

دریدا و هوسرل : تعلیق یا تمکین

مهدی خبازی کناری^۱

استادیار فلسفه های جدید و معاصر غرب گروه فلسفه دانشگاه مازندران

(از ص ۳۹ تا ۵۶)

تاریخ دریافت مقاله: ۹۴/۰۹/۲۷ : تاریخ پذیرش مقاله: ۹۴/۱۲/۲۰

چکیده

یکی از منابع فکری دریدا و رویکرد ساختارزدایی ، اندیشه های هوسرل و روش پدیده شناسی است . دریدا از منتقدان جدی هوسرل و در عین حال به طور آشکار و پنهان تحت تاثیر عمیق وی نیز است . نقد عمده وی به هوسرل، به چالش کشیدن این ادعا است که بایستی در ساحت معرفت شناسی تمامی پیش فرض ها را به یک سو نهاد . من استعلایی به عنوان فاعل چنین فعلی است . دریدا مدعی است که خود این من استعلایی از دایره فرایند به تعلیق در آوردن پدیده شناسی بیرون می ماند . دریدا بر این باور است که هوسرل نیز یکی از بانیان متافیزیک حضور در قرن بیستم است. اوج متافیزیک حضور هوسرل در تلقی وی از نشانه ظهور پیدا کرده است . با این حال وی در تکوین ساختارزدایی ، هم به لحاظ ساختاری و هم به لحاظ محتوا از پدیده شناسی بهره های فراوان برده است . به اجمال اینکه این مقاله از دو بخش تشکیل شده است. در بخش اول نقد دریدا به هوسرل مورد ارزیابی قرار می گیرد و در بخش دوم تأثیرات هوسرل و پدیده شناسی بر دریدا و ساختارزدایی بررسی می شود .

واژه های کلیدی: دریدا ، هوسرل ، پدیده شناسی ، ساختارزدایی ، دیفرانس .

۱. مقدمه

آثار دریدا نشان می‌دهد که یکی از دل‌مشغولی‌های عمده‌ی وی، هوسرل و پدیده‌شناسی بود. او مطالعه‌ی پدیده‌شناسی را در پاریس با امانوئل لویناس و پل ریکور آغاز کرد و عمیقاً تحت تأثیر هگل، هوسرل، هایدگر و به‌طور کلی سنت پدیده‌شناسی قرار دارد. در واقع کل برنامه‌ی فلسفی دریدا به نظر می‌آید از مجادله‌ی با پدیده‌شناسی ناشی شده است (Howells, 1999: 7). صرف نظر از اقتباس پیچیده و ضمنی‌ای که دریدا در ساختار زدایی هم در روش و هم در محتوا از پدیده‌شناسی می‌کند، وی آشکارا نیز بخش قابل توجهی از آثار خود را به هوسرل اختصاص داده است. از جمله:

۱- ترجمه‌ی کتاب **خاستگاه هندسه** (Derrida, 1989) اثر هوسرل که در سال ۱۹۶۲ توسط دریدا با مقدمه‌ی ۱۳۱ صفحه‌ای او بر این کتاب ۲۷ صفحه‌ای به چاپ رسید.

۲- کتاب **آوا و پدیده‌ها** (Derrida, 1973) که در سال ۱۹۶۷ به چاپ رسید.

۳- مقاله‌ی **تکوین و ساختار** (Genesis and structure) که در سال ۱۹۵۹ به چاپ رسید و بعدها در کتاب **نوشتار و تفاوت** (Derrida, 2002) به چاپ رسید.

۴- مقاله‌ی **صورت و معنا** (Form and meaning) که در دو کتاب **آوا و پدیده** و **حواشی فلسفه** (Derrida, 1982/a) به چاپ رسید. علاوه بر این آثار دریدا البته به‌طور پراکنده نیز در جاهای مختلف از هوسرل و پدیده‌شناسی یاد می‌کند. در این جا من بر آنم برخی مفاهیم بنیادین پدیده‌شناسی را که مورد توجه دریدا است برشمارم و روی این مسأله تأمل کنم که دریدا کدام یک از درون‌مایه‌های پدیده‌شناسی را به نقد می‌کشاند و کدام را به قلمرو ساختار زدایی ضمیمه می‌کند.

اپوخته در اندیشه‌ی هوسرل

می‌دانیم که سهم پدیده‌شناسی هوسرل در شکل‌گیری جریان‌های گوناگون معاصر بی‌همتا و یگانه است. این در حالی است که خود هوسرل تلاش می‌کند، سنت مورد غفلت واقع شده‌ی دکارتی را از نو در تمامی آثار و اندیشه‌اش احیا کند (هوسرل، ۱۳۸۶: ۳۱). هوسرل نیز همچون دکارت در پی یافتن بنیانی استوار برای فلسفه بود. اما برای

رسیدن به این بنیان متقن، شک به تمامی اندیشه‌ها و احکام به ارث رسیده ضروری است. ما در ساحات مختلف زندگی خود با احکام بیشماری که از پیش از حیات ما شکل گرفته‌اند درباره‌ی جهان قضاوت می‌کنیم. احکامی که در زندگی روزمره، علمی، اخلاقی، اجتماعی و دینی ما وجود دارند.

هوسرل شک روشی دکارت را در قالب مفاهیم اپوخه (*Epoche*) در پرانتز گذاشتن یا "بین‌الهللین نهادن" (*Bracking*) و "به تعلیق در آوردن" (*suspension*) از نو البته به شیوه‌ای انتقادی احیا می‌کند که البته هم ماهیت و هم فرآیندش بسیار پیچیده‌تر از شک دکارتی است. این مفهوم یا فعل، جزء ارکان اندیشه‌ی هوسرل می‌شود. فهم بخش عمده‌ای از نوآوری‌های فکری او متناظر است با فهم درست فرآیند "بین‌الهللین نهادن" یا "از دور خارج کردن" رویکردهایی که با آن مواجه می‌شویم (رشیدیان، ۱۳۸۴: ۱۷۰). هوسرل مفهوم اپوخه را شبیه شک دکارتی می‌داند. اما فاعل این عمل اپوخه کیست؟ آیا در فرآیند عمل اپوخه کانونی باقی می‌ماند که نقش فاعل عمل اپوخه و تقلیل پدیده شناختی را ایفا کند؟ یا نه عمل اپوخه "از من پدیده شناختی که اشیاء را کشف می‌کند یک هیچ استعلایی می‌سازد؟" (همان: ۲۲۱). هوسرل خاطرنشان می‌کند که با عمل اپوخه و به طور کلی با تقلیل‌های پدیده شناختی، یک من محض و استعلایی باقی می‌ماند که غیر قابل تقلیل است و نمی‌توانیم "آن را خارج از مدار بگذاریم" (همان: ۲۲۱). اگر اپوخه‌ی پدیده شناختی را اعمال کنیم من طبیعی همانند بقیه‌ی جهان بر حسب وضع طبیعی قابل خارج شدن از مدار است... اما از سوی دیگر هیچ خارج از مدار نهادنی نمی‌تواند صورت "من می‌اندیشم" [کوگیتو] را ملغی و سوژه‌ی "محض" عمل را حذف کند... این من همان من محض است و هیچ تقلیلی شامل حال آن نمی‌شود (همان: ۲-۲۲۱).

پرسش از امکان فلسفه‌ی بی‌پیش فرض

با این که پدیده‌شناسی بدون هیچ ملاحظه‌ای هرگونه پیش فرضی را به کناری می‌نهد؛ اما با این حال برای این کار حتی بایستی به یک پیش فرض و پیش شرط مطلق تکیه کند. اگوی محض و استعلایی "پیش شرط مطلق" است "که به همه‌ی پیش فرض‌ها معنا می‌بخشد" (همان: ۲۳۹). این تلقی از اگوی محض و جایگاهی که هوسرل

برای آن قائل است مدخلی می شود از یک طرف برای نقدهای دریدا به هوسرل و از طرف دیگر پیوند و تعمیم دادن آن به تمامی گفتمان های فکری پیش از آن. دریدا بسیار مشکوک است به این ادعای پدیده شناسی که می خواهد و یا می تواند تمامی پیش فرض های متافیزیکی را کنار بگذارد تا فلسفه ای بدون پیش فرض بنا کند. چه بسا خود پدیده شناسی از پیش فرض هایی متافیزیکی برای صورت بندی مفاهیم خود سود می برد. " آیا ضرورت پدیده شناسانه [خود] با این حال پیش فرضی متافیزیکی را پنهان نمی کند؟ آیا الزامی دگماتیستی (*dogmatic*) یا نظری (*speculative*) را متعهد نمی شود که از درون، پدیده شناسی را قوام می دهند؟ (Derrida, 1973: 4). دریدا خاطر نشان می کند که اگر فرض کنیم پدیده شناسی توانسته باشد تمامی پیش فرض های موجود در تمامی حوزه ها را بازشناسی کند و سپس آن ها را مورد تقلیل پدیده شناختی قرار دهد، اما باز با این حال در دام صورتی دیگر از متافیزیک که ریشه در متافیزیک سنتی دارد گرفتار می آید. حتی اگر تمامی متافیزیک در عمل بواسطه ی پدیده شناسی به تعلیق بیافتد، اما با این حال متافیزیک به طور عام به یک سو نهاده نخواهد شد (Derrida, 1982/a: 157). چرا که مفاهیم فلسفی به طور عام و مفاهیم متافیزیکی به طور خاص چنان در نسوج اندیشه ی ما ریشه دوانده است که انکار آن ها تنها احیای آن ها در فرم و صورتی دیگر را به دنبال خواهد داشت. چنان که مفاهیم فلسفی ای که از فلسفه ی یونان نطفه بسته اند در دوره های بعدی در قالب و شکل دیگری بازتولید شده اند. " انگلس در مقدمه ی آنتی دورینگ چنین می نویسد: که فلسفه ی یونان با اشکال کثیری که دارد، تقریباً تمام بذره های جهان بینی های آینده را در خود جای داده است " (انگلس، ۱۳۸۲: ۶۴).^۱ براین اساس دریدا تأکید می کند که سنت هگلی که تا به پدیده شناسی هوسرلی و اونتولوژی هایدگری ادامه پیدا می کند بر بنیاد مفاهیم فیلسوفان یونان به ویژه افلاطون قوام گرفته است. او سه مورد را در جهت اشاره به پیوند عمیق فلسفه ی یونان با کل تاریخ فلسفه حتی تا به امروز بر می شمارد: ۱- مفاهیم بنیادین فلسفه در یونان شکل گرفت و نطفه بست به طوری که بیرون از این پارادایم مفهومی نمی شود فلسفید. ۲- گرچه هوسرل و هایدگر بر آن بودند که مفاهیم متافیزیک سنتی را به چالش کشند؛ اما با این حال مفاهیم آنها نیز ادامه ی همان سنت

هستند. ۳- فلسفه ی اخلاق نیز به طور عمیق با متافیزیک سنتی گره خورده است (Derrida, 2002: 100). بنابراین در حوزه ی عمل و فعل اخلاقی و اجتماعی نیز همواره ریشه در گذشته داریم.

به زعم دریدا ، این سه درون مایه می توانند تمامیت لوگوس و وضعیت تاریخی- فلسفی سراسر جهان را پیشاپیش تعیین بخشند. هیچ فلسفه ای نمی تواند بدون این که ابتدا در مقابل آن ها سرفروداورد و یا به مثابه یک زبان فلسفی خودش را منهدم کند بنیادشان را بر اندازد (Ibid: 101). به زعم دریدا ، هوسرل در بنای مفاهیم پدیده شناسی در مقابل بسیاری از مفاهیم متافیزیکی سر فرود آورده و این امر است که او را همچنان در قلمرو فلسفه نگه می دارد. شاید در ابتدا به نظر می آید که آن ها را در اپوخه قرار داده ایم، اما هر بار پس از در پرانتز گذاشتن در قالبی دیگر ظهور پیدا می کنند. یکی از استراتژی هایی که هوسرل برای در اپوخه قرار دادن مفاهیم فلسفی به کار می گیرد، رجوع به ریشه های آغازین یونانی آن هاست. مفهوم صورت در این زمره است. هوسرل به انحای گوناگون از این مفهوم در شکل دهی ساختار فکری خود بهره می برد. اگر تلقی هوسرل از مفهوم صورت حتی در مقابل تلقی افلاطون و ارسطو هم - دو فیلسوفی که خود تلقی متفاوتی از این مفهوم دارند- قرار بگیرد، باز با این حال این تلقی نمی تواند بیرون از زبان متافیزیکی تنفس کند. گر چه کلمه ی " صورت " با ابهام زیادی از چندین واژه ی یونانی ترجمه شده است ؛ اما با این حال تمامی این کلمات به مفاهیم بنیادین متافیزیک مربوط می شوند. هوسرل بر آن است از نو واژگان یونانی را از جمله *eidos* و *morphe* را احیا سازد و آن ها را در زبان پدیده شناسانه تأویل کند. وی همواره سعی می کند که در جهت قوام دوباره ی سنت و زدودن تحریف از آن به معنای نخستین و اصیل واژگان یونانی رجعت کند. اما هر چه که هست چه تعیین *eidos* در مقابل تلقی افلاطونی باشد چه مفهومی از صورت در مقابل تلقی ارسطویی، اما نیرو و توان، هوشیاری و تأمل و بسندگی این نقد همچنان تحت سیطره ی منابع آغازین شان درون- متافیزیکی باقی خواهند ماند. چگونه می تواند آن چیز دیگری باشد؟ به محض اینکه ما بخواهیم مفهوم صورت را به کار بگیریم - حتی اگر تلقی دیگری از مفهوم صورت را به پرسش بگیرد- ما به ناچار به بداهت ذاتی (*self-*

(*evidence*) هسته ای از معنا (*A kernel of meaning*) متوسل می شویم. و واسطه ی این بدهت ذاتی چیزی نمی تواند باشد جز زبان متافیزیک (*the language of metaphysics*) (Ibid: 157).

اما نقطه ی کانونی نقد دریدا به هوسرل وقتی شکل می گیرد که تلقی هوسرل را از نشانه به چالش می کشد. دریدا بر این باور است این پیش فرض های متافیزیکی در شکل دهی پدیده شناسی بیشتر از همه در جایی ظهور پیدا می کند که هوسرل راجع به نشانه به بحث می نشیند. در بحث از نشانه است که هسته ی مرکزی پدیده شناسی یعنی متافیزیک مبتنی بر مفهوم حضور شکل می گیرد. متافیزیک مبتنی بر مفهوم حضور نقطه ی عزیمت و غایت تمامی اندیشه ی غربی بوده است. "در بحث از مفهوم نشانه است که نقد پدیده شناسانه (*phenomenological critique*) از متافیزیک، خویشتن را به مثابه ی لحظه ای، درون تاریخ تعهد متافیزیکی تسلیم می کند (Derrida, 1973: 5) دریدا در مسیر و فرآیند بازشناسی مفهوم خود-حضور، هوسرل را کسی می یابد که به طور همه جانبه و بنیادین به تحقق این مفهوم چشم دوخته است. بنابراین، او نیز همانند بسیاری از اندیشمندان دیگر در محدوده ی مفاهیم متافیزیکی حضور و خود-حضور باقی می ماند. دریدا بر این باور است که این امر با تلقی هوسرل از زبان در ارتباط است. او تأکید می کند که هوسرل با وجود تمامی تلاش هایش برای بیرون قرار گرفتن از زبان متافیزیک سنتی در حصار آن محبوس می ماند. پیوند میان زبان روزمره (*ordinary language*) (یا زبان متافیزیک سنتی) و زبان پدیده شناسی به هیچ وجه علی رغم بکارگیری احتیاط ها، پرانتزها و اصلاحات و جرح و تعدیل ها توسط هوسرل از میان برداشته نشد (Ibid:8). هوسرل به پیروی از روش سنتی، زبان را به طور پیشینی و به مثابه امری منطقی مورد ملاحظه قرار می دهد. از این جهت است که دریدا این گونه نگرش به زبان و حتی طرح مفاهیمی نظیر مثالیت (*ideality*) و بی کرانی (*infinity*) را بسط و گسترش ایده ی کانتی می داند (Ibid: 9). از طرف دیگر، مفهوم "مثالیت" تعبیر دیگری است از مفاهیم "حضور" و "خود-حضور". به بیان دریدا "مثالیت" ساحتی است که در آن ساحت حضور مثالی ابژه تکرار می شود. در واقع عنصر حضور تعدیل و تجدید می شود (*modify*). هر وقت مساله ی خود-حضور در آگاهی (جایی

که آگاهی هیچ معنایی ندارد؛ جز امکان خود-حضوری امر حاضر در امر حاضر زنده (*The self-Presence of the present in the living present*). هر زمانی که عنصر حضور مورد تهدید واقع شود، هوسرل دوباره طرحش می‌کند و از نو به یادمان می‌آورد و به مثابه یک *telos* اعاده اش می‌کند (یعنی یک ایده به مثابه کانتی‌اش طرح می‌شود.... این مثالیت خود صورتی (*form*) است که در آن حضور یک ابژه به طور عام ممکن است به شکل پایان‌ناپذیر به مثابه‌ی همان (*the same*) تکرار شود.... مثالیت، ابقاء و سلطه‌ی حضور در تجدید و تکرار (*repetition*) است (*Ibid: 8-9*).

از وجهی دیگر پیوند عمیقی میان مثالیت‌سازی (*idealization*) و آوا (*speech/ Voix*) وجود دارد. یک ابژه‌ی مثالیت در جهت تحقق‌اش به ناچار بایستی به طور نامحدود تکرار شود. این عمل تکرار، زمینه را برای رهایی از مکانمندی فراهم می‌کند، بدون این که نیازی باشد به ورای این جهان عزیزت شود و بدون این که این همانی و وحدت‌اش دچار خدشه گردد. این گونه ابژه‌ی مثالیت ابژکتیوترین ابژکتیوهاست (*Ibid: 75*). اما این ابژه‌ی مثالیت به حتم بایستی در قالب یک رسانه تقرر پیدا کند، تکرار شود و بیان گردد. به طوری که به "حضور و خود - حضور" کنش‌هایی که آن را قصد کرده اند آسیب‌ناپذیرند. مثالیت ابژه که هستی‌اش صرفاً به یک آگاهی غیر تجربی تعلق دارد، تنها می‌تواند از طریق عنصری بیان شده باشد که وجه پدیده شناختی‌اش صورت این جهانی ندارد. نام این عنصر "آوا" است (*Ibid: 76*). بحث هوسرل راجع به نشانه، پژوهش و تأمل راجع به رسانه‌ی اشاره شده در بیان بالا است. به عقیده‌ی هوسرل ما دو گونه نشانه (*Zeichen*) داریم که هم در زبان روزمره و هم در زبان فلسفی آن‌ها را بکار می‌گیریم: نشانه‌ی گاهی به معنای "بیان" (*expression/ aussdruck*) است و گاهی به معنای "اشاره" (*indication/ anzeichen*). نشانه‌ی بیانی (*expressive sign*) همواره حامل معنا (*meaning*) و *Bedeutung* است. ولی نشانه‌ی اشاری (*indicative sign*) فاقد معنا است اما وجهی اشاری و دلالتی دارد (*Ibid: 17,18*). دریدا اشاره می‌کند که سخن هوسرل در تمایز میان این دو گونه نشانه همراه با آشفتگی است؛ چرا که چند سطر پس از قائل شدن به این تمایز آن‌ها را در نسبتی عمیق با یکدیگر می‌داند. به گونه‌ای که "معنا - در گفتار ارتباطی (*Communicative speech*) - همواره با چنین نسبت

اشاری گره خورده است" (*Ibid: 20*). آن‌ها گرچه به لحاظ ذاتی از هم متمایز هستند؛ اما به لحاظ کارکردی با هم پیوند می‌خورند. از طرف دیگر، دریدا این تمایز را در تمامی زبان‌ها صادق نمی‌داند. بیان هوسرل در زبان آلمانی روشن و بدون ابهام است یا حتی در زبان انگلیسی می‌توان به چنین تمایزی قایل شد. اما در زبان فرانسه به آسانی نمی‌توان این تقسیم‌بندی را بکار گرفت (*Ibid: 20*).

با این اوصاف، هوسرل در پی توصیف تحقق حقیقی زبان به تمایز میان این دو نشانه‌ی بیانی و اشاری تأکید می‌کند. بیان از نظر او زبان حقیقی است. آن زمانی شکل می‌گیرد که گوینده‌ی سخن به طور آگاهانه بر نیت خود در این که درباره‌ی چه چیز سخن می‌گوید، واقف باشد. از این جهت نمی‌توان به معنای کلمات، صرف نظر از سوژه‌ی گوینده‌ی آنها پی برد. بلکه یک کلمه به معنایی فهمیده می‌شود که آن سوژه مراد می‌کند (*Harland, 1994: 126*). به زعم هوسرل، در تلقی عام، مدلول یا مفهوم تا جامه‌ی دال فیزیکی (مادی یا طبیعی) به خود نپوشد دریافته نمی‌شود. اما در مقابل این رویکرد متعارف او تأکید می‌کند که مدلول یا مفهوم خود را از طریق عمل آگاهی تعیین می‌بخشد (*Ibid: 126*). در این جااست که نظریه‌ی زبانی و نشانه‌شناختی هوسرل به تبیین مسأله و عنصر "آوا" معطوف می‌شود. وقتی شخص رو در روی شخص دیگری ایستاده است و با او سخن می‌گوید، شخص رو به رو یعنی مخاطب به آسانی سخن او را می‌شنود، چرا که آگاهی در پوسته‌ی "آوا" تجسد پیدا می‌کند. در چنین وضعیتی به نظر می‌رسد که معنا در چنگ کلمات کنترل می‌شود؛ به ویژه اگر گوینده با جملاتی خاص چهره‌ای اقتدارگرا به خود بگیرد. جملاتی نظیر "نه منظورم این است که"، "من برآنم بگویم که" به طور مستقیم و بی‌واسطه به شنونده و مخاطب اجازه می‌دهد که به ذهن گوینده نظر کند.

با این وجود هوسرل در جستجوی خود برای رسیدن به وجه حقیقی زبان، حتی گفتار رو در روی دو نفر را نیز به کناری می‌نهد و بر این عقیده است در این جا هم وجه حقیقی، زبان خود را نشان نمی‌دهد. از نظر او بیان محض را می‌توان تنها در مونولوگ فرد با خویشتن مشاهده کرد. این گونه، گفتار از قید و حصار یک پوسته‌ی فیزیکی دال بیرونی خود را رها می‌کند و شخص در یک ارتباط شفاف با خود، حتی اگر

با دیگران نیز سخن بگویند، رو در روی خویش ایستاده است و دیگر هیچ واسطه ای در میان نیست. دریدا این وضعیت را از زبان هوسرل توصیف می کند: کلماتم جان دارند، زیرا که به نظر نمی آید مرا ترک گویند و از من فاصله گیرند، به گونه ای که به بیرون از من، به بیرون از نَفَسَم به مسافتی دور، پرت شوند، تعلق شان به من از دست نمی رود و همواره در تصرف من باقی خواهند ماند (Derrida, 1973: 76). با این روند شخص در ارتباط با خویشتن یا نیازی به زبان ندارد یا آن به یک امر اضافی، طفیلی و فرعی برای او بدل می شود. چرا که حتی "در زندگی درونی منزوی" (*in solitary mental Life*)، جایی که دیگر نشان دادن یا اشاره کردن چیزی وجود ندارد، بیان واجد معنا است. و چه بسا آن به مثابه امکان تحقق معنا عمل می کند (Ibid: 25). در نهایت آگو با بکارگیری "بیان" هر چه بیشتر به خویشتن خویش نزدیک می شود و مستمع صدای درونی از جنس سکوت خود می گردد و در این خود-تأثیری (*auto-affection*) هم سخن گو می شود و هم سخن شنو (Ibid: 79,80). این جا جایی است که آگاهی به خویش در یک خود-حضور محض قوام می گیرد^۱. اما دریدا این سخن هوسرل را نمی پذیرد که خود-حضور آگاهی انسان، جایگاه و قرارگاه نهایی معنا است. او بیشتر در این مسأله، رویکردی ساختارگرایانه دارد. از این جهت که معنا به یک ساحت نشانه-نظام مبتنی است که در آن قصدیت سوژه های فردی کارکردی ندارد. نه خودی وجود دارد و نه هیچ چیز جز نشانه ها وجود دارند (Mooney, 1994: 451).

ساختار زدایی به مثابه رویکرد نو پدیده شناسی

علی رغم نقدهای ریشه ای به پدیده شناسی، دریدا از همان آغاز مفاهیم خود را در مواجهه ی با آن شکل می دهد. دریدا به این مسأله در مصاحبه ای در سال ۱۹۸۴ اشاره می کند: من هرگز نه سهمی از یک پدیده شناسی حضور برده ام و نه هیچ گاه سرسپرده ی آن بوده ام. اما با این حال، روش هوسرل بود که یاری ام رساند تا خود مفهوم حضور و نقش بنیادینی را که در فلسفه ایفا می کند مورد سوءظن قرار دهم (Howells, 1999: 7). دریدا دو مسأله ی بحث برانگیز را در پدیده شناسی مورد تأمل قرار میدهد: ۱- او مشاهده کرد که یک مجادله ی تمام ناشدنی در زیر آرامش ظاهری

تمامی مراحل اصلی تقلیل پدیده شناسانه (*Phenomenological reduction*) قرار دارد و آن یک نیاز تمام ناشدنی به تقلیل بیشتر است. ۲- از طرف دیگر، خود این مجادله و نیاز به تقلیل بیشتر، اصول بنیادین روش پدیده شناسی را به خطر می اندازد و هوسرل را مجبور به فاصله گرفتن از ماهیت توصیفی منطوقی در پدیده شناسی می کند و او را به یک نوع متافیزیک تاریخ سوق می دهد که غایت گرایی موجود در این متافیزیک هوسرل را بطور فزاینده ای از طرح آغازین او یعنی یک پیشین گرایی یا ایده آلیسم استعلایی (*apriorism or transcendental idealism*) دورتر می سازد (*Ibid: 9*).

از این جهت است که دریدا بر این باور است که خود "من استعلایی" (*transcendental ego*) نیز در معرض تقلیل قرار خواهد گرفت، امری که هوسرل آن را "ذاتی" و غیر قابل تقلیل قلمداد می کرد (*Derrida, 2002: 210-211*). به نظر من، دریدا مفهوم و کارکرد تقلیل پدیده شناسانه را جزء ارکان ساختارزدایی قرار داده است. اما این بدان معنا نیست که به طور منفعلانه آن را به کار گرفته است. تقلیل در ساختار زدایی از جهاتی با تقلیل پدیده شناسانه تفاوت دارد. از یک طرف، ساختار زدایی هیچ بنیاد و اصلی را غیر قابل تقلیل نمی داند. تقلیل به طور دائمی هر امری را نشانه می رود، حتی خود عمل تقلیل در معرض تقلیل قرار دارد. از طرف دیگر، مسیر ایجابی و سلبی این دو نوع تقلیل نیز با هم یکی نیستند. تقلیل در ساختار زدایی از روش های گوناگون فلسفی و زبان شناختی در جهت تحقق خود بهره می برد. این امر باعث می شود که از یک روش منسجم و تکرار پذیر با قوانین متقن فاصله بگیرد، به گونه ای که تقلیل ساختار زدایانه در هر متن، زمینه ی استراتژی تازه ای را در پیش می گیرد.

Differance روح *defer* -

اما این تقلیل ساختار زدایانه در کدام مفهوم دریدایی پیش از دیگر مفاهیم او تحقق پیدا کرده است؟ آیا می توان آن مفهوم را مفهوم کانونی اندیشه ی دریدا دانست؟ با این که خود دریدا همواره تلاش می کند هیچ مفهوم کانونی برای فلسفه ی خویش نسازد و اساساً ساختار زدایی یکی از وظایف مهم خود را کانون زدایی می داند (*decentering*) (*Ibid: 353*). اما با این حال، مفسران دریدا (و حتی خود دریدا) وقتی به توصیف اندیشه

ی او می پردازند، ناخواسته نقطه ی عزیمت خود را شرح و توصیف مفهوم "Differance" قرار می دهند. وقتی فرآیند تکوین و صورت بندی *Differance* در اندیشه ی دریدا را شرح کنیم، خود به خود تمام ساختار و پیکربندی فکری او خود را به ما نشان خواهد داد. ساختار زدایی به طور عام از پدیده شناسی و ساختارگرایی برآمد و *Differance* به طور خاص به عنوان مفهوم "کانونی" (کانونی در گیومه) ساختار زدایی، برآیندی است از ترکیب مفاهیم کانونی آنها یعنی *difference* و تعلیق، تقلیل و اپوخه. مادیت *Differance* در اصل تأویلی است از مادیت واژه ی *difference*، گرچه از فاصله ی کمی دورتر با مادیت واژه ی *deference* نیز در ارتباط است. اما نحوه ی عملکرد و کارکرد *Differance* چگونه است؟ اگر بخواهیم با زبان و مفاهیم فلسفه ی کلاسیک یا الهیاتی سخن بگوییم روح *Differance* دارای چه خاستگاهی است و چگونه خود را تحقق می بخشد؟ کدام واژه از روح خود بر جسم تازه شکل گرفته ی آن از *difference* خواهد دمید و به آن جان خواهد بخشید؟ روح *Differance* به طور بنیادین به واسطه ی مفاهیم پدیده شناسی "تعلیق"، "تعویق"، "اپوخه" و تمامی مفاهیمی که در ذیل فعل *defer* قرار می گیرند، تکوین پیدا کرده است و البته از فاصله ی کمی دورتر متأثر از تعلیق منطوی در عملکرد واژه ی *difference* - چه فلسفی و چه زبان شناختی - نیز است.

- آمد و شد "a" و "e" در *differ()nce*

تعلیق، تعویق، اپوخه و تقلیل در دو ساحت و مرحله در *Differance* ظهور پیدا می کنند. اولی زمانی است که *difference* (با یک *e*) به *differ()nce* تغییر می کند و پس از آن *differ()nce* به *Differance* (با یک *a*) تبدیل می شود. در این جا عملگر تعلیق یک حرف "a" است. ساحت دوم ساحتی است که "*Differance*" شکل گرفت. دریدا اشاره می کند که دو فعل در کنه *Differance* قرار دارند. اولی تفاوت داشتن؛ یعنی *differ* و دومی به تعلیق انداختن یعنی *defer*. از این پس دیگر خود *Differance* عملگر تمام عیار تقلیل و تعلیق می شود، و مراحل گوناگون تعلیق را طی می کند، تعلیقی که انتهایش تعلیقی تازه است. مادیت "واژه ی *Differance*" از

مادیت واژه ی *difference* اخذ شده است. این فرآیند نیز کاملاً از طریق تقلیل رخ می دهد. "e" در "*difference*" در معرض عمل تقلیل واقع می شود و در پرانتز قرار می گیرد.

اجازه دهید که این عبارات بی اندازه مهم دریدا را با توجه به مفاهیم تعلیق، اپوخه و در میان پرانتز قرار گرفتن مورد ملاحظه قرار دهیم: اما از این منظر که این *difference* منطوقی در *difference* () برای پذیرش "e" یا "a" هم از امر دیداری و هم از امر شنیداری اجتناب می کند شاید به نحو شایسته ای به این امر اشاره می کند که ما بایستی به نظمی ارجاع دهیم که دیگر از دایره ی تعلق قوه ی حس بیرون است. چنان که به امر معقول یا به امر مثالی نیز تعلق ندارد.... بنابراین، در این جا بایستی بر آن شویم که به نظمی رجوع کنیم که با این تضاد یعنی تضاد میان محسوس و معقول که یکی از تضادهای بنیادین فلسفه است، مخالفت می ورزد. این نظم که با این تضاد مخالفت می ورزد و مخالفت کردن در جهت گذار از این تضاد است، در جنبشی از *Differance* (با یک *a*) میان دو *difference* یا دو حرف اعلان شده است، *difference* ای که نه به آوا تعلق دارد نه به نوشتار به معنای عام. و این که استقرار یافته است به مثابه مکانی ناشناس و بیگانه میان گفتار و نوشتار و فراتر از یک علاقه ی صرف که ما را به یکی یا دیگری (گفتار یا نوشتار) پیوند می زند که گاهی در حین فریب مان اطمینان مان می بخشد که آن ها دو تا هستند (Derrida, 1982/a:5).

ملاحظه کردیم که دریدا *difference* را به مثابه یک سنت مورد تأمل قرار می دهد. در واقع برای همین *difference* هم به لحاظ مادیت نوشتاری و آوایی اش هم از این جهت که آن نماینده و کانون ساختار مفهومی مسلط بر تمامی اندیشه ی غربی است، بایستی در تعلیق قرار بگیرد. از طرف دیگر واحد زبان شناختی در زبان شناسی دریدا حتی می تواند یک حرف نوشتاری یا یک واج گفتاری (که متناظر گفتاری یک حرف نوشتاری است) باشد. بنابراین، او از تعلیق یک حرف شروع می کند. و در این جا حرف "e" در "*difference*" به تعلیق در می آید. ضروری است باز به این نکته تأکید کنم که تعلیق در ساختار زدایی نیز همانند تعلیق در پدیده شناسی تدریجی است. بدین

سبب دریدا خیلی زود قصد ندارد حرف "a" را به جای حرف "e" بنشانند. او ابتدا حرف "e" را در اپوخته قرار می دهد. پرانتز و یا هلالین پدیده شناختی به وضوح توسط دریدا نمایان می شود. *Difference* پس از تعلیق آغازین به شکل "nce" (*differ*) در می آید. این مکان تهی میان پرانتز عزیمت به سوی اصل و بنیاد پدیده شناسانه را تداعی می کند. به نظر می رسد اگر بخواهیم پیش فرض های منطوی در *difference* را به یک سو نهمیم بایستی آن را به صورت "nce" (*differ*) بنویسیم. "nce" (*differ*) تمامی پیش فرض های معرفت شناختی پیشین را در پرانتز قرار می دهد.

"nce" (*differ*)... دیگر از دایره ی تعلق قوه ی حس بیرون است، "دیگر حتی" به امر معقول یا به امر مثالی نیز تعلق ندارد" (*Ibid*: 5). این گونه "nce" (*differ*) بر آن است که حتی از ثنویت همیشگی و ریشه دار و کانونی تمامی اندیشه ی غربی یعنی دوئیت محسوس/ معقول اجتناب کند و از زیر انقیاد ساختارها و مفاهیم متضاد با یکدیگر بگریزد. دریدا این "روش" را برای ساختار زدایی فارماکون افلاطون نیز بکار می گیرد.

منطق فلسفه ی غربی نیازمند این است که نیروی متناقض موجود در کلمه ی فارماکون را با دو معنای متباین جدا کند یک دارو (*remedy*) ضد یک زهر (*Poison*) است و اساساً یک دارو یک زهر نیست. به عبارت دیگر یکی، دیگری را طرد می کند. رفع این تضاد در ساختار دیالکتیکی نظری تصمیمی را می طلبد که یک اصطلاح را نسبت به اصطلاح دیگر ارجح نداند و این تضاد را در یک وضع و اصطلاح سومی مرتفع سازد. در مقابل، ساختار زدایی تلاش میکند این منطق دیالکتیکی را واژگون سازد برای انجام چنین کاری، ساختار زدایی، منطق نه آن/ نه این و هم آن / هم این را در مقابل با منطق تقابل دو گانه (*binery opposition*) بکار می گیرد (Derrida, 1982/b). اما چگونه حرف "a" یک عامل و عملگر برای فعل تعلیق است؟ این حرف "a" یک حرف ساده در کنار حروف دیگر نیست؛ بلکه خود آن عاملی است برای تعلیق ساختارهای سنتی فلسفه به ویژه مفهوم امر شنیداری و امر نوشتاری و نسبت میان آن ها. این "a" در "Differance" از این رو شنیدنی نیست؛ بلکه به مثابه یک گور ... ساکت، راز آمیز و رازپوشانه باقی می ماند (Derrida, 1982/a:4). برای همین است

که وقتی " *difference* " و " *Differance* " را تلفظ می کنیم هیچ تفاوتی را در تلفظ آن ها حس نمی کنیم با این که در صورت نوشتاری با هم متفاوت هستند. این تفاوت گرافیکی (*a* به جای *e*)، این تفاوت مشخص میان دو نشان گذاری صوتی بطور آشکار، میان دو واژه بطور محض گرافیکی است: خواندنی یا نوشتنی است؛ اما نمی تواند شنیدنی باشد. نمی تواند در گفتار قابل فهم باشد (*Ibid:4*). حرف " *a* " در " *Differance* " این رویکرد مسلط طبیعی در زبان شناسی را که گفتار قوام بخش اولین و اصیل کلمات و نشانه هاست به تعلیق در می آورد. تا به صورت نوشتاری *difference* و *Differance* نگاه نکنیم، تفاوت آن ها هویدا نخواهد شد. در این جا نوشتار خود را به مثابه امر مستقل از گفتار و نه طفیلی آن تحقق می بخشد. اما پس از این که حرف " *a* " در درون پرانتز در *nce* (*differ*) به جای " *e* " نشست و *Differance* شکل گرفت، آیا مراحل تعلیق " *difference* " پایان گرفته است؟ آیا " *Differance* " آغازی برای قوام دوباره است؟ به حتم این گونه نیست. همه ی مراحل پیش از شکل گیری " *Differance* "، مقدمه ای بودند برای صورت بندی عمل گر تعلیق دایمی، یعنی " *Differance* ". همان طور که دریدا به تکرار خاطر نشان می کند رشته هایی از نیروهای گوناگون و گاه متباین با یکدیگر از کنه *Differance* جاری می شوند که سکون و استقرار آن را در ساحتی ثابت به تعویق می اندازند. از طرفی دیگر حرف " *a* " در زبان های زیادی یک حرف منفی ساز است. حرف " *a* " همانند " *de* " در *Deconstruction* نفی فعلی را که به آن می چسبید در پی دارد. " *a* " در *Differance* به لحاظ مادی و روحی، وجه نفی کنندگی *Differance* را تحقق می بخشد. آن همواره در بطن *Differance* در میان " *a* " به عنوان اولین حرف و قوام بخش حرف های دیگر و " *a* " به عنوان نفی هر چیزی که تعیین پیدا کرده است آمد و شد می کند^۳. همه ی این ها *Differance* را به مثابه ساختاری صوری تبدیل می کند، آن یک کلمه و مفهوم به معنای مرسوم نیست؛ بلکه نحوه ی تحقق و تکوین کلمات را نشان می دهد.

" *Differance* " به لحاظ لفظی نه یک کلمه است و نه یک مفهوم؛ بلکه یک بافه (*sheaf*) است، نسوج به هم بافته ای که اجازه می دهد رشته ها و خطوط متفاوتی از

معنا - یا از نیرو- در جهات و مسیرهای گوناگونی بیرون بیایند (3: *Ibid*). پس "*Differance*" را هم نبایستی یک کلمه و یک مفهوم در کنار کلمات دیگر دانست و البته این امر به هیچ روی از اهمیت آن نمی کاهد. درست است که "*Differance*" نه یک کلمه و نه یک مفهوم است اما به لحاظ راهبردی به زعم من، عمیق ترین امری است برای اندیشیدن ("*Ibid*:7). "*Differance*" عملگری است که هر جا عزیمت کند پیش فرض های صلب و دیرینه را در اپوخه قرار می دهد. در پدیده شناسی پرانتز و اپوخه عمل تقلیل و تعلیق را برعهده داشتند و در ساختار زدایی، "*Differance*". اگر حرف "*a*" یک حرف در کنار دیگر حروف نیست، "*Differance*" هم یک کلمه در کنار دیگر کلمات نیست. اگر حرف "*a*" در "*Differance*" به مثابه ی یک حرف تعیین پیدا نمی کند، "*Differance*" نیز به مثابه یک کلمه متحقق نمی شود. چرا که هر دو نه تنها از تعیین یافتن و متحقق شدن می گریزند؛ بلکه عاملی برای گریز حروف و کلمات دیگر از تعیین یافتن و متحقق شدن هستند. آیا درست است که من از این "*a*" در "*Differance*" سخن بگویم؟ بدیهی است که معلوم نیست این گونه باشد. تنها می توان به شرح روشن چیزی دست زد که در یک لحظه ی معین بتواند حاضر، آشکار، نشان داده شده، تحقق یافته به مثابه امری حاضر، یک موجود-حاضر (*a being-present*) برای ذات خودش یا در ذات یک امر حاضر یا حضور امر حاضر شود. اکنون اگر "*Differance*" هست (و همچنین من خود هست را نیز خط می زنم)؛ اگر آن حضور این امر حاضر را ممکن می سازد، اما با این حال توگویی که خودش حاضر نیست. "*Differance*" هرگز به امر حاضر عرضه نمی شود، یا به هر امر دیگری. "*Differance*" در یک لحظه و نقطه ی معین، برای محفوظ نگاه داشتن خودش نه این که خود را آشکارا عرضه کند، با روشی منسجم از نظام حقیقت تخطی می کند، بدون این که خودش را به مثابه چیزی یا موجودی اسرارآمیز، در پوشش و پشت یک امر نا شناختنی یا در گودالی با مرزهایی نامحدود و بی حد و حصر پنهان کند (5-6: *Ibid*).

تعلیق منطوی در *difference*

difference کانونی ترین مفهوم زبان شناسی سوسور و اساساً رویکرد ساختارگرایی است. *difference* از مفهوم قراردادی بودن نشانه ناشی شده است. رابطه ی قراردادی

بودن نشانه به این اشاره دارد که هیچ رابطه‌ی حتمی، طبیعی و ذاتی میان دال و مدلول وجود ندارد. یعنی این که میان صورت آوایی یک مفهوم و خود آن مفهوم یا مدلول هیچ رابطه‌ی ضروری برقرار نیست. این امر باز به این معناست که هیچ گونه رابطه‌ی ایجابی میان نشانه‌های زبانی، آن‌ها را به هم مربوط نمی‌کند؛ بلکه تنها رابطه‌ی سلبی آن‌ها را به هم پیوند می‌دهد. به این ترتیب اولاً "روابط است که ساختار نشانه‌های زبان را صورت بندی می‌کند ثانیاً" روابط میان آن‌ها روابط سلبی است. رابطه‌ی سلبی میان نشانه‌ها به این اشاره دارد که یک مدلول می‌توانست به طور بالقوه هر صورت آوایی دیگری را پذیرا باشد. و یا یک صورت آوایی به آسانی می‌توانست جای خود را به یک صورت آوایی دیگر بدهد. پس درون مایه‌ی رابطه‌ی صورت آوایی با یک مفهوم (یا رابطه‌ی دال با یک مدلول) یا رابطه‌ی یک صورت آوایی با صورت‌های آوایی دیگر، تعلیقی است. این رابطه‌ی تعلیقی همواره به قراردادی بودن نسبت یک صورت آوایی و مفهوم آن اشاره دارد. یا به عبارت دیگر، صورت‌های آوایی بی‌شمار برای پیوند با یک مفهوم یا مدلول دارای شانس مساوی هستند. برای این که یکی از این صورت‌های آوایی به یک مفهوم یا مدلول تعلق بگیرد، بایستی صورت‌های آوایی دیگر در تعلیق قرار بگیرند. بنابراین، تعلیق منطوقی در *Differance* از فاصله‌ی دورتری از تعلیق منطوقی در *difference* (نسبت به تعلیق منطوقی در *defer*) بهره می‌برد.

نتیجه

ملاحظه می‌کنیم سنت‌های فلسفی به طور عام در حال بازاندیشی و بازسازی خود هستند. این امر در مواجهه چندساحتی میان سلب و ایجاب آنها با یکدیگر صورت می‌گیرد. پدیده‌شناسی و ساختارزدایی در مواجهه با هم امکان‌های تازه‌ای را در یکدیگر می‌یابند. اما نقد کانونی ساختارزدایی به پدیده‌شناسی، معطوف ادعای آن مبنی بر رسیدن به یک فلسفه بی‌پیش فرض است. دریدا برخلاف هوسرل همواره تأکید می‌کند هم ساختار و هم محتوا و هم زبان اندیشه وی بیرون از پارادایم موجود نیست. ساختارزدایی بر آن نیست که قیّم مابانه به سامان دهی و نظام بخشی متعلق خویش بپردازد بلکه به وجهی حداقلی همچون ویروس، خود متن میزبان از پیش موجود را به

تکاپوی همه جانبه و احیای تمامی ساحات خود نزدیک کند. در این جهت دریدا سوژه محوری استعلایی پدیده شناسی را بنیادی متافیزیکی مبتنی بر حضور می داند. دریدا بر این باور است که پدیده شناسی پیش از هرچیز بایستی اقتدار و حضور این سوژه استعلایی را در پراتز قرار دهد. خود این سوژه استعلایی نمی تواند بیرون از عمل تعلیق باشد. اما این نقدها باعث نمی شود که ساختارزدایی متاثر از پدیده شناسی نباشد. شاید ساختارزدایی بیش از هر رویکرد فلسفی به پدیده شناسی نزدیک باشد، با این تفاوت که آن حد و مرزی برای تعلیق نمی شناسد و خود را نیز از آن مستثنی نمی کند. ساختارزدایی هم در ساختار و صورت و هم در ماده و محتوا از پدیده شناسی بهره می برد. پیش از این چنین مساله ای را در فرایند شکل گیری و تکوین مفهوم *Differance* ملاحظه کردیم. تاحدودی تمامی مفاهیم دریدا از چنین رویکردی شکل گرفته اند. اگر هوسرل پدیده شناسی را در معرفت شناسی و هایدگر آن را در هستی شناسی به کار می گیرد، می شود گفت دریدا پدیده شناسی را در زبان شناسی تسری می دهد به گونه ای که ساختار کلی مفاهیم و اندیشه دریدا از برآیند زبان شناسی سوسور و پدیده شناسی هوسرل شکل می گیرد. برای نمونه *Differance* محصول چنین برآیندی است. ساختارزدایی، تعلیق مدام و بی انتهای احکام شکل گرفته در متون به طور عام است. تعلیقی که خود را به عنوان فرمی متقن تکرار پذیر نمی داند بلکه به تناسب مختصات متن، ساختار و محتوای خود را باز آفرینی می کند.

پی نوشت:

- ۱- همین مساله را وایتهد نیز بیان می کند که فلسفه های پس از افلاطون شرحی بر آثار او هستند.
- ۲- در این بخش از مقاله ای با عنوان صدای ساکت پدیده شناسی و آوا محوری فلسفه غربی سخنی به میان آمده است.
- ۳- الف نفی در زبان فارسی نیز بر سر کلمات بیاید آن ها را منفی می کند مثل امرداد=شکست ناپذیر، انوشیروان= نامیرا روان، انوشه=جاویدان، انیران=غیر ایرانی.

منابع

رشیدیان، عبدالکریم (۱۳۸۴) هوسرل در متن آثارش، تهران: نشر نی.

انگلس، فردریش (۱۳۸۲) *آنتی دورینگ یا انقلاب در علم*، تهران: انتشارات جامی.
 هوسرل، ادموند. (۱۳۸۶) *تأملات دکارتی*، مقدمه ای بر پدیده شناسی، ترجمه ی: عبدالکریم رشیدیان
 تهران: نشر نی.

Derrida, Jacques (1973). Speech and Phenomena and Other Essays on Husserl's Theory of Signs, Trans. David B. Allison and Newton Garver, USA: North Western University Press.

Derrida, Jacques (1982/a) Margins of Philosophy, Trans. Alan Bass, Great Britain: The Harvester Press.

Derrida, Jacques. (1982/b) Positions, Trans. A. Bass, London: Athlone.

Derrida, Jacques (1989) Edmund Husserl's Origin of Geometry: An Introduction, Trans. John P. Leavey, Lincoln and London: University of Nebraska Press.

Derrida, Jacques (2002) Writing and Difference, Trans. Alan Bass, London: Routledge.

Harland, Richard (1994) Superstructuralism, London and New York: Routledge.

Howells, Christina (1999) Derrida, Deconstruction from Phenomenology to Ethics, Cambridge: Polity Press.

Mooney, Timothy (1994) History of philosophy vol II, Ed. by Richard Kearney, New York: Routledge.