

«رد» بر فراز تقابل‌های دوگانه در اندیشه‌ی ژاک دریدا

مهدی خبازی کناری*

تاریخ دریافت: 1390/5/7

تاریخ پذیرش: 1390/6/14

چکیده

نقد عمده‌ی دریدا بر اندیشه‌ی غربی به طور عام و بر رویکرد ساختارگرایی به طور خاص این است که از یک طرف مفاهیم دوگانه را کانون تحلیل‌های خود قرار می‌دهند و از طرف دیگر یکی از این طرف‌ها را بر دیگری استیلا می‌بخشند. در این جهت این مقاله دو هدف اصلی را دنبال می‌کند: 1- دریدا بر آن است بسان یک پدیده شناس با طرح مفهوم «رد» به پیش از این مفاهیم دوگانه عزیمت کند. 2- مفهوم «رد» ریشه در مفهوم Khora افلاطون، «امر پیش - همزمان» هوسرل، بازی سوسور، «چهره» لویناس و ابزار و پدیده‌ی هایدگر دارد.

کلید واژه‌ها: دریدا، رد، Khora، امر پیش-همزمان، بازی، ابزار.

- مقدمه

دریدا در بسیاری از آثار آغازین خود نظیر ازگراماتولوژی، نوشتار و تفاوت، آوا و پدیده‌ها و پراکنش برای اعاده‌ی حیثیت از نوشتار تلاش کرده است. اکثر آثاری که به طور معمول درباره‌ی اندیشه‌ی های دریدا است این امر یعنی برتری نوشتار بر گفتار را به

* فارغ‌التحصیل دکتری فلسفه جدید و معاصر غرب دانشگاه شهید بهشتی، هیأت علمی دانشگاه سمنان.

ای‌میل: m-kenari@yahoo.com

عنوان کار نهایی او تشریح می‌کنند. در حالی که در خود آثار یاد شده‌ی دریدا نیز مفاهیمی وجود دارند که از این سطح و مرحله فراتر می‌روند. خود دریدا در گفتگوهای بعدها انجام داده است ابراز نگرانی می‌کند که استیلای یکی از طرفین نوشتار/گفتار یا غیاب/حضور منظور نهایی نبوده است.¹ گرچه این سوء تعبیرها از ابهام‌های موجود در نوشته‌های خود دریدا ناشی شده است. و زمینه‌ی این تلقی را فراهم آورده است که نوشتار بر گفتار مزیت دارد. اما این پایان کار نیست و نمی‌تواند باشد. چرا که این که صرفاً گفتار به ذیل کشیده شود و نوشتار بر مسند نشیند با منطق ساختار زدایی سازگاری ندارد. برای ساختار زدایی هرگونه بر مسند نشینی با هر شکل و لباسی چه در قالب جوهر، ذات، لوگوس، خدا، سوژه، مرد، عقل، حضور، مدلول، ساختار، آوا و گفتار مورد قبول نیست. به محض رویت نشانه‌های اقتدار در مفهوم و ساختاری، مفاهیم ساختار زدایی به پیش تازی سر-واژه‌ی *Differance*، از درون همان مفهوم و ساختار خواهان اقتدار، شروع به نافرمانی می‌کنند. درست است که نوشتار با به فعلیت رساندن امکان‌های سیال خود زمینه را برای سلطه‌ی بر گفتار آماده می‌کند، اما با رخ دادن چنین وضعیتی، خود این امکان‌های نوشتار، در صدد گذار از سلطه‌ی نوشتار بر می‌آیند. بنابراین *Differance* به مثابه نوشتار، همچون *Aufhebung* هگل با نفی وضع پیشین به مرحله‌ای بالاتر عزیزت می‌کند. این وضعیت تازه البته آنات پیشین حیات *Differance* را مثلاً *difference* به مثابه گفتار و حضور را در خود دارد. دریدا برای توصیف این وضعیت وقتی در کتاب *پراکنش* درباره‌ی رساله‌ی فایدروس افلاطون سخن می‌گوید واژه‌ی عجیبی به نام *Speechwriting* (گفتارنوشتار) را بکار می‌گیرد.² این واژه‌ی تازه، وضعیتی را توصیف می‌کند که در آن نه گفتار حاکمیت دارد و نه نوشتار. و این البته به معنای رفتن به فراسوی گفتار و نوشتار نیست، چرا که انگار این واژه به وضعی دلالت دارد که نوشتار و گفتار از استیلای بر یکدیگر دست برداشته‌اند و با این کار نه تنها تمامی ساختارهای دوگانه، بلکه خود دوئیت را به پرسش گرفته‌اند.

1. (Derrida, 1982-a:95) (دریدا، 1384: 136-135)

2. Derrida, 1981, P:68

دریدا به عقیده‌ی بنینگتون³ یکی از شارحان و مترجمان برجسته‌ی آثار او به دنبال یک "ریشه‌ی مشترک"⁴ برای نوشتار و گفتار می‌گردد. به طوری که این نوشتار و گفتار منطقی در این "ریشه‌ی مشترک"، نوشتار و گفتار به معنای مرسوم آن نیستند. شاید تأکید دریدا خود بر این امر که نوشتار- و به تبع آن گفتار- در یک نظام عمیق تر ریشه دارد و یا به خاستگاهی ابتدایی تر وابسته است که نام آن را هم سر- نوشتار⁵ می‌گذارد، باعث این آشفتگی‌ها شده باشد⁶. بنینگتون بر این باور است که مفهوم "سر- نوشتار" مانند بسیاری از مفاهیم دیگر دریدا در پاسخ به مفاهیم سوسور شکل گرفته است.⁷ البته اصطلاحی نظیر سر- نوشتار در اندیشه‌ی سوسور وجود ندارد. اما چنین نقشی را در زبان شناسی سوسور، مدلول یا با زبان دریدایی، سر- مدلول ایفا می‌کند. مدلول، ساحتی است که معنا در آن جا تقرر می‌یابد. گرچه دال نیز به همراه مدلول قطبی از یک نشانه‌ی واحد و یکپارچه است اما با این حال شالوده‌ی دال نیز مدلول می‌باشد. بنابراین مدلول خاستگاهی است برای دال و نشانه‌ی زبانی که اساساً دلالت نیز بر بنیان آن امکان پذیر است. گرچه وجه دیگر این خاستگاه بودن، به لحاظ تاریخی است. گفتار به لحاظ تاریخی نیز از نظر سوسور پیش از نوشتار است. و به لحاظ ماهوی نیز بدین علت که نزدیک تر به مدلول است، مقامی شایسته تر از نوشتار دارد. سر- نوشتار نیز در نگاه اول، با توجه به پیشوند "سر" (arche) به نوشتاری اشاره می‌کند که دیگر نمی‌خواهد در ذیل گفتار باشد چرا که هم به لحاظ تاریخی و مهم تر از آن هم به لحاظ ماهوی بر گفتار ارجحیت دارد. تلقی‌های گوناگون از دیدگاه دریدا درباره‌ی نوشتار و گفتار و نسبت آن‌ها با یکدیگر از بکارگیری اصطلاحاتی نظیر سر- نوشتار توسط خود او به وجود آمده است. تردید در این که آیا اصطلاحاتی نظیر سر- نوشتار به این امر اشاره دارد که نوشتار بر گفتار برتری دارد یا نه، آیا هر دوی آن‌ها دارای ریشه‌ی مشترکی هستند و نوشتار در واژه‌ی سر- نوشتار به برتری نوشتار بر گفتار دلالت

3 . Bennington

4 . Common root

5 . arche- writing

6 . Bennington,2004:194,195

7 . Ibid:186

نمی‌کند، بلکه به خاستگاهی اشاره دارد که نوشتار و گفتار هر دو از آن جا تکوین یافته اند، سبب شده است حتی کسانی نظیر بنینگتون، دریدا را در انتخاب واژگانی مناسب برای توصیف این وضعیت ناکام بدانند.⁸ به نظر من هم اگر "سر- نوشتار" را معیار نهایی دریدا درباره‌ی سنجیدن موقعیت نوشتار و گفتار نسبت به هم قرار دهیم، دریدا واژه‌ی خوبی را انتخاب نکرده است. اولین دلیل این است که با انتخاب این واژه دیگر نمی‌توان دست کم در مادیت این واژه و حتی در معنایی که به ذهن متبادر می‌کند، "ریشه‌ی مشترک" داشتن نوشتار و گفتار را فهمید. و دومین دلیل این است که در خود واژه‌ی "سر- نوشتار"، اشاره‌ای به خاستگاه دیده می‌شود. به نظر دریدا "خاستگاه" مفهومی است که با متافیزیک حضور گره خورده است. آن با واژگانی نظیر "اصل"، "جوهر"، "ذات"، "حضور" در ارتباط می‌باشد.⁹ از طرف دیگر پیشوند "سر" (arche) در "سر- نوشتار" به خاستگاه بودن نوشتار از جهت مکانی و زمانی دلالت دارد. به باور دریدا پرسش‌هایی که از کی و کجا می‌پرسند، پرسش‌هایی درون متافیزیک حضور اند. اما دریدا همواره بیم دارد که به دام استلزامات متافیزیکی پرسش از خاستگاه بیافتد. او این گونه پرسش‌ها را "سر- پرسش"¹⁰ می‌نامد. از جمله‌ی این پرسش‌ها که خاستگاه را جستجو می‌کنند پرسش‌های به فرم ".... چیست؟" هستند. دریدا گراماتولوژی را قلمرویی می‌داند که در آن می‌توان به ورای این پرسش‌ها رفت. ما بر آنیم که پناه گیریم در قلمرو شناخت گراماتولوژیک، بی آن که آن در مخاطرات پرسش سر- پرسش ".... چیست؟" بیافتد.¹²

- رد

اما دریدا چگونه می‌تواند در تار و بود ناپیدای شبکه‌ی مفهومی متافیزیک حضور گرفتار نیاید؟ از چه مفهومی می‌تواند کمک بگیرد طوری که آن مفهوم در حصار ساختار

8 . Ibid:186

9 . Derrida,1997:74-75

10 . arche- question

11 . Ibid:74-75

12 . Ibid:75

مفهومیت " که خود، ریشه در متافیزیک سنتی دارد، محبوس نگردد؟ چه طور می‌تواند به فراسوی نوشتار و گفتار برود بدون اینکه از خاستگاه پرسش کند؟ اما دریدا آن طور که بنینگتون گمان می‌کند در "سر- نوشتار" متوقف نمی‌شود. *Differance* هنوز می‌تواند در شکلی تازه به ساحتی ابتدایی تر باز گردد، بدون این که آن ساحت خود را به عنوان خاستگاه پیش نهد. برای این کار دریدا مفهوم رَد¹³ را طرح می‌کند. رَد نهایت جنبش *Differance* است. آن حتی پیش از طرح مفهوم خاستگاه قرار دارد. چرا که مفهوم "خاستگاه" در سرآغاز گفتمان متافیزیکی تقرر می‌یابد. رَد هرگونه خاستگاه و پرسش از خاستگاه را در درون پراتنز قرار می‌دهد. رَد بر فراز تقابل‌های دوگانه‌ی خاستگاه و ضمیمه می‌ایستد.

تأمل روی رَد به ما می‌آموزاند که بی شک، هیچ خاستگاهی وجود ندارد.¹⁴

- رَد به مثابه چهره

پیش از آن که مفهوم رَد و جایگاه فلسفی و زبان شناختی آن در اندیشه‌ی دریدا تشریح شود گفتنی است که دریدا این مفهوم را از لویناس اقتباس کرده است.¹⁵ به نظر برناسکونی اگرچه دریدا در سخنرانی اش با عنوان *La Différance* به ظاهر به دیدگاه پنج فیلسوف راجع به تفاوت می‌پردازد، اما درون مایه‌ی اصلی آن مفهوم رَد است.¹⁶ مفهوم رَد وحدت بخش پراکندگی این مقاله است. با این که دریدا در این مقاله به روشنی از نیچه، سوسور، هایدگر و با کمی تأخیر از فروید نام می‌برد، اما از لویناس به اندازه‌ی کافی یاد نمی‌کند.¹⁷ دریدا تنها پاراگراف کوتاهی را به لویناس اختصاص می‌دهد و بدون این که به مفهوم تفاوت از نظر لویناس اشاره کند از مفهوم رَد سخن می‌گوید به مثابه "گذشته‌ای که هرگز از آن یاد نمی‌شود." با این توصیف امانوئل لویناس رَد و ابهام غیریت مطلق یعنی دیگری¹⁸ را برمی‌گزیند.¹⁹ *Differance* به مثابه

13 . trace

14 . Ibid:74

15 . Ibid:70

16 . Bernasconi, 1988:13

17 . Ibid, 13

18 . The other

19 . Derrida,1982:21,22

ردّ در اندیشه‌ی دریدا موقعیتی شبیه مفهوم "چهره‌ی" دیگری در اندیشه‌ی لوییناس دارد. به زعم دریدا Differance مانع از این امر می‌شود که هر عنصری از ساختار دلالت یا معنا بخشی، به طور فی نفسه یا لئفسه تحقق داشته باشد. هر عنصر معنا تنها از طریق یک بازی مبتنی بر ویژگی تفاوتی در جریان مواجهه‌ی با عنصر دیگری که حضورش به واسطه و برای خودش امکان پذیر نیست، تقرر پیدا می‌کند. عناصر این ساختار دلالتی چنان به هم تنیده اند که تنها به وسیله‌ی رده‌های عناصر دیگری درون همین زنجیره یا ساختار قوام می‌گیرند. هیچ معنای مستقلی وجود ندارد. تنها رده‌هایی از رده‌های دیگر وجود دارد. چهره²⁰ به نزد لوییناس نیز در غیاب یک خاستگاه، نقش دلالت را به عهده می‌گیرد. چهره، ردّ یک امر استعلایی آغازین²¹ می‌باشد. حتی اگر آن از پیش بوده باشد، هرگز نمی‌تواند حضور کامل داشته باشد. چهره بدون - خاستگاه²² است.²³

ردّ: شرط امکان تحقق تعینات زمانی، مکانی، نشانه و ابزار

سوسور زمان و مکان را به واسطه‌ی روابط جانشینی و همنشینی به دو بنیاد یک ساختار زبانی (و اساساً یک ساختار به طور عام) تبدیل کرد. از درون همین تلقی ساختارگرایانه از مکان و زمان، و گسترش امکان‌های بالقوه و نهفته‌ی آن تلقی پسا ساختارگرایانه از مکان و زمان شکل می‌گیرد. این امر در ساحت نوشتار، در قالب دو درون مایه‌ی همبسته‌ی آن یعنی فاصله گذاری و مفصل بندی انجام می‌پذیرد. با این که ساختارگرایی با ارایه پیوستار مکان-زمان نسبت به تلقی جوهرگرایانه و سوژه گرایانه که زمان و مکان را دو امر منفک در نظر می‌گرفتند، قدم‌هایی را به جلو گذاشت، اما با این حال همچنان این پیوستار در ساحتی صلب و ایستا تفسیر می‌شد. دریدا با تبدیل روابط جانشینی و همنشینی به دو جنبش فاصله گذاری و مفصل بندی که دو درون مایه‌ی بنیادین تکوین Differance به مثابه نوشتار هستند، امکان‌هایی را در یک ساختار نشان می‌دهد که خود یک ساختار می‌تواند حتی حدود، متقن و کانونیت اش را به پرسش

20 . the face

21 . Originary transcendence

22 . non- origin

23 . Wyschogrod, 1989:186

بگیرد. اما این فرآیند نیز طرف‌های به انقیاد درآمده در تقابل‌های دوگانه را استیلا می‌بخشد. همان‌طور که اشاره شد دریدا مفهوم رد را بر فراز مفاهیم دوگانه قرار می‌دهد. در این ساحت یعنی *Differance* به مثابه رد ما دیگر با تعینات زمانی یا مکانی روبرو نیستیم بلکه رد به مثابه شرط امکان تحقق تعینات زمانی و مکانی خود را عرضه می‌کند. این جاست که من در مفهوم "امر پیش-همزمان" هوسرل و "Khora" افلاطون را به مثابه دو درون مایه‌ی *Differance* به مثابه رد متناظر گرفته‌ام. *Differance* به مثابه رد به عنوان شرط امکان تحقق نشانه و ابزار (یعنی اشیای معطوف به دازاین) نیز در نشانه‌شناسی سوسور و رویکرد اگزیستانسیالیستی هایدگر عمل می‌کند. در ادامه این چهره‌های متفاوت *Differance* به مثابه رد مورد تأمل قرار خواهند گرفت.

- امر "پیش-همزمان" هوسرل

اما دریدا در مقابل این ادعای لویناس که ما در مسیر ردهایی به سوی امر استعلایی هستیم می‌ایستد. چرا که به زعم دریدا حتی "خدا نیز معلولی از رد است".²⁴ چنان‌که هم به لحاظ هستی‌شناختی و هم به لحاظ زبان‌شناختی رد ابتدایی تر از هر امر دیگری است. اما این ابتدایی بودن به چه معناست؟ آیا آن را بایستی در ساختار زمان به معنای متعارف فهمید؟ به نظر می‌آید مفهوم رد ما را به گذشته‌ای مطلق ارجاع می‌دهد.²⁵ گذشته‌ای که تا به زمان حال بسان یک رد پا، پا برجا مانده است، اما همواره این حضور در قالب رد در معرض پاک‌شدگی نیز قرار دارد و همزمان در بطن این پاک‌شدگی، آینده نیز جای دارد. رد، چیزی است که از گذشته برجا مانده و در زمان حال دنبال می‌شود و همزمان به آینده ارجاع می‌دهد. این نسبت سیال گذشته، حال و آینده، حتی از زمانی به شکل خطی گذشته-حال-آینده نیز فراتر می‌رود. این جنبش *Differance* به هیأت رد، همزمان نشانه‌گذاری می‌کند و در عین حال به پیروی از افعال تفاوتی کردن و به تعلیق درآوردن منطوقی در *Differance*، این نشانه‌گذاری‌ها را

24. Ibid:190

25. Derrida, 1997:66

در معرض پاک شدگی قرار می‌دهد.²⁶ این تلقی از زمان در مقابل معنای متعارف از زمان می‌ایستد. تلقی متعارف از زمان بر مبنای تقسیم کلی زمان به گذشته - حال - آینده بنا نهاده شده است. این توصیف بدیهی از زمان و تاریخ به ساختار متافیزیک حضور تعلق دارد. که در آن زمان گذشته، حال و آینده به ترتیب با توصیف حال گذشته، حال حال، حال آینده، تبیین می‌شود. ما همواره با یک حال زنده، مطابق با الگویی متداومی یک X اکنون روبرو هستیم که گذشته، آینده و حتی حال توصیفی از نحوه‌ی بودن آن اکنون هستند.²⁷ نقد دریدا درباره‌ی تلقی رایج از زمان بیشتر معطوف به نگاه هوسرل به زمان است. در زمینه‌ی بحث راجع به زمان منظوری در ردّ است که او به این نقد دامن می‌زند. اما با این حال به نظر من - همان طور که در صفحات آتی نیز نشان خواهم داد - دریدا باور ردّ به مثابه خاستگاهی زمانی - بدون این که آن از مفاهیم خاستگاه و زمان به معنای متافیزیکی آن تبعیت کند - را نیز از هوسرل اقتباس کرده است. اما پیش از آن، به طور خلاصه رویکرد هوسرل به زمان را از نظر می‌گذرانیم.

نظرات هوسرل درباره‌ی زمان در کتاب پدیده شناسی آگاهی از زمان درونی²⁸ و دست نوشته‌ی چاپ نشده‌ی ای با عنوان تقویم زمان به عنوان تقویم صوری²⁹ آمده است.³⁰ هوسرل تلاش می‌کند آگاهی را در ساحتی پویا، با تأکید بر وجه زمانمند آن

26 . Ibid:66

27 . Ibid:67

28 . Husserl, Edmond.(1969). **The Phenomenology of Internal Time- Consciousness**. Ed. by Martine Heidegger.

Trans. James s. Churchill. Introduction by Calvin O. Shrag, Blodmington . London : Indiana University Press.

29 . Zeitkonstitution als Formale Konstitution

30 . برای مطالعه بیشتر راجع به مفهوم زمان در اندیشه‌ی هوسرل رجوع کنید به:

- Lohmar, Dieter. Yamaguchi, Lchiro. (2010). **On Time- New Contributions to the Husserlian Phenomenology Of Time**. U.S.A: Springer.

- Michalski, Krzysztof. (1988). **Logic and Time, An Essay On Husserl's Theory of Meaning**. Trans. Adam Czerniawski. Dordrecht, Boston. London: Kluwer Academic Publishers.(P.P 115- 141).

- ساکالوفسکی، رابرت. (1384). **درآمدی بر پدیدار شناسی**. ترجمه‌ی: محمدرضا قربانی. تهران: نشر گام نو. (ص ص 233-256)

31 . رشیدیان، 1384: 485

مورد بررسی قرار دهد. به واسطه‌ی "تعیینات زمانی" آگاهی است که "زمانمندی صورت ادراک، تخیل، توهم، خاطره، یادآوری و غیره" معنا می‌یابد.³² دو مفهوم "یادآوری نزدیک"³³ و "پیش‌بینی"، مفاهیمی کانونی در تبیین هوسرل از زبان هستند، که دریدا نیز به آن‌ها اشاره می‌کند.³⁴ هوسرل در نخستین قدم میان دو تلقی از زمان تفاوت قایل می‌شود. دیدگاه اول، زمان را به عنوان امری عینی، مورد بررسی قرار می‌دهد و دیدگاه دوم، که روش ویژه‌ی پدیده‌شناسی در مطالعه‌ی زمان است، زمان را امری حلولی در ساحت آگاهی می‌داند. پدیده‌شناسی

زمان را نه به مثابه واقعیتهای عینی و مستقل از آگاهی که هر موجود و هر تجربه‌ی زیسته‌ای جایی در آن دارد بلکه به مثابه توالی حلولی مدرکات آگاهی ما بررسی می‌کند.³⁵

هوسرل با تأکید خود بر متوالی و ممتد بودن زمان، به نقد تلقی "لحظه‌ی نقطه‌وار" از آنات زمانی می‌پردازد که در آن با "تجمیع این آنات و لحظات" زمان شکل می‌گرفت.³⁶ در مقابل، هوسرل با ارایه مفاهیم "یادآوری نزدیک" و "پیش‌بینی"، قلمرو آگاهی را از "اکنون لحظه‌ای به حضوری گسترده یا "لحظه‌ای منبسط" در زمان"

32. همان: 486

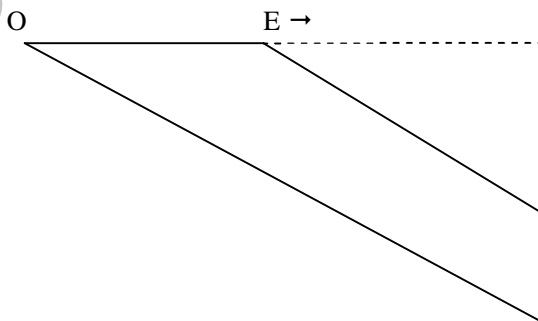
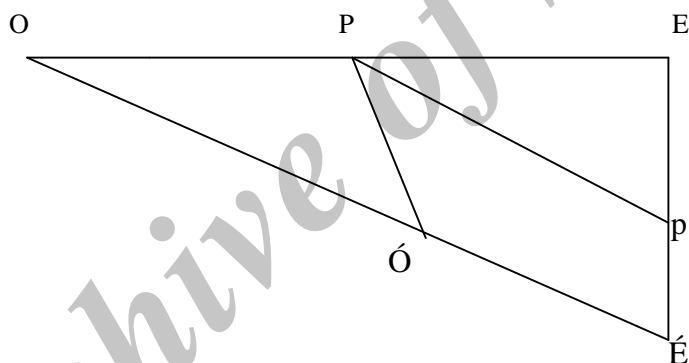
33 و 5- جناب دکتر رشیدیان اصطلاحات Retention و Protention را به ترتیب به "یادآوری نزدیک" و "پیش‌بینی" ترجمه کرده‌اند. قابل توضیح است که جناب دکتر مهدوی نیز در ترجمه‌ی کتاب بحث در مابعدالطبیعه اثر "ژان وال" در پاورقی صفحه‌ی 381، توضیحات مفیدی را مرقوم فرمودند که به طور کامل نقل قول می‌کنم: این جمله [التفات به آن چه هم اکنون گذشت و بدان روی آوردیم و آن را نگه داشتیم] معادل اصطلاح Rétenion آورده شد که در لغت به معنی توقیف و حبس آمده و هوسرل از آن "میل به طرف گذشته بلافاصله و ضبط آن را" مراد کرده است و ما به رعایت اختصار غالباً به التفات به گذشته از آن تعبیر می‌کنیم. Protention [در مقابل Rétenion است] به معنی میل و گرایش به طرف آینده برای گرفتن آن و چنگ زدن در آن، که ما به اختصار "استقبال از آینده" را معادل آن می‌آوریم. [برای توضیح بیشتر ن.ک.ب: وال، ژان. (1370). بحث در مابعدالطبیعه. ترجمه‌ی یحیی مهدوی و همکاران. تهران: انتشارات خوارزمی. (صص 385-381)].

34. Derrida, 1997: 67

35. رشیدیان، 1384: 489 - 488

36. همان: 498

گسترش می‌دهد.³⁷ هوسرل تلاش می‌کند با کمک نمودار، زمان را به مثابه "پدیده‌های گذرنده"³⁸ و امری متداومی تشریح کند. این "پدیده‌های گذرنده" را به علت این که دارای پیوستگی، تداوم و استمرار هستند نمی‌توان به اجزای جدا از هم تبدیل کرد. دو ویژگی "یادآوری نزدیک" و "پیش بینی" اعمالی در جهت حفظ این یکپارچگی و وحدت این "پدیده‌های گذرنده" هستند. به باور هوسرل این "پدیده‌های گذرنده" به حتم "دارای یک نقطه‌ی آغاز و سرمنشاء هستند." او این نقطه‌ی آغاز را اکنون می‌نامد. با تداوم این گذرندگی، اکنون به گذشته تبدیل می‌شود. اکنون دیگری سر می‌رسد. اما اکنون پیشین در ساخت اکنون تازه، به حیات خویش ادامه می‌دهد. و در عین حال با عمل "پیش بینی" به اکنون نیامده گره خورده است.



OE سلسله‌ی نقاط "اکنون"

OÉ خطِ فرو رفتن

EÉ پیوستار مراحل (نقطه‌ی اکنونی با افق گذشته)

E→ سلسله نقطه‌ی اکنون که احتمالاً با اعیان دیگر پر می‌شوند.

در نمودار بالا (O) نقطه‌ی ای است که "پدیده‌های گذرنده" آغاز به حرکت می‌کنند. در نمودار اول (P) نقطه‌ی "اکنون" است. در این نقطه، اعیان در ساحت آگاهی برای ما حضور دارند. در این نقطه، فرض می‌کنیم در غروب به سر می‌بریم. اما با عمل "یادآوری نزدیک" اعمال ساعات بعد از ظهر را به یاد می‌آوریم. این نقطه‌ی ای است که (O) در (O) ادامه پیدا کرده است. در عین حال در همان نقطه‌ی (P) می‌توانیم با عمل "پیش بینی" به شب و برنامه‌ای که برایش تنظیم کرده ایم، بیاندیشیم. در نمودار هوسرل خطوط افقی بیانگر سلسله‌ی اکنون‌های متوالی و خطوط مورب بیانگر شاکله‌های سپری شده و "فرورفته" همین اکنون‌هاست که از یک اکنون بعدی نگریسته می‌شوند. و خطوط عمودی نشان دهنده پیوستار مراحل است. وقتی در P مرحله‌ای پایان می‌یابد و مرحله‌ی دیگری شروع می‌شود P از میان نمی‌رود گرچه دیگر روی محور افقی قرار ندارد بلکه روی محور مورب PP فرو می‌رود و من آن‌گاه در اکنون دیگری که E است آن را در نقطه‌ی ای فرو رفته نسبت به محور افقی، یعنی در P به دست می‌آورم.³⁹

با این که هوسرل تلاش کرد نگاه خطی به زمان را با بعدی عمودی همراه سازد و به تبع آن زمان را به مثابه یک شبکه توصیف کند، اما باز با این حال این رویکرد هنوز ریشه در متافیزیک حضور دارد و چه بسا به آن عمق بیشتری نیز بخشیده است. بنابراین ما همچنان با گونه‌ای زمان متداومی روبرو هستیم. این زمان منطوقی در متافیزیک حضور، به زمان حال زنده‌ای تقلیل داده می‌شود که زمان‌های گذشته، آینده و حتی

39. این نمودار هوسرل، توسط لیوتار با جزئیات بیشتری توصیف شده است.

ن.ک. به: لیوتار، ژان فرانسوا. (1375). پدیده شناسی. ترجمه‌ی عبدالکریم رشیدیان. تهران: نشر نی. (صص 107-108).

40. همان، 503

زمان حال، به واسطه‌ی آن قوام می‌یابند. دریدا بر آن است که با ارایه‌ی مفهوم ردّ، متافیزیک حضور منطوی در پدیده‌ی شناسی را به چالش بکشد. ساختار زدایی حضور، خود از طریق ساختار زدایی آگاهی و آن نیز از طریق مفهوم غیرقابل تقلیل ردّ انجام می‌گیرد.⁴¹

زمان منطوی در ردّ، در عین حالی که این توالی خطی را کنار می‌گذارد، با ارجاع همواره به یک گذشته‌ی همیشه جاری بدون تعین، این حال زنده را به چالش می‌کشد. اگر ردّ به یک گذشته‌ی مطلق ارجاع می‌دهد به این علت است ... که یک گذشته‌ی دیگر نمی‌تواند در فرم یک حضور تعدیل یافته - به مثابه یک حال - گذشته⁴² فهمیده شود. تا زمانی که گذشته همواره به حال - گذشته دلالت می‌کند، به حتم گذشته‌ی مطلقی که در ردّ منطوی است دیگر با نام گذشته پیوندی نخواهد داشت ... مفاهیم حال، گذشته، و آینده، چیزهایی که در مفاهیم زمان و تاریخ به طور بدیهی بکار گرفته می‌شوند - مفهوم متافیزیکی زمان به طور عام - نمی‌توانند به خوبی ساختار ردّ را توصیف کنند. ... مسأله پیچیدگی ساختار زمان نیست بلکه مسأله در این جا ابقای همسانی و توالی بنیادین زمان است با تأیید بر این که برای مثال، حال گذشته و حال آینده به طور بنیادین، صورت امر حال زنده را قوام می‌دهند. چنین پیچیدگی بی، علاوه بر یک تقلیل پدیده‌ی شناختی جسورانه⁴³، چنان که هوسرل توصیف کرد، به بداهت⁴⁴ و حضور یک الگوی خطی⁴⁵، عینی⁴⁶ و این جهانی⁴⁷ وفادار است. B اکنون توگویی می‌تواند به وسیله‌ی یادآوری نزدیک⁴⁸ A اکنون و پیش‌بینی⁴⁹ C اکنون قوام یابد.⁵⁰

اما دریدا تلقی هوسرل از زمان را به تمامی کنار نگذاشته است. او جنبه‌هایی را که در این مسأله به متافیزیک حضور مربوط می‌شد به چالش کشید و در مقابل به بسط

41 . Derrida, 1997:70

42 . a present - past

43 . audacious

44 . evidence

45 . Linear

46 . Objective

47 . mundane

48 . retention

49 . protention

50 . Ibid:66-67

وجه‌هایی پرداخت که ساحتی سیال را فراهم می‌کرد. در این رابطه بحث هوسرل در کتاب **آگاهی از زمان درونی** راجع به "سطوح مختلف تقویم زمان و اعیان زمانی"⁵¹ نزدیکی عجیبی به توصیف دریدا از نسبت زمان و ردّ و حتی توصیف ماهیت خود ردّ دارد. اگر فرض کنیم که دریدا برای تبیین مفهوم ردّ از بخش مذکور در کتاب **آگاهی از زمان درونی** استفاده کرده است به حتم این مسأله برای او جالب خواهد بود که هوسرل به یک قدم عقب تر از جریان زمانی واحدهای حلولی نیز می‌رود. جایی که ساختار "صوری" جریان زمانی صرف نظر از واحدهای حلولی به مثابه "ماده" حسی پرکننده‌ی آن "مورد نظر است. برای این کار" هوسرل در بخش سوم کتاب **آگاهی از زمان درونی** سطوح مختلف تقویم زمان و اعیان زمانی را متمایز می‌کند. این سطوح (از سطح به عمق) عبارت اند از (1) اشیای تجربه در زمان عینی؛ (2) نمودهای کثیری که تقویم در سطوح مختلف را انجام می‌دهند و به تعبیر دیگر واحدهای حلولی در آگاهی در زمان ماقبل تجربی؛ (3) جریان مطلق آگاهی یا ذهنیت مطلق که مقوم زمان است و برهرگونه تقویمی مقدم است.⁵²

در این سه سطح، سطح سوم تا حدودی ما را به یاد مفهوم ردّ می‌اندازد. این لایه همچون ردّ پیش از هرگونه صورتبندی ایستاده است. جایی که جریان زمانی متشکل از واحدهای حلولی هنوز قوام نگرفته است. هوسرل آن را لایه‌ی "آگاهی مطلق" می‌داند، که در آن هنوز آگاهی در صورت یادآوری اکنون پیشین، اکنون و پیش بینی اکنون پسین تفکیک نشده است. این لایه، لایه‌ی بی‌زمان است که خاستگاه خود زمانندی است.⁵³

دریدا نیز مفهوم ردّ را پیش از هرگونه توالی زمانی گذشته - حال - آینده و یا نگاه

51. رشیدیان، 1384: 519

52. همان: 519

53. همان: 519

پدیده شناختی مبتنی بر یادآوری نزدیک یا پیش بینی وابسته به یک اکنون حاضر می‌داند. اگر هوسرل ویژگی مطلق را به آگاهی نسبت می‌دهد، دریدا آن را برای توصیف ردّ بکار می‌گیرد. از نظر او
ردّ به گذشته ای مطلق ارجاع می‌دهد.⁵⁴

و گذشته به معنای مطلق، گذشته به معنای متعارف در نسبت با حال و آینده نیست. دریدا تأکید می‌کند زمان به معنای متعارف متافیزیکی آن نمی‌تواند به توصیف ساختار ردّ پردازد.⁵⁵ به نظر می‌آید هوسرل دارد در عبارات زیر به توصیف ردّ دریدایی می‌پردازد:

بدیهی است که پدیده های تقویم کننده‌ی زمان در اصل عینیت‌هایی هستند غیر از عینیت‌های تقویم شده در زمان. آن‌ها اعیان منفرد و به عبارت دیگر روندهای منفرد نیستند.... بنابراین معنا ندارد اگر بگوییم ... آن‌ها اکنون هستند و قبلاً بوده اند، یا این که از نظر زمانی به دنبال یکدیگر می‌آیند یا همزمان با یکدیگراند و نظایر آن فقط می‌توانیم بگوییم که این جریان چیزی است که ما آن را موافق با آن چه متقوم شده است نامگذاری می‌کنیم اما خودش چیزی از حیث زمانی «عینی» نیست [یعنی تعیین زمانی ندارد] بلکه ذهنیت مطلق است و دارای صفات مطلق چیزی است که باید به گونه ای استعاری به مثابه «جریان» به مثابه یک فعلیت، یک منشاء اولیه، یعنی آن چه که از آن، «اکنون» و غیره برمی‌خیزد، مشخص شود. در تجربه‌ی زیسته از فعلیت، یک نقطه‌ی منشاء و تداومی از دقایق انعکاس داریم. برای همه‌ی این‌ها نامی نداریم.⁵⁶

این جمله‌ی آخر هوسرل که "برای همه‌ی این‌ها نامی نداریم" وضعیت دشوار او را نشان می‌دهد. او بایستی از چیزی سخن بگوید که تعیین ندارد. این منشاء اولیه مثل "پدیده های گذرنده" دارای تداوم و پیوستگی زمانی نیست بنابراین نمی‌تواند یک جریان باشد. اما با این که آن نمی‌تواند به مثابه یک "جریان" باشد، و ماهیتی غیرزمانی

54 . Derrida,1997:66

55 . Ibid:67

56 . هوسرل، به نقل از : رشیدیان، 1384: 520

دارد، اما با این حال چاره‌ای نداریم که آن را در قالب یک تعین زمانی، به گونه‌ای استعاری به مثابه "جریان"، و یک "منشاء اولیه" توصیف کنیم. هوسرل در نهایت برای توصیف این شبه‌جریان شبه‌زمانمند این "منشاء اولیه، یعنی آن چه که از آن «اکنون» و غیره برمی‌خیزد"، نو‌واژه‌ی استعاری "پیش - همزمان"⁵⁷ را پیش می‌نهد.

نحوه‌ی وجود "پیش - همزمان" ساختاری از یادآوری‌های پیوسته است. ساخت صورتی جریان زمانی نمی‌تواند در قالب زمانمندی قرار بگیرد، بلکه "جریانی" شبه‌زمانی است که زمان را پدید می‌آورد. به این نحو که با گسترش و بسط "اکنون لحظه‌ای" آن را به "میدان حضور" تبدیل می‌کند. برای آگاهی مطلق، مراحل متوالی میدان حضور در نوعی فشرده‌گی داده می‌شوند که یک توالی زمانی نیست.⁵⁸

در نهایت ملاحظه می‌کنیم که بیان هوسرل در پیش از چرخش ایده آلیستی که "برای همه‌ی این‌ها نامی نداریم."⁵⁹ عاری از حقیقت نبوده است. چرا که او پس از چرخش ایده آلیستی نیز در توصیف یک منشاء اولیه، که امری بی‌زمان است، به ناچار هم در لفظ اصطلاح "پیش - همزمان" و هم در تبیین آن از امور زمانمند استفاده می‌کند. اگر بخواهیم دریدایی به این مسأله نگاه کنیم این ناتوانی در انتخاب نام برای این وضعیت، به ناتوانی هوسرل یا هرکس دیگری باز نمی‌گردد. بلکه این نقطه‌ی شروع، ویژگی بنیادین اش این نام ناپذیری است. انتخاب ردّ از جانب دریدا برای آن به گونه‌ای سرباز زدن از انتخاب نامی متعین برای آن بوده است. Differance نیز به مثابه ردّ، نامی است که بر بی‌نامی این منشاء نامتعیین، و در عین حال بنیاد امور متعین،

57 . Vor- Zugleich

58 . همان: 521

59 . دکتر رشیدیان در توضیح این جمله‌ی هوسرل اشاره می‌کنند که "آن ظاهراً باید قبل از چرخش ایده آلیستی او نوشته شده باشد". چراکه هوسرل پس از آن برای آگاهی تداوم فصدی یک تاثیر اولیه منشایی با عنوان پیش - همزمان قایل می‌شود. (همان، 520)

دلالت می‌کند. بی‌نامی همان نام‌تعیینی است. اگر آن نام پذیر باشد به مثابه امر متعین شایستگی منشاء بودن (در اندیشه‌ی هوسرل برای جریان زمانی متشکل از واحدهای حلولی) را از دست خواهد داد.

Differance نام بدون نام⁶⁰ - این بازی آغاز - پایان گرفته، غیر قابل تحدید⁶¹ و قابل تعمیم⁶² ردّ هاست.⁶³

از این جهت است که بیشتر عبارات دریدا درباره‌ی ردّ، عباراتی سلبی هستند. ردّ بسان "واحد" افلوپینی، فقط هست، بدون این که هیچ گونه توصیف ایجابی را پذیرا باشد. آن از هرگونه پرسش ذات‌گرایانه به فرم ".... چیست؟" سر باز می‌زند چراکه ردّ هیچ چیز است. هست بدون این که به مثابه چیز، تعین داشته باشد. آن از پرسش "چیست؟" فراتر می‌رود و محتمل این پرسش را ممکن می‌سازد.⁶⁴

تعین ناپذیری ردّ به گونه‌ای است که حتی نمی‌توان آن را به مثابه یک شالوده، بنیاد یا یک خاستگاه لحاظ کرد. خاستگاه و مفهوم متناظر با آن یعنی ذات مفاهیمی متعلق به متافیزیک حضور هستند. آن‌ها نه تنها قادر نیستند که به توصیف نحوه‌ی بودن ردّ پردازند، که حتی ویژگی ردّ بودن آن را به خطر می‌اندازند.⁶⁵

شاید همان دشواری‌یی که هوسرل در توصیف "زمانندی سومی" به غیر از "زمانندی حلولی (پدیده شناختی)" و "زمانندی عینی و دنیایی" با آن مواجه بود کار دریدا را نیز در توصیف ردّ سخت کرده باشد. ردّ چیست، که نه خاستگاه است و نه یک بنیاد اما همواره پیش از همه چیز ایستاده است؟ دریدا دقیقاً به این بحران توجه

60 . the nameless name

61 . uncontainable

62 . generalizable

63 . Caputo, 1997:105

64 . Derrida, 1997:75

65 . Derrida, 1982- a: 52

داشته است. او تأکید می‌کند که وقتی به توصیف ردّ می‌پردازیم نبایستی گنگی و ابهام اش مورد نظر باشد، بلکه بایستی بر درون مایه‌ی اصلی اش یعنی بازی تمرکز کنیم.⁶⁶ این بازی منظوی در ردّ به مثابه Differance، مجموعه‌ای است از حضورها و غیاب‌ها در قالب مفاهیم دوگانه‌ی بی‌شمار تفاوت/ این همان، نوشتار/ گفتار، حرف/ واج، بدن/ نفس و غیره. شاید هوسرل هم به طریقه‌ای با وضع اصطلاح "پیش - همزمان" می‌خواسته است به بازی حضور و غیاب دوگونه زمانمندی حلولی (پدیده شناختی) و عینی و دنیایی اشاره کند. خود این بازی به مثابه یک امر پیش - همزمان، نمی‌تواند زمانمند باشد بلکه زمانمندی نتیجه‌ی تحقق این بازی است. این بازی به مثابه یک "ساخت صوری" بدون این که خود به مراحل متوالی زمانی وابسته باشد، زمانمندی و ویژگی تداومی آن را تحقق می‌بخشد.⁶⁷

Differance به مثابه ردّ نیز چنین وضعیتی ندارد. ردّ وضعیتی است (و این وضعیت را می‌توان هستی شناختی، معرفت شناختی، اخلاق و زبان شناختی فرض کرد) که جای گاه حضور و غیاب تمامی مفاهیم دوگانه است.⁶⁸ از این جهت است که دریدا ردّ را به مثابه یک "سر - پدیده"⁶⁹ می‌داند. سر - پدیده "ای" که بایستی پیش از تقابل میان طبیعت و فرهنگ، حیوانیت⁷⁰ و انسانیت⁷¹ ... و نظایر آن اندیشیده شود.⁷²

– "Khora" افلاطون

همان طور که اشاره شد جنبش Differance در نهایت فعالیت خود روسوی ساحتی

66 . Derrida, 1997:70

67 . رشیدیان، 1384: 521

68 . Derrida, 1997:71

69 . arche- phenomenon

70 . animality

71 . humanity

72 . Ibid:70

سیال، در "قالب" دو "مفهوم" وابسته به هم ردّ و Khora ظهور پیدا می‌کند. دریدا از یک طرف با ساختارزدایی از تلقی متافیزیک حضور از مفهوم زمان به واسطه‌ی Differance، به دنبال خاستگاهی زمانی (البته خاستگاه نه به معنای لوگوس محورانه‌ی آن)، "مفهوم" ردّ را به مثابه شرط صوری تحقق تعینات زمانی پیش می‌نهد و از طرف دیگر او به موازات و حتی در درون ساختارزدایی از مفهوم زمان، باز هم به واسطه‌ی Differance با ساختارزدایی از تلقی متافیزیک حضور از مفهوم مکان، "مفهوم" Khora برگرفته از تیمائوس⁷³ افلاطون را به مثابه شرط صوری تحقق تعینات گوناگون مکانی مطرح می‌کند.⁷⁴ این بار دریدا برای توصیف وجه مکانی Differance و نحوه‌ی رابطه‌ی آن با مفهوم مکان و اساساً مکانمندی، به طور ساختارزدایانه به بازآفرینی مفهوم Khora افلاطون می‌پردازد.

در رساله‌ی تیمائوس افلاطون نظرات جهان شناختی خود را ارایه می‌دهد. افلاطون مثل دیگر اندیشمندان یونانی جهان را قدیم می‌داند. در آغاز جهان آشفته و نامتعین بوده است که توسط صانع یا دمیورگ به جهان تعیین یافته تبدیل شده است. صانع یا دمیورگ با بکارگیری الگوی جهان مثل خائوس⁷⁵ را به کاسموس⁷⁶ بدل کرده است.⁷⁷ در رساله‌ی تیمائوس مفاهیم اسطوره‌ای و استعاره‌ی با مفاهیم فلسفی و علمی در رابطه

73. Timaeus

74. دریدا در کتاب ذیل به طرح مفهوم Khora می‌پردازد:

- Derrida, Jacques. (1995- a). **On The Name**. Trans. David wood, John P. Leave, JR., Lan MCLeoD. Ed. Thomas Duto it. U.S.A: Stanford university Press. (P.89-130)

برای مطالعه بیشتر رجوع کنید به:

- Caputo, John D. (1999). **Deconstruction In A Nutshell, A Conversation with Jacques Derrida**. Edited with a Commentary by John D. Caputo. U.S.A: Library of congress captaloging in Publication Data. (P.P171-105)- Lucy, Niall. (2004). **A Derrida Dictionary**. U.S.A: Blackwell Publishing. (P.P 68-69)- افلاطون. (1380). **رساله‌ی تیمائوس**. مجموعه آثار جلد سوم. ترجمه‌ی محمد حسن لطفی. تهران: انتشارات خوارزمی. (صص 1779-1709)

75 . Chaos

76 . Casmos

77 . افلاطون. 1380: 1727-1723

ای تنگاتنگ قرار می‌گیرند. این امر زمینه را برای تفسیرهای متفاوت از این رساله پس از افلاطون به این سو را فراهم آورده است.⁷⁸ دریدا نیز با مواجهه ای ساختارزدایانه با آن تلاش می‌کند به درون مایه های پنهان این رساله راه پیدا کند. مدخل ورود دریدا در بازاندیشی این رساله " مفهوم " Khora است. به زعم دریدا " مفهوم " Khora همچون ویروسی در رساله‌ی تیمائوس افلاطون و به طور عام در تمامی آثارش راهی متفاوت از مفاهیم دیگر او در پیش می‌گیرد. این امر توسط مفسران افلاطون نادیده گرفته شده است. او در مقاله ای با عنوان **Khora** در کتاب در باب نام به این مفهوم می‌پردازد. دریدا اشاره می‌کند با این که می‌توان Khora را به لحاظ لفظی به مکان، موقعیت ناحیه یا کشور و یا به لحاظ استعاری به مادر، دایه یا پذیرا (پذیرنده)⁷⁹ ترجمه کرد، اما برای فهم آن به شبکه و زنجیره ای از تأویل‌ها نیازمندیم بنابراین بهتر است که Khora را به واژه ای خاص ترجمه نکنیم.⁸⁰ به گونه ای تمامی این دلالت معنایی Khora را

78. برای مطالعه‌ی بیشتر رجوع کنید به:

- FarneLL, Arthur. (2010). **All Things Natural, Ficino on Plato's Timaeus**. Edt. Peter Blumsom. London: Shephard- Walwyn(Publishers) Ltd.

(این کتاب به تفصیل راجع به تمامی مفاهیم رساله‌ی تیمائوس به بحث می‌پردازد).

- Sallis, John. (1999). **Chorology, on Beginning in Plato's Timaeus**. U.S.A: Indiana university Press.

(در این کتاب بررسی عمیق و ریشه شناسانه ای از مفهوم Khora و آغاز جهان در رساله تیمائوس ارائه می‌شود)

- Cornford, Francis. (1997). **Platos Cosmology, The Timaeus of Plato**. U.S.A: Hackett Publishing company.

(این کتاب رساله‌ی تیمائوس را به طور دقیق با برجسته تر کردن دیدگاه فیزیکی افلاطون مورد پژوهش قرار می‌دهد)

- Proclus. (2006). **Commentary on Plato's Timaeus**. (Volum I). Edt. & trans. Harold Tarrant. New York, Cambridge university.

(این کتاب و جلد‌های بعدی آن یکی از معتبرترین و قدیمی ترین تفسیرهای از تیمائوس افلاطون را در بر می‌گیرد)

- Martijn, Marije. (2010). " **Proclus on Nature, Philosophy of Nature and Its Methods in Proclus' commentary on Plato's Timaeus**. Leiden. Boston: Brill.

79 . receptable

80 . Derrida,1995 –a: 93,94

می‌توان در رساله‌ی تیمائوس ملاحظه کرد. افلاطون در این رساله دو جهان منفک از هم یعنی جهان محسوسات و جهان معقولات اشاره می‌کند. این دو جهان به اشکال مختلف در حوزه های گوناگون نظیر هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، علم اخلاق، زیبایی‌شناسی، علم سیاست، منطق با نام های متفاوت بسط پیدا می‌کنند. جهان معقولات که هم جهان مثل است جهانی است که تغییر نمی‌پذیرد، و به واسطه‌ی حواس قابل دریافت نیست، تنها به واسطه‌ی عقل محض می‌توان به این جهان راه یافت.⁸¹ اما در مقابل جهان محسوسات، همواره با تغییر، دگرگونی و شدن همراه است. این جهان را می‌توان با چشم مشاهده کرد و با دیگر حواس ادراکش کرد. این جهان را تنها می‌توان از طریق ظن، گمان و پندار⁸² و به یاری ادراک حسی⁸² درک کرد. اما افلاطون در ادامه از قلمرو مفهومی خود گذر می‌کند و به جهان دیگری اشاره می‌کند که در فراسوی تمامی تقابل های دوگانه به پیشاهنگی تقابل لوگوس / میتوس قرار دارد. این جهان نه به جهان معقولات تعلق دارد نه به جهان محسوسات.

اما نوع سومی هم هست که از نوع مکان است: دستخوش فنا و فساد نیست و به هر حادث و شونده ای جای می‌دهد، به حواس در نمی‌آید و روح نیز تنها از طریق تفکر غیر اصیل و تقریباً غیر قابل اعتماد می‌تواند به آن پی ببرد و نمی‌توان آن را در تعریف قابل اعتمادی گنجانند.⁸³

افلاطون این جهان سوم را چنان گنگ و مبهم می‌داند که توصیفش با دشواری بسیاری همراه است.⁸⁴ به زعم دریدا افلاطون به واسطه‌ی Khora به جنگ منطق دو ارزشی کاذب / صادق و آری / خیر و اصل امتناع تناقض فیلسوفان می‌رود. به نظر

81. افلاطون، 1380: 1751-1750

82. همان، 1751

83. همان: 1751

84. همان: 1746

می‌رسد افلاطون در توصیف Khora به مثابه جهان سومی بر فراز جهان دوگانه‌ی معقول/ محسوس از منطقی غیر از منطق لوگوس بهره برده است. Khora به وضع سومی تعلق دارد که نه آن است و نه این و هم آن است و هم این. دریدا اشاره می‌کند افلاطون در توصیف Khora در آمد و شدی دائمی میان این دو قطب است. و این امر از نام ناپذیری Khora حکایت می‌کند.⁸⁵ دریدا منطقی را که Khora بر اساس آن عمل می‌کند یک شبه - منطق⁸⁶ و یا یک فرا - منطق⁸⁷ می‌داند.⁸⁸ Khora پیش از همه‌ی تقابل‌های دوگانه‌ی محسوس/ معقول، مشاهده پذیر / مشاهده ناپذیر وجود دارد و حتی فراتر از تمامی گفتمان‌هایی که به واسطه‌ی تقابل لوگوس/ میتوس شکل گرفته اند. Khora در فراسوی آن چه را که به طور عام هست و یا نیست قرار دارد.⁸⁹ اما این امور به این معنا نیست Khora هیچ نسبتی با این تقابل‌های دوگانه ندارد. Khora ساحتی است پیش از تکوین تقابل معقول/ محسوس و به طور کلی پیش از تکوین تمامی تقابل‌های دوگانه. افلاطون در این جا Khora را به یک مادر و دایه تشبیه می‌کند. ماهیت این نوع در درجه اول در این است که او، پذیرنده و به یک معنی دایه هر تکوین یافتن و شدن است.⁹⁰

Khora مکانی است که به مثابه مادر و دایه ای مهربان هر چهار عنصر متباین با هم یعنی آب آتش، هوا و خاک را تیمار می‌کند. آن‌ها در Khora چنان به هم تنیده اند که هنوز به مثابه بنیادهای چهارگانه‌ی جهان قوام نیافته اند. افلاطون Khora را بسان الکی توصیف می‌کند با تکان گرفتن آن اجزاء پراکنده هر کدام هم نوع خود را پیدا می‌کنند و به هم اتصال می‌یابند و این گونه چهار عنصر از هم جدا می‌شوند⁹¹ دریدا معتقد است که تمامی مفسران افلاطون توصیف Khora بسان یک مادر و دایه توسط او را

85 . Derrida, 1999- a: 89

86 . Para- Logic

87 . meta- Logic

88 . Ibid:91

89 . Ibid:91

بکارگیری استعاره ای در قالب آرایه ای بلاغی می‌دانند. برای همین نه تعجبی کرده اند و نه آن را جدی گرفته اند.⁹² اما Khora نیز بسان Differance در قالب زنجیره ای از "مفاهیم" دیگر خود را پیش می‌نهد. Khora در تحقق خویش از نام خویش نیز فراتر می‌رود و در پس سلسله ای از نام‌های جانشین خود را متحقق می‌کند. همان‌طور که اشاره شد Khora نظم موجود و متعارف میان دو قطب و تقابل‌های دوگانه را به لرزه در می‌آورد. Khora نمی‌تواند جایگزینی برای هر یک از طرف‌های تقابل‌های دوگانه باشد یا به یکی از طرفین تسلیم شود، بلکه Khora خود این تقابل‌ها را امکان بخشیده و مکان‌پذیر ساخته است. پیش از Khora مکان به مثابه امری تعین یافته وجود ندارد⁹³ این بر فراز بودن Khora همچون جهان‌مُثل به خاطر تغییرناپذیری، ثبات و صلبیت نیست، و یا این که به نامی خطاب‌اش می‌کنیم، از تعین‌پذیری‌اش حکایت نمی‌کند. Khora و رای تقابل معنای استعاری و حقیقی است. "Khora دیگر نه به افقی از معنا مربوط می‌باشد و نه به معنا به مثابه معنای موجودی" تعلق دارد.⁹⁴ Khora به مثابه مکانی که مکان نیست شرط امکان مکان و شیئیت و مکان‌پذیری است، آن امری بی-مکانی جا-ناپذیر پیشا-خاستگاهی پیشا-فلسفی است.⁹⁵ و از این جهت است که پیش از شیء مکان‌پذیر آماده‌ی نام‌پذیری قرار دارد. Khora نامی در کنار دیگر نام‌ها نیست. بلکه آن شرط امکان هر گونه نامی است. آن نام‌ناپذیری است که شرط امکان تحقق نام می‌شود.

Differance به مثابه Khora حفره‌ی بزرگی است که تمامی رده‌ها یا نشانه‌های شکل‌گرفته‌ی قدیمی‌تر و پیشا-خاستگاهی در آن برجا مانده و حک شده‌اند.^{96,97}

92 . Derrida, 1999-a: 92

93 . افلاطون، 1380: 1752

94 . Derrida, 1999- a: 92-93

95 . Lucy, 2004:68

96 . Caputo, 1999: 97

97- کاپوتو اشاره می‌کند Khora نام خانوادگی یاسر- نام (surname) Differance است. Khora بیشتر شبیه Differance دریدا است تا خداوند متعالی در ادیان الهی. او Differance و Khora را دو قلموی حرامزاده و نامشروعی می‌داند که پدرشان معلوم نیست. پدرشان نامعلوم و ناپیداست.

Khora به مثابه یک شبه مکان (شبه اشاره به مکان نبودن Khora دارد چنان که آن شرط امکان مکان است)، نتیجه‌ی ساختارزدایی از مکان به معنای متعارف است و رَد به مثابه یک شبه زمان نتیجه‌ی ساختارزدایی از زمان به معنای متعارف . Khora و رَد یک شبه تقابل‌های دوگانه‌ای هستند که در آمد و شدی بی وقفه‌ی بازی گوشانه‌ای در Differance شبه تحقق دارند. در این فرآیند ساختار زدایی از Differance، خود ساختار زدایی نیز به ساحت پیشا خاصگاهی خود نزدیک می‌شود. در Differance به مثابه پیشا/شبه خاصگاه، مرزهای تقابل ساختاردهی/ساختارزدایی زدوده می‌شود. آن‌ها در آمد و شدی گنگ و نامأنوس در یک بازی دایمی بسان تار و پودی به هم می‌تنند.

"بازی" سوسور

Differance به مثابه رَد همچون "پیش - همزمان" هوسرل که با این که خود امری زمانمند نیست اما زمانمندی را ممکن می‌سازد، یک نشانه و به تبع آن دال یا مدلول نیست، بلکه جنبش دلالت⁹⁸ را ممکن می‌سازد.⁹⁹ "دلالت تنها در درون گودال Differance شکل می‌گیرد: گودال ناپیوستگی و انفصال و جدایی، گودال انحراف و محل ذخیره‌ی آن چه که آشکار نیست."¹⁰⁰ دریدا این مسأله را با نقد تلقی خطی از زمان بسط و گسترش می‌دهد. چنان که هوسرل نیز پیش از او به این کار مبادرت کرده بود.¹⁰¹ به عقیده‌ی دریدا در تلقی خطی از زمان، ما بیش‌ترین سر سپردگی مفهوم جدید نشانه را به مفهوم نشانه در متافیزیک حضور ملاحظه می‌کنیم. خود تمایز میان دال و مدلول نیز متعهد به تاریخ هستی‌شناسی سنتی باقی می‌ماند.¹⁰² چرا که در خود این تمایز، ارزش‌گذاری از پیش تعیین شده‌ی منظوی است. حتی اگر در نهایت دال، مدلول را به انقیاد خویش درآورد، چنان که پیش از این ملاحظه کردیم که نوشتار با گفتار چنین کرده بود، وضعیت تازه‌ی شکل گرفته است که بایستی مورد نقد قرار

98 . signification

99 . Ibid, 70

100. Ibid, 69

102. Derrida, 1997:72

گیرد. مسأله‌ی بر مسند نشستن، بایستی در هر قلمرویی به چالش کشیده شود. در *Differance* به مثابه ردّ، این وضعیت سلسله مراتبی به هم می‌ریزد چنان که پیش از این دریدا اشاره کرده بود برای نمونه برای گفتار و نوشتار، ما با یک واحد یکپارچه‌ای به عنوان "گفتارنوشتار" یا "نوشتارگفتار" روبرو هستیم. دریدا تأکید می‌کند چون که جنبش زدودن ردّ از افلاطون تا روسو و هگل، با هجوم بر نوشتار به عنوان یکی از ساحت‌هایی که ردّ در آن آشکار می‌شود، رخ داده است، نوشتار را به مثابه خود ردّ گرفته‌اند. در حالی که "نوشتار تنها یکی از بازنمایی‌کننده‌های ردّ به طور عام است، نوشتار خودش یک ردّ نیست. [چرا که] خود ردّ وجود ندارد"¹⁰³. دریدا اشاره می‌کند این که ردّ وجود ندارد به این معناست که آن یک امر حاضر، یک موجود متعین نمی‌باشد. از این جهت است که ردّ به مثابه *Differance* خود یک کلمه یا مفهوم در میان کلمات یا مفاهیم دیگر نیست. آن پیش از آن‌ها قرار دارد. آن «آن جا» بی است که کلمات و مفاهیم در یک بازی حضور و غیاب فرایند تکوین را می‌گذرانند. اگر با واژگان هوسرل بخواهیم این وضعیت را توصیف کنیم آن "ساختار صوری" تکوین مفاهیم و کلمات نوشتار یا گفتاری است. حتی دریدا همین توصیف را برای *difference* سوسور نیز بکار می‌گیرد. که آن نیز یک کلمه یا مفاهیم در کنار کلمات یا مفاهیم دیگر نیست.¹⁰⁴ چرا که *difference* در جایی که هنوز میان دال و مدلول رابطه‌ی ای ذاتی برقرار است، همان نقش *Differance* را ایفا می‌کند. ریشه داشتن *Differance* در *difference* به همین جهت است.

با توجه به آن چه گفته شد ردّ نیز نمی‌تواند تنها به یکی از دو وجه یک نشانه یعنی دال یا مدلول، دلالت داشته باشد. چرا که خود ردّ ساختار صوری تحقق یک نشانه است. دال و مدلول هم چون جریان زمانمند هوسرل، که اموری متعین است، بر اساس حضور و غیاب عمل می‌کنند. در جریان زمانمند متداوم هوسرل نیز عمل انفصال با یادآوری نزدیک و انتظار آینده توأمان عمل می‌کنند. این اعمال متضاد توأمان تداوم و

103 . Ibid:167

104 . Derrida,1982: 11

انفصال تنها در ساختار صوری زمانمندی یعنی "پیش - همزمان" امکان پذیر هستند. دال و مدلول نیز همچون مفصل بندی و فاصله گذاری در نشانه شناسی تنها در قالب صوری ردّ می‌توانند تجمیع یابند. این بازی میان حضور و غیاب به طور عام پیش از این در شکلی محدود در تلقی سوسور از نشانه رخ داده بود. سوسور نشانه را قرار دادی و اختیاری می‌داند. در این جهت او رابطه‌ی ذاتی میان دال و مدلول را به چالش می‌کشد. دال و مدلول به طور ذاتی به هم مربوط نمی‌شوند بلکه رابطه‌ی آن‌ها، رابطه‌ی ای تفاوتی است. این ساختار صوری عمل کرد نشانه در قالب مفهوم difference است. دریدا این مسأله را در قالب مفهوم ردّ بسط و گسترش می‌دهد. به باور دریدا نیز هر نشانه ارزش اش را تنها به اعتبار تفاوت اش از نشانه‌های دیگر بدست می‌آورد. یک نشانه ردّی از یک نشانه‌ی دیگر است. اما "تفاوت نمی‌تواند بدون ردّ اندیشیده شود".¹⁰⁵ ردّ در اندیشه‌ی دریدا حتی قوام بخش این وجه تفاوتی و همزمان ابقای این همانی¹⁰⁶ یک نشانه است. در برخی آثار، مفهوم ردّ در اندیشه‌ی دریدا را ادامه‌ی وجه تفاوتی نشانه در اندیشه‌ی سوسور می‌دانند.¹⁰⁷ من هم با این نظر موافق هستم. اما با این حال آشکال پیشین تحقق نشانه از جمله تحقق ذاتی و جوهری آن را نیز در ردّ منطوی می‌دانم. Differance به مثابه ردّ را بایستی در ساحت عمل کرد *Aufhebung* فهمید که همزمان ایجاب و سلب و تفاوت و تعلیق در قالب حضور و غیاب به طور عام، ساختار صوری آن را تشکیل می‌دهند. بنابراین ردّ به مثابه "سر- سنتز"¹⁰⁸ نمی‌تواند بخشی از نظام زبانی باشد.¹⁰⁹ "سر- سنتز" اشاره به وضعی دارد که دو طرف مفاهیم دوگانه، یک کل را تشکیل می‌دهند. این کل را بایستی به مثابه ساختار صوری جریان

105. Ibid, 57

106. identity

^{۱۰۷}. از جمله ن. ک. به :- Wortham, simon Morgan. (2010). **The Derrida Dictionary**. London and New York: continuum International Publishing Group. (P.229- 230)Lucy, Niall. (2004). **A Derrida Dictionary**. U.S.A : Black well publishing. (P.144- 146)-- Benington , Geoffry. (2004). **The Cambridge Campanion to Saussure**. Ed. by Carol Sanders. United kingdom: Cambridge university press (P.192)

108 . archei- Synthesis

109 . Ibid:195

تکوین و تقرر نشانه در حضور و غیاب طرف های دوگانه فهمید. مثال سوسور وقتی می خواهد ساختار صوری زبان را شرح کند، به گونه ای اشاره به این مسأله دارد. از نظر سوسور در بازی شطرنج می توان این ساختار صوری را دید. جدا از این که مهره ها در یک نسبت تفاوتی با هم هستند، اما اگر ما به جای مهره ی اسب هر شیء دیگری جایگزین کنیم، در نحوه ی حرکت مهره ی اسب خللی ایجاد نمی شود. با این که مهره ها در ساحتی تفاوتی در طول خطی زمانی که در بطن آن مکان نیز قرار دارد، جابه جا می شوند اما ساختار صوری نحوه ی حرکت مهره ها بر فراز زمان ایستاده است و خودش امری زمانمند نیست. در حالی که آن چه را که در بازی اتفاق می افتد جریان متداوم زمانی است. همین دل نگرانی دریدا در تأکید فراسویی بودن ساختار صوری ردّ باز هم او را و می دارد که خود ردّ را در جایگاهی فراسویی تر توصیف کند. انتخاب اصطلاح " سر - ردّ"^{110، 111} پاسخ به این نگرانی است. خلق این نوواژه ها پس زدن مفاهیم نشانه و دال و مدلول در نشانه شناسی و زبان شناسی متعارف نیست، بلکه این نوپردازی ها از این جهت صورت می گیرد که این مفاهیم پیشین قادر نیستند این وضع تازه ی مورد نظر دریدا را توصیف کنند. از این جهت است که دریدا تلاش می کند اصطلاحی را بیابد که به معناهای ضمنی سستی و متعارف منطوقی در نشانه یا دال دلالت نکند^{112، 113}. طرح واژگانی بسان ردّ و سر - ردّ با این درون مایه های پیچیده بدین علت است. اما مفاهیم پیشین نظیر دال و مدلول، گفتار و نوشتار.... والخب، را نمی شود انکار کرد چرا که هر یک از آنها حیات Differance را به مثابه *Aufhebung*، در لایه ی مخصوص خودشان توصیف می کنند. بنابراین Differance به مثابه امر مطلق هگلی آفات گوناگونی را می زید، که تعیین و تجسد اش در هر یک از این آفات با مفاهیم

110 . arche- trace

111 . Lucy, 2004:144

112- دریدا همواره بکارگیری و حتی رهاکردن نامها و مفاهیم گذشته، را نگران کننده می داند. این نگرانی البته به جاست بدین علت که خود ساختار زدایی در زمینه ی متون و مفاهیم و نام های پیشین دیگر می اندیشد. و خطر به انقیاد درآمدن توسط آنها همواره وجود دارد (Derrida, 1981, P.5).

113 . Benington, 2004:192

ویژه‌ی آن آفات توصیف می‌شود. بدین گونه در ساحت رد، سلطه و انقیادی وجود ندارد، حتی خود رد به بیان هوسرلی صرفاً ساختاری صوری است که خود را بر محتواهای گوناگونی و چه بسا متضاد خود تحمیل نمی‌کند.¹¹⁴ که آن‌ها را بسان ردهایی سامان می‌دهد، چنان که نقش اساسی و بنیادین آن نیز همین است. هر یک از این ردها همواره آماده‌ی تعویض شدن با ردی دیگر هستند.¹¹⁵ مفهوم "بازی" به مثابه شرط امکان تحقق نشانه به این معناست.

"ابزار" های دیگر

تلقی دریدا از نوشتار صرفاً در معنای زبان شناختی آن محدود نمی‌شود. او حتی هستی را دارای تحقیقی نوشتاری می‌داند. همچون نگاهی الهیاتی به خدا و جهانی، که خدا را کاتب و جهان را مکتوب او توصیف می‌کند، او جهان را با حذف مدلول استعلایی که در اینجا خداست، امری مکتوب و نوشتاری می‌داند. چنان که مدلول استعلایی سوژه در دوره‌ی جدید را نیز، به گونه‌ی کنار می‌گذارد با این بیان که "نوشتار از بدو تولد یتیم می‌شود." او این نگاه اونتولوژیکی به نوشتار را به مفهوم رد نیز تسری می‌دهد. رد هم مثل نوشتار صرفاً یک امر زبان شناختی یا معرفت شناختی نیست، بلکه آن ساختار صوری نحوه‌ی تعیین اشیاء و موجودات نیز هست. البته اونتولوژی رد را نیاستی با اونتولوژی متعارف مبتنی بر حضور اشتباه گرفت. اونتولوژی رد یک اونتولوژی بیگانه و ناشناس و نامتعین است. دریدا برای تأکید بر این امر، آن را شبه- اونتولوژی می‌نامد.^{116, 117}

برخلاف هوسرل که

با اذعان به ناتوانی زبان در توصیف ذهنیت مطلق از اصطلاح "شبه زمانمندی" ... استفاده می‌کند،¹¹⁸

دریدا این پیشوند را مربوط به کنه نامتعین هستی می‌داند. خود اطلاق نام هستی به هستی

114 . Wortham, 2010:229

115 . Derrida, 1982-a:26

116 . quasi-ontology

117 . Lucy, 2004: 145

نشان از شناخت آن دارد، شبه- هستی خواندن هستی، هرگونه ایمان و یقین به شناخت آن را طرد می‌کند. چرا که همواره در حالت سیلان است. سیلانی که هیچ گاه آرام نمی‌گیرد. از این جهت است که دریدا می‌گوید:

هراکلیتوس کسی است که در تحلیل نهایی خودم را به او ارجاع می‌دهم.¹¹⁹

خود ردّ نیز نحوه‌ی تحقق اش، به مثابه یک شبه- تحقق می‌باشد. توصیف استعاری دریدا درباره‌ی ردّ نیز به ناتوانی زبان از نظر او بر نمی‌گردد، بلکه در مقابل، از ویژگی بنیادین زبان یعنی استعاری بودن، ناشی شده است. این نحوه‌ی تحقق استعاری را حتی برای ذرات جهان که برطبق احتمال رفتار می‌کنند، نیز می‌توان صادق دانست.¹²⁰ این شبه- اونتولوژی ردّ، اونتولوژی را به نشانه و وجه تفاوتی اش سوق می‌دهد. وحدت اونتولوژیکال نشانه معلول نا- حضور شبه اونتولوژیکال ردّ است، نا حضوری که نه تنها از تقابل حضور- غیاب حاصل نمی‌آید بلکه امکان خود این تقابل هاست. از این رو، ردّ یا سر- ردّ شرطی پیشین و شبه- استعلایی¹²¹ برای اصل بازی تفاوت های سوسور است.¹²² ردّ خاستگاه تفاوت است، خاستگاه به مثابه نا- خاستگاه¹²³، خاستگاه زدوده شده، خاستگاه خاستگاه، به مثابه مفهوم نامفهوم^{124, 125, 126}. Differance به مثابه ردّ، آغاز اولین بیرون بودگی به طور عام، نسبت زندگی با دیگری اش و نسبت مبهم یک درون با یک بیرون است.¹²⁷

این وجه شبه- اونتولوژیکی ردّ است که آن را با مفهوم پدیده، ابزار و استعمال پذیری آن در اندیشه‌ی هایدگر گره می‌زند. اما پیش از تشریح بیشتر این مسأله، به

119 . Wood, 1988: viii

120 . نظریه کوانتمی نیز خصوصیت‌های بنیادی و تازه ای را برای واقعیت آفرید. ناپیوستگی جانشین پیوستگی شد. به جای قوانینی که بر افراد ناظر است، قوانین احتمالاتی پدیدار شد. ن. ک. ب. : -آینشتاین، آلبرت. (1377). *تکامل فیزیک*. ترجمه‌ی احمد آرام. تهران: انتشارات خوارزمی.

121 . quasi-transcendental

122 . Lucy, 2004: 145

123 . non- origin

124 . aconceptual concept

125 . Derrida, 1995: 118

126 . Derrida, Jacques. (1995) . **Limited Inc.** trans. Samuel Weber and Jeffrey MehLman. U.S.A: Northwestern university press.

127 . Derrida, 1997: 70

شبهات میان ساختار زدایی و پدیده‌شناسی مورد نظر هایدگر به طور موجز اشاره می‌کنم. ساختار زدایی مدعی است که با روش‌های مختلف تفسیر یکی نیست از این جهت که نمی‌خواهد از بیرون متعلق خوانش خود را مورد انقیاد قرار دهد، بلکه بر آن است از درون متعلق خوانش، به واسطه‌ی خود آن، صداها‌ی مسکوت مانده اش را به سخن وا دارد.¹²⁸ اما بیان هایدگر در توصیف پدیده‌شناسی، به طور قریبی نحوه‌ی عمل کرد ساختار زدایی را معلوم می‌کند. هایدگر تأکید می‌کند (بسان دریدا) که نبایستی پدیده‌شناسی را با تئولوژی و نظیر این قلمروها چه در عنوان لفظ، محتوا و روش یکی فرض کرد. چرا که

این قبیل اصطلاحات متعلقات علم مربوطه را به حسب محتوای عینی آن‌ها مشخص می‌کنند. [اما عنوان] "پدیده‌شناسی" نه متعلق تحقیقات اش را مشخص می‌کند و نه عنوان محتوای عینی این تحقیقات را خصلت‌نمایی می‌کند. این واژه فقط از چگونگی نمایش دادن و رفتار با آن چه که در این علم باید بررسی شود خبر می‌دهد.¹²⁹

ساختار زدایی هم به عنوان یک خوانش هیچ متعلق از پیش تعیین شده ای ندارد، از این جهت ساختار زدایی یک صورت تهی از هرگونه محتوای مشخصی است که البته خود این صورت هم به تناسب شرایط تغییر می‌کند. بنابراین ساختار زدایی هم بسان پدیده‌شناسی هایدگری "فقط از چگونگی نمایش دادن و رفتار با آن چه که در این علم باید بررسی شود خبر می‌دهد." آن یک امر از پیش حاضر نیست و از این جهت از "هست" بودن می‌گریزد، در مقابل آن هر جایی که چیزی "هست"، صورت متناسب با این "هست" را تحقق می‌بخشد. ساختار زدایی توصیف این فرآیند است. اما "پدیده" از نظر هایدگر به چه چیزی اطلاق می‌شود؟ هایدگر پس از بحثی به نسبت طولانی و تودرتو از معناهای متعارف مختلفی که از پیش درباره‌ی "پدیده" وجود دارد¹³⁰، در نهایت تأکید می‌کند که

128 . Ibid:23-24

129 . هایدگر، 1389: 46-47

130 . هایدگر، 1389: 42-38

گوناگونی سردرگم کننده « فنومن‌ها » که با عناوینی همچون « پدیدار »، « نمود »، « ظاهر »، « ظاهر صرف » نامیده می‌شود فقط به شرطی از سردرگمی نجات خواهد یافت که از همان آغاز مفهوم فنومن به معنای چیزی که خودش را - در - خودش - نشان می‌دهد فهمیده شود.¹³¹

و در ادامه مفهوم « پدیده » را با توجه به مفهوم « هستی » تعریف می‌کند. " « پدیده » در معنای پدیده شناختی آن از حیث صوری به مثابه چیزی که خودش را به مثابه هستی و ساخت هستی نشان می‌دهد تعیین شده است."¹³² اما برای توصیف پدیده به مثابه هستی و به مثابه ساختار صوری تقرر هستی، بایستی به جانب دازاین که خود آن نیز در جوار و پیرامون "اشیای « برخوردار از ارزش »" یعنی ابزارها سکونت دارد، حرکت کنیم. بدین علت توصیف نحوه‌ی تحقق اشیاء به مثابه ابزار برای توصیف نحوه‌ی پدیدار شدن هستی در ساحت دازاین از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. ما به طور هر روزی به تبعیت از " در - جهان - هستن هر روزه "ی مان، با اشیاء به مثابه ابزار " سر و کار " داریم.¹³³ اما پیش از آن خود ابزارها نیز به طریقی ویژه متحقق هستند. توصیف هایدگر از چگونگی تحقق ابزارها، کاملاً با نحوه‌ی تحقق نشانه و ردّ به ترتیب از نظر سوسور و دریدا همخوانی دارد. نشانه‌ها به زعم سوسور در نسبتی تفاوتی با یکدیگر قرار دارند. نمی‌توان برای آن‌ها تحقق ذاتی قایل شد. به زعم دریدا نیز هیچ حضوری پیش و بیرون از تفاوت نشانه شناختی وجود ندارد، آن چه را که سوسور درباره‌ی زبان نوشته است می‌توان به نشانه به طور عام بسط داد.¹³⁴

دریدا نیز به طور سیال تری این ویژگی را برای مفهوم ردّ بکار می‌گیرد. هایدگر این ویژگی را دقیقاً به همان صورت برای ابزارها قایل است. این که ابزاری، ابزار می‌شود

131 . همان: 42

132 . همان: 86

133 . همان: 90

به واسطه‌ی ویژگی ابزاریت¹³⁵ آن است. ابزاریت، ساختاری صوری است که در آن یک ابزار به واسطه‌ی ماهیت بنیادین خود یعنی «چیزی است از برای ...»¹³⁶ در کنار ابزار دیگر، یک کلیت ابزاری را تشکیل می‌دهند. هیچ ابزار تنهایی وجود ندارد. یک ابزار فقط در کنار ابزارهای دیگر، ابزاریتش تحقق پیدا می‌کند.¹³⁷

هایدگر تأکید می‌کند هرچه این وجه تفاوتی (به زبان سوسوری) یک ابزار در بکارگیری اش در زمینه‌ی ابزارهای دیگر بهتر ظهور پیدا کند، آن ابزار خودش، خودش را بهتر آشکار می‌کند. این امر، هستی مختص ابزار است، که در دست بودگی نام دارد. به زعم هایدگر به شیوه‌ی نظری [تئوریک] نمی‌توان به فهم درستی از دست بودگی رسید. در سرو کار داشتن با ابزار است، که آن نیز مملو از ارجاعات زیادی «از برای» می‌باشد، می‌توان ابزار بودگی آن را دریافت، این دریافت، پیرانگری¹³⁸ نام دارد. اما ابزار بودگی ابزار برای ظهور خودش برای خودش بدو واپس می‌کشد، و خود را در ساحت محصولی که به واسطه‌ی تحقق "در دست بودگی" اش تولید شده است، عرضه می‌کند. خود محصول حامل کلیتی ارجاعی است که در درون آن با ابزار مواجه می‌شویم.¹³⁹

وجه اگزیستانسیال محصول - اگر همچون دازاین بتوانیم برای اش اگزیستانسیال قایل شویم - استعمال پذیری نام دارد. هر محصول استعمال پذیری ویژه‌ی خود را دارد. اما این ویژگی استعمال پذیری محصول، همچون مفهوم ردّه در اندیشه‌ی دریدا، با ارجاع به استعمال پذیری محصولات دیگر، در سلسله‌ای از همپیوندی‌های ارجاعی با هستنده‌های دیگر تحقق پیدا می‌کند.¹⁴⁰

در این جا هایدگر محصولات ساخته‌ی طبیعت را مثل محصولات مصنوع انسان در زمینه‌ی تفاوتی توصیف می‌کند. در این جهت این محصول نه فقط به «برای چه» در رابطه با بکارگیری در زمینه‌ی ای و «از چه» در رابطه با شکل‌گیری آن ارجاع می‌دهد،

135 . equipmentality

136 . «something in- order – to »

137 . همان: 92-93

138 . Circumspection

۱۳۹ . همان: 94

140 . همان: 95

بلکه به « از آن که » نیز مربوط می‌شود. محصول بایستی متناسب و اندازه‌ی استفاده کننده‌ی آن باشد.

او در [روند] ساخته و پرداخته شدن محصول همراه با آن حاضر است.¹⁴¹

سلسله‌ی این ارجاعات پایان ناپذیر است، چنان که دریدا نیز از آن به عنوان بازی شطرنج بی انتها و پایان ناپذیر نام می‌برد.

پس با توجه به آن چه گذشت همبودی و همدرون بودی دازاین و ابزارها و هستی به مثابه پدیده، در ردبودگی به هم تنیده ای تحقق پیدا می‌کنند. رد هر کدام را در درون دیگری بایستی دنبال کرد، و اساساً هر کدام از آن‌ها به مثابه ردی در دیگری به جا مانده است. این گونه دازاین برای تحقق خویش و "برای یافت حال متعلق به خودش ... که در آن به پیش خودش آورده می‌شود" بایستی به خودینه ترین اگزیستانسیال خویش یعنی ردمندی روآورد. این روآوری به گونه ای در پرتاب شدگی اش در جهان به مثابه رد منطوی است. که خودینه ترین یافت حال پیامد این پرتاب شدگی، اضطراب¹⁴² می‌باشد. پرتاب شدن در شبکه ای پیچ در پیچ، پایان ناپذیر و ناآشنا از رد های به مثابه جهان، کسان و اشیاء، موجب این اضطراب می‌شود، دنبال کردن ردهایی که معلوم نیست به کجا می‌رسند. اما گریز از این اضطراب نیز در فهم رد مندی به مثابه خودینه ترین اگزیستانسیال دازاین نهفته است. این گونه

جذب شدن در کسان و در «جهانی» که به آن دلمشغولیم چیزی همچون فرار دازاین از برابر خودش به مثابه خود- هستن - توانستن خودینه را آشکار می‌کند. البته از حیث اگزیستانسیل، خودینگی خود- هستن در سقوط فرو بسته و به کنار رانده می‌شود.¹⁴³

چرا که از حیث اگزیستانسیل، ردمندی، با پیروی از رویکردی جوهر- ذات گرایانه انکار می‌شود. اما دازاین نمی‌تواند از ردمندی بگریزد. چرا که دنبال کردن هر ردی برای گریز از ردمندی، او را به آن باز می‌گرداند.

141 . همان: 96

142 . anxiety

143 . همان: 244

مهدی خیازی کناری

در درون «این دورشدگی از» اونتیکتی که در روی گردانی نهفته است، می‌توان در «روی آوردنی» پدیده شناختی و تفسیرگرانه آن چه را از برابر آن می‌گریزیم فهمید و به قالب مفهوم درآورد¹⁴⁴

بنابراین

اضطراب به عنوان یکی از امکان‌های هستی‌دازاین، همراه با خود‌دازاینی که در اضطراب گشوده می‌شود، زمینه‌ای پدیده‌ای برای درک صریح کلیت نخستینی هستی‌دازاین فراهم می‌کند. هستی‌او، خود را به مثابه پروا¹⁴⁵ عیان می‌کند.¹⁴⁶

اضطراب و پروا به این معنا را نایستی در عرض حالت‌های انفعالی نظیر ترس، نگرانی، آرزو قرار داد چرا که خود این‌ها نیز در اضطراب و پروا بنیان دارند. اما چیزی که در برابر آن مضطربیم آن چه که «هیچ چیز نیست و هیچ جا نیست» آشکار می‌شود¹⁴⁷

چرا که

رد هیچ چیز نیست. یک موجود نیست¹⁴⁸
چیزی که در برابر آن مضطربیم [ردمندی]¹⁴⁹ جهان به ماهو جهان است. بی‌معنایی کاملی که خود را در هیچ چیز و هیچ جا اعلام می‌کند.¹⁵⁰

پس مضطرب شدن از ویژگی بنیادین جهان یعنی ردمندی خصلت نمایی می‌کند. اما خود ردمندی، اضطراب آزاد بودن برای انتخاب ردهای گوناگون پیش رو توسط دازاین را آشکار می‌سازد.

244 . همان:

145 . care

146 . همان:241

147 . همان: 246

148 . Derrida,1997:75

149 . بعد از این کروهه‌ها از من است.

150 . هایدگر، 1389: 247-246

چیزی که اضطراب برایش مضطرب است خود را به مثابه همان چیزی عیان می‌کند که اضطراب در برابرش مضطرب است، یعنی به مثابه "در-جهان [به مثابه ردّ]-هستن." یکی بودن چیزی که اضطراب در برابرش مضطرب است و چیزی که اضطراب برایش مضطرب است.¹⁵¹

در برابر رذمندی جهان ایستادن، و ناگزیری انتخاب رذهای بی شمار پیش رو که تنها بر عهده‌ی دازاین گذارده شده است، اضطراب می‌آفریند. اما شوق خود این انتخاب و دنبال کردن رذهایی که خودینه ترین امکان های دازاین را متحقق می‌کنند، چیزی است که اضطراب انتظار اش را می‌کشد و برایش مضطرب است بنابراین چیزی که در برابرش مضطربیم در-جهان [به مثابه ردّ] - هستن پرتاب شده است، چیزی که برایش مضطربیم در-جهان [به مثابه ردّ] - توانستن [انتخاب کردن] است.¹⁵²

و همه‌ی این‌ها به خاطر این است که

اضطراب به مثابه یافت حال، نوعی بنیادین از در-جهان [به مثابه ردّ] - هستن است.¹⁵³

و البته همه‌ی این تعیین های اگزستانسیال در درون هم، کلیت "تعیین های هستی دازاین" را تشکیل می‌دهند. برای همین است که هایدگر همواره تأکید می‌کند که اگزیدین همیشه امری واقع شده است. اگزستانسیالیته ذاتاً از طریق فکتیسیته (واقع شدگی) متعین می‌شود.¹⁵⁴

این وجه های دوگانه‌ی اضطراب، «در برابر ...» و «برای» تقویم انضمامی

151 . همان: 248

152 . همان: 252

153 . همان: 248

154 . همان: 253

خودینه‌ی هستن - توانستن دازاین را به مثابه "فراپیش - خود - در - پیشاپیش - در - جهانی - هستن"¹⁵⁵ فراهم می‌آورد. پیشاپیش در جهانی که امکان بنیادین اش رَد‌مندی است، پرتاب شدن، و در حین این پرتاب شدگی مدام، توانستن برای انتخاب و فراپیش آوردن آن رَد‌هایی که خودینه‌ترین اگزستانسیال دازاین یعنی رَد‌مندی را فراپیش او می‌نهند. اما همه‌ی این درگیری‌ها با رویدادهایی به مثابه رَد‌هایی بی شمار، منضم هستن در کنار هستنده در دستی درون جهانی موضوع دلمشغولی است.¹⁵⁶

بدون "هستن - در - کنار" که خود نیز به مثابه وجهی از رَد‌مندی جهان است تقویم دازاین به مثابه "پیشاپیش - فراپیش - خود - هستن - در" ممکن نیست. بنابراین کلیت از حیث صوری اگزستانسیال کل ساخت اوتولوژیکی دازاین باید در ساخت زیر دریافت شود: هستن دازاین بدین معناست: پیشاپیش - فراپیش - خود - هستن - در - (جهان) به هستن - [در - رَد] در کنار این هستن دلالت عنوان پروا را، که محضاً به نحوی اوتولوژیکی - اگزستانسیال به کار می‌رود، تماماً محقق می‌کند.¹⁵⁷

پیش از این دیدیم که ابزار، محصول، تولید کننده و خواهان محصول هر کدام خودشان مجموعه‌ی کثیری از رَد‌های منطوی در هم هستند، که با یکدیگر نیز کلیت ساخت صوری سر و کار داشتن دازاین را در سر و کار داشتن با هر یک از موارد مذکور به مثابه رَدی در میان رَد‌های به هم مربوط دیگر، نشان می‌دهند. این "تعمق در خصلت وجودی مشخص کننده ابزار در دستی"¹⁵⁸ درگیری نام دارد.

اگر مجال درگیری دادن، ساخت اگزستانسیال دلمشغولی را می‌سازد، و اگر دلمشغولی به نوبه خود به مثابه هستن در کنار به تقویم ذاتی پروا تعلق دارد، و اگر پروا نیز در زمانمندی بنیان دارد پس شرط اگزستانسیال امکان مجال درگیری دادن باید در وجهی از

155 . همان: 253

156 . همان: 254

157 . همان: 254

158 . همان: 444

زمانیدن زمانمندی جستجو شود.¹⁵⁹

ابزار به مثابه ردّ، در به کارگیری های تو در تو، دنبال می شود. انتخاب در میان ابزارهای گوناگون پیش رو به مثابه انتخاب در میان ردّهای گوناگون پیش رو، «با چه» را با خود دارد. «با چه» ردّی در قالب پرسشی مدام همواره جریان دارد. به کارگیری و انتخاب ابزار و ردّ در «با چه»، «به سوی چه» را به مثابه ابزار و ردّی دیگر در قالب محصول و استعمال پذیری آن، که خود به مثابه ابزار-ردّی دیگر است، به همراه دارد. «به سوی چه» همواره انتظار نهفته است. در دنبال کردن ردّها از پیش ساخت صوری زمانی انتظار نهفته است. در این انتظار، در درگیری با ردّها، همواره این «با چه»، «به سوی چه» و «به وسیله چه» را پیش می نهند. «به وسیله چه» ردّی به انتخاب ردّی تازه که «با چه»، «به سوی چه» و «به وسیله چه» دیگری را در خود دارد، خودینه ترین امکان های دازاین در برابر او قرار گیرد. این فرآیند را پایانی نیست، چرا که در جهان به مثابه ساختار صوری ردّمندی، رسیدن به پایان و "هدفی" انکار جهانیت جهان به مثابه ردّمندی است. بنابراین

انتظار «به سوی چه» نه نظاره «هدف» است نه توقع اتمام قریب الوقوع محصولی [به مثابه ردّ] که باید تولید شود.¹⁶⁰

این درگیری در ساحت زمانمندی بی تقویم می شود که خود نیز از خودینه ترین امکان جهان یعنی ردّمندی، که در آن جهان خود را نشان می دهد و آشکار می سازد، ناشی شده است. بنابراین در زمانمندی به مثابه ردّمندی، "نوعی ویژه از فراموشی" نهفته است. ابزاریت ابزار، همچون ردّیت ردّ، زمانی به تحقق کامل تر امکان های خود می رسند، که ابزار بودگی ابزار به مثابه ردّبودگی ردّ فراموش شود. این امر مجال می دهد ابزارها و ردّها، در کلیت ابزارمندی به مثابه ردّمندی، به دیگر ابزارها و ردّها رهنمون شوند. در حالی که اگر "ابزار در دستی، [به مثابه ردّ] دقیقاً از حیث «فی نفسه»

159. همان: 444

160. همان: 444

حقیقی‌اش «¹⁶¹» به کار گرفته شود، ویژگی ابزارمندی به مثابه رَدمندی مغفول می‌ماند. ناکارآمدی و خرابی ابزار، با تأمل نظری معلوم نمی‌شود. بلکه در جریان به کارگیری، از کارافتادگی اش خود را نشان می‌دهد. این که این رَد در این جا (چه بسا در جایی دیگر برخلاف این عمل کند) به تحقق امکان‌های دازاین منجر نمی‌شود نیز با اندیشیدن انتزاعی کشف نمی‌شود بلکه با دنبال کردن عینی آن است که کارآمدی یا عدم کارآمدی آن عیان می‌شود.

اما این امر از حیث اونتولوژیکی بر چه دلالت می‌کند؟ حاضر سازی منتظرانه - نگاه دارنده [رَد] از حیث جذب شدن اش در روابط درگیری، از طریق چیزی که بعداً خود را به عنوان خرابی [ناکارآمدی آن رَد در آن زمینه] نشان می‌دهد نگاه داشته می‌شود.¹⁶²

ویژگی «حاضر سازی منتظرانه - نگاه دارنده» خودینه ترین امکان خود رَد است. چرا که خود مجال درگیری دادن، با وجود هرچه که در همبستگی ابزاری [همبستگی رَد وار] از طریق سر و کار داشتن [دنبال کردن] دسترس پذیر می‌کند، باید به ماهو در وحدت برون خویشانه حاضر سازی منتظرانه - نگاه دارنده بنیان گیرد.¹⁶³

اما ابزار به مثابه رَد نا در دستی،
نه فقط در دستی ای که ناکارآمد است،

چگونه متحقق است؟

نا در دستی به گونه ای پیرانگانه در مفقودی [رَد] کشف می‌شود ... مفقودی به هیچ طریق گونه ای نا حاضر سازی [رَد] نیست، بلکه وجهی ناقص از حال حاضر [به مثابه مجموعه‌ی کثیری از رَد ها] است، به معنای حاضر نساختن چیزی [یا رَدی] مورد انتظار، یا همیشه پیشاپیش دسترس پذیر.¹⁶⁴

161 . همان: 445

162 . همان: 446

163 . همان: 446

164 . همان: 446-447

در عین حال در خود ساخت "حاضر سازی منتظرانه" ردی در دستی، شگفت زده شدن از در رسیدن ردی نامتظرانه منطوی است. "نامتظری (متعلق به) حاضر سازی [رد] گم شده برای نخستین بار فضای بازی «افقی»¹⁶⁵ ای [از ردها] را می‌گشاید که در آن، امر [یا رد] شگفت انگیز می‌تواند دازاین را غافلگیر کند.¹⁶⁶

هایدگر در بخش با عنوان "زمانمندی مکانمندی دازاین گونه" اشاره می‌کند که مکانمندی دازاین از زمانمندی او بنیان می‌گیرد. در جهت تحدید نظر خود، آن را از مکانمندی ارسطویی، الهیاتی، کانتی و هوسرلی جدا می‌داند.¹⁶⁷ به زعم او خود - جای گرفتن دازاین از طریق جهت گیری [به سوی ردهایی] و دوری زدایی [به وسیله ردهایی] تقویم می‌شود.¹⁶⁸

انگار در سراسر و کلمه به کلمه‌ی «به کجای» متعلق بودگی ممکن ابزار در دستی و قابل جای دادن در جهان پیرامونی هایدگر دارد از ویژگی ردمندی جهان، دازاین و پیرامون او سخن می‌گوید.¹⁶⁹

ملاحظه می‌کنیم که مفهوم رد صرفاً یک مفهوم انتزاعی یا حداکثر یک مفهوم زبان شناختی که به جای نشانه‌ی سوسوری می‌نشیند نیست. آن در نحوه‌ی مواجهه و تقرر عینی انسان در جهان و زندگی ریشه دارد. هر اندیشمندی تا حدودی به وجهی از حیات رد اشاره داشته است. هایدگر و دریدا، البته هرکدام با روش خاص شان، ردمندی جهان را بر ما مکشوف می‌سازند. علاوه بر آن حتی به گونه‌ای که در شرحی که گذشت نشان داده شد، دریدا از جانب هایدگر و البته با واژگانی ویژه‌ی خود، مفهوم رد را صورتبندی می‌کند. حتی این امر به نحوی بسط داده شد که هیچ تفاوتی میان

165 . منسوب به افق، نه در مقابل عمودی - (توضیح مترجم فارسی)

166 . همان: 447

167 . همان: 460-461

168 . همان: 461

169 . همان: 462

پروژه‌های این دو وجود ندارد. چنان که حتی دریدا اندیشه‌هایش را به واسطه‌ی اندیشه‌های هایدگر مستدل می‌کند. اما برای نزدیکی آن‌ها، بایستی وجه غیر-متافیزیکی پدیدار شدن از نظر هایدگر را بسط دهیم و مفهوم پدیدار شدن را خارج از مدار مفهوم حضور داشتن تفسیر کنیم. در این جهت زمانمندی و مکانمندی دازاین و نحوه‌ی مواجهه‌ی او با پیرامون اش مورد تأمل قرار گرفته است.

- نتیجه‌گیری

ساختارزدایی بر آن نیست که صرفاً از طرف‌های به انقیاد درآمده‌ی مفاهیم دوگانه اعاده‌ی حیثیت کند چرا که هر دو طرف مفاهیم دوگانه نظیر نوشتار/گفتار، غیاب/حضور، دال/مدلول،... از امکان‌های نهفته‌ی سیالی برخوردار هستند. از نظر دریدا «رد» وضعی است که در آن هر دو طرف مفاهیم دوگانه در ساحت امکان قرار دارند. توصیف «رد» به مثابه "خاستگاه" (خاستگاه در گیومه) تنها از این جهت است. «رد» "خاستگاه" جهان و به تبع آن "خاستگاه" زبان است. اما این خاستگاه را صرفاً نبایستی به مثابه خاستگاه زمانی یا مکانی لحاظ کرد. چرا که خود زمانیت زمان و مکانیت مکان در «رد» تکوین پیدا می‌کنند. "خاستگاه" بودن «رد» تنها به معنای ساختار و شرط صوری تکوین و تحقق هستی، اشیاء و مفاهیم و زبان بودن «رد» است. این گونه «رد» همواره بر فراز ایستاده است.

منابع:

آیشتاین، آلبرت. **تکامل فیزیک**. ترجمه‌ی احمد آرام. تهران: انتشارات خوارزمی،

1377.

افلاطون. **رساله‌ی تیمائوس**. مجموعه آثار جلد سوم. ترجمه‌ی محمد حسن لطفی.

تهران: انتشارات خوارزمی. (صص 1779-1709)، 1380

- رشیدیان، عبدالکریم. *هوسرل در متن آثارش*. تهران: نشر نی، 1384.
- ساکالوفسکی، رابرت. *درآمدی بر پدیدار شناسی*. ترجمه ی: محمدرضا قربانی. تهران: نشر گام نو. (ص ص 256-233)، 1384.
- لیوتار، ژان فرانسوا. *پدیده شناسی*. ترجمه ی عبدالکریم رشیدیان. تهران: نشر نی. (صص 107-108)، 1375.
- مورتلی، رائل. *مکالمات فرانسوی*. ترجمه ی شیوا مقالو. تهران: نشر چشمه، 1384.
- هایدگر، مارتین. *نیچه*. (جلد یکم). مترجم: ایرج قانونی. تهران: نشر آگه، 1388.
- Bennington, Geoffry. saussure and Derrida. In. *The Cambridge companion to saussure*. Ed. by carol sanders. United kingdom: Cambridge University Press, 2004.
- _____. *The Cambridge Companion to Saussure*. Ed. by Carol Sanders. United kingdom: Cambridge university press (P.192), 2004.
- Bernasconi, Robert . *The trace of Levianasin in Derrida* In: *Derrida and Differance*. Ed. by David wood and Robert Bernasconi. England: North Western university Press, 1988.
- Caputo, John D. *Deconstruction In A Nutshell, A Conversation with Jacques Derrida*. Ed. with a commentary by John D. Caputo. New York: Fordham University Press, 1997.
- _____. *Deconstruction In A Nutshell, A Conversation with Jacques Derrida*. Edited with a Commentary by John D. Caputo. U.S.A: Library of congress captaloging in Publication Data. (P.P171-105), 1999.
- Cornford, Francis. *Platos Cosmology, The Timaeus of Plato*. U.S.A: Hackett Publishing company, 1997.
- Derrida, Jacques. *Dissemination*. trans. Barbara Johnson Chicago: University of Chicago Press, 1981.
- _____. *Margins Of Philosophy*. Trans. Alan Bass. Great Britain: The Harvester Press, 1982.

- _____. *Positions*. Trans. A. Bass. London : Athlone, 1982-a.
- _____. Limited Inc. trans. Samuel Weber and Jeffrey MehLman. U.S.A: Northwestern university press, 1995.
- _____. "On The Name". Trans. David wood, John P. Leave, JR., Lan MCLeoD. Ed. Thomas Duto it. U.S.A: Stanford university Press. (P.P89-130), 1995- a.
- Derrida, Jacques. *Of Grammatology*. Trans. Gayatri Chakravorty Spivak. Baltimore: John Hopkins University Press, 1997.
- FarneLL, Arthur. All Things Natural, Ficino on Plato's Timaeus. Edt. Peter Blumsom. London: Shephard- Walwyn(Publishers) Ltd, 2010.
- Husserl, Edmond. The Phenomenology of Internal Time- Consciousness. Ed. by Martine Heidegger. Trans. James s. Churchill. Introduction by Calvin O. Shrag, Blodmington . London : Indiana University Press, 1969.
- Lohmar, Dieter. Yamaguchi, Lchiro. On Time- New Contributions to the Husserlian Phenomenology Of Time. U.S.A: Springer, 2010.
- Lucy, Niall. A Derrida Dictionary. U.S.A: Blackwell Publishing. (P.P 68 - 69), 2004
- Martijn, Marije. " Proclus on Nature, Philosophy of Nature and Its Methods in Proclus' commentary on Plato's Timaeus. Leiden. Boston: Brill, 2010.
- Michalski, Krzysztof. Logic and Time, An Essay On Husserl's Theory of Meaning. Trans. Adam Czerniawski. Dordrecht, Boston. London: Kluwer Academic Publishers.(P.P 115- 141), 1988.
- Proclus. Commentary on Plato's Timaeus. (Volum I). Edt. & trans. Harold Tarrant. New York, Cambridge university, 2006.
- Sallis, John. Chorology, on Beginning in Plato's Timaeus. U.S.A: Indiana university Press, 1999.
- Wood, David. *Introduction* in. *Derrida and Differance*. Ed. by David Wood, Robert Bernasconi. England : Northwestern University Press, 1988.
- Wortham, simon Morgan. The Derrida Dictionary. London and New York:

continuum International Publishing Group. (P.P229- 230), 2010.

Wyschogrod, Edith. Derrida, Levinas, and violence. In : Derrida and Deconstruction. (P.P177-194). Ed. by silverman, Hugh J. New York and London: Routledge, 1989.

Archive of SID