>. representation

تعینی برای آن قایل نشده، آن را شناخت‌ناپذیر دانست. گویی نومن توده‌ای است بی‌شکل که با قالب‌های دستگاه ادراک، صورت آگاهی به خود می‌گیرد. نتیجه آن که دیگر از تطابق ساده میان آگاهی و اعیان مستقل از آگاهی نمی‌توان سخن به میان آورد و به جای آن باید از بازنمایی اعیان خارجی در آگاهی سخن گفت. اما ایده‌آلیست‌های آلمانی، به‌ویژه هگل، با نشان دادن وجوه پارادوکسیکال فلسفه کانت، به حذف نومن پرداختند و آگاهی را نظامی درخودبسته معرفی کردند که به چیزی ورای خود ارجاع نمی‌دهد.

اکنون نگاه کنیم به خط‌سیر دوم. افلاطون‌گرایان (از جمله هوسرل) زبان را تصویرگر معانی مستقل و ازپیش‌موجود می‌دانند. در پدیده‌شناسی هوسرل دال‌های زبانی به مدلول‌های ازپیش‌موجود ورای خود ارجاع می‌دهند، به گونه‌ای که در نبود زبان باز هم معانی افلاطونی مستقل به وجود خود ادامه می‌دهند. سوسور، هم‌چون کانت، این رابطه تصویرگرانه را به رابطه‌ای بازنمایانه که در آن زبان نقش کنش‌گر و تعیین‌بخش دارد، تبدیل ساخت. سوسور متوجه شد که زبان‌های مختلف تصویرهای متفاوتی از عالم عرضه می‌کنند و اندیشه‌تناظر بین دال‌های زبان و مدلول‌های مستقل بنابر داده‌های زبان‌شناختی قابل دفاع نیست. «اگر کلمات نماینده مفاهیم ازپیش‌موجودی بودند، آن‌گاه در همه زبان‌ها معانی دقیقاً معادلی می‌داشتند؛ در صورتی که چنین نیست» (Saussure, 1966: 116). گویی زبان‌های مختلف به صورت‌های متفاوتی بر توده بی‌شکل معنا قالب می‌زنند. اندیشه ما جدا از بیان‌اش به وسیله کلمات، تنها توده‌ای بی‌شکل و نامشخص است ... بدون زبان، اندیشه هم‌چون سحابی مبهم و ناشناخته‌ای است (Saussure, 1966: 111-12).

سوسور مدلول را برساخته‌دال‌های زبانی نمی‌دانست، اما با این وجود مستقل از دال‌های زبان نیز هیچ تعینی برای آن قایل نبود. دریدا، هم‌چون هگل، با نشان دادن وجوه پارادوکسیکال آن، به حذف این پیش‌داوری، یعنی همان توده‌ای بی‌شکل که ضامن ادامه حیات مدلول استعلائی بود، پرداخت. به نظر او حفظ تمایز ماهوی میان دال و مدلول در اندیشه سوسور، این امکان را مطرح می‌کند که می‌توان به مفهومی اندیشید که مستقل از رابطه با زبان، یعنی مستقل از رابطه با نظامی از دال‌ها، برای اندیشه حضور دارد (دریدا، ۱۳۸۶: ۳۸). به نظر دریدا هر نظام دلالتی که مدلول را بر دال مقدم بدارد، به مفهومی از مدلول استعلائی نیازمند است. زبان‌شناسی ساختارگرا نیز، با تکیه بر مفهوم نشانه، که مستلزم تمایز‌گذاری اکید میان دال و مدلول است، همانند پدیده‌شناسی در بند متافیزیک حضور گرفتار است. دریدا می‌گوید «نشانه

و الوهیت مکان و زمان تولد یکسانی دارند. دوران نشانه اساساً دورانی الهیاتی است»  
(Derrida, 1976: 14).

دریدا با نقد مدلول استعلایی، و نشان دادن این که تمایز دال و مدلول در واقع محصول خود زبان است، مدلول استعلایی را به بازی دلالتی بازمی‌گرداند. به نظر وی هنگامی که امکان مدلول استعلایی - مدلولی که ماهیتاً به هیچ دالی ارجاع نمی‌دهد، از زنجیره نشانه‌ها درمی‌گذرد و خود دیگر به عنوان یک دال عمل نمی‌کند - را به پرسش کشیده و پی می‌بریم که هر مدلولی در موضع یک دال نیز است، تمایز میان مدلول و دال و در نتیجه فرض نشانه از اساس مسأله‌ساز می‌شود (دریدا، ۱۳۸۶: ۳۸). دریدا فهم کلاسیک از دلالت را واژگون می‌کند. مدلول دیگر نه مستقل از دال است، نه برتر از آن، بلکه مدلول همواره پیشاپیش یک دال است. در هر واژه اثراتی از واژه‌های دیگری است که در شبکه دلالتی به آن‌ها ارجاع می‌دهد. هر دال دربرگیرنده اثرات و ردپاهای سایر دال‌ها است؛ دریدا این اثرات به جای مانده را «رد» می‌نامد. اگر هر عنصر نظام تنها در تفاوت‌اش با عناصر دیگر، این همانی‌اش را به دست می‌آورد، پس هر عنصری به این طریق توسط تمام عناصر دیگر مشخص می‌شود، و بنابراین ردی از آن عناصر را بر خود دارد. بنابراین رد چیزی جز رد غیاب عناصر دیگر نیست، که البته این غیاب به معنای حضور در جای دیگر نیست، بلکه خود از رد تشکیل شده است. هر ردی رد یک رد است. هیچ عنصری در هیچ جا حاضر نیست (و به معنای ساده غایب نیست)، تنها ردها وجود دارند. این ردها رد یک حضور یا گذر یک حضور نیست (Bennington, 1993: 75). این آموزه سرنوشت‌ساز دریدا را می‌توان در عبارات کلیدی زیر خلاصه کرد:

هیچ مدلولی نیست که از بازی ارجاع‌های دلالتی که زبان را تشکیل می‌دهد، بیرون بیافتد، حتی اگر متعاقباً به بازی برگردد... امروز این بازی جای خود را پیدا کرده است، آن هم با محو کردن محدوده‌ای که گمان می‌رفت با شروع از آن می‌توان گردش نشانه‌ها را تنظیم کرد، و با به دنبال خود کشیدن تمام مدلول‌های اطمینان‌بخش، و با برچیدن تمام استحکامات و تمام پناه‌گاه‌های ممنوعه و خارج از بازی که بر حوزه زبان نظارت می‌کردند (Derrida, 1976: 7).

و معنا در این زنجیره بی‌پایان دال‌ها، همواره به تعویق می‌افتد؛ دریدا این تعویق دائمی معنا در شبکه تفاوت‌بنیاد دلالتی را تفاوت می‌نامد.

از آن‌جا که هیچ حضوری پیش از تفاوت نشانه‌شناختی یا خارج از آن وجود ندارد، سوسور نتیجه می‌گیرد که زبان، که تنها شامل تفاوت‌ها است، عمل‌کرد یک سوژه سخن‌گو

نیست. یعنی سوژه خودآگاه در زبان نگاشته شده است و بنابراین عمل کردی از زبان و تابع آن است. فرد هنگامی یک سوژه سخن گو می‌شود که سخن‌اش (یا به قول سوسور پارول<sup>17</sup>) را با نظامی از قواعد زبانی (لانگ<sup>18</sup>) به مثابه نظامی از تفاوت‌ها، تطبیق دهد (Derrida, 1973: 145-6). سوژه سخن گو در نظامی از تفاوت‌های زبانی ممکن است، و تا آن‌جا که سخن می‌گوید یا دلالت می‌کند، تنها در بازی تفاوت‌ زبان‌شناختی، خود-حاضر است. دریدا می‌پرسد آیا نمی‌توانیم حضور و خود-حضور سوژه را پیش از سخن یا نشانه‌هایش درک کنیم، خود-حضور سوژه در یک آگاهی خاموش و شهودی؟ (Derrida, 1973: 146). وی این اندیشه را همان فضای متافیزیکی و آغشته به زبان متافیزیک می‌داند. در اندیشه او حضور، تعیین و معلولی است از تفاوت و به هیچ وجه از آن پیشی نمی‌گیرد. به همین دلیل می‌گوید:

از آن‌جا که زبان از آسمان فرو نیامده است، واضح است که تفاوت‌ها تولید شده‌اند، آن‌ها معلول‌هایی هستند که تولید شده‌اند، اما معلول‌هایی که علتشان یک سوژه یا جوهر، یک شی به طور کلی، یا هستی‌ای که جایی حضور دارد و خودش از بازی تفاوت بیرون می‌افتد، نیست (Derrida, 1973: 141).

وی تفاوت را همان بازی‌ای می‌داند که این تفاوت‌ها را تولید می‌کند، که البته طبق آن‌چه در این نقل قول آمد، این به معنای حضور بی تفاوت تفاوت پیش از این تفاوت‌ها نیست. با این توضیحات می‌توان گفت تفاوت همان تفاوت مورد نظر سوسور در نظام زبان نیست، بلکه عامل متفاوت بودن آن تفاوت‌ها است، آن‌ها را تولید می‌کند، نیرویی است که نظام زبانی را حفظ می‌کند و تداوم می‌بخشد (Bennington, 1993: 71). تفاوت‌هایی که زبان را ممکن می‌سازند، معلول تفاوت‌ها اند، اما تفاوت یک علت به مثابه یک سوژه یا جوهر یا هستی حاضری که از بازی تفاوت‌ها خارج می‌شود نیست، که اگر این‌گونه بود این‌همانی مبنای نهایی می‌شد. «تفاوت آن چیزی است که حرکت دلالت را تنها به این شرط ممکن می‌سازد که هر عنصری که حاضر نامیده می‌شود در ارتباط با چیزی غیر از خودش باشد» (Derrida, 1973: 142). زنجیره‌ای بی‌پایان از دال‌های ارجاع‌دهنده به دال‌های دیگر، بدون هیچ شهود تثبیت‌کننده. ساختار دلالت به‌خودی‌خود، غیاب شهود و در نتیجه غیاب سوژه شهود را در پی دارد. تفاوت که این نظام زبانی را ایجاد می‌کند، بیرون از آن است. این بازی - تفاوت - دیگر خود یک مفهوم نیست،

---

<sup>17</sup>. parole

<sup>18</sup>. langue

بلکه امکان مفهومی شدن را فراهم می‌کند. «تفاوت نه یک کلمه است و نه یک مفهوم» (Derrida, 1973: 130).

## تفاوت

اصرار دریدا بر این که تفاوت نه یک کلمه است و نه یک مفهوم، یا این که «تفاوت نه کنش‌گر است و نه کنش‌پذیر، تفاوت از تقابل میان کنش‌گری و کنش‌پذیری پیشی می‌گیرد و آن را ایجاد می‌کند» (Derrida, 1973: 130). و بالاخره این که «تفاوت نه وجود دارد، نه ماهیت. تفاوت به هیچ مقوله‌ای از وجود، حاضر یا غایب، تعلق ندارد» (Derrida, 1973: 134). به خاطر این است که زبان فلسفی رایج را معصوم یا خنثی نمی‌داند. <sup>iii</sup> همان‌گونه که پیش از این نیز گفتیم، دریدا این نوشتار به ظاهر متناقض را، کاملاً حساب شده و در جهت خلاص شدن از پارادوکس‌های عمیق نهفته در زبان روزمره برمی‌گزیند. به نظر او این زبان، زبان متافیزیک غرب است و حامل حجم قابل ملاحظه‌ای از پیش‌فرض‌های متافیزیکی است (دریدا، ۱۳۸۶: ۳۷). به همین دلیل یادآوری می‌کند که «تفاوت را دیگر نمی‌توان برحسب مفهوم «نشانه» فهمید، نشانه‌ای که همواره به معنای بازنمایی یک حضور در نظر گرفته شده و در نظامی (از اندیشه یا زبان) مبتنی بر حضور تقویم شده است» (Derrida, 1973: 138). دریدا محدوده‌ای را به پرسش می‌کشد که همیشه ما را در تنگنا قرار داده و می‌دهد تا معنای هستی را برحسب حضور درک کنیم. این اجتناب از زبان رایج فلسفه را با مثالی ساده‌تر توضیح می‌دهیم، آن‌جا که دریدا درباره «آوا» تأمل می‌کند:

تعالی و برتری آوا صرفاً ظاهری است. اما این «نمود» همان ذات آگاهی و تاریخ‌اش است و عصری را تعیین می‌کند که مشخصه‌اش ایده فلسفی حقیقت و تضاد میان حقیقت و نمود است، همان‌گونه که این تضاد هنوز هم در پدیده‌شناسی در جریان است. بنابراین نمی‌توان آن را «نمود» یا هر نام دیگری از قلمرو مفاهیم متافیزیکی نام نهاد. نمی‌توان به شالوده‌شکنی این تعالی پرداخت، مگر با تن دادن به آن‌چه نام‌ناپذیر<sup>۱۹</sup> و در آن سوی مفاهیم به میراث رسیده است (Derrida, 1973: 77).

البته دریدا تأکید می‌کند که منظور از نام‌ناپذیر، چیزی از سنخ وصف‌ناپذیری امری مثل «خدا» نیست بلکه به نظر او بازی به وجودآورنده نام‌ها است که خود نام‌ناپذیر خواهد بود (Derrida, 1973: 159). پس از این مقدمات به معرفی تفاوت می‌پردازیم.

---

<sup>19</sup>. unnamable

دریدا اصطلاح خودساخته *différance* که تلفظ آن در زبان فرانسه همانند *différence* است، را از روی *différente* (اسم فاعل *différer*) جعل می‌کند و همانند فعل *différer* برای آن دو معنای کاملاً مجزا در نظر می‌گیرد. یک معنای آن دلالت مکانی دارد و معادل است با «تفاوت داشتن» و «متمایز بودن». معنای دیگر آن دلالت زمانی دارد و معادل با «به تعویق انداختن» است. منظور دریدا از دلالت داشتن تفاوت بر فاصله‌گذاری<sup>20</sup> / زمان‌مندی<sup>21</sup> همین معنای دوگانه است. همان طور که پیش از این نیز گفته شد دریدا از *différance* برای اشاره به تعویق دائمی معنا در شبکه تفاوت‌بنیاد دلالتی، استفاده می‌کند. اما استفاده از *a* به جای *e*، که نوشته یا خوانده می‌شود، اما شنیده نمی‌شود، (Derrida, 1973: 132) تاکتیک دریدا است برای بازگرداندن نوشتار به صحنه، زیرا تفاوت میان *différance* و *différence* نه در کلام شفاهی، بلکه تنها در متن مکتوب قابل دریافت است.

به هر حال، هنگامی که مشخص می‌کنم منظوم کدام تفاوت است - هنگامی که می‌گویم «با *e*» یا «با *a*» - به طرز تقلیل‌ناپذیری به یک متن نوشته‌شده ارجاع می‌دهم، متنی که بر حرف *z* من حکم می‌راند، متنی که در مقابلم است، آن را می‌خوانم و باید تلاش کنم دست و چشمان شما را به سمت آن هدایت کنم. ما مجبوریم که در این‌جا از طریق یک متن نوشته‌شده حرکت کنیم (Derrida, 1973: 132-3).

به نظر دریدا تاریخ متافیزیک همواره به سمت حبس نوشتار در کارکردی ثانوی و ابزاری میل کرده است، (Derrida, 1976: 8) و ملاحظات وی درباره این اصطلاح را باید در همین راستا مورد توجه قرار داد. با جای‌گزینی *a* به جای *e*، چیزی شبیه کل تاریخ متافیزیک در معرض خطر قرار می‌گیرد. این خطر ناشی از این است که تفاوت، که پیش از تفاوت‌ها می‌آید، اولویت و خودبسنده‌گی مفاهیمی همچون حقیقت، حضور و این‌همانی را از جا درمی‌آورد (Lucy, 2004: 26). در زبان فارسی نمی‌توان اصطلاحی را یافت که حاوی این ملاحظات (به‌ویژه معانی دوگانه مکانی-زمانی) باشد، تنها کاری که به نظر می‌رسد می‌توان انجام داد این است که با جعل اصطلاحی هم‌چون «تفاوت»، که در زبان فارسی همانند تفاوت تلفظ می‌شود، و نسبت دادن معنای دوگانه مذکور به آن، تا حدودی اندیشه‌های نهفته در اصطلاح *différance* را بازگو کرد.

<sup>20</sup>. spacing

<sup>21</sup>. temporalizing



تفاوت میان تفاوت و تفاوت شنیداری نیست، بنابراین آنچه که تفاوت خواننده می‌شود، تنها در نوشتار، یعنی تنها به‌مثابه نوشتار وجود دارد (Lucy, 2004: 25). در این معنا است که می‌توان گفت نوشتار شرط سوژه است، چراکه «تفاوت سوژه را تولید می‌کند» (Derrida, 1973: 82). البته فراموش نکنیم که دیگر نمی‌توان از سوژه حاضر و متمایز سخن گفت:

امکان تمایز میان نشانه و غیر نشانه، نشانه زبانی و نشانه غیر زبانی، بیان و اخبار، ایده‌آل بودن و غیر ایده‌آل بودن، سوژه و اوبژه... تا بی‌نهایت به تعویق می‌افتد (Derrida, 1973: 101) [تأکید از است].

تفاوت مبتنی بر حضوری به تعویق افتاده نیست، که اگر این‌گونه بود تلقی کلاسیک از نشانه مورد پذیرش دریدا قرار می‌گرفت. دریدا تعیین کلاسیک نشانه را به خاطر همین پیش‌داوری (حضور به تعویق افتاده) رد می‌کند، وی در توصیف این انگاره متافیزیکی می‌گوید:

ما به طور معمول می‌گوییم که نشانه به جای خود شی، شی حاضر، قرار گرفته است - منظور از «شی» در این‌جا هم معنا می‌تواند باشد و هم مصداق. نشانه‌ها حضور را در غیاب‌اش بازنمایی می‌کنند؛ آن‌ها جای حضور را می‌گیرند. هنگامی که ما نمی‌توانیم شی، یعنی حضور، موجود حاضر، را در اختیار داشته باشیم یا نمایش دهیم، هنگامی که حضور خودش را نمایش نمی‌دهد، آن‌گاه ما از نشانه استفاده می‌کنیم، از مسیر انحرافی نشانه حرکت می‌کنیم... بنابراین نشانه همان حضور به تعویق افتاده خواهد بود... حرکت نشانه‌ها لحظه رویارویی با خود شی را به تعویق می‌اندازد، لحظه‌ای که در آن می‌توانیم آن را در اختیار داشته باشیم، آن را مصرف کنیم، لمس کنیم، ببینیم، لحظه‌ای که شهودی حاضر از آن داشته باشیم... این تعیین کلاسیک نشانه مبتنی بر این پیش‌داوری است که نشانه (که حضور را به تعویق می‌اندازد) تنها بر مبنای حضوری که آن را به تعویق می‌اندازد و با توجه به حضور به تعویق افتاده‌ای که فرد قصد تصاحب مجدد آن را دارد، قابل درک است (Derrida, 1973: 138).

تفاوت یعنی به تعویق انداختن دائم معنا، معنایی که همیشه انتظارش را داریم یا بعد از رویدادی دوباره بنا می‌کنیم. مثلاً در ساختار جمله متوجه پایان جمله هستیم تا به صورت پس‌نگر عناصر آن را سامان دهد، و نیز در ساختار کتاب، یک اثر، یک زندگی یا سنت، که در آن هر عنصر حاضر (که بنابراین هرگز نه عنصر بوده است و نه حاضر) میان گذشته و آینده‌ای کشیده یا پراکنده شده که خود آنها هرگز امر حاضر نخواهند بود (Bennington, 1993: 71-2). اگر تفاوت مقدم بر حضور و این‌همانی است، آن‌گاه نمی‌توانیم آن را به‌مثابه تفاوت میان دو چیز از پیش موجود و حاضر در نظر بگیریم. خود این چیزها به واسطه تفاوت ممکن می‌شوند.

تفاوت «مرکزی» است که اجازه بازی تفاوت‌ها را می‌دهد، در حالی که خودش از بازی بیرون می‌افتد. از آن‌جا که هر چیزی در رابطه با تمایز مکانی یا زمانی‌اش از چیزهای دیگر وجود دارد، بنابراین هیچ چیز را نمی‌توان به‌خودی‌خود موجود دانست. چیزی خارج از تفاوت وجود ندارد. هیچ چیز مستقل از خارجیت آن نسبت به چیزهای دیگر در قلمرو تفاوت‌ها و غیرت‌های مکانی - زمانی نیست. هیچ درونی بدون بیرون نیست. هر چیزی درون قلمرو یا بازی روابط مکانی - زمانی خارج خود است. یعنی آن‌چه که یک چیز است باید شامل تفاوتش با آن‌چه که نیست باشد، یعنی تفاوت‌اش به خودش تعلق دارد و در این‌همانی‌اش سکنا دارد. اما از آن‌جا که تفاوت‌ها از آسمان فرو نیامده‌اند و نیز یک‌بار برای همیشه در یک نظام بسته نگاشته نشده‌اند، بنابراین هر چیزی نهایتاً این‌همانی خود را مدیون تفاوت است (Lucy, 2004: 27). این اندیشه نظیر نگاه نیچه به نیرو است. از نظر نیچه خود نیرو هرگز حاضر نیست، بلکه نیرو تنها نتیجه بازی تفاوت‌ها است. ما به جای نیرو، اختلاف نیروها را داریم. ماهیت نیرو اختلاف در کمیت است. وی مفهوم نیرو را به تقلیل‌ناپذیری تفاوت‌ها ارتباط می‌دهد. تفاوت (به معنای تفاوت محض) اصل غیر اصیل تفاوت‌ها (به معنای تفاوت‌های میان عناصر این‌همان و حاضر) است، همان‌گونه که زبان اصل غیر اصیل سخن است.

تفاوت دلالت را ممکن می‌سازد، به شرط این که هر عنصری که «حاضر» نامیده می‌شود، به چیزی جز خود مربوط باشد، علامتی از عنصری گذشته و جای خالی عنصری از آینده را در خود داشته باشد (رد). بدین منظور باید یک حدفاصل، آن را از آن‌چه نیست جدا کند اما به نظر دریدا این حدفاصل که آن را در اکنون حاضر تقویم می‌کند، خود اکنون حاضر را نیز تقسیم می‌کند، و همراه با آن هر آن‌چه که می‌تواند بر مبنای آن درک شود، یعنی هر موجودی، به‌ویژه جوهر یا سوژه. این حدفاصل که خود را تقویم می‌کند و به طرز پویایی خود را تقسیم می‌کند، همان چیزی است که دریدا آن را فاصله‌گذاری می‌خواند: مکانی کردن زمان یا زمانی کردن مکان (Derrida, 1973: 143). دریدا ای *différance* [«ط»ی تفاوت] را حاکی از همین ارجاع تقلیل‌ناپذیر جوهره آوایی یا «زمانی»، از طریق مداخله خاموش یک نشانه نوشتاری، به جوهره ترسیمی یا «مکانی» می‌داند (دریدا، ۱۳۸۶: ۲۳ و ۴۵) و می‌افزاید که همه فرآیندهای دلالت‌گری را باید به‌مثابه بازی صوری تفاوت، یعنی بازی ردها، در نظر گرفت (دریدا، ۱۳۸۶: ۴۵). این بازی (تفاوت) بازی نظام‌مند تفاوت‌ها، بازی نظام‌مند ردهای تفاوت‌ها، و بازی نظام‌مند فاصله‌گذاری‌ای است که عناصر به وسیله آن به یک‌دیگر مربوط می‌شوند. این

فاصله‌گذاری به معنی مکانی شدن زنجیرهٔ زمانی گفتار است (دریدا، ۱۳۸۶: ۴۷). دریدا در نوشتار و تفاوت، بازی را هم‌چون تفاوت معرفی می‌کند:

بازی وقفه‌ای در حضور است. حضور یک عنصر همیشه یک مرجع دلالتی و جای‌گزین شده در نظامی از تفاوت‌ها و حرکت یک زنجیره است. بازی همیشه بازی غیاب و حضور است، اما اگر بخواهیم ریشه‌ای‌تر بیاندیشیم، بازی را باید پیش از دو شق حضور و غیاب درک کرد. هستی را باید هم‌چون حضور یا غیاب بازی درک کرد و نه برعکس (Derrida, 1978: 369).

«بازی همان تکرار، جانشینی و زمینه‌مند بودن نشانه‌ای است که هرگز نمی‌توان آن را به سادگی حاضر یا غایب دانست» (Stocker, 2006: 186). دریدا با در تقابل قرار دادن تعبیر روسویی - که در جست‌وجوی خاستگاه به‌دست‌نیامدنی معنا، یعنی خاستگاهی بیرون از بازی و نظم نشانه، است و به تعبیر به‌مثابه تبعیدی ضروری می‌نگرد - و تعبیر نیچه‌ای - یعنی آری گفتن به بازی و قایل شدن به جهان نشانه‌های بدون خطا، بدون حقیقت و بدون خاستگاه، و خوش‌آمدگویی به تعبیری کنش‌گرانه - از این تقابل فراتر می‌رود و تفاوت را هم‌چون زمینهٔ مشترک این هر دو تعبیر معرفی می‌کند (Derrida, 1978: 369-70). دریدا به بازی آری می‌گوید، بدون این که گرفتار این تقابل تاریخی (متافیزیکی) شود.

تنها شیوهٔ ممکن برای نشان دادن تفاوت، می‌تواند خوانش بازی‌گوشانهٔ متون باشد، خوانشی که در آن بازی درون متن آشکار می‌شود (Evans, 1991: 177).

### نتیجه

برای فهم آموزه‌های دریدا باید ضمن تسلط بر سنت و تاریخ متافیزیک، و خوانش کنش‌گرانهٔ متون، در هر لحظه مواظب پیش‌داوری‌های زبان روزمره و بازگشت نامحسوس متافیزیک از طریق آن هم باشیم. خود دریدا نیز در کنار تذکرات صریح در جای‌جای آثارش، با جعل اصطلاح «تفاوت» تلاش کرده است که جلوی تمامیت‌خواهی سنت بایستد، و روزه‌ای بر آن شیوهٔ دیگر اندیشیدن، بر آن چه نام‌ناپذیر است، در مقابل ما بگشاید. بنابراین فهم تفاوت متضمن حرکت توامان و درهم‌پیچیدهٔ تسلط بر سنت و فرا رفتن از حصار مستحکم آن است. تفاوت ما را به بازنگری در مولفه‌های اساسی و تعیین‌کنندهٔ سنت فرا می‌خواند، مولفه‌هایی که با مفاهیمی هم‌چون آوامحوری، لوگوس‌محوری و مطلق‌گرایی مورد اشاره واقع می‌شود. اما تفاوت قرار نیست خود به عنوان اصلی اولیه و مرکزی، زیربنای ساخت یک نظام فلسفی جدید

شود؛ هرچند این نظام فلسفی جدید مبتنی بر تفاوت باشد. اندیشه دریدا در همین نقطه از ساختارگرایی متمایز می‌شود. دریدا تفاوت را موضوعی الهیاتی نمی‌داند. اشتباه است اگر به‌مثابه نوعی الهیات منفی، فکر کنیم تفاوت وصف‌ناپذیر است و از عدم کفایت تأسفبار زبان برای بیان این وصف‌ناپذیری سخن بگوییم. (Bennington, 1993, 83) تفاوت را نباید امری استعلایی و هم‌چون آرخه، منشاء حاضر و خاستگاه این‌همان تفاوت‌ها دانست. (Derrida, 1976, 23) اندیشه دریدا در این‌جا، هم‌چون بسیاری جاهای دیگر، متضمن چنین ظرافت‌های سرنوشت‌سازی است؛ ظرافت‌هایی که عدم توجه به آنها موجب غلبه مجدد متافیزیک بر زبان می‌شود. طرفه آن که تفاوت اساساً از تقابل‌های متافیزیکی برمی‌گذرد، و این مهم دلیل انتخاب گفتگمانی به‌ظاهر تناقض‌آمیز توسط دریدا است. نشان دادن چنین ظرافت‌هایی هدفی بوده است که در متن این مقاله دنبال شده است.

---

#### پی‌نوشت

۱. «رد (محض) همان تفاوت است.» (Derrida, 1976: 62)
۲. «باید نام دیگری بر زمان نهاد - زیرا «زمان» همیشه دلالت به حرکتی داشته است که برحسب اکنون درک می‌شود و نمی‌تواند معنای دیگری داشته باشد. آیا نباید مفهوم انزوا و خلوت محض - مفهوم موناخ به معنای پدیده‌شناختی آن - که به وسیله منشا خودش، به وسیله شرط خودحضور یعنی «زمان» متزلزل شده است، را از نو درک کرد، آن هم بر مبنای تفاوت درون خود-انگیزی، بر مبنای نسبت این‌همانی و نالین‌همانی به «یکسانی» چشم‌به‌هم‌زدن لحظه؟» (Derrida, 1973: 68) [البته متاسفانه مترجم انگلیسی متوجه اصطلاح «تفاوت» در متن اصلی نمی‌شود و به جای آن از واژه «تفاوت» استفاده می‌کند. وی اولین بار در صفحه ۸۲ از اصطلاح «تفاوت» استفاده کرده، در پاورقی توضیح مختصری درباره آن می‌دهد.]
۳. مترجم انگلیسی درباره گراماتولوژی، در مقدمه این کتاب چنین می‌نویسد: «ساختار «حضور» به وسیله تفاوت و به تعویق انداختن بنا شده است. اما از آن‌جا که «سوژه» ای که حضور را «درک می‌کند» نیز همین‌گونه ساخته شده است، تفاوت نه کنش‌گر است و نه کنش‌پذیر» (Derrida, 1976: xliii).

#### منابع

---

- دریدا، ژاک (۱۳۸۶)، مواضع، ترجمه پیام یزدانجو، تهران: نشر مرکز.

### References

- Bennington, G. and Derrida, J (1993), Jacques Derrida, trans. Geoffrey Bennington, Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Derrida, J (1973), Speech and Phenomena, trans. David B. Allison, Evanston: Northwestern University Press.
- Derrida, J (1976), Of Grammatology, trans. Gayatri Chakravorty Spivak, Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Derrida, J (1978), Writing and Difference, trans. Alan Bass, London and New York: Routledge.
- Derrida, J (1982), Margins of Philosophy, trans. Alan Bass, The Harvester Press.
- Derrida, J (1989), Edmund Husserl's Origin of Geometry: An Introduction, trans. John P. Leavey, Lincoln and London: University of Nebraska Press.
- Evans, C (1991), Strategies of Deconstruction, Derrida and the Myth of the Voice, University of Minnesota Press.
- Howells, C (1999), Derrida, Deconstruction from Phenomenology to Ethics, Polity Press.
- Husserl, E (1970), Logical Investigations, Vol 2, trans. J. N. Findlay, New York: Humanities Press.
- Lawlor, L (2002), Derrida and Husserl, The Basic Problem of Phenomenology, Indiana University Press.
- Lucy, N (2004), A Derrida Dictionary, Blackwell Publishing.
- Saussure, F (1966), Course in General Linguistics, trans. Wade Baskin, New York: McGraw-Hill.
- Stocker, B (2006), Derrida on Deconstruction, London and New York: Routledge.