

متافیزیک جنسیت

تألیف: امیر حسین ابراهیم

و

احسان بقائی

انتشارات آزاد مہر

سرشناسه : ابراهیم، امیرحسین، ۱۳۶۱ -
 عنوان و نام پدیدآور : متافیزیک جنسیت/تألیف امیرحسین ابراهیم، احسان بقائی.
 مشخصات نشر : تهران: آزادمهر، ۱۴۰۴.
 شابک : ۹۷۸-۶۲۲-۷۸۸۳-۶۷-۱
 وضعیت فهرست نویسی : فیپا
 موضوع : امور جنسی -- فلسفه
 Sex instruction for youth -- Philosophy
 جنسیت -- فلسفه، Sex -- Philosophy
 تفاوت‌های جنسی -- فلسفه
 Sex differences -- Philosophy
 روانکاوی و فلسفه
 Psychoanalysis and philosophy
 علوم انسانی -- فلسفه
 Humanities -- Philosophy
 شناسه افزوده : بقائی، احسان، ۱۳۶۶ -
 رده بندی کنگره : HQ۱۶
 رده بندی دیویی : ۷/۳۰۶
 شماره کتابشناسی ملی : ۱۰۴۳۶۱۲۳

انتشارات آزادمهر ۰۲۱۸۸۸۴۸۶۱۶

نام کتاب: متافیزیک جنسیت

نام نویسندگان: امیر حسین ابراهیم و احسان بقائی

ناشر: آزادمهر

نوبت چاپ: اول ۱۴۰۵

شابک: ۹۷۸-۶۲۲-۷۸۸۳-۶۷-۱

شمارگان: ۱۰۰۰

قیمت: ۱۱۰۰۰۰۰ تومان

آدرس: تهران، خیابان کریم خان، خ میرزای شیرازی، کوچه چهار پلاک ۱۶

فهرست

فصل اول : درآمدی بر متافیزیک جنسیت و مسئله فلسفه/ روان کاوی	۵.....
فصل دوم: تاریخ تفکر غرب، حقیقت، وجود و لوگوس.....	۲۱.....
فصل سوم : جنسیت، قدرت، مادر، اروتیسم و اغوا.....	۵۷.....
فصل چهارم : سوژه، جنسیت و روان کاوی لکانی.....	۱۳۳.....
فصل پنجم : مدرنیته، پسامدرنیته و چهار اپیستمه علوم انسانی ..	۲۵۹.....
منابع.....	۴۳۷.....

فصل اول:

درآمدی بر متافیزیک جنسیت و مسئله فلسفه /

روان کاوی

در کتاب «رابطه جنسی وجود ندارد»، سه معنا به گونه‌ای بازی‌وار طرح می‌شود. این طرح مسئله صرفاً جنبه گزارشی ندارد و صرفاً به رابطه‌ای ساده با مفهوم لکانی «رابطه جنسی وجود ندارد» قابل فروکاستن نیست. سه سطح از معنا طوری طرح می‌شود که در عین حال، به فرم، سبک و سیاقی جنسی تعلق ندارند و از همین منظر، افقی را می‌گشایند که در آن اندیشه‌ی الن بدیو و باربارا کسن درباره نسبت فلسفه و امر جنسی تبلور می‌یابد. از این رو، اثر یادشده را می‌توان یکی از جذابترین نمونه‌ها در پیوند میان فلسفه و علوم انسانی دانست؛ پیوندی که بدون گرفتارشدن در زبان یا رویکردی صرفاً تخصصی، به نحوی چندوجهی شکل گرفته است.

برخلاف آثاری که به‌طور اختصاصی درباره فلسفه یا روان‌کاوی نگاشته شده‌اند، این کتاب از نقطه‌ای آغاز می‌کند که از حیث نظری و مفهومی اهمیتی بنیادین دارد: نقطه آغاز. فلسفه یا روان‌کاوی؟ هنگامی که بخواهیم بحثی فلسفی یا روان‌کاوانه را آغاز کنیم، نخستین پرسش این است که «موضوع چیست؟». در آثار قدما در زمینه منطق و فلسفه اولی، بخشی مقدماتی به رؤوس ثمانیه می‌پردازد؛ مجموعه‌ای از هشت مقوله اصلی که هر علم باید در آغاز به آن‌ها بپردازد: تعریف، موضوع، غایت یا فایده، نسبت با سایر علوم، واضع یا بنیان‌گذار، نام، مرتبه و احکام کلی. بر همین اساس به طور مثال تفاوت میان ریاضیات و فلسفه در موضوع آن‌ها نهفته است؛ موضوع ریاضیات عدد و کمیت است و موضوع فلسفه به جوهر و عوارض ذاتی آن اختصاص دارد.

پرسش بنیادین کتاب «رابطه جنسی وجود ندارد» نیز از همین جا می‌آغازد: نقطهٔ عزیمت فلسفه و روان‌کاوی کجاست و چرا این دو، از حیث وجودی و معرفتی، در نسبت تقابلی با یکدیگر قرار می‌گیرند؟ اگر به هر معنا فیلسوف باشیم—خواه در سنت ارسطویی، کانتی یا هر نحلهٔ دیگر—درون گفتمان فلسفی جای می‌گیریم و به‌ناچار باید در برابر روان‌کاوی موضعی انتقادی اتخاذ کنیم. به همین ترتیب، اتخاذ رویکردی روان‌کاوانه نیز مستلزم موضع‌گیری در برابر گفتمان فلسفه و نحله‌های تاریخی آن است.

فهم این تقابل مستلزم بازگشت به ریشه‌های پیدایش فلسفه در یونان باستان است. روان‌کاوی معمولاً به‌مثابه اپیستمه‌ای شناخته می‌شود که در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم توسط زیگموند فروید و در شرایط خاص تاریخی تکوین یافت؛ بااین‌حال، آنچه در آن دوران رخ داد نه پیدایش آن به‌عنوان گونه‌ای از دانایی، بلکه تحقق روان‌کاوی بود. پیدایش اپیستمهٔ روان‌کاوی، به‌معنای فوکویی آن—یعنی صورت‌بندی خاصی از دانش که در بستر تاریخی معینی اعتبار و مشروعیت می‌یابد—در واقع هم‌زمان با پیدایش اندیشه فلسفی در یونان سدهٔ پنجم پیش از میلاد است. در آن دوران، شکلی تازه از دانایی پدیدار شد که بنیان هر دو نوع تفکر، یعنی فلسفه و روان‌کاویِ بعدی را، به‌نحوی هم‌زمان، ممکن ساخت.

بنابراین، ناگزیر باید بحثی تاریخی را به‌عنوان مقدمه طرح کنیم تا بتوانیم به آن انقسامی پردازیم که بدیو و همکارش میان دستگاه اندیشهٔ فلسفی و دستگاه اندیشهٔ روان‌کاوانه برقرار می‌کنند. در تاریخ فلسفه، با چهره‌های محوری مواجهیم به نام سقراط. این پرسش کاملاً موجه است که آیا اساساً چنین شخصی وجود خارجی داشته است یا نه؛ چراکه نه مکتوبی از خود سقراط در دست داریم و نه سندی تاریخی که وجود او را به‌طور قطعی اثبات کند. آنچه از سقراط می‌دانیم، حاصل مجموعهٔ آثار و مکالمات افلاطون است که در آن‌ها شخصیتی به نام سقراط در قرن پنجم پیش از

میلاد در آتن حضور دارد و در پی حقیقت است. از همین آغاز، واژه «حقیقت» را در گیومه قرار می‌دهیم، چراکه بعداً بدان بازخواهیم گشت.

خواجه نصیرالدین طوسی می‌نویسد: «تعرف الأشياء بأضدادها»؛ یعنی هر چیز به ضد خود شناخته می‌شود. بر این اساس، اگر بخواهیم مفهوم «زن» را تعریف کنیم، باید ابتدا بپرسیم «مرد» چیست؛ و اگر بخواهیم مردانگی را تعریف کنیم، آن‌گاه مشخص می‌شود چه چیزی در این چارچوب نمی‌گنجد، و آن‌که نمی‌گنجد، می‌شود زن.

اگر بپذیریم که سقراط، با همان روایتی که افلاطون از او ارائه می‌دهد، آغازگر فلسفه است، آنگاه دیگر در پی اثبات وجود تاریخی او نخواهیم بود. آنچه در تاریخ فلسفه کلاسیک اهمیت دارد، این است که «سقراط افلاطونی» یا «سقراط به روایت افلاطون» به‌منزله یک تیپ فکری با سه ویژگی اساسی شناخته می‌شود:

نخست آن‌که سقراط جوینده حقیقت است و حقیقت در این معنا، امری مطلق است؛ زیرا اگر حقیقت نسبی و مشروط باشد، دیگر حقیقت نخواهد بود. دوم آن‌که سقراط بر این باور است که حقیقت با حکمت — به معنای سوفیا — نسبتی ضروری دارد. به باور او، نمی‌توان به حقیقت راه یافت مگر از مسیر حکمت؛ حقیقت نه قدرت است، نه سلطنت، نه ثروت، نه ایمان، بلکه از جنس دانایی و حکمت است و سوم آن‌که هرچند حقیقت و حکمت مطلق‌اند، دسترسی انسان بدان‌ها مطلق نیست. ما، به‌عنوان موجودات ناطق و مدنی، دسترسی بی‌پرده و مطلق به حقیقت نداریم. این امر به معنای نسبی بودن حقیقت نیست، بلکه بیانگر محدودیت انسان در ادراک آن است. کوشش ما می‌تواند بلند باشد، اما هیچ‌گاه نمی‌توانیم مدعی شویم حقیقت و حکمت را به‌تمامی در چنگ خود گرفته‌ایم و به‌سان وحی بر دیگران نازل می‌کنیم. چنین ادعایی خود خلاف حکمت است.

به زبان امروزی‌تر، سقراط و افلاطون را باید همچون یک «کاراکتر دوگانه» نگریست که آغازگر سنت فلسفی‌اند؛ سنتی که با نسبی‌گرایی مخالف است، اما در عین حال به تکرار اقوال باور دارد. آن‌ها می‌پذیرند که

دیدگاه‌های متنوعی در جهان وجود دارد و هر انسان، بنا بر تجربه و زبان خویش، می‌تواند به نتایج متفاوتی برسد که هر یک، به نحوی، به حقیقت نزدیک باشند. بنابراین، بهترین راه برای کشف حقیقت و حکمت، شنیدن اقوال گوناگون و تحلیل رژیم‌های گفتاری موجود در جهان است. حقیقت نه در سکوت و نه در داوری‌های مطلق بلکه در گفت‌وگو (دیالوگ) پدیدار می‌شود. هیچ‌کس نمی‌تواند ادعا کند که با روشی واحد و مطلق به حقیقت دست یافته است؛ بلکه باید همه گفتارها را شنید و با همه وارد گفت‌وگو شد، زیرا هر گفتار می‌تواند به حقیقت نزدیک شود.

از این منظر، روش فلسفی چیزی جز دیالوگ نیست. ما نمی‌توانیم معیاری بیرون از گفتار انسانی وضع کنیم و سخنان دیگران را با آن بسنجیم تا «حقیقت» را افشا کنیم. اگر چنین کنیم، از مسیر فلسفه خارج شده‌ایم و به جای فیلسوف، به کاهن تبدیل می‌شویم؛ کسی که مدعی است میزان حقیقت در اختیار اوست تنها سخنانی را می‌پذیرد که با آن میزان انطباق دارد؛ اما فلسفه، به‌ویژه در روایت سقراطی-افلاطونی، با هرگونه طرد گفتار، طرد فرد، یا طرد نهاد مخالف است زیرا هیچ‌کس نمی‌تواند از پیش بداند چه کسی و در کدام لحظه، به آن حقیقت مطلق نزدیک‌تر است.

این به معنای نفی معیار داوری نیست، بلکه به معنای نفی معیار طرد است. معیار داوری در فلسفه افلاطون همان دیالوگ است؛ درست مانند میدان نبرد فکری که دوام گفتار و استحکام استدلال، معیار بقاست. افلاطون برای این مجموعه سه‌گانه — حقیقت، حکمت، و گفت‌وگو — نامی کلی می‌گذارد: «متمتیکا». باید توجه داشت که در فرهنگ یونانی سده پنجم پیش از میلاد، واژه متمتیکا به معنای ریاضیات نبود، بلکه به معنای انضباط ذهنی و التزام به اصول بحث عقلانی بود. از همین‌رو بر سر در آکادمی افلاطون نوشته بودند: «آن که متمتیکا نمی‌داند، وارد نشود»؛ یعنی کسی که این سه اصل را رعایت نمی‌کند.

اگر کسی از آغاز بر این باور باشد که حقیقت را از پیش در اختیار دارد — خواه به‌مثابه کاهن، خواه به‌عنوان مؤمن به نظامی خاص و صرفاً آمده

است تا دیگران را طرد کند، دیگر گفت‌وگو ممکن نخواهد بود. هدف ما کشف حقیقت مطلق است، اما هم‌زمان تأکید داریم که داوری و دسترسی ما بدان مطلق نیست. همان‌گونه که ویلیام جیمز می‌گوید، «اهل دین می‌گویند شما فیلسوفان در انبار کاه به دنبال سوزن می‌گردید»؛ ما می‌پذیریم، اما هرگز ادعا نمی‌کنیم که آن را یافته‌ایم. پرونده حقیقت همیشه باز است و همه، بی‌استثنا، حق دارند در آن جست‌وجو شرکت کنند و اگر راه تازه‌ای برای یافتن سوزن می‌شناسند، پیشنهاد دهند. ما نه تنها مخالفی نداریم، بلکه معتقدیم سوزن در آن انبار واقعاً وجود دارد، اما هنوز آن را نیافته‌ایم.

در اینجا باید به سوفیست‌ها نیز اشاره کرد، چراکه آنان مفهوم «نسبیت» را به‌شدت پی گرفتند. نمونه برجسته تفکر سوفیستی، پروتاگوراس است که جمله معروفی دارد: «انسان معیار شناخت است — و معیار نادانی نیز». سوفیست‌ها نکته‌ای بنیادین مطرح می‌کردند که بدیو نیز بدان اشاره دارد: اندیشه بشری از گفتمان سوفیستی چندان فراتر نرفته است. بعدها خواهیم دید که افلاطون نیز، به یک معنا، سوفیست است؛ اما سوفیستی خودآگاه و اصلاح‌شده.

سوفیست‌ها بر این باور بودند که جهان در تداوم و تغییر دائمی است و انسان نیز، از نطفه تا کودکی و از جوانی تا پیری، در دگرگونی مداوم است. این تغییرات چنان ماهوی‌اند که حتی برای خود ما، شناخت خویشتن دشوار می‌شود. نیچه در تبارشناسی اخلاق می‌گوید: «ما برای خود ناشناخته‌ایم؛ پس چگونه می‌توانیم درباره ذات شناخت سخن بگوییم؟» سوفیست‌ها این تأکید بر «ذات» را مبالغه می‌دانستند و می‌گفتند باید از ذات‌انگاری پرهیز کرد. گفتمان پست‌مدرن امروز نیز، در اصل، تداوم همین نقد ذات‌انگاری است. اما پرسش مهمی که در پایان باقی می‌ماند این است: اگر از مبالغه در باب ذات، جوهر، حقیقت و حکمت پرهیز کنیم، آیا شناخت ممکن خواهد بود؟

شناخت انسان از خویش، در نهایت، به شناخت گفتار او منتهی می‌شود؛ زیرا گفتار است که آزادی را ممکن می‌سازد. نکته بنیادین این است که می‌توان گفتمان سوفیستی «آزادی» است، در حالی که می‌توان گفتمان فلسفی «حقیقت» محسوب می‌شود. از منظر سوفیست‌ها، کناره‌گیری از بحث درباره حقیقت، انسان را آزاد می‌کند؛ اما از دیدگاه فلسفه، درست برعکس، بحث درباره حقیقت است که به آزادی می‌انجامد، زیرا انسان را به گفت‌وگو با همه و پرهیز از طرد دیگری وامی‌دارد. در هر دو گفتمان، هدف نهایی آزادی است: یکی با کنار نهادن حقیقت و دیگری با قرار دادن حقیقت در جایگاه غایت گفت‌وگو.

از این منظر، روان‌کاوی را می‌توان نوعی «سوفیسم نوین» دانست. در واقع، روان‌کاوی تلاشی است برای احیای همان مباحثی که سوفیست‌های یونانی مطرح می‌کردند. کلاکوفسکی در این باره می‌گوید: «هیچ اندیشه جدی‌ای نیست که یونانیان بالقوه یا بالفعل آن را نیندیشیده باشند.» این سخن کاملاً درست است؛ نه به این معنا که روان‌کاوی در آتن باستان وجود داشته، بلکه بدین معنا که سوفیست‌ها درکی روشن از این ایده داشتند که انسان موجودی زبانی است و زبان الزاماً حامل حقیقت یا حکمت نیست. زبان در اختیار همگان است؛ دانا و نادان، عاقل و جاهل، همگی از آن بهره می‌برند. این، همان محور اندیشه روان‌کاوی است: انسان، پیش از هر چیز، زبان است.

از این رو، زبان نه محمل ضرورت و نه تضمین‌کننده حکمت است. تا زمانی که نتوانیم مرزی روشن میان دانایی و جهل در زبان قائل شویم، نمی‌توانیم ادعا کنیم که زبان اسطوره‌ای ضعیف‌تر از زبان فلسفی است. آیا می‌توان گفت زبانی که روایت‌گر اسطوره‌ای دینی است، از زبانی که یک مسئله ریاضی را توضیح می‌دهد، فروتر است؟ از منظر سوفیست‌ها، چنین داوری‌ای بی‌معناست. برای آنان، انسان همان است که «می‌گوید». اگر فویرباخ گفته بود «انسان همان است که می‌خورد»، و از تحلیل فیزیولوژی انسان نتایجی درباره ماهیت او می‌گرفت، سوفیست می‌گوید: «انسان همان

است که سخن می‌گوید.» مهم نیست این گفتار حقیقت دارد یا نه؛ آنچه اهمیت دارد، میزان تأثیر وضعی گفتار بر ذهن و روان مخاطب است؛ بنابراین، معیار کارکرد زبان نزد سوفیست‌ها، نه مطابقت با حقیقت، بلکه تأثیر آن بر مخاطب است؛ چه آن سخن صادق باشد و چه کاذب.

اما این گفت‌وگو یا دیالوگ که افلاطون از آن سخن می‌گوید، آیا گفت‌وگویی دو نفره است یا امری درونی و فردی؟ در حقیقت، دیالوگ در اندیشه افلاطونی فرایندی است از پرسش و پاسخ که در جریان تفکر شکل می‌گیرد. ترجمه فارسی «گفت‌وشنود» چندان دقیق نیست؛ دیالوگ در اصل همان «پرسه» است — فرایندی که در آن دو یا چند نفر با طرح پرسش‌های متقابل، اندیشه را به حرکت درمی‌آورند. درست همان‌گونه که در مکالمات افلاطون می‌بینیم: یکی می‌پرسد «فضیلت چیست؟»، دیگری پاسخی می‌دهد و پرسش بعدی از دل همان پاسخ زاده می‌شود. گاه پاسخ قطعی در کار نیست، اما دقت پرسش‌ها افزایش می‌یابد و مسیر اندیشه از کلیات به جزئیات و از مبادی به غایات، پیش می‌رود.

در این فرایند، اندیشیدن هرگز امری فردی نیست؛ من از خود نمی‌پرسم، بلکه از دیگری می‌پرسم، و اگر پرسیدم، ناگزیرم منتظر پرسش او نیز بمانم. بنابراین، دیالوگ همیشه دو یا چندنفره است. در سنت یونانی حتی الگوی گفت‌وگو چهارنفره نیز مطرح بوده است. اهمیت «شنیدن» در اینجا دوچندان است، زیرا در یونان باستان کاهنان و راویان اساطیر قدرت فراوانی داشتند. آنان در میدان‌ها می‌ایستادند و به‌صورت مونولوگ، یعنی گفتار یک‌سویه، اسطوره‌هایی را روایت می‌کردند و مردم، مبهوت و خاموش، گوش می‌دادند. افلاطون این فرهنگ را خطرناک می‌دانست، زیرا آن را ضد حقیقت می‌دید؛ گفتار کاهن، هرچند تأثیرگذار، فاقد امکانی برای آزمون صدق است، چراکه نه قابل بررسی تاریخی و نه قابل نقد گفت‌وگویی است.

در برابر این، سوفیست‌ها می‌گفتند: «هر گفتاری که بتواند گفته شود، معنا دارد.» اگر گفتاری تأثیری گسترده بر شنوندگان بگذارد، خودبه‌خود محلی از اعراب دارد. افلاطون اما بر این باور بود که تنها گفتاری معنا دارد

که امکان گفت‌وگو بیافریند؛ گفتاری که از حالت مونولوگ خارج شود و بتوان از درون تداعی‌های آن، معنایی مشترک میان گوینده و شنونده پدید آورد. اگر اسطوره به گونه‌ای روایت شود که شنونده را تنها به حیرت و توهّم بکشانند، نه به گفت‌وگو، در آن صورت ضد حقیقت است. در حالی که از نگاه سوفیست‌ها، اسطوره نیز شکلی از حقیقت است، زیرا تأثیر دارد و مردم بدان میل می‌ورزند؛ نیازی نیست دیالوگی ایجاد کند، کافی است هر کس تداعی آزاد خود را از آن داشته باشد.

در اینجاست که پیوندی بنیادین میان گفتمان سوفیستی و روان‌کاوانه پدیدار می‌شود: در روان‌کاوی نیز هدف کشف حقیقتِ فعل یا گفتار شخص نیست. پرسش اساسی این نیست که گفته‌او تا چه حد مطابق با واقع است، بلکه این است که چرا این تداعی برای او معنا دارد.

برای نمونه، در سنت فکری خودمان، متکلم معتزلی قرن سوم هجری، نظام، دیدگاهی شگفت‌انگیز دارد: او می‌گوید قرآن معجزه نیست. به باور او، هنگامی که قرآن در صدر اسلام پدید آمد، اعراب را نه از حیث معنا، بلکه از حیث صورت زبانی خویش شگفت‌زده کرد. کلامی بود نه شعر، نه سجع و نه نثر محض، و همین ساختار زبانی بی‌مانند مردم را تحت تأثیر قرار داد. اما در زمانه‌ای که سواد و کتابت رواج یافته است، همان کلام دیگر تأثیر سابق را ندارد؛ زیرا مخاطب، از پیش با زبان و ساختار زبانی آشناست. بنابراین، اگر امری را «معجزه» بنامیم، باید تأثیر آن برای همگان و در همه زمان‌ها تداوم داشته باشد. پس از دیدگاه نظام، قرآن در آن زمان واجد تأثیر وضعی عظیمی بود، اما این تأثیر نه از ماهیت فراطبیعی آن، بلکه از قدرت زبانی‌اش ناشی می‌شد.

نتیجه آن که «کلام» آن‌گاه معنا دارد که بتواند بر مخاطب تأثیری وضعی بگذارد؛ حتی برای لحظه‌ای که مخاطب از ضمیر خویش غافل است زیرا کلام، در اصل، با «ضمیر مغفول» در ارتباط است. هرچه آگاهی انسان بیشتر باشد، تأثیرپذیری‌اش از کلام کمتر می‌شود. از منظر فلسفی، این امر ضد حقیقت است؛ زیرا اگر همه‌چیز به میزان تأثیر کلام بر مخاطب تقلیل

یابد، رابطه‌ای یک‌سویه پدید می‌آید: یکی مطلقاً مؤثر و دیگری مطلقاً متأثر و این، نخستین شکل مونولوگ است. در حالی که فلسفه، همان‌گونه که گفتیم، باید دیالوژیک باشد، نه مونولوژیک؛ اما سوفیست می‌گوید: اگر از حقیقت سخن می‌گویید، حقیقت همین است؛ حقیقت آن لحظه‌ای است که شنونده در اثر تأثیر گفتار، چنان دگرگون می‌شود که نمی‌تواند گفتار را ادامه دهد و به دنیای خیال خود فرو می‌رود. به تعبیر او، در آن لحظه حقیقت رخ داده است.

در نتیجه، می‌توان گفت فیلسوف و سوفیست، در اصل، از یک جنس‌اند؛ اگر گفتار سوفیستی وجود نمی‌داشت، فلسفه نیز به وجود نمی‌آمد. هم از حیث تاریخی، جنبش سوفیستی بر پیدایش فلسفه مقدم است و هم از حیث معرفتی، فلسفه در گفت‌وگو با سوفیسم شکل گرفته است؛ هرچند میان آن دو جدالی عمیق برقرار است.

یکی از مفصل‌ترین و مهم‌ترین رساله‌های افلاطون، سوفیست است که به مسئله وجود می‌پردازد. افلاطون در برابر سوفیست‌ها حالتی دوگانه دارد: آنان را «حکمای بزرگ» و در عین حال «فریبندگان بزرگ» می‌نامد. این فریبندگی از کجا ناشی می‌شود؟ از همان نسبی‌گرایی و اصالت‌بخشی افراطی به تأثیر وضعی کلام بر مخاطب. افلاطون البته اذعان می‌کند که این ویژگی می‌تواند در فیلسوف نیز وجود داشته باشد؛ حتی در سقراط و خود او نیز. چنان‌که ایده «حکیم-حاکم» در جمهوری افلاطون، در واقع، صورت آرمانی همان تمایل است: انسانی که فره ایزدی دارد، به عالم مثل متصل است و می‌تواند برای همه بیندیشد.

اما تفاوت بنیادین میان گفتمان فلسفی و گفتمان سوفیستی در همین جاست: در فلسفه، کلمه و واژه از آواهایی معین ساخته شده‌اند که معنایی مشخص را حمل می‌کنند. هنگامی که من می‌گویم «آب»، مقصودم به‌صورت طبیعی و بی‌واسطه همان مایع نوشیدنی است؛ نمی‌خواهم تفسیر بی‌پایان ایجاد کنم. اگر بگویم «یک لیوان آب بده»، انتظار ندارم بپرسند:

«آب گرم یا سرد؟» منظور همان آب معمول است — همان که بی‌درنگ در ذهن تداعی می‌شود.

واژه‌ها از آواهای محدودی تشکیل شده‌اند؛ واژه‌ها بر معانی معین دلالت می‌کنند؛ و از این‌رو حق تفسیرپذیری بی‌نهایت درباره‌ی واژگان وجود ندارد. اگر تفسیرپذیری نامحدود را بپذیریم، دیگر امکان گفتگو و دیالوگ سلب می‌شود؛ زیرا فلسفه مبتنی بر دیالوگ است و باید برای واژه‌ها کرانه‌های معناشناختی ترسیم کند تا تداوم گفت‌وگو ممکن شود. اگر هر سخنی را من به معنایی به کار ببرم و شما هر بار تفسیر دیگری بر آن بنهید، به تدریج قادر نخواهیم بود با یکدیگر سخن بگوییم.

نمونه‌ای از این خطر را در سنت خودمان نیز می‌توان دید. رساله‌ای از ابوالعلاء معری وجود دارد — متفکری مانوی‌مذهب در آغاز دوره‌ی اسلامی — که روایتی شبیه کمدی الهی دانته دارد: پس از مرگ انسان به برزخ و عوالم دیگر سفر می‌کند و اعمال ناپسند، جهان زشت‌تری را برای او رقم می‌زند. در اوایل قرن نوزدهم، در چارچوب مکتب شیخیه در ایران، فردی به نام سید کاظم حکیمی (یا هاقی، چنان که روایت شده) آن رساله را تاویل کرد و در تفسیر خود معانی و مطالبی آورد که در متن اولیه رساله به هیچ وجه یافت نمی‌شد. وقتی به او اعتراض شد که این معانی در کتاب نیست — نه در لفظ و نه در معنا — پاسخ داد: «وقتی ما در خشت نگاه می‌کنیم، چیزهایی می‌یابیم.» این دیدگاه نشان می‌دهد که برخی معتقدند واژه‌ها عمق بسیار دارند و می‌توان در آن‌ها معانی فراوانی یافت.

بخش عمده‌ای از الهیات صوفیانه نیز بر همین مبنا سازمان می‌یابد: چگونه می‌توان از واژه معنایی مراد کرد که نه از دلالت لفظی، نه از دلالت طبیعی، و نه از دلالت عقلی برآید؟ مثالی از این حوزه، «خال» در اشعار صوفیانه است که بر کنز مخفی و اسم عظیم خداوند در حد فاصل وجود جمعی قرآنی یعنی یک مرحله قبل از خلقت و وجود تفسیری فرقانی یعنی خلقت بهشت، دلالت می‌کند؛ به تعبیری دیگر، دلالتی که در مراتب وجود و در مرز میان خلقت و ماوراء آن قابل خوانش است.

مثال دیگری را از ادبیاتِ سبکِ هندی می‌توان آورد؛ آثاری مانند برخی از سروده‌های بیدل دهلوی که از منظرِ ادبی درخشان‌اند، اما از حیثِ معنایی گاه تهی به‌نظر می‌آیند. در برخی نمونه‌ها ادبیاتِ زمانی به اوج می‌رسد که به‌ظاهر «معنی» از صحنه حذف می‌شود و بازیِ فرم‌ها و رقصِ نشانه‌ها نقشِ اصلی را ایفا می‌کند؛ در چنین آثاری تفسیرِ معین ممکن نیست لذا نه فلسفه‌اند، نه عرفان، نه جامعه‌شناسی، و نه ایدئولوژی، بلکه صرفاً ادبیاتی‌اند که به‌خودِ ادبیات متعلق است. هنگامی که اصالتِ فرم به نهایت برسد، نقش‌زدایی از ادبیات رخ می‌دهد؛ با این حال ممکن است شاعر سورئالیستی همچون آراگون هم واجد رسالتِ اجتماعی باشد. اما زمانی که فرمالیسم صرفِ زبان اشکالِ دیگری از کارکردِ اجتماعی و معرفتی زبان را نپذیرد، معنای لازم و ضرورتی نیز برجا نخواهد ماند؛ همان‌گونه که مایاکوفسکی از «رقصِ نشانه‌ها» و «رستاخیزِ فرم‌ها» سخن می‌گوید.

از منظرِ فلسفی، علاوه بر سه گزارهٔ آغازین — آواهای محدود، دلالتِ معین، نفیِ تفسیرپذیریِ نامتناهی — این باورِ اساسی وجود دارد که واژه و آوای معین باید معنایی معین و کرانه‌های تفسیری مشخص داشته باشند؛ یعنی دلالتِ امری نامتناهی نیست. در مقابل، ساختارگراها قائل به دلالتِ نامتناهی‌اند و از این‌رو فلسفه بر آن است که آوا محدود، معنا معین و کرانه‌های تفسیری قابل تشخیص باشند؛ به‌عبارت دیگر، دلالت‌ها متناهی‌اند.

اما گفتمانِ سوفیستی این پرسش را طرح می‌کند: چه کسی گفته است که واژه‌ها باید آواهای معین داشته باشند؟ وقتی ما خوابیم، مستیم یا در حالت جنون به سخن می‌آییم، آواها گاه از قاعدهٔ مشخصی پیروی نمی‌کنند؛ و همین اختلالِ آوایی و ابهام است که نزد سوفیست‌ها معنا می‌آفریند. بنابراین در نگاهِ فلسفی آوا باید مشخص باشد تا معناپذیری ممکن شود، ولی در نگاهِ سوفیستی اختلالِ آوایی خود سازندهٔ معناست. مثلاً شاعر هنگام سرودن ممکن است برحسب همجواریِ آواها واژه‌ای برگزیند — «سوسن» و «سیمان» — که همجواریِ آواها، نه دلالتِ صریحِ