

آموزش تفکر به مثابه نوشتار

بر اساس نقد دریدا از خوانش فوکو

در رابطه بین عقل و جنون در کوگیتو دکارت

بهمن کریم زاده^۱

چکیده:

مفهوم تفکر و اندیشیدن یکی از مسائل مهم معرفت‌شناسی است که فیلسوفان و معرفت‌شناسان از دیرباز تا کنون دیدگاه‌های گوناگونی درباره چیهستی تفکر و چگونگی ارتباط آن با عقل ابراز داشته‌اند. در این نوشتار، ما به بازسازی مفهوم تفکر از دیدگاه دریدا به وسیله نقد او از خوانش فوکو از "من می‌اندیشم" دکارت پرداخته و چگونگی ارتباط آن را با آموزش تجزیه و تحلیل می‌کنیم. بر طبق دیدگاه فوکو، دکارت جنون را از تفکر کنار می‌گذارد، در حالی که به اعتقاد دریدا در کوگیتو، جنون وضعیتی از تفکر (درون تفکر) می‌باشد. در خوانش دریدا، کوگیتو نقطه صفری است که در آن عقل و جنون در هم تنیده‌اند. در حالی که فوکو دکارت را چنین تفسیر می‌کند؛ من فکر می‌کنم، پس من مجنون نیستم، دریدا او را چنین می‌خواند: مجنون باشم یا نباشم، من فکر می‌کنم، پس هستم. از سوی دیگر دریدا اذعان دارد که تفکر خود، نوعی نوشتن است، فکر کردن؛ یا همان نوشتن، فقط به لطف غیاب و وضعیت‌های امکان‌نیافته، و عقلانیت فقط به لطف عدم عقلانیت، یعنی جنون، امکان می‌یابد. نوشتار دریدایی نیز به واسطه رابطه‌ای مضاعف با آموزش فوکوی معلم امکان می‌یابد؛ استاد در ابتدا دانشجو را با فراهم نمودن دانش و طرز تفکر مناسبی آموزش می‌دهد و سپس دانشجو بخاطر این که خود فکر کند و صدای (نوشتار) منحصر بفرد خود را ایجاد نماید، استاد را به چالش می‌کشد.

کلید واژه‌ها: آموزش تفکر، نوشتار، عقل، جنون، دریدا

۱. مربی گروه علوم تربیتی، واحد سراوان، دانشگاه آزاد اسلامی، سراوان، ایران. Nohandelan@gmail.com

تاریخ دریافت مقاله: ۹۹/۱۱/۲۵ تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۰/۷/۲۰

مقدمه:

در نگاه اول چنین به نظر می‌رسد که مفهوم تفکر در آثار دریدا جایگاهی حاشیه‌ای دارد. هم‌چنین، ساختارشکنی^۱ اغلب با مفهوم لوگوس یا به عبارتی لوگوسانتریسم^۲، و مرکزیت لوگوس در فلسفه غرب سروکار دارد، که عمدتاً به عنوان گفتار، زبان، متن و یا حتی عقلانیت و نه به عنوان تفکر فی‌نفسه، به آن می‌پردازد. اما ساختارشکنی در کل تفکری دوباره درمورد تفکر می‌باشد و تصور متعارف از سوژه تفکر را به چالش کشیده و تقابل سلسله مراتبی بین عقل و عدم آن را که تفکر را به عقلانیت صرف محدود می‌نماید، رد می‌کند. حتی زمانی که دریدا صریحاً درمورد تفکر نمی‌نویسد، ممکن است کارهای او به عنوان تفکری درباره تفکر، دادن صدایی به تفکر - که خود نوعی نوشتار است - قلمداد شود. بنابراین نوشتار دریدا که در آن واحد خواندن و تفکر نیز می‌باشد، دعوتی به تفکر، خواندن و نوشتن متفاوت است که نوعی آموزش برای فکر کردن می‌باشد.

هرچند به دلیل ماهیت عملی و سیاسی اغلب آثار دریدا درمورد تعلیم و تربیت توصیف مفصل و پر جزئیاتی از چگونگی تفکر کردن ارائه نداده و در شالوده محکم و غنی ارزیابی دوباره دریدا از سنت فلسفی غرب این مفهوم بصورت عینی کمتر به چشم می‌خورد. شاید به همین دلیل است که به ندرت مفهوم تفکر در پژوهش‌های معرفت‌شناسی آموزشی در ارتباط با دیدگاه دریدا مورد بررسی قرار گرفته است. بنابراین، هدف این نوشتار پر کردن این شکاف به وسیله بازسازی مفهوم تفکر، بر اساس رابطه عقل و جنون از دیدگاه دریدا و تجزیه و تحلیل چگونگی ارتباط آن با آموزش و چگونگی رابطه بین استاد و دانشجو می‌باشد.

نقطه شروع برای آغاز این بحث مفهوم "کوگیتو و تاریخ جنون"^۳ می‌باشد. جایی که دریدا خوانش فوکو^۴ از اشاره دکارت^۵ به جنون در بخش اول کتاب "تأملات در فلسفه اولی"^۶ مورد بحث قرار می‌دهد. در حالی که فوکو مدعی است که دکارت جنون را از "من می‌اندیشم"، با تثبیت تقابلی دوگانه بین تفکر و جنون کنار می‌گذارد، دریدا نشان می‌دهد که جنون به درون کوگیتو دکارتی، درون "من فکر می‌کنم" و درون خود تفکر راه می‌یابد. از آنجایی که دکارت معرفت را فقط از طریق عقل قابل حصول می‌داند، نقد چگونگی رابطه

-
1. Deconstruction
 2. Logocentrism
 3. Cogito and The History of Madness
 4. Foucault
 5. Descartes
 6. Meditation on First Philosophy

عقل با جنون در کوگیتو، نقدی معرفت شناسانه می باشد، به طوری که دیدگاه دکارت را در مورد مسأله شناخت، حصول معرفت و قلمروی شناخت به چالش می کشد و پیامدهای قابل توجهی بر چگونگی رابطه بین استاد و دانشجو در فرآیند آموزش تفکر و حصول معرفت در کلاس درس خواهد داشت.

در بخش بعدی، برداشت دریدا از تفکر در رابطه با نقد او از آوامحوری یا به عبارتی برتری گفتار بر نوشتار را بررسی می کنیم. نشان خواهیم داد که او تفکر را مانند هر سیستم دلالتی، نوعی نوشتار می داند. سپس تلاش خواهیم کرد در مورد بازسازی مفهوم تفکر به مثابه نوشتار، با توجه به ارتباط آن با دیدگاه دریدا در مورد چگونگی رابطه بین عقل و جنون در کوگیتوی دکارت استدلال کنیم. به طوری که تفکر به مثابه نوشتار در واقع عقلانیتی است که همواره در خود جنون یا امکان های نادیده گرفته شده را حمل می کند. مفهوم غیاب، نقطه مشترک جنون و نوشتاری است که در فلسفه غرب در برابر مفهوم حضور؛ عقلانیت صرف و گفتار به حاشیه رانده شده است. سرانجام در بخش نهایی پیامدهای قابل ملاحظه ای که بازاندیشی در مفهوم تفکر به مثابه نوشتار از دیدگاه دریدا، بر اساس نقد او از خوانش فوکو درباره چگونگی ارتباط عقل و جنون در کوگیتو دکارت، در آموزش تفکر در کلاس درس در بردارد، بررسی می شود: دریدا، فوکو و دکارت را به عنوان معلمانی معرفی می کند که نه تنها دانش آموزان خود را با دانش و معرفت مجهز می کنند بلکه جنون لازم برای شکستن و فراتر رفتن از مرزهای گفتمانی را نیز برای آنان مهیا می سازند تا بتوانند خود فکر کنند (بنویسند).

عقل و جنون

دیدگاه دریدا در مورد فوکو و کوگیتوی دکارت، که در ابتدا به شکل یک سخنرانی عمومی در سال ۱۹۶۳ ارائه شد، جسارتی کم سابقه از یک فیلسوف پست مدرن نسبتاً تازه کار در آن زمان، نسبت به پدر فلسفه مدرن و هم به فیلسوف معاصرش که در نقد مدرنیته شهرت بیشتری از او داشت، بود. به هر روی، دریدا فقط بخش کوچکی از اثر بزرگ و مهم فوکو در سال ۱۹۶۱ یعنی " تاریخ جنون"^۱ را برای بحث برگزید: سه صفحه نخست از مبحث دوم - که بیشتر از مقدمه ای بر تبارشناسی او در مورد جنون نیست و حتی در نسخه تصحیح شده آن در سال ۱۹۶۴ موجود نمی باشد- جایی که فوکو بخشی از مبحث اول " تأملات" دکارت را مورد بحث قرار می دهد. بنابراین دریدا بخشی به ظاهر حاشیه ای از کتاب فوکو را مورد خطاب قرار می دهد که به نظر به عنوان بخشی حاشیه ای از کتاب دکارت مطرح

شده است. با این وجود، نکات زیادی در این خوانش‌ها وجود دارد که تا قلب فلسفه فوکو و دریدا و همچنین بازبینی آنها درباره تفکر پیش می‌رود. تأملات دکارت نیز با وجود این که کتابی مختصر است اما در بردارنده اساسی‌ترین آموزه‌های فلسفه‌ی او نیز می‌باشد. بخشی از اهمیت این کتاب به دلیل روشی است که دکارت در معرفت‌شناسی برگزیده است، که به تعبیری می‌توان آن را شک روش مند نامید.

فوکو نشانه‌ای از لحظه‌ای سرنوشت‌ساز در تاریخ جنون را در آثار دکارت مشاهده می‌کند، لحظه‌ای که جنون به عنوان جزئی ضروری از زندگی، به عنوان یکی از اشکال ممکن تفکر و شدن به همان صورت که در دوره رنسانس بوده است، کنار گذاشته شد. پس از رنسانس، جنون از عقلانیت و تفکر طرد شد و انسان تعریف شده به عنوان مجنون برای حفاظت از جامعه به زور به بند کشیده شد (Snir 2020: 116).

برای نویسندگان قرن شانزدهم، جنون هنوز امکانی محتمل از تفکر، یکی از مرزهای نبوغ، اسراری در ذهن به دور از دید دیگر افراد، راهی متفاوت و غیرمعمول و در عین حال همچنان قابل قبول به منظور تردید در سیر عقلانی، بود. انسان دوره رنسانس «هرگز در مورد مجنون نبودنش مطمئن نبود» (Foucault 2006 a:46). فوکو اظهار می‌دارد که دکارت آغازگر رویکردی کاملاً متفاوت به جنون است. امکان جنون پس از اولین گفتمان شک‌گرایانه مرتبط با ادراکات حسی، در تأملات مطرح شده است. هنگامی که دکارت درمی‌یابد که اگر چه حواس ممکن است در ادراکات بسیار دور که چندان مشهود و محسوس نیستند او را فریب دهد اما در ادراکات نزدیک، مانند وجود بدن خودش، صدق نمی‌کند:

«چگونه می‌توانم منکر شوم که این دست‌ها و این بدن از آن من است؟ مگر آنکه همچون دیوانگانی باشم که مغزشان آنچنان به واسطه ابخره سوداوی معیوب شده است که مدام ادعای پادشاهی می‌کنند حال آنکه بسیار فقیرند، مدعی اند جامه زرکش اطلس به تن دارند، حال آنکه سر تا پا برهنه اند، یا تصور می‌کنند تنگ اند یا بدنشان شیشه‌ای است.» (دکارت، ص. ۲۶۸، به نقل از ولیانی، ۱۳۹۹، ص. ۱)

پس مجنون، حتی در ارتباط با معرفت در مورد بدن خود دچار خطا می‌شود اما دکارت برای ایجاد و بنیان نهادن شک امکان جنون را بکار نمی‌گیرد. بلکه در عوض، او به گفتمان "رویا" روی می‌آورد، با بهره‌گیری از آن، وی ادراکات حسی را بطور کامل، با دست نخورده باقی گذاشتن پایه‌های محکمی که رویاها نمی‌توانند ایجاد کنند، مورد شک قرار می‌دهد، «نشانه‌های بدیهی حقیقت که رویا نمی‌تواند بی اعتبارشان کند» (Foucault 2006 a:45).

1. Dreaming

بطور مثال منطق و ریاضیات. به عبارتی، برای دکارت شخصی که رویا می بیند مجنون نیست و برخی از تصوراتش درست هستند. بنابراین، گفتمان رویا در میانه قرار می گیرد، دورتر از ادراکات حسی، اما همچنان معقول، پهلو گرفته در کنار واقعیت، و حاوی افکار حقیقی که تنها از طریق استدلال خدای فریبنده^۱ که سعی دارد همواره ما را در آگاهی مان بفریبد، می تواند مورد شک قرار گیرد.

تحلیل فوکو در ارتباط با تفاوتی کلیدی است که وی در دکارت بین رویا و جنون می بیند. در حالی که رویا جایگاهی مرکزی در گفتمان شک روش مند به خود اختصاص می دهد، به امکان جنون تنها به منظور "بلافاصله کنار گذاشتن" اشاره شده است؛ «چنین افرادی مجنون اند، و اگر من چیزی از آنان را برای خود به عنوان الگو بپذیرم، کمتر از آنان مجنون نخواهم بود» (Descartes 1996; 13). بنابراین، به اعتقاد فوکو جنون از صحنه تفکر و معرفت دکارتی کنار گذاشته می شود، اما نه به دلیل برخی جنبه های خاص تفکر مجنون که مانند رویا نمی توانند نادرست باشند، بلکه بیشتر

«به دلیل من، هنگامی که من فکر می کنم، نمی توانم مجنون شمرده شوم، عدم امکان مجنون بودن، بیشتر به سوژه تفکر پیوند می خورد تا ابژه تفکر، نمی توان تصور کرد که شخصی هم مجنون باشد و هم در حال فکر کردن، زیرا جنون دقیقاً عدم امکان تفکر است» (Foucault, 2006: 45).

برخلاف رویا، که امکانی طبیعی و همیشگی از تفکر است و از این رو می تواند گفتمانی منطقی باشد، جنون به واسطه فاعل تفکر رد می شود، و برخلاف عصر رنسانس که جنون در قلمرو تفکر نفوذ می کرد و معرفت و حقیقت را به چالش می کشید، دکارت دوگانگی بین عقل و تفکر در مقابل جنون را بیان می دارد. این آغاز حرکتی است برای تصفیه تفکر از آنچه توسط علم روانپزشکی بررسی، محصور و به عنوان مجنون برچسب زده می شود. از آن پس، «در حالی که انسان همچنان می تواند مجنون شود، اما تفکر به عنوان فعالیت مستقل توسط سوژه ای در جستجوی حقیقت انجام شده و دیگر نمی تواند عاری از عقل باشد» (Foucault 2006 a: 4).

بنابراین، از دیدگاه فوکو تفکر مدرن نمی تواند مجنون باشد. دریدا خوانش فوکو از دکارت و یا به چالش کشیدن خوانش سنتی دکارت توسط فوکو را، که «موارد با اهمیت تلقی دکارت از جنون را در بر نداشت» (Derrida 2006; 57)، به چالش می کشد. از دیدگاه دریدا، گفتمان شک در تأملات فلسفه اولی، به هیچ وجه جنون را کنار نمی گذارد بلکه آن را در دو نقطه کلیدی می پذیرد. در حالی که فوکو مدعی است دکارت از امکان جنون صرف نظر کرده و به امکان میانی تر رویا می پردازد، دریدا اظهار می دارد

که در واقع رویا، جنون را قدمی قاطع به پیش می‌برد. در حالی که انسان مجنون در مورد برخی از ادراکات حسی خود دچار خطا می‌شود - درباره وضعیت لباس یا بدن خود خیالاتی است - « در رویا، کلیت تصاویر حسی، غیر واقعی و خیالی است» (P:۵۸). هر معنایی با منشأ حسی، در رویا طرد می‌شود، در حالی که « جنون فقط وجهی خاص - آن هم نه مهمترین و سخت‌ترین - از توهم حاصل از حواس است». به عبارتی، رویا "تشدید مبالغه آمیز" جنون می‌باشد: « رویا پرداز از مجنون، دیوانه تر است» (دریدا، ۲۰۰۶: ص ۶۳، به نقل از ولیانی، ۱۳۹۹: ۴۲).

برخلاف جنون، رویا که وضعیت اغراق آمیز جنون حسی است در حالی که تفکر ناب را معقول و محفوظ می‌دارد، خدای فریبنده نمایانگر امکان جنون کامل است، زیرا خود جنون تفکر است:

« بنابراین، نه تصویری که منشأ حسی دارند و نه تصویری که منشأ آنها عقلی است، هیچ یک در این مرحله جدید شک در امان نخواهند بود، آنچه پیشتر با نام نامعقولی (از محدوده عقل) کنار نهاده شد، اکنون به اندرون تفکر، به ذاتی ترین لایه آن، اذن دخول می‌یابد.» (همان، ص ۴۹)

بنابراین، حتی یقین کوگیتو نیز خالی از جنون نیست، یقین حاصل از کوگیتو از جنون حبس شده در امان نیست، چرا که در درون خود جنون حاصل شده و محفوظ می‌ماند (Derrida 2006 ;67). تفکر می‌تواند وجود خود را حتی از درون شدیدترین جنون برانگیخته شده توسط اهریمن بداندیش^۱ تصدیق کند. کوگیتو « حتی اگر من مجنون باشم و کل تفکر من جنون آمیز باشد، همچنان صادق است» (Ibid). بنابراین، در حالی که فوکو دکارت را چنین تفسیر می‌کند؛ « من فکر می‌کنم، پس من مجنون نیستم»، دریدا او را چنین می‌خواند: « مجنون باشم یا نباشم، من فکر می‌کنم، پس هستم» (Ibid:68). بر طبق دیدگاه فوکو، دکارت جنون را از تفکر کنار می‌گذارد، در حالی که بر طبق دیدگاه دریدا «در کوگیتو، جنون وضعیتی از تفکر (درون تفکر) می‌باشد» (Ibid).

در خوانش دریدا، کوگیتو نقطه صفری است که در آن عقل و جنون در هم تنیده‌اند، زیرا هنوز تمایز آنها معین نشده است، لحظه‌ای پیش از انشعاب یا جدا شدن اتصال، و همچنین حصر و خشونت چیرگی. این انشعاب، به نوعی که فوکو به دوره کلاسیک قرن هفدهم نسبت داده و در خوانش غیر کلاسیک از دکارت توصیف کرده است، به هر حال باید اتفاق بیفتد. برای کوگیتوی مجنون، جنونی کاملاً ویژه و متمایزکننده، که مقدم از زبان و معنا است؛ اگر گفتار و ارتباط فلسفی (یعنی خود زبان) قرار است معنایی قابل فهم و معقول

1. Evil genius

داشته باشند، برای اینکه به عنوان گفتار با ماهیت و کارکرد خود مطابقت داشته باشند، باید هم در عمل و هم در قاعده و قانون از جنون بگریزند (Ibid:65). جنون که مغایر با تفکر نیست، صدایی دارد. اما امکان درک شدن توسط دیگران و در نتیجه برقراری ارتباط را ندارد. بنابراین این صدا باید خاموش گردد تا ارتباط برقرار شود. زبان، فهم و ارتباط نمی توانند صدای جنون را تحمل کنند، و می خواهند تفکر از آن عاری شود؛ گفتار ... فقط با محصور کردن جنون می تواند فضای گفتگو را بگشاید (Ibid:74).

فضای گفتگوی ارتباطی، «باید به هنجاری را در خود حمل کند» (Ibid:65). یعنی از قوانین متعارف عقلانی پیروی نماید. به عبارت دیگر، زبان و معنا اساساً متعارف هستند - حداقل بطور بالقوه - و باید با رد جنون، با رد بی معنایی و انشقاق بین عقل و عدم آن، مبتنی بر یک "به هنجاری" باشند. «اگر کوگیتو حتی برای مجنون ترین مجنون هم معتبر باشد، در واقع، اگر بخواهد جنونش را حفظ و بازتاب دهد و اگر بخواهد به منظور ارتباط جنون و معنایش را ابلاغ کند، دیگر باید مجنون نباشد» (Ibid:70). چرا که تفکر کوگیتو همواره جنون آمیز خواهد بود و بنابراین نمی تواند بخشی از یک زنجیره تفکر، جریانی آگاه و یا گفتگویی بین من و خودم باشد؛ «اگر کوگیتو حتی برای مجنون معتبر باشد، (پس) مجنون بودن ... به این معنا است که کوگیتو را نمی توان بازتاب و بیان کرد یعنی نتوان برای دیگری به همان شکل نشان داد، این دیگری ممکن است خود من باشم (Ibid:71). در کوگیتو ای، که فکر می کند بدون گفتگو با و بازتاباندنش بر خود، تفکر می تواند مجنون باشد، این چنین بیشتر از آن که عقلانی باشد مجنون است: اما برای اینکه تفکر دارای معنا باشد، در زبان و گفتگو مورد پذیرش قرار گیرد، باید درون فاعلیت عقلانی "من فکر می کنم" خود را از جنون میرا سازد.

اگر چه فوکو به درستی اذعان می دارد که حصر جنون اتفاق افتاده است، اما دادن موقعیتی ویژه و متمایز به دکارت و قرن هفدهم چندان درست به نظر نمی رسد. حصر جنون مختص دکارت و دوره کلاسیک نیست، زیرا «متعلق به معنای معنا است» (Ibid:65)، مطمئناً این بدان معنا نیست که فوکو تاریخ را اشتباه گرفته است و حصر جنون در زمانی دیگر اتفاق افتاده است. چرا که اگر کوگیتو یک نقطه صفر مقدم بر تاریخ باشد، بدیهی است که این اولویت نمی تواند زمانی باشد - نقطه صفر نمی تواند متعلق به زمانی پیش از زمان باشد - حصر جنون که گفتگو و تاریخ را ممکن می سازد باید در هر لحظه تجدید شود، و برندگی نوک جنون را بگیرد. هر عصری، هر گفتمانی، شکلی از جنون خاص خود را دارد؛ جنون معنای واحد و ثابتی ندارد، «جنون به سادگی متفاوت شدن از هر شکل مشخص لوگوس را بیان می دارد» (Ibid:71).

اگر چه جنون محدود شده، اما هرگز بطور کامل کنار گذاشته شده، غلبه یافته، فراموش شده در برخی گذشته‌های پیش - تاریخی نمی‌شود - بلکه برای هر گفتمانی، از جمله گفتمان فلسفه و علم، کاملاً درونی است، و و از هر فعلیتی جدایی ناپذیر می‌باشد، از جمله متفکر عقلانی (Trifonas, 2000). به واسطه غیاب، حضور دارد، راه را بر تاریخ و معنا می‌گشاید بدون این که واقعاً در آنها ساکن شود، دیگری ای که بخشی از هر خویشی است. از سوی دیگر، از نظر دریدا، یک ساختار یا گفتمان هرگز کاملاً ثابت نیست، چرا که همواره توسط جنونی که قادر نیست بطور کامل بر آن تسلط یابد، در آمد و شدی پیاپی قرار می‌گیرد و دائماً آن را از درون به چالش کشیده و ناپایدار می‌سازد. اما این کشمکش مداوم بین گفتمان و جنون، بازگشت بی پایان آن از حصر، همان چیزی است که امکان حرکت و تغییر را فراهم می‌سازد - جنون گفتمان را چالش برانگیز نگه می‌دارد، آن را به جلو سوق می‌دهد، خواستار کنش و واکنش است. از این رو، فلسفه «تنها به وسیله در بند کردن جنون حیات می‌یابد، اما ... اگر کلامی نو در هر آن جنون دیروز را از بند نرهند، در عین حال که در زمان حاضر خود، مجنون امروز را در وجود خویش به بند می‌کشد، این فلسفه به منزله تفکر، زیر بار خشونت به مراتب شدیدتر خواهد مرد (Derrida, 2006 : 74). به عبارت دیگر، جنون به واسطه مفهوم غیاب، عنصر مولد مورد نیاز برای حرکت و نو شدن هر ساختار، فلسفه و تفکری است. بدون جنون هیچ تفکری - حداقل تفکر خلاق، زنده و محرک - وجود نخواهد داشت.

تفکر به مثابه نوشتار

دریدا به ندرت یک تئوری یا نظامی را بصورت قاعده‌مند معرفی می‌کند، بطوری که ساختار شکنی یک نظام فلسفی نیست بلکه استراتژی یا رویکردی برای خواندن و نوشتن فلسفه است (پارسا، ۱۳۹۳، ص ۱۷). به همین دلیل ساختار شکنی هرگز بصورت مجموعه‌ای روشمند و صریح ارائه نمی‌شود، بلکه از طریق خوانش متون دیگر، انگل وار در بین سطرها، مفاهیم و استدلال‌ات آثار دیگران، نوشته می‌شود، نه بدین معنا که نگرش و استدلال‌ات دریدا تصادفی باشند. دریدا می‌خواند و دوباره می‌خواند و هر بار با نگاهی متفاوت بنیان پیش فرض‌های متافیزیکی فلسفه غرب را به چالش می‌کشد (کریم زاده و دهنوی و باقری و علوی، ۱۳۹۸، ص ۱۴۱). مبحث کوگیتوی دکارت نیز از این قاعده مستثنی نیست؛ ارتباط عمیق بین عقلانیت و جنون درون تفکر، که به واسطه خوانش دکارت (و فوکو) چارچوب بندی شده از طریق خوانش دوباره متون و کاربرد متفاوت عبارات توسط دریدا نوشته می‌شود تا امکان‌های نادیده گرفته شده آن ظهور یابند.

اگر چه مفهوم تفکر به ندرت در متون دریدا به چشم می خورد، اما حتی وقتی که غایب است، تفکر دوباره، از طریق واسازی دوگانگی های سلسله مراتبی کلیدی فلسفه سنتی، حضور دارد. نگاهی مختصر به برخی از متون دریدا که در مورد ماهیت زبان و رابطه بین گفتار و نوشتار بحث می کند، به ما این امکان را می دهد تا بطور کلی نگاه دریدا به تفکر را درک و تفاوت آن را با نگرش سنتی به تفکر بررسی کنیم، و بطور مشخص نشان خواهیم داد که از نگاه دریدا تفکر، مانند زبان، نوعی نوشتار است و تفکر به مثابه نوشتار با مفهوم جنون در رابطه عقل و جنون در کوگیتوی دکارت چه ارتباطی دارد.

ویلیامز^۱ برداشت غالب از تفکر در چارچوب سنت فلسفی غرب را برداشتی عقل گرایانه می داند (۲۰۱۶: ۳). او توضیح می دهد که بر طبق این برداشت، کلمات نشانه هایی درک شده؛ «بازنمایی ایده های از پیش شکل گرفته شده در ذهن انسان به عنوان نتیجه تجربیات حسی، هستند» (Ibid:13). به عبارت دیگر، وقتی سوژه فکر می کند، او ایده ای می سازد که موضوعی از دنیای واقعی را در آگاهی او شکل دهد، سپس برای اینکه ایده خود را با دیگران به اشتراک بگذارد آن را به کلمات ملبس می کند که به نوبه خود به مخاطب امکان می دهد تا ایده ای مشابه را در ذهن خود آورده و به همان موضوع فکر کند. بنابراین، زبان مسلماً ثانوی است، واسطه ای روشن از معانی و محتوای ایده آل، از افکار پیش زبانی. دریدا در این برداشت عقل گرایانه یا ایدئالیستی به وضعیت ویژه نوشتار علاقمند است، و مهم تر اینکه دریدا نشان می دهد زبان بطور سنتی در درجه اول به عنوان گفتار شناخته می شود؛ نوشتار نه تنها یک وضعیت ثانوی است بلکه همچنین ضمیمه ای غیر ضروری برای گفتار و برای ارتباط زبانی است، عبارت نوشته شده تنها نمادی از گفتار، نمایشی ثانویه از دلالتی ثانوی، نمادی از یک نماد است (کریم زاده و دیگران، ۱۳۹۸).

دریدا اظهار می دارد؛ ادعا شده که نوشتار فقط به لطف مزیت تکنیکی آن برای کمک به حافظه اختراع شده و مورد استفاده قرار می گیرد. بطوری که معنا، محتوای پیام معنایی، از طریق ابزار متفاوت، با تأمل تکنیکی قوی تر، در مسافتی بسیار دورتر، مرآمده و منتقل می شود (Derrida, 1984: 311). به عبارت دیگر، نوشتار به عنوان واسطه ای بین نویسنده و مخاطب زمانی که در کنار هم نیستند، پل می زند. البته تصور می شود که این مزیت نوشتاری تواند منشأ مشکلات ارتباطی نیز باشد، مشکلاتی که در هنگام گفتگو رخ نمی دهد؛ معانی ارتباط نوشتاری نسبت به ارتباط گفتاری ابهام بیشتری داشته و راه را بر تفاسیر نادرست می گشاید. ویلیامز (۲۰۱۶: ۱۳۹) اظهار می دارد: اگر ما رودررو باهم صحبت کنیم، به احتمال بیشتری با توجه به زمینه بحث (دانش قبلی، تن صدا و زبان بدن) متوجه قصد و نیت هم

می‌شویم و یا به سادگی تقاضای توضیح بیشتر می‌کنیم. اما اگر ارتباط صرفاً نوشتاری باشد، عدم حضور نویسنده، احتمال سوء برداشت را بسیار بیشتر می‌کند. بنابراین، نوشتار نه تنها ثانوی است بلکه منشأ ناخالصی برای فرآیند ارتباطی کامل است. تفکر در این برداشت عقل‌گرایانه به نظر محتوای ایده‌آلی است که نیاز به انتقال با حداقل تحریف دارد. روند تفکر بر این اساس به عنوان گفتار درونی درک می‌شود، چه به شکل منولوگ درونی مانند هوسرل^۱ یا گفتگو همانند افلاطون و آرنست^۲، که در آن متفکر/گوینده برای خودش کاملاً شفاف و واضح است، یعنی کنترل و درک کاملی از این که منظورش چیست و به چه فکر می‌کند، دارد و به عبارتی تفکر گفتگوی کامل و بی‌واسطه است (Snir, 2020 : 124).

بر اساس این رویکرد، عبارت گفتاری، ماده معنایی تعیین شده به واسطه آگاهی است که با مفهوم اندیشه دلالتی گره خورده، از این نقطه نظر صدا خود آگاهی است (Derrida, 1981: 22). از نظر دریدا، این دیدگاه ساده و به نظر بدیهی، مشخصه اصلی کل فلسفه غرب است. و آن را در فلاسفه دوره‌های مختلف مانند افلاطون، روسو، سوسور^۳ و هوسرل و ... می‌یابد، در واقع او هیچ استثنائی نمی‌یابد. ساختار شکنی آوامحوری، یعنی تقدم سنتی گفتار بر نوشتار، آوای شنیداری بر جزء دیداری، گراف نوشتاری را به چالش می‌کشد (پارسا، ۱۳۹۳، ص ۲۴). دریدا از منظر حضور حضور در نوشتار به اندازه گفتار، بحث نمی‌کند. بلکه برعکس؛ ویژگی غیاب ساختار نوشتار قابل تعمیم می‌باشد؛ نه تنها برای کل ترتیب‌های دلالت در همه زبان‌ها بطور کلی، بلکه حتی برای کل زمینه آنچه فلسفه "تجربه" می‌نامد، معتبر است (Derrida, 1984 : 317). مطمئناً چنین استدلالی به این معنی نیست که نوشتار را بر گفتار از لحاظ زمانی مقدم شمارد بطوری که نوشتار قبل از گفتار ابداع شده یا ما قبل از یادگیری چگونه حرف زدن، یاد می‌گیریم که چگونه بنویسیم، بلکه این ویژگی که بطور سنتی به نوشتار نسبت داده می‌شود در واقع منسوب به گفتار، تجربه و همین‌طور به تفکر نیز هست. همانطور که دیدیم، در حالی که پیش فرض گفتار حضور همزمان گوینده و شنونده می‌باشد، کارکرد نوشتار در غیاب است. نشانه نوشتاری، حتی اگر مؤلف، مخاطب یا هر دو آنها حضور نداشته باشند، همچون دمیدن روح به متن، دارای معنا است.

دریدا اظهار می‌دارد: «این غیاب تعدیل مداوم حضور نیست، بلکه وقفه‌ای است در حضور، در مرگ ... در ساختار تثبیت شده نشانه» (Ibid: 316). به عبارتی ویژگی غیاب صرفاً به تعویق انداختن کارکرد واسطه‌ای نشانه که معانی را از یک شعور به دیگری منتقل می‌کند،

1. Husserl
2. Arendt
3. De Saussure

نیست. در عوض، کارکرد نوشتار وقتی است که غیاب کامل و بنیادی است، هنگام "مرگ" مؤلف و مخاطبی که دیگر در ارتباط نیستند.

در واقع، معنای متن به روی بی‌نهایت تفسیر گشوده است، زیرا می‌توانیم آن را با زمینه‌های متنوع امکان‌پیوند دهیم. نکته دریدا این است که چنین مورد به ظاهر غیر معمولی، در واقع ساختار بنیادی نوشتار، توانایی آن برای عملکرد بدون هیچ پایگان و منشأ ای از حضور را نشان می‌دهد. نشانه نوشتاری می‌تواند زندگی مختص به خود را داشته باشد؛ می‌تواند معنایی غیر قابل‌تقلیل به آنچه قصد واقعی مؤلف بوده است، داشته باشد. دریدا این ویژگی نشانه نوشتاری را "تکرارپذیری"^۱ می‌نامد؛ قابلیت تکرارپذیری «امکان تکرار در غیاب نه تنها مرجع آن است که بی‌صدا کنار می‌رود، بلکه در معنای تعیین شده یا معنای قصد شده مؤلف، مانند حضور هر نیتی از برقراری ارتباط» است (Ibid:318). مطمئناً، چنین تفسیری به این معنای ساده نیست که سوء تفاهم و سوء تفسیر همواره ممکن است، بلکه ایده ای از یک معنای ثابت، از یک معنای اصلی پایدار به نظر بی‌اساس می‌باشد؛ «در واقع، هیچ منشأ یا پایگانی برای زبان وجود ندارد (Williams, 2016: 147). شجاعانه‌ترین ادعای دریدا در مورد تکرارپذیری این است که غیاب و قابلیت تکرارپذیری مشخصه نه تنها نشانه نوشتاری، بلکه هر نشانه زبانی است. حتی عبارت گفته شده، که گویا به واسطه حضور کامل گوینده و شنونده مشخص می‌شود، به روی همان عدم تعیین و تکثر معنایی گشوده است (کریم زاده و دیگران، ۱۳۹۸). تکرارپذیری ذاتی زبان به معنی ابهام، سوء تفسیر و خطا جزء جدایی‌ناپذیر هر کاربرد زبانی است. این همان چیزی است که به زبان امکان عمل کردن می‌دهد. ویلیامز (۲۰۱۶: ۱۸۴) اظهار می‌دارد که کارکرد کلمات نه بخاطر یک معنای ذاتی درونی و نه بخاطر برخی زمینه‌های خارجی اختصاص داده شده است بلکه به دلیل قابلیت تکرارپذیری آنها، یعنی امکان کاربرد در وضعیت‌های متفاوت، می‌باشد؛ یعنی آنچه زبان را ممکن می‌سازد، زبان را باز، انعطاف‌پذیر، ناپایدار و متغیر می‌سازد.

این درک جدید و بنیادی از زبان، مطمئناً نحوه درک ما از رابطه بین زبان و تفکر و همچنین ماهیت خود تفکر را تغییر می‌دهد. در حالی که بر اساس دیدگاه عقل‌گرایانه زبان واسطه ای ارتباطی است که افکار و معانی تعیین یافته را از یک ذهن به دیگری منتقل می‌کند، اما نقد دریدا به آوامحوری بیانگر این است که زبان در تولید معنا فعال است و در آن هیچ معنا یا تفکری مستقل از زمینه ای که به آن پیوند خورده یا پیوند می‌خورد، نیست. از این رو، برداشتی که تفکر را از زبان جدا می‌کند، فکر کردن به تفکر غیر-زبانی یا زبان‌خنثی غیر ممکن است. زبان صرفاً بازنمایی و انتقال تفکر نیست بلکه معنای

تفکر در زبان تولید می‌شود. معنا باید در انتظار گفتن یا نوشتن باشد؛ به منظور ساکن کردن خود در آن؛ با متفاوت شدن از خود؛ به منظور تبدیل شدن؛ به چه معنا « (11) : (Derrida, 2006). این بدان معنا است که تفکر خود، نوعی نوشتن است، همواره غیابی غیر قابل فرو کاستن وجود دارد، تفاوتی که به تعویق انداختن نیز هست (تفاوت) درون تفکر یا بین تفکر و متفکر - متفکر در تفکرش حضور کامل ندارد - او منبع نهایی افکارش نیست، کاملاً کنترل کننده معنای تفکراتش نیست. هنگامی که فکر می‌کنم، من یک سخنرانی تک نفره را نمی‌گویم، یا مشغول گفتگو با خودم نیستم، بلکه من نشانه‌هایی معنایی می‌نویسم که خودم از قبل کاملاً نمی‌دانم؛ «سخنانم، خودم را غافلگیر می‌کند و به من می‌آموزد آنچه را فکر می‌کنم، سخنان مرلو-پنتی^۱ به نقل از دریدا» (Ibid). درک زبان به مثابه نوشتار، اساساً غیر قابل سلطه خواهد بود، زیرا امکان ایجاد اتصالاتی است که ما پیش بینی نمی‌کنیم و نمی‌توانیم پیش بینی کنیم (Williams, 2016 : 148).

غیاب در تفکر، در آگاهی سوژه نوشتاری، دقیقاً همان چیزی است که ما در مفهوم جنون از دیدگاه دکارت مشاهده می‌کنیم - عنصری غیر متعارف، غیر قابل کنترل، عنصر دیگری تفکر که از تفکر تفکیک ناپذیر می‌باشد. همانطور در مورد جنون، غیابی که اجازه نمی‌دهد سوژه متفکر حضور تمام و کاملی در تفکر داشته باشد، نه تنها مانعی برای تفکر نبوده و از جریان یافتن آن جلوگیری نمی‌کند، بلکه مانع متحجر شدن، ثبات و خود تکراری بی پایان آن می‌شود. غیاب، تفکر را به جلو سوق داده، و به آن امکان خلاقیت و با خود متفاوت شدن را می‌دهد. «فقط غیاب محض ... می‌تواند الهام بخش باشد، به عبارتی می‌تواند کار کند و سپس اثری خلق کند» (Derrida, 2006 : 7). فکر کردن؛ یا همان نوشتن، فقط به لطف وضعیت‌های امکان نیافته، امکان می‌یابد، و عقلانیت فقط به لطف عدم عقلانیت، یعنی جنون، امکان می‌یابد.

آموزش تفکر

گرچه "کوگیتو و تاریخ جنون" در مورد آموزش و پرورش نیست اما متوجه تربیت یا روابط بین معلم و فراگیران از خاستگاه می‌باشد. دریدا سخنرانی‌اش را با بیان این که «این خوش‌شانسی را داشته که زیر نظر فوکو تحصیل کند» آغاز می‌کند.

او فوکو را استادی قابل تحسین و خود را شاگردی قدرشناس معرفی می‌کند (Ibid:36). البته این اشاره صرفاً محض ادب و احترام نیست، بلکه احترامی است درخور برای همکاری نقاد که لزوماً به عنوان استاد در معنای متعارف نیست. در واقع، دریدا را دشوار می‌توان شاگرد - در معنای متعارف - فوکو به شمار آورد. همانطور که در ادامه خواهیم دید، چگونگی

1. Merleau-Ponty

رابطه شاگرد - معلم ای که دریدا در آغاز متنش توصیف کرده است، اهمیتی فلسفی دارد، و توجه به بُعد آموزشی آن در بازاندیشی دریدا در سیر تفکر، ضروری است. رابطه آموزشی بین فوکو و دریدا با عبارت تقریباً زنده ای توصیف شده است. در واقع، علی رغم قدردانی و دینی که به فوکو ابراز می کند، دریدا اظهار می دارد که متن استادش برای او "مرعوب کننده" بود. تجربه خود را به عنوان شاگرد به مانند کودکی توصیف می کند که در برابر خواسته های استادش قادر به سخن و ارائه پاسخ نیست؛ سخنان استاد تحسین برانگیز، اقتدارگرا، تمامیت گرا و خاموش کننده به نظر می رسد؛ شاگرد باید گفتگویی را که از بالا دیکته شده است، بشنود و منفعلانه بپذیرد. استاد تسلط را، یعنی حاکمیت و برتری بر شاگرد خود را اعمال می نماید. علاوه بر این، صدای استاد در وجود شاگرد درونی شده و به سرزنش و خاموش ماندن شاگرد ادامه می دهد، حتی هنگامی که رابطه آموزشی خاتمه یافته و استاد دیگر نیست، اما به واسطه بازتولید انعکاس استاد در آگاهی شاگرد حضور دارد بنابراین، رابطه اضطراب آور با استاد به بخشی جدانشدنی از وجود شاگرد بدل می گردد، این کشمکش همچنان ادامه می یابد تا زمانی که شاگرد قادر به شکستن انعکاس صدای استاد در وجودش و در نتیجه سخن گفتن با صدای خودش گردد. (Derrida, 2006)

بنابراین، گفتگوی آموزشی مابین معلم و شاگرد را می توان به گونه ای خواند که در آن برای ایجاد یک گفتمان، یک زبان مشترک، جنونی منحصر بفرد خاموش و محصور می گردد. در اینجا آموزش به این معنی است که شاگرد را از طریق القای نوعی از تفکر، نوعی از لوگوس، وارد گفتمانی از پیش تعیین شده کرد. از این رو، آموزش دانش آموز یعنی خاموش کردن صداهای متفاوت و غایب او و تعیین نمودن برخی از تفکراتش به عنوان جنون آمیز، تا بدین ترتیب تفکر او را بر اساس تفکرات حاضر عقلانی تصحیح کنند. وقتی دریدا سعی می کند تبدیل به فیلسوف و متفکری با صدای خودش شود و از زیر سایه استادش خارج شود، او می بایست چیزی از این جنون محصور شده را آزاد نماید. بنابراین، نوشتار دریدایی به واسطه رابطه ای مضاعف با آموزش فوکو و فوکوی معلم امکان می یابد؛ معلم در ابتدا دانش آموز را با فراهم نمودن دانش و طرز تفکر مناسبی آموزش می دهد و سپس دانش آموز بخاطر این که خود فکر کند - امکان های نیندیشیده شده و غایب را به ظهور رساند- و صدای منحصر بفرد خود را ایجاد نماید، معلم را به چالش می کشد. نگاهی به چگونگی تصور دریدا از دکارت معلم به ما کمک می کند تا ببینیم که استاد نه تنها می تواند در عین حال که شخصیت معتبری باشد، و دانش آموزش در برابر او قد علم کند، بلکه کسی است که

ابزار انجام چنین عملی را نیز فراهم آورد. فرایند دکارتی که دریدا توصیف می‌کند همانند آموزشی است که در همان مبحثی در تأملات فلسفه اولی که جنون صریحاً ذکر شده، دیده می‌شود؛ درست بعد از این بحث اظهار می‌دارد که ما نمی‌توانیم به حواس خود و قبل از آن به گفتمان رویا اعتماد کنیم. همان طور که خاطر نشان شد فوکو استدلال می‌کرد که دکارت امکان جنون را فقط به منظور خلاصی از آن مطرح کرده است، زیرا بر خلاف انسان دوره رنسانس، کوگیتوی دکارت نمی‌توانست مجنون باشد. در مقابل، دریدا جنون را به عنوان « فرایندی بلاغی و آموزشی » توصیف می‌کند (Ibid:55)، که منجر به گفتمان رویا شده و جنون را به امری ممکن بدل می‌سازد. دکارت در این پاراگراف می‌نویسد؛

« هرچند شما در برخی ادراکات حسی نسبت به چیزهایی که چندان محسوس و مشهود نیستند و بسیار دور هستند شک می‌کنید، اما در مورد بسیاری از باورها که منشأ آنها حواس است نمی‌توان شک کرد بطور مثال چیزهایی از این قبیل که؛ من اینجا هستم، کنار آتش نشسته‌ام، لباس زمستانی پوشیده‌ام، این تکه کاغذ را دست دارم و ... » (12:1996). شک در این موارد و موارد مشابه دیوانگی است و « تفکر من به همان اندازه دیوانه خواهد بود، اگر از باور به آنها امتناع ورزم » (Ibid:13).

به گفته دریدا، واژه مهم " در عین حال " (در اصل لاتین، Sed forte، دریدا اشاره می‌کند که مترجم فرانسوی معاصر دکارت آن را ترجمه نکرده است)، کلید درک معنای آموزشی این پاراگراف است. این عبارت نشان می‌دهد پاراگرافی که در زیر می‌آید اعتراض و حیرت به شک دکارتی است، که دکارت از زبان یک سخنگوی خیالی غیرفیلسوف که شک دکارتی را غیر طبیعی و غیر معقول می‌داند، بیان می‌کند؛

« او (دکارت) حیرت این خواننده یا مخاطب ساده دل را می‌پذیرد، تظاهر می‌کند که این حیرت حرف دل خود اوست و می‌نویسد؛ خیر، همه ادراک حسی (مورد شک قرار نمی‌گیرد) مگر اینکه خود را با مجانبین مقایسه کنم، و من اگر بخواهم از آنان الگو بگیرم، کمتر از آنها مجنون نخواهم بود » (Derrida,2006 : 61).

به عبارت دیگر، جنون از سوی شخصی که به دکارت اعتراض دارد، ابراز شده و از پذیرفتن امکان خطای ادراک حسی بلاواسطه خودداری کرده و به دکارت یادآوری می‌کند که مجنون نیست و باز بر زمین محکم و یقین آور پای می‌نهد. هرچند دکارت این صدا را برای غلبه بر آن به تفصیل بیان می‌کند تا در زمین یقین آور خودش بر آن پیروز شود؛ « دکارت خود این اعتراض را تکرار می‌کند؛ از آنجایی که من اینجا هستم، می‌نویسم، و شما مرا درک می‌کنید، نه من مجنونم و نه شما، و ما در میان افراد عاقل هستیم ...

دکارت این نگرش (مرحله شک) طبیعی را می پذیرد یا بهتر است بگوییم وانمود می کند که در کنج آسایش (مرحله شک) طبیعی آرام گرفته تا (بعد) بتواند بهتر و قاطعانه تر از آن بیرون آید و مخاطبش را مضطرب سازد. بسیار خوب، شما فکر می کنید اگر من شک کنم که اینجا کنار آتش نشسته ام، و ... دیوانه ام، که اگر مثل دیوانگان بیندیشم نامعقول خواهم بود. بنابراین، من اکنون فرضی را به میان می آورم که به نظر شما بسیار طبیعی تر خواهد نمود، که به شما حس پریشانی و غربت نخواهد داد، زیرا تجربه ای رایج تر و عام تر از جنون است؛ تجربه خواب و رویا. (دریدا، ۲۰۰۶؛ ۶۱، به نقل از ولیانی، ۱۳۹۹؛ ۴۳). بنابراین، این فرآیندی آموزشی است که در آن فیلسوف، یعنی دکارت، غیرفیلسوف را که به استدلالات شکاکانه تردید دارد، به نتیجه ای مطلوب، یعنی پذیرش امکان نادرست بودن تمام ادراکات حسی می رساند. دکارت برای آموزش خواننده، که ممکن است فیلسوف هم نباشد، یک نمایش آموزشی را روی صحنه متن قرار داده و او را به درون گفتمان فلسفی دکارتی سوق می دهد.

از این رو، دکارت معلم، به مانند فوکوی معلم، به نظر به شیوه ای مستبدانه و دستکاری شده، آموزش می دهد و شاگردش را به سوی پذیرش یک نتیجه خاص، یک گفتمان خاص، گفتمانی که «فلسفه دکارتی و یا شاید حتی علی رغم تمایل اولیه اش فلسفه مدرن نامیده می شود» (Snir, 2020)، رهنمون می سازد. با این حال، دست کاری آموزشی دکارت پیچیده است، زیرا دکارت نه تنها جنون را از تفکر شاگرد خود حذف نمی کند، بلکه آن را در قلب گفتمانی که تثبیت و آموزش می دهد، حک می کند. در فلسفه دکارت، ما مجنون خواهیم بود اگر فراموش کنیم که هرگز بر جنون غلبه نیافته، و جنون همچنان منبع حیات آن باقی می ماند، عنصری غیر قابل فرو کاستن در گفتمان عقلانی که به فرد امکان می دهد که راه مختص بخود را از درون یا بیرون از آن، هموار نماید. به عبارت دیگر، در اقدامی آموزشی که دکارت شاگردش را وارد گفتمان می کند، جنونش را حبس کرده و شکلی عقلانی به او می بخشد. اما همواره او را با موهبت جنون نیز رها می کند، به عبارتی جنون در وی، در کوگیتهو در نقطه صفر ابدی، در هر حال که فکر کند، همراه او می ماند. به لطف این موهبت که همواره متعلق به دانش آموز بوده است، دکارت معلم دانش آموز خود را به فاعلی عقلانی که از هر لحاظ با همگان یکسان باشد، تبدیل نمی کند، بلکه امکان رهایی به روش خود از طریق جنون خاص خود، را هر لحظه برای او ایجاد می نماید، یعنی این امکان را برای او نیز فراهم می آورد که خودش فکر کند. طبق خوانش دریدا، آموزش ارائه شده توسط دکارت معلم بطور همزمان هم فراروی است و هم محدود کننده؛ یک شکل از تفکر عقلانی حاضر را برای دانش آموز معرفی می کند و در عین حال فرا رفتن و یا حتی

تغییر و تحول آن و نوشتن امکان‌های نادیده گرفته شده آن را به واسطه پذیرش جنون، نیز برای او ممکن می‌سازد.

آیا این درست همان کاری نیست که فوکوی معلم انجام داد؛ او به شاگرد خود، دریدا، امکان ورود به یک گفتمان خاص را داد در حالی که امکان جنون تفکر به روش منحصر بفرد خود و خارج شدن و فرار رفتن از گفتمان را نیز برای وی ایجاد کرد. هنگامی که خود دریدا شروع به تفکر، به نوشتن و صحبت کردن می‌کند، او نه تنها فوکو را به چالش می‌کشد بلکه آن چه را فوکو به او بخشیده، جنون ارائه شده در درون آموزش فوکویی را - نه تنها به عنوان موضوعی ویژه برای مطالعه، بلکه همچنین به عنوان خودداری از قاعده مند کردن یک سیستم فکری صرفاً منطقی و بسته - بکار می‌گیرد. شاگرد با استفاده از آنچه از پیش در درون اوست و آنچه در درون آموزش معلم است و با او به اشتراک گذاشته است، شروع به تفکر و حرکت به سوی خارج (غیاب) به فرار رفتن و نوشتن امکان‌های جنون آمیز یا متفاوت می‌کند.

به نظر می‌رسد که عصیان دریدا علیه استاد مستقل اش نیز عملی وفادارانه باشد؛ به رسمیت شناختن اینکه بر روی خاک آموزش معتبر استاد، دانه ای نیز وجود دارد که با توجه به ویژگی‌های دانشجو رشد می‌کند.

قدردانی ای که دریدا به فوکو ابراز می‌کند، بر طبق این خوانش، به هیچ وجه عاری از ادب نیست، بلکه شناختی است صادقانه از آموزشی که در عین آموزندگی و تقویت‌کنندگی، منحصر بفرد کننده و فراهم‌کننده ابزار فراروی است. بدین ترتیب دریدا مدلی بسیار متفاوت از معلمی را ارائه می‌دهد؛ کسی که امکان‌های جدیدی برای دانش آموزان می‌گشاید بطوری که دانش آموز دعوت می‌شود آنچه‌ای که علاقه دارد انتخاب کرده و راهنمایی‌های معلم را نیز دنبال نماید. این الگوی آموزشی که توسط این معلمان بسیار متفاوت دکارت، فوکو و خود دریدا، ترسیم شد، نگرشی بنیادین در مورد نحوه تفکر و آموزش تفکر را آشکار می‌سازد؛ آموزش باید دانش آموز را به درون گفتمان از قبل حاضر وارد کند و در عین حال ابزار خروج و فرار رفتن از آن به سوی امکان‌های نیندیشیده شده غایب را نیز فراهم نماید، اجازه قرارگرفتن دانش آموز درون یک حوزه، در حال رهایی از مرزها و محدوده‌های آن، که درون و بیرون آن مشخص نیست. تفکر نیز به نوبه خود به چنین آموزشی به هر دو سطح نیاز دارد تا بتواند آن را قابل فهم، معنی دار و قابل درک نماید و هم به جنون اجازه دهد که خودش به شیوه خود به سوی خلق نوشتاری امکان نیافته و غایب حرکت نماید.

نتیجه‌گیری

در بحث در پیدا در مورد کوگیتو مشاهده شد که گفتار، زبان ارتباط و انتقال، جنون را بدون این که از آن خلاصی یابد، کنار می‌گذارد. جنون همواره بخشی از تفکر می‌ماند، گفتار ارتباطی را متزلزل، بنیان آن را تضعیف کرده و به سوی تحول و نوسازی خود سوقش می‌دهد. این چنین امکان می‌یابیم دیدگاه در پیدا در مورد نوشتار را درک کنیم؛ او نمی‌نویسد برای به اشتراک گذاشتن معانی حاضر و از پیش موجود تا افراد بتوانند آنها را بهتر درک کنند. بلکه آنچه افراد را به ارتباط زبانی و درک متقابل خلاق قادر می‌سازد، همان چیزی است که مانع درک کامل آنها از نیست نویسنده می‌شود، و امکان تغییر و نوسازی را به ساختارهای کلامی می‌دهد. علاوه بر این، دیدگاه در پیدا از تفکر به مثابه نوشتار به این معنی است که تفکر باید با بازنگری، روابط پیرامونی و ذاتی قدرت در خود را بررسی نماید. بدین ترتیب هنگامی که تفکر به خودش نگاه می‌کند، ممکن است جنون موجود در خود و همچنین لزوم بررسی امکان ایجاد و جهت‌گیری روابط قدرت کلامی و زبان شناختی در خود را مشاهده نماید تا بتواند به سوی امکان‌های دیگر، متفاوت و غایب پیش رود. در واقع، دیگری ای که تفکر تصدیق می‌کند، همان جنون ذاتی کوگیتو است که برای باز شدن فضای گفتمان عقلانی باید محصور می‌شد، اما هرگز بطور کامل حذف نشد.

به عقیده در پیدا، دیگری زبان، ساحت غایب نوشتاری، آوای جنون؛ هر آنچه در زبان "من"، در زبان گفتمان عقلانی کاملاً قابل درک نیست، می‌باشد. میزبانی از دیگری بدون مشابهت سازی با آن، نه تنها ضرورتی آموزشی، بلکه نیازی حیاتی برای خود تفکر نیز می‌باشد؛ بدون تصدیق دیگری‌ها، گوش سپردن به صدا و پاسخ به آنها، تفکر بر پایه مشابهت و یکسانی صرفاً به بازتولید فکر می‌انجامد. از این رو، جنون، تفکر را تهدید نمی‌کند بلکه با دمیدن روح تازه به درونش از آن محافظت می‌کند. در کلاس درس نیز استاد بیشتر از این که دانشجو را به سوی پذیرش تفکر و نتیجه‌ای خاص سوق دهد، باید با فراهم نمودن دانش و طرز فکر مناسب علاوه بر وارد کردن دانشجو به گفتمان، امکان فرا روی از گفتمان، با به چالش کشیدن استاد را نیز فراهم آورد، تا آموزش به سمت تولید و خلاقیت رهنمون شده تا در نهایت دانشجو خود فکر کرده و بنویسد.

منابع

دریدا، ژاک (۱۳۹۹). *کوگیتو و تاریخ جنون*، ترجمه مریم ولیانی، تهران: نشر هرمس پارسا، مهدی (۱۳۹۳). *دریدا و فلسفه*، تهران: نشر علمی کریم زاده، بهمن، یاری دهنوی، مراد، باقری، خسرو، علوی، حمیدرضا (۱۳۹۸). *فلسفه نوشتار از دیدگاه دریدا و پیامدهای آن در تعلیم و تربیت، مبنای تربیت*، ۹(۱)، ۱۳۰-۱۴۹.

Derrida, J. (1976). *Of Grammatology*. (G. Ch. Spivak, Trans), Baltimore: John Hopkins University Press.

--- (1981). *Positions* (A. Bass, Trans.). Chicago: The University of Chicago Press.

--- (1984). *Margins of philosophy* (A. Bass, Trans.). Chicago: The University of Chicago Press.

--- (1994). *The history of madness in the age of psychoanalysis*. *Critical Inquiry*, 20, 227-266.

--- (2006). *Writing and difference* (A. Bass, Trans.). London: Routledge.

Descartes, R. (1996). *Meditations on first philosophy* (J. Cottingham, Trans.). Cambridge: Cambridge University Press.

Foucault, M. (2006a). *History of madness* (J. Murphy & J. Khalfa, Trans.). London: Routledge.

--- (2006b). *My body, this paper, this fire. In History of madness* (J. Murphy & J. Khalfa, Trans., pp. 550-574). London: Routledge.

Sanir, I (2020). Education and Thinking in Continental Philosophy, *Contemporary Philosophies and Theories in Education*, 17, 114-145

Trifonas, P. (2000). *The Ethics of Writing: Derrida, Deconstruction and Pedagogy*, Lanham: Rowman and Littlefield Publishers.

Williams, E. (2016). *The ways we think: From the stairs of reason to the possibilities of thought*. Hoboken: Wiley-Blackwell.