

هوسرل - دریدا: جدال بر سر زبان

دکتر حسن فتحزاده*

چکیده

به نظر دریدا، هوسرل برای بنا کردن پدیده‌شناسی به خلوص منطقی معنا نیاز دارد و این مهم را از همان ابتدای کار خویش با تفکیک نشانه‌های بیانی از نشانه‌های اخباری تضمین می‌کند. در بیان، قلمرو معانی افلاطونی به رسمیت شمرده می‌شود و زبان در این جا وظیفه بیان حقایق ایده‌آل پدیده‌شناختی را بر عهده می‌گیرد. اما دریدا با رد استدلال‌های هوسرل در تفکیک بیان از اخبار و نشان دادن وجوه ناسازگار برنامه هوسرل، پروژه پدیده‌شناسی را ناممکن اعلام می‌کند. در این مقاله می‌خواهیم به نقد و ارزیابی تحلیلی‌های دریدا بپردازیم.

واژه‌های کلیدی

هوسرل، دریدا، بیان، اخبار، زبان، حضور

مقدمه

۱. دیدگاه هوسرل دربارهٔ زبان

۱.۱. هوسرل و تمایز میان بیان و اخبار

هوسرل در اولین پژوهش از کتاب پژوهش‌های منطقی با گفتن اینکه «هر نشانه، نشانه از چیزی است، اما نه اینکه هر نشانه‌ای معنا داشته باشد - معنایی که نشانه آن را بیان می‌کند» (Husserl, 1970: 269)، نشانه را به دو دسته «بیانگر معنا» و غیر آن تقسیم می‌کند. اگرچه غالباً این دو کارکرد نشانه‌ای درهم‌تنیده‌اند و جداسازی بالفعل آنها، در صورت امکان، محتاج تأملات دقیقی است، با این حال هوسرل از همان آغاز برای تفکیک این دو مفهوم، از اصطلاحات «بیان (expression)» و «اخبار (indication)» استفاده می‌کند. در اخبار، نشانه تھی از معناست و کارکرد آن صرفاً مبتنی است بر تداعی تجربی؛ هنگامی که نشانه‌ای محسوس جای چیزی دیگر قرار می‌گیرد، هنگامی که به واسطهٔ یک علامت یا نت، از یک ابژه حاضر به ابژه‌ای که انتظارش را داریم رهنمون می‌شویم، با نشانه اخباری سروکار داریم. به نظر هوسرل این نوع نشانه‌ها (نشانه‌های اخباری) به خودی خود معنایی ندارند و کارکرد آنها ارتباط یک چیز است با چیز دیگری که آنها را نمایندگی می‌کنند (Husserl, 1970: 270)؛ این ارتباط، منطقی نیست بلکه روان‌شناختی است و همان طور که گفتیم، مبتنی است بر تداعی. اخبار می‌تواند طبیعی باشد (آبراهه‌های سطح مریخ بر امکان موجودات هوشمند اخبار دارند) و یا مصنوعی باشد، مانند علامت نوشته شده بر کاغذ که نشانه‌ای از یک کلمه است. در هر دو مورد، ما از یک آگاهی بالفعل به آگاهی غیربالفعل رهنمون می‌شویم. هوسرل در توضیح نشانه‌های اخباری می‌نویسد: «در این موارد، ما به این واقعیت پی می‌بریم که ابژه‌ها یا حالات خاصی از امور که فرد از واقعیت آنها معرفت بالفعل دارد،

در فهم عرفی، زبان تصویرگر جهان (اعم از بیرونی و درونی و حتی خیالی) دانسته می‌شود و واژه‌ها و دستور زبان، ارجاع‌دهنده به موجودات عینی و ذهنی و روابط میان این موجودات در نظر گرفته می‌شود. برخی از فلاسفه از طریق مطالعهٔ رابطهٔ سوژه با ابژه‌ها، به بررسی نحوهٔ این ارجاع‌دهندگی پرداخته‌اند، ابژه‌هایی که توسط نشانه‌های زبانی به آنها ارجاع داده می‌شود. معمولاً فرض بر این بوده است که زبان نسبت به این ابژه‌ها نقش ختشی و صرفاً بیانگر (expressive) دارد، به گونه‌ای که بود و نبود آن هیچ تأثیری در درک این ابژه‌ها ندارد. زبان تنها به کار گفت‌وگو و انتقال ابژه‌های تصویر شده می‌آید و انسان تنها (چه در حالت خیالی انزوای تارزان‌گونه و چه در تنهایی‌های روزمره) سوژه‌ای است بی‌نیاز از زبان. در مقابل این پنداشت، و برای بررسی ریشه‌های آن، می‌توان چنین پرسشی را طرح کرد: آیا نشانه‌های زبانی صرفاً برآمده از جهان‌اند و معانی خود را از ابژه‌های مختلف آن دریافت می‌کنند، یا این نشانه‌ها هستند که چنین معناهایی را برمی‌سازند؟ به عبارت دیگر، آیا نشانه‌های زبانی، تصویرگر معانی ازپیش موجود و ورای زبان هستند، یا زبان هویتی است به‌خود-ارجاع‌دهنده و درخودبسته و حامل معانی متناظر با نشانه‌هایش؟ در پاسخ به این پرسش، چنانکه خواهیم دید، هوسرل جانب سرشت بیانگرانه‌ی زبان را می‌گیرد و قایل به ادراک ماقبل‌زبانی معانی می‌شود، درحالی‌که دریدا زبان را نظامی خودبنیاد از نشانه‌هایی می‌داند که به نشانه‌های دیگر ارجاع می‌دهند. هوسرل معنا را در حضور آگاهی می‌جوید و دریدا در غیاب نشانه. در این مقاله می‌خواهیم ضمن سنجش آرای این دو متفکر، به نقد و ارزیابی تحلیل‌های درخشان دریدا و نقدهای بنیان‌برانداز وی بر متافیزیک حضور بپردازیم.

کلمات ادا شده توسط شخص دیگر، معانی ذاتی دارند. از آنجا که این معانی از جهان برگرفته شده‌اند، می‌توان آنها را با روی آوردن به جهان به صورت شهودی تأیید کرد. در نتیجه، تأیید شهودی، ما را قادر می‌سازد که میان کارکرد بیانی و اخباری یک نشانه تمایز قایل شویم؛ یعنی زبان در کنار غیاب مرجعش، به حضور نیز نیاز دارد زیرا اگر این گونه نباشد هرگز نخواهیم توانست آنچه را شخص می‌گوید با ملاحظهٔ ابژه‌هایی که در موردشان حرف می‌زند، تأیید کنیم و در نتیجه بفهمیم. علاوه بر این، اگر اندیشه‌های خود ما هرگز برای ما حاضر نبودند، هیچ انگیزه‌ای برای اینکه کلمات یک شخص را نشان‌دهندهٔ حضور چنین اندیشه‌هایی در او بدانیم نخواهیم داشت. هنگام حرف زدن با دیگری، کافی نیست که شخص تنها یک «ترکیب صوتی روشن» تولید کند؛ «او باید طی اعمال ذهنی خاصی به آن معنا دهد، معنایی که خواهان سهم شدن آن با شنوندگانش است» (Husserl, 1970: 277). با بیان این معنا، آن ترکیب صوتی به یک بیان تبدیل می‌شود. با این حال، برای اینکه این ترکیب صوتی به معنای دقیق کلمه در سخن ارتباطی به کار آید، باید کارکرد اخباری نیز داشته باشد. بنابر استدلال هوسرل، از یک سو، شنونده باید «متکلم را یک شخص به حساب آورد، شخصی که صرفاً در حال تولید رشته‌ای از اصوات نیست بلکه در حال حرف زدن با اوست، شخصی که همراه با این اصوات اعمال معنادهندهٔ خاصی نیز به جا می‌آورد» (Husserl, 1970: 277) و از سوی دیگر، چنین اعمالی به صورت مستقیم تجربه‌پذیر نیستند؛ من تنها از اصوات شخص متکلم تجربهٔ بی‌واسطه دارم: تمام بیان‌ها در سخن ارتباطی کارکرد اخباری نیز دارند. آنها به‌عنوان نشانه‌هایی از اندیشه‌های متکلم، یعنی تجارب درونی معنادهندهٔ او، به کار شنونده می‌آیند. (Husserl, 1970: 277)

واقعیت ابژه‌ها یا حالات امور دیگری را به او نشان (اخبار) می‌دهد؛ بدین معنا که اعتقاد او به وجود یکی همچون انگیزه‌ای (motivation) برای اعتقاد یا گمان به وجود دیگری در نظر گرفته می‌شود. (Husserl, 1970: 270). در مقابل، بیان، محتوایی معنایی دارد و برآمده از قصدیت معنایی اراده‌ای است که به نشانهٔ نامحسوس جان می‌دهد، مثل یک کلمهٔ «اندیشیده شده» یا «تصور شده». در اخبار دالّ فیزیکی است و مدلول درون‌جهانی، اما در بیان، دالّ آوایی است که کاملاً درونی می‌ماند و مدلول معنایی است ایده‌آل که در جایی از جهان وجود ندارد. چنانکه خواهیم دید هوسرل با تکیه بر وجه بیانی نشانه، پیش و پیش از هر چیزی از قلمرو معانی افلاطونی دفاع می‌کند. اما نخست باید به توضیح بیشتری از این دو وجه نشانه (به‌ویژه وجه بیانی آن) بپردازیم، خصوصاً اینکه در حالت عادی و رویکرد طبیعی زندگی روزمره، این دو وجه به‌سختی تفکیک‌پذیرند. در سخن ارتباطی، هردو کارکرد اخباری و بیانی درهم-تنیده است. هنگامی که سخن گفتن دیگری را می‌شنویم، کلمات ادا شدهٔ او را به‌عنوان نشانه‌هایی اخباری بر حضور اعمال ذهنی آن شخص در نظر می‌گیریم. چنین اعمالی نزد ما حاضر نیستند. اگر می‌توانستیم آنها را ببینیم، اگر می‌توانستیم به طریقی وارد ذهنیات دیگری شویم و کارکرد ذهنی او را مشاهده کنیم، آن‌گاه چنین نشانه‌هایی برای ما بیهوده می‌بودند. زبان باید بتواند در «غیاب» مرجعش نیز خصلت ارجاعی داشته باشد، وگرنه سخن ارتباطی، سخنی که در آن کلمات شخص دیگر را نشان‌دهندهٔ اندیشه‌هایش در نظر می‌گیریم، ممکن نخواهد بود. هوسرل در همان حال که به این کارکرد اخباری اذعان دارد، بر کارکرد بیانی این نشانه‌ها نیز تأکید دارد.

۲.۱. زندگی ذهنی منزوی

همان طور که اشاره شد، هر سخنی تا آنجا که در ارتباط گرفتار است و تجربه زنده را نزد دیگری آشکار می‌سازد، به مثابه اخبار عمل می‌کند و هنگامی که ارتباط به حالت تعلیق درآید، بیان محض ظاهر می‌شود. اصولاً «اخبار آنجایی روی می‌دهد که عمل معنادهنده، قصدیت روح‌بخش، روحیت زنده قصد معنایی کاملاً حاضر نباشد» (Derrida, 1973: 38). وقتی ما به دیگری گوش می‌دهیم، تجربه زنده او «به‌شخصه» و به صورت اصیل نزد ما حاضر نیست و این یک حد معین و تقلیل‌ناپذیر است. اگر ارتباط اساساً اخباری است، به جهت این است که ما شهود اولیه از حضور تجربه زنده دیگری نداریم. هنگامی که حضور بی‌واسطه و به-تمام‌وکمال مدلول، خارج از دسترس و نهفته باشد، دال سرشتی اخباری خواهد داشت. به گفته دریدا

معنا برای خود حاضر است، آن هم در زندگی حاضری که فراتر از خودش، به سوی جهان، مکان یا طبیعت نرفته است. تمام این «فراروی»ها عملاً این زندگی خودحاضر را به نشانه‌های اخباری سوق می‌دهد.

(Derrida, 1973: 40)

تمام وجه واقعی و بالفعل زبان، تمام کارکرد تجربی زبان به اخبار تعلق دارد و نسبت به بیان بیگانه است، نه تنها به جهت اینکه در جهان است، بلکه همچنین، به اعتقاد دریدا، به دلیل اینکه در خودش حاوی نوعی تداعی غیر ارادی (involuntary association) است. هوسرل آگاهی قصدی و آگاهی ارادی را مترادف می‌گیرد. به نظر دریدا، با وجود تمام موضوعات مربوط به قصدیت ادراکی یا شهودی و تکوین انفعالی، مفهوم قصدیت، در سنت متافیزیک اراده‌گرایانه که احتمالاً همان متافیزیک به معنای دقیق کلمه است، گرفتار آمده است. غایت‌انگاری صریحی که بر تمام پدیده‌شناسی استعلایی حاکم است، در نهایت چیزی نیست جز

بنابراین به نظر می‌رسد که هر اخباری با بیان همراه است و هر بیانی با اخبار. اما به نظر هوسرل، این درهم‌آمیختگی بالفعل، مانع از تفکیک مشروع آن نمی‌شود، امری که پدیده‌شناسی متکفل انجام دادن آن است. از نظر او، ارتباط، یک لایه بیرونی برای بیان است و امکان جداسازی پدیده‌شناختی (استعلایی) آنها وجود دارد (Derrida, 1973: 20). البته همان طور که خواهیم دید، به نظر دریدا مسئله عکس این مطلب است و هوسرل به تفکیک آنها نیاز دارد تا بتواند از امکان رویکرد پدیده‌شناختی دفاع کند. اخبار به‌عنوان پدیده‌ای تجربی و بیرونی باید مورد تقلیل واقع شود و موفقیت هوسرل منوط به این تقلیل است. از آنجا که اخبار نشان از تاریخ‌مندی و عدم اصالت دارد، باید آن را کنار زد تا به قلمرو محض آگاهی درونی، قلمرو «ایده‌آلیسم استعلایی» مورد نظر هوسرل دست یافت. دریدا می‌نویسد:

هوسرل می‌خواهد خلوص بیانی و منطقی معنا را به‌مثابه امکان لوگوس در نظر بگیرد.

(Derrida, 1973: 20)

و به همین دلیل سرنوشت برنامه پدیده‌شناسی هوسرل به امکان این تفکیک گره خورده است. هوسرل این مهم را با طرد وجه فیزیکی و کارکرد ارتباطی کلمه (آوا) پی می‌گیرد. به نظر او، در گفت‌وگوی واقعی همیشه بیان آغشته به اخبار است، به دو دلیل (۱) بیان، نشان‌دهنده چیزی است که برای همیشه از شهود و تجربه زیسته دیگری مخفی می‌ماند (۲) مضمون ایده‌آل معنا و غیرمادی بودن بیان در اینجا با حس‌پذیری درهم‌تنیده شده‌اند (Derrida, 1973: 22). بنابراین، به نظر هوسرل خلوص بیان را باید در زبان بدون ارتباط، سخن به مثابه تک‌گویی (monologue)، در آوای خاموش «زندگی ذهنی منزوی» (solitary mental life) یافت. (Husserl, 1970: 269)

واقعی. اگر در تک‌گویی خاموش (silent monologue) مانند هر جای دیگر، کلمات همچون نشانه به کار می‌روند و در نتیجه چیزی را نشان می‌دهند، در این مورد خاص، به نظر هوسرل، گذار از بیان به معنا، از دالّ به مدلول، اخباری نیست، زیرا این ارجاع بدون هیچ وجود واقعی صورت می‌گیرد، درحالی‌که در عمل اخبار، یک نشانه موجود یا رویداد تجربی به امری ارجاع دارد که حداقل وجود آن از پیش فرض گرفته شده است و ما را به وجود امر مورد اخبار متقاعد می‌کند. یک نشانه اخباری، بدون مقوله وجود تجربی (محمّتل)، درک‌پذیر نیست. تقلیل به تک‌گویی، درواقع، بین‌الهالین نهادن وجود جهان‌مند تجربی است. در «زندگی ذهنی منزوی»، ما دیگر از کلمات واقعی استفاده نمی‌کنیم بلکه تنها کلمات متخیل (imagined) مورد استفاده‌اند. در اینجا باید از اصطلاح صداواره (sound-pattern) استفاده کنیم، برای اشاره به کلمه‌ای که در درون‌بودگی خویش ادا شده و صدایی است خاموش. در تک‌گویی درونی، کلمه تنها در تخیل بازنمایی شده است. ما به تخیل کلمه بسنده می‌کنیم و وجود تجربی آن را به کنار می‌گذاریم. ما نسبت به وجود یا عدم وجود آن بی‌تفاوتیم. البته دریدا تأکید دارد بر اینکه در اندیشه هوسرل این کلمه، متخیل به معنای روان‌شناختی نیست که دربرگیرنده وجود فیزیکی یا ذهنی باشد. تخیل از جنس نوئما است و نوئما - برخلاف نوئسیس، مورفه و هیولا - مؤلفه غیر واقعی آگاهی است (Husserl, 1931: sec. 102; Derrida, 1973: 45-7) (سوسور وقتی از صدای متخیل حرف می‌زد، متوجه این نکته ظریف نبود.) دریدا در توضیح این صدای خاموش و علت نیاز به آن می‌نویسد:

بی‌تردید هوسرل می‌خواهد یک سکوت اولیه را حفظ

اراده‌گرایی استعلایی. به همین جهت است که هر چه از قصد روحی محض، جان‌بخشی محض توسط روح (pure animation by Geist)، یعنی اراده، بگریزد، از حوزه معنا و بیان خارج می‌شود؛ یعنی تمام قلمرو مشاهده‌پذیر و مکان‌مند. تمایز بدن و نفس نه تنها در مرکز این آموزه دلالت قرار دارد، به‌علاوه توسط آن تأیید می‌شود، و بنابراین بستگی به تعبیری خاص از زبان دارد. مشاهده‌پذیری و مکان‌مندی به معنای دقیق کلمه، می‌توانند ویرانگر خودحضوری اراده و جان‌بخشی روحی که پدیدآورنده گفتمان‌اند، باشند. آنها به معنای واقعی کلمه، مرگ آن خودحضوری‌اند که بیان را از اخبار جدا می‌کند (Derrida, 1973: 34-5). این خودحضوری در رابطه با آگوی دیگر (alter ego) و رابطه با خود در زمان‌مندی‌اش نقض می‌شود و همان طور که به زودی خواهیم دید، استدلال‌های هوسرل دقیقاً معطوف به این دو مورد است.

تا اینجا مشخص شد که چگونه سخن واقعی و زبان ارتباطی همواره حاوی عنصری اخباری است و در اینجا بیان اساساً به اخبار آغشته است. در ادامه، هوسرل تلاش می‌کند نشان دهد که وقتی کارکرد ارتباطی زبان ساقط می‌شود، در زبانی تخیلی و نه واقعی، می‌توان به بیان محض و خالص دست یافت. همان طور که گفته شد، موفقیت برنامه پدیده‌شناسی هوسرل به‌شدت به این بحث بستگی دارد. نگاهی به آن می‌اندازیم.

هوسرل می‌نویسد: «آیا می‌توان گفت که در تنهاگویی (soliloquy) کسی با خودش حرف می‌زند و کلمات را به‌مثابه نشانه، یعنی نشانه‌های اخباردهنده از تجربیات درونی خودش به کار می‌گیرد؟ من چنین دیدگاهی را نمی‌توانم پذیرفتنی بدانم» (Husserl, 1970: 279).

در تنهاگویی نه از غیاب تجربیات و در نتیجه نیاز به اخبار اثری هست و نه از کلمات به‌مثابه موجودات

درعین حال، دریدا یادآوری می‌کند که در اندیشه‌های نخستین هوسرل، گفتمان بیان‌کننده به معنای دقیق کلمه و در ذات خودش، نیازی به کلمات ندارد، یعنی همان چیزی که قصدیت پیشابییانی (pre-expressive intentionality) نامیده می‌شود.

هوسرل نه تنها می‌خواهد اخبار را از «زندگی ذهنی منزوی» حذف کند بلکه زبان را به طور کلی، به‌عنوان عنصری از لوگوس در شکل بیانی آن، به‌مثابه رویدادی ثانویه، امری اضافه شده بر جریان معنایی آغازین و پیشابییانی در نظر می‌گیرد. زبان بیانی نیز چیزی اضافه شده بر سکوت مطلق رابطه با خود خواهد بود.

(Derrida, 1973: 69)

از طرف دیگر، در تنهاگویی، ما با تجربیات زنده روبرویم و تجربه زنده نیاز به اخبار ندارد زیرا بی‌واسطه معین و برای خود حاضر است. درحالی‌که در ارتباط واقعی، نشانه‌های موجود بر موجودات دیگر - که محتمل و باواسطه‌اند - اخبار دارند، در تک‌گویی نشانه‌های غیرموجود، مضمون ایده‌آل و یقینی خود را نشان می‌دهند. یقین وجود درونی، نیازی به مدلول بودن ندارد؛ این آگاهی زنده بی‌واسطه برای خودش حاضر است (Derrida, 1973: 42-4). به تعبیر دریدا: «معنا اختصاص دارد به بیرونی که مربوط به ایده‌آل است. سپس این بیرون بیان می‌شود و فراتر از خودش، به سوی یک بیرون دیگر می‌رود، بیرونی که همیشه «درون آگاهی» است.» (Derrida, 1973: 32)

استدلال هوسرل را خلاصه کنیم. چنانکه گفته شد، از نظر هوسرل، «زندگی ذهنی منزوی» ثابت می‌کند که بیان بدون اخبار ممکن است. در سخن منزوی، سوژه چیزی در مورد خودش نمی‌آموزد و چیزی را بر خودش آشکار نمی‌کند. برای اثبات این امر، که نتایجش برای پدیده‌شناسی تعیین‌کننده است، هوسرل چنین استدلال می‌کند:

کند، یک قشر «پیشابییانی» از تجربه. اما از آنجا که امکان تقویم ابژه‌های ایده‌آل، به ذات آگاهی تعلق دارد و از آنجا که این ابژه‌های ایده‌آل ساخته‌هایی تاریخ‌مندند و تنها از قبل ابداع یا قصد و اراده ظاهر می‌شوند، تمییز دادن عنصر زبان از عنصر آگاهی بیشتر و بیشتر دشوار می‌شود. (Derrida, 1973: 15) و مشکل‌گشای هوسرل در اینجا، علی‌رغم سکوت اساسی پدیده‌شناسی، آواست: «آوای خاموش» (muted voice) پدیده‌شناختی؛ آوایی که فیزیکی نیست و در جهان روی نمی‌دهد، آوایی که در غیاب جهان به سخن گفتن و حضور برای خود - شنیدن خود - ادامه می‌دهد.^۲ معنای «بیان» برای هوسرل عبارت است از «فراتر از - خود - رفتن یک عمل، و در نتیجه یک معنا که می‌تواند در خودش باقی بماند؛ هرچند تنها از طریق سخن، از طریق آوای پدیده‌شناختی» (Derrida, 1973: 33). درواقع، هوسرل با تأکید بر «بیان» به مقوم بودن آگوی استعلایی اشاره دارد و با تفکیک آن از «اخبار»، از حضور دفاع می‌کند، از حضور معنا به‌مثابه رابطه با یک ابژه ایده‌آل. به نظر دریدا

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

به عقیده دریدا، این بازگشت به سوژه سخن‌گویی که ابژه ایده‌آل و در نتیجه عینیت مطلق را تقویم می‌کند، بازگشت به زبانی استعلایی است (Derrida, 1989: 77). به نظر وی، هوسرل می‌خواهد زبان تقویم شده (constituted language) را بین‌الهالین قرار دهد، تا اصالت زبان تقویم‌کننده (constitutive language) آشکار شود (Derrida, 1989: 78).

نشان‌دهنده یک پیش‌داوری و در نتیجه جزم‌گرایی در اندیشه هوسرل نیست؟ به‌علاوه، با پرسش «نشانه به طور کلی چیست؟» داریم می‌گوییم که حقیقتی برای نشانه به طور کلی وجود دارد، و با این ادعا مفروض می‌داریم که نشانه شرط امکان و برساننده «حقیقت» نیست، بلکه برای دلالت، بازنمایی، اظهار و ارجاع به آن است. زیرا اگر نشانه به طریقی، از آنچه «حقیقت» می‌نامیم پیشی بگیرد، دیگر معنایی ندارد که در مورد حقیقت نشانه سخن بگوییم. (Derrida, 1973: 23-4)

به نظر می‌رسد که این ایراد دریدا وارد نباشد. دریدا از الصاق نامناسب دو مفهوم به کلمه‌ای واحد سخن می‌گوید، اما در صورتی می‌تواند چنین بگوید که قایل به خلوص معنایی قلمرویی افلاطونی باشد. در برداشتی اخباری از کلمه «نشانه»، هیچ معیار بیرونی و پیشین برای سنجش مناسب بودن الصاق مفاهیم مختلف به کلمات وجود ندارد، و این تنها نحوه به کارگیری زبان است که چنین سنجش‌های را در اختیار ما می‌گذارد. اصولاً سخن گفتن از مفهومی که به کلمه الصاق شده باشد، خود مستلزم برداشتی بیانی از آن است. در مورد بخش دوم این ایراد باید گفت حتی اگر نشانه به طریقی از «حقیقت» پیشی بگیرد، باز می‌توان از چستی آن سخن گفت، و این کاری است که خود دریدا بارها آن را انجام داده است. پاسخ هوسرل به پرسش «نشانه چیست؟»، اصولاً می‌تواند تا پایان در قلمرو نشانه‌ای زبان باقی بماند و این پرسش حاوی هیچ پیش‌داوری مطلق‌انگارانه‌ای راجع به «حقیقت» نیست. از این لحاظ، هیچ تفاوتی میان این پرسش و پرسش از چستی یک میز نیست.

پس از این نقد اولیه، بازمی‌گردیم به بحث دریدا درباره استدلال‌های هوسرل. دریدا دو استدلال بخش قبل را به صورت دقیق‌تر و مجزا، به این صورت بازنویسی می‌کند:

البته به یک معنا حتی در تنهاگویی می‌توان حرف زد، و مطمئناً می‌توان کسی را حتی در حال حرف زدن با خودش در نظر گرفت... اما به معنای اصیل ارتباط، در این موارد نه سخن مطرح است و نه اینکه کسی به خودش چیزی می‌گوید: فرد صرفاً خودش را در حال حرف زدن و ارتباط تصور می‌کند. در تک‌گویی، کلمات نمی‌توانند نسبت به وجود اعمال ذهنی کارکردی اخباری داشته باشند زیرا چنین اخباری در اینجا بی‌فایده است. زیرا اعمال مورد نظر، خودشان در همان لحظه توسط ما تجربه می‌شوند. (Husserl, 1970: 279-80)

استدلال‌های دوگانه مذکور در این نقل قول که یکی از سرنوشت‌سازترین اندیشه‌های هوسرل را در بر دارد، محور اصلی نقد و بررسی دریدا است؛ در بخش بعد به صورت مفصل‌تر به آن می‌پردازیم.

۲. تحلیل و ارزیابی نقد دریدا بر استدلال‌های هوسرل پیش از آنکه نقد دریدا بر استدلال‌های پیش‌گفته را بیان کنیم، نگاهی می‌اندازیم به ایراد دریدا بر اصل بحث هوسرل. دریدا در همان پرسش آغازین «نشانه چیست؟» اولین پیش‌داوری هوسرل را آشکار می‌سازد. به نظر وی، هوسرل این پرسش را وانمی‌کاود و به همین بسنده می‌کند که «هر نشانه، نشانه از چیزی است» و بلافاصله با جمله «اما نه اینکه هر نشانه‌ای معنا داشته باشد، معنایی که نشانه آن را بیان می‌کند» (Husserl, 1970: 269)، به تفکیک نشانه اخباری می‌پردازد. اما آیا هوسرل با معطوف کردن بحث خویش به ویژگی منطقی دلالت و در نظر گرفتن نشانه به‌عنوان جنسی که بیان و اخبار انواع آن‌اند، پیشاپیش برداشتی بیانی، و نه اخباری، از کلمه «نشانه» نداشته است؟ اگر به جای مفهوم واحد نشانه و انواع متفاوت آن، دو مفهوم تقلیل‌ناپذیر داشته باشیم که به طرز نامناسبی به کلمه واحدی الصاق شده باشند چه؟ دریدا می‌پرسد که آیا این امر، این مصادره به مطلوب،

۱- در سخن درونی، من چیزی را به خودم منتقل نمی‌کنم و چیزی را به خودم نشان نمی‌دهم. من حداکثر می‌توانم خودم را در حال انجام دادن آن تخیل کنم؛ تنها می‌توانم خودم را در حال آشکارسازی چیزی برای خودم بازنمایی کنم. هرچند این امر تنها بازنمایی است و تخیل.

۲- در سخن درونی، من چیزی را به خودم منتقل نمی‌کنم زیرا نیازی به آن نیست؛ من تنها می‌توانم بدان وانمود کنم. چنین فعالیتی، یعنی خود-انتقالی خود، نمی‌تواند روی دهد زیرا معنایی ندارد چون هیچ غایتی بر آن تصورشدنی نیست. وجود اعمال ذهنی نیازی به اخبار ندارد (به خاطر داشته باشیم که به طور کلی تنها یک «موجود» می‌تواند مورد اخبار واقع شود)، زیرا بی‌واسطه در لحظه‌ی کنونی سوژه حاضر است. (Derrida, 1973: 48)

در استدلال نخست هوسرل می‌گوید در تک‌گویی چیزی منتقل نمی‌شود و فرد خودش را به‌عنوان سوژه‌ای سخن‌گو و در ارتباط بازنمایی می‌کند. در اینجا هوسرل تمایزی بنیادین میان واقعیت (reality) و بازنمایی (representation) در زبان قایل شده است. میان ارتباط واقعی و بازنمایی آن تفاوت ماهوی وجود دارد. برای دست‌یابی به زبان درونی (به معنای ارتباط و گفت‌وگو) به‌مثابه یک بازنمایی محض، یک تخیل خاص که نوع ویژه‌ای از بازنمایی است، مورد نیاز است: بازنمایی تخیلی یا همان چیزی که هوسرل بعدها با عنوان «بازنمایی خنثی‌ساز» (neutralizing representation) از آن نام می‌برد. (خیال و حافظه هر دو بازنمایی‌اند، اما هوسرل خیال را که «گزاره‌ای» نیست، «بازنمایی خنثی‌ساز» می‌نامد.) آیا این تمایز را می‌توان در مورد زبان به کار برد؟ در آغاز ممکن است بیاندیشیم که بازنمایی برای زبان واقعی، نه ماهوی است و نه مقوم بلکه تنها به صورت اتفاقی و

دل‌بخواهانه رخ می‌دهد. اما به نظر دریدا، دلایل محکمی وجود دارد که فکر کنیم بازنمایی و واقعیت صرفاً به صورت موردی و اتفاقی در زبان در کنار هم قرار نگرفته‌اند، از جمله به این دلیل ساده که اساساً امکان جداسازی قطعی آنها منتفی است. خود هوسرل هم زمینه‌های این موضع مخالف را تا حدودی فراهم کرده است. حتی هنگامی که من در واقع از کلمات استفاده می‌کنم، چه این کار را برای ارتباط و گفت‌وگو انجام دهم و چه ندهم، باید از همان آغاز ساختاری از تکرار (repetition) را به کار برم که عنصر اساسی آن تنها می‌تواند بازنمایانه باشد. نشانه هرگز یک رویداد نیست، اگر منظور از رویداد، یک امر تجربی خاص جایگزین‌ناپذیر و بازگشت‌ناپذیر باشد. نشانه‌ای که فقط یک بار رخ دهد، نشانه نیست. یک دال، علی‌رغم مشخصه‌های تجربی متنوعی که ممکن است به جرح و تعدیل آن بیانجامد، باید به طور صوری بازشناختنی باشد، باید با وجود تغییر شکلی که رویداد تجربی ضرورتاً بر آن تحمیل می‌کند، این‌همان و تکرارپذیر باشد. یک واج آوایی یا نوشتاری ضرورتاً در هر فعلیت یافتن تا حدودی متفاوت است، اما می‌تواند به‌مثابه یک نشانه، به‌مثابه زبان عمل کند زیرا این‌همانی صوری و ایده‌آلی بر آن حاکم است، و این مستلزم بازنمایی است.

از آنجا که کلمه با هیچ یک از تعینات تجربی، آوایی یا نوشتاری‌اش این‌همان نیست، نوعی عینیت و این‌همانی ایده‌آل دارد. یک کلمه همیشه همان کلمه باقی می‌ماند، فارغ از هر نشانه زبانی ممکن که آن را ادا کند. تا آنجا که این ابژه ایده‌آل در مقابل زبان به معنای دقیق کلمه، قرار می‌گیرد، زبان، به طور طبیعی، متضمن خنثی‌سازی وجود بالفعل سوژه سخن‌گو، کلمات و نیز اشیای مورد دلالت است. بنابراین، سخن، تنها یک عمل ایده‌تیک

و بازتولید آن، تصور و بازنمایی (به این دلیل که آنچه در بازنمایی بازنمایانده شده، یک تصور است). بنابراین دریدا، برخلاف نظر صریح هوسرل، خود تصور، به معنای دقیق کلمه را وابسته به امکان بازنمایی می‌داند. به نظر او حضور امر حاضر از تکرار ناشی می‌شود و نه برعکس (Derrida, 1973: 49-52). دریدا می‌نویسد:

اگر بپذیریم که هر نشانه‌ای ساختاری اساساً تکراری دارد، تمایز کلی میان استفاده‌های خیالی و واقعی نشانه در معرض تهدید قرار می‌گیرد. نشانه اساساً با خیال ساخته و پرداخته می‌شود. بنابراین چه در ارتباط اخباری چه در بیان، معیار مطمئنی وجود ندارد که بتوان میان زبان بیرونی و زبان درونی، یا در فرض زبان درونی، میان زبان واقعی و زبان خیالی، تمایز گذاشت. چنین تمایزی برای هوسرل برای اثبات خارجی بودن اخبار نسبت به بیان و تمام پیامدهای آن، اجتناب‌ناپذیر است. (Derrida, 1973: 56-7)

به نظر هوسرل، ساختار سخن را تنها می‌توان بر مبنای ایده‌آل بودن توضیح داد. ضرورت محسوس دال (مثلاً کلمه) که باید یکسان باقی بماند، تنها می‌تواند ایده‌آل باشد. و همین طور ایده‌آل بودن مدلول یا معنای قصد شده که نباید با خود ابژه اشتباه گرفته شود. اما به نظر دریدا، ایده‌آل بودن ابژه به این است که بخشی از زبان باشد. ابژه ادراک ابژه‌ای است متغیر و امکانی؛ این ابژه تنها به مثابه یک معنا در زبان است که از ثبات و ضرورت برخوردار است. از آنجا که زبان برای تحقق ابژه ایده‌آل ضروری است، بنابراین ایده‌آلیته درگیر دگرگونی‌های تاریخی، فرهنگی و بین‌الذهانی زبان و ابهامات آن می‌شود. (Stocker, 2006: 42-3)

اما این ایده‌آل بودن که نام دیگری برای تداوم و امکان تکرار یک چیز است، در جهان وجود ندارد و از جهان

بی‌واسطه است. (Derrida, 1989: 66-7)

وحدت کلمه، وحدت صدا-واره و معناست، وحدت آن ایده‌آل است، برخاسته از امکان ایده‌آل تکرار؛ و نباید آن را با حدوث حسی متکثرش اشتباه گرفت. از آنجا که این وحدت بازنمایانه اساس دلالت است، من نمی‌توانم به سخن «واقعی» پردازم، مگر اینکه از آغاز در بازنمایی نامحدود درگیر باشم. ممکن است اعتراض شود که دقیقاً همین مشخصه صرفاً بازنمایانه بیان است که هوسرل درصدد است با فرض گفتمان منزوی توضیح دهد، گفتمانی که گوهر سخن را حفظ می‌کند و پوسته ارتباطی و اخباری آن را وامی‌نهد. اما مشکل اینجاست که بنابر توضیحات هوسرل این تنها بیان - و نه دلالت به طور کلی - است که به نظم بازنمایی تعلق دارد؛ در صورتی که طبق آنچه گفته شد بازنمایی در هر نشانه‌ای، اعم از بیانی و اخباری، روی می‌دهد. همین که بپذیریم سخن اساساً به نظم بازنمایی تعلق دارد، تمایز میان سخن «واقعی» و بازنمایی سخن مورد تردید واقع می‌شود، خواه سخن صرفاً «بیانی» باشد، خواه در «ارتباط» درگیر باشد. به دلیل ساختار اساساً تکراری نشانه‌ها به طور کلی، سخن «واقعی» به همان اندازه سخن خیالی، خیالی است و سخن خیالی به همان اندازه سخن واقعی، واقعی. هم در ارتباط بیانی و هم در ارتباط اخباری تفاوت میان واقعیت و بازنمایی، میان واقعی و خیالی، میان حضور صرف و تکرار، اکنون آغاز به محو شدن کرده است. دریدا می‌پرسد آیا حفظ این تفاوت پاسخی نیست به میل سرسختانه به حفظ حضور و تقلیل یا انحلال نشانه، همراه با تمام قدرت‌های تکرارش؟ به نظر دریدا تفاوت میان حضور حقیقی و حضور در بازنمایی، به دنبال خود نظام کاملی از تفاوت‌ها در زبان را نتیجه می‌دهد: تفاوت میان بازنمایی‌شده و بازنماینده، مدلول و دال، حضور صرف

تحلیل‌های هوسرل، «معنا» و «ارزش پدیده‌شناختی» خود را - برای یک نظریه‌ی شناخت - حفظ می‌کنند، چه زبانی وجود داشته باشد چه نباشد، چه موجودات انسانی آن را به کار برند چه نبرند، چه انسان‌ها و طبیعت در واقع موجود باشند چه تنها «در تخیل و به صورت امکانی» وجود داشته باشند. (Derrida, 1973: 4)

بنابراین رابطه با مرگ من (ناپدید شدن کامل من) در این تعیین وجود به‌مثابه حضور، ایده‌آل بودن و امکان مطلق تکرار نهفته است. اما اگر امکان ناپدید شدن کامل من (مرگ) را باید تجربه کرد تا رابطه با حضور به طور کلی برقرار شود، دیگر نمی‌توانیم بگوییم که تجربه امکان ناپدید شدن مطلق من (مرگ من) بر من تأثیر می‌گذارد و به تعدیل سوژه می‌انجامد. تجربه من هستم، که تنها به‌مثابه من حاضر هستم تجربه می‌شود، رابطه با حضور به طور کلی، رابطه با وجود به‌مثابه حضور را پیش‌فرض می‌گیرد. بنابراین ظاهر شدن من برای خودش در تجربه من هستم، اساساً رابطه‌ای با امکان ناپدید شدن خود است. در نتیجه، «من هستم، اساساً به معنای من میرا هستم» است. من نامیرا هستم گزاره‌ای ناممکن است. جمله «من همانی هستم که هستم» پذیرش نوعی میرایی است. انتقال از من هستم به تعیین هستی‌ام به‌مثابه موجود اندیشنده (بنابراین به-مثابه یک نامیرایی) انتقالی است که طی آن منشأ حضور و ایده‌آلیته (مرگ) در همان حضور و ایده‌آلیته پنهان می‌شود (Derrida, 1973: 54-5). دریدا در این تحلیل می‌خواهد نشان دهد که اساساً تلقی هوسرل از وجود به‌عنوان حضور و ایده‌آلیته، ناسازه‌وار است. اما آیا به‌راستی چنین است؟ به نظر می‌رسد که در اینجا دریدا خوانشی نادرست از هوسرل به دست داده است و می‌توان با تفکیک دقیق «من تجربی» و «من استعلایی» که هوسرل با اصرار، در نوشته‌های خود،

دیگر نیز نمی‌آید بلکه تماماً به امکان عمل تکرار وابسته است و با این تکرار تقویم می‌شود. «وجود» آن متناسب است با قدرت تکرار؛ ایده‌آل بودن مطلق هم‌بسته است با امکان تکرار نامحدود. بنابراین، می‌توان گفت که هوسرل وجود را به‌مثابه ایده‌آل بودن، یعنی به‌مثابه تکرار، معین کرده است.

اکنون این تعیین وجود به‌مثابه ایده‌آل بودن به طرز ناسازه‌وار همان تعیین وجود به‌مثابه حضور است. هم به دلیل اینکه ایده‌آل بودن محض همیشه ایده‌آل بودن یک اثره ایده‌آل است که در مقابل عمل تکرار قرار می‌گیرد و حاضر می‌شود، و هم به این دلیل که تنها یک زمان‌مندی نشئت گرفته از اکنون زنده می‌تواند خلوص ایده‌آل بودن، یعنی امکان تکرارپذیری نامتناهی همان چیز را تضمین کند. (Derrida, 1973: 52-3)

از منظر پدیده‌شناختی، وجود همان حضور یا تعدیل حضور است. حضور را صورت نهایی وجود دانستن منجر به این می‌شود که من از وجود تجربی، واقعیت، امکان و جهان‌مندی اشیا و خودم فراتر روم. حضور را شکل کلی زندگی استعلایی دانستن به این شناخت منتهی می‌شود که در غیاب من، و رای وجود تجربی من، پیش از تولد و پس از مرگم، باز هم امر حاضر وجود دارد. «حضور معنا برای یک آگاهی عاری از هر امر بالفعل، نمی‌تواند نتیجه کارکرد من به‌عنوان فردی تجربی و متناهی باشد: حضور امر حاضر، صورت یک تجربه به نحو کلی، دستاورد شخصی من نیست بلکه از زندگی من فراتر می‌رود و همین، معیار استعلایی بودن آن است. اگر بخواهم خلوص بیان را بپذیرم و آن را در افق حقیقت تداوم بخشم، باید به قابلیت ذاتی تکرار آن، و رای مرگ خودم، اذعان کنم.»

(Bennington and Derrida, 1993: 68) دریدا

می‌نویسد:

تفاوتی راه ندارد. شخص کاملاً برای خودش حضور دارد و این حضور شامل حضور زمانی نیز می‌شود. به همین دلیل، معنای شهود اولیه نزد هوسرل معادل است با تجربه غیاب و بی‌فایدگی نشانه‌ها. به نظر دریدا، نیروی استدلال هوسرل مبتنی است بر فرض لحظه‌به-مثابه یک نقطه، فرض این‌همانی تجربه‌ای که در یک لحظه برای خودش حاضر است. در وحدت تجزیه‌ناپذیر اکنون زنده، هیچ نیازی به نشانه‌ها نیست زیرا چیزی برای آشکار ساختن نزد خود وجود ندارد، چیزی غایب که فراتر از اکنون زنده آگاهی برود. دریدا می‌گوید:

مفهوم خاصی از «اکنون»، از اکنون به‌مثابه لحظه نقطه‌ای (punctuality of the instant) به صورت قاطعی کل نظام «تمایزهای بنیادین» هوسرل را تأیید می‌کند. اگر لحظه نقطه‌ای امری موهوم باشد، یک استعاره مکانی یا مکانیکی، یک مفهوم متافیزیکی باقی‌مانده از گذشته، یا هم‌زمان تمام اینها، و اگر حضور اکنونی در سنتزی اولیه و تقلیل‌ناپذیر تقویم شده باشد، آن‌گاه تمام استدلال‌های هوسرل از اساس مورد تهدید قرار می‌گیرد. (Derrida, 1973: 61)

مفهوم لحظه نقطه‌ای، مفهوم اکنون به‌مثابه نقطه، مفهومی اساسی در کتاب پدیده‌شناسی آگاهی درونی از زمان است. در تحلیل‌های هوشمندانه هوسرل در این کتاب، جریان زمان نه تجزیه‌پذیر به اجزای مستقل است و نه تقسیم‌پذیر به برهه‌هایی که همان نقاط پیوسته مستقل‌اند. بدون شک هیچ اکنونی را نمی‌توان به‌مثابه لحظه محض یا نقطه محض جدا کرد و این گستردگی تقلیل‌ناپذیر است. با این حال، این گستردگی اکنون، بر پایه خودهمانی اکنون به‌مثابه نقطه، به‌مثابه «نقطه منشأ» در نظر گرفته و توصیف شده است: «دریافت اکنون، هسته ستاره‌ای دنباله‌دار است که دنباله

به‌ویژه در تأملات دکارتی، آن را دنبال می‌کند، این تناقض را برطرف کرد. هنگامی که هوسرل از امکان ناپدید شدن مطلق و مرگ من سخن می‌گوید، منظور «من طبیعی و تجربی» است؛ هوسرل اساساً من تجربی را مورد تقلیل قرار می‌دهد تا با طرد تاریخ‌مندی و وجه امکانی و خارجی آن، به خلوص زندگی استعلایی و من پدیده‌شناختی دست یابد. عبارات خود دریدا نیز مؤید این خوانش است. اینکه «چه زبانی وجود داشته باشد چه نباشد، چه موجودات انسانی آن را به کار برند چه نبرند، چه انسان‌ها و طبیعت در واقع موجود باشند چه تنها» در تخیل و به صورت امکانی وجود داشته باشند، همه و همه ناظر به من تجربی است. به همین دلیل باید گفت هنگامی که هوسرل از موجود اندیشنده به‌مثابه یک نامیرایی سخن می‌گوید، منظور وی من استعلایی است و تصدیق آن در واقع پذیرش میرایی من تجربی است. بنابراین ادعای دریدا را باید به این صورت بازنویسی کرد که از منظر پدیده‌شناسی هوسرل، «من [استعلایی] هستم، اساساً به معنای من [تجربی] میرا هستم، است». البته اینکه تفکیک ماهوی من تجربی و من استعلایی موجه و دفاع‌پذیر باشد، بحث دیگری است که به وسعت پدیده‌شناسی هوسرل و اساساً همان برنامه پدیده‌شناسی است؛ برنامه‌ای که دریدا در تحلیل‌های دیگرش (تحلیلی که پیش از این ذکر شد و نیز تحلیلی که در پی خواهد آمد)، ناسازه‌وار بودن آن را نشان داده است.

در ادامه می‌پردازیم به استدلال دوم هوسرل. بنابر استدلال وی اگر سوژه در تک‌گویی چیزی را به خود اخبار نمی‌دهد، به سبب این است که نمی‌تواند زیرا نیازی به آن نیست. هوسرل چنین اخباری را بی‌فایده می‌داند، زیرا غایتی بر آن مترتب نیست؛ چون در این‌همانی حضور به‌مثابه خودحضور، هیچ دیگری و

است که در آن امر ادراک شده حاضر نیست بلکه موجودی گذشته است به مثابه تعدیلی از اکنون. به نظر هوسرل در یادسپاری، ما گذشته را به شیوه‌ای نه بازنمایانه بلکه دریافتی (presentative)، تقویم می‌کنیم و می‌بینیم (Husserl, 1964: 64). هوسرل در دفاع از ادراک دانستن یادسپاری می‌گوید:

اگر ما ادراک را عملی بدانیم که در آن تمام منشأها قرار گرفته است، آن‌گاه عملی که به نحو اولیه تقویم می‌کند و در نتیجه، حافظه اولیه [یادسپاری] هم ادراک است. (Husserl, 1964: 64)

به نظر او تحلیل‌های مبتنی بر نقطه‌ای دانستن زمان و تقلیل ادراک به اکنون زنده آگاهی، از توصیف پیوستار زمان و تبیین گذشته ناتوان‌اند. دریدا نتایج این ادعای هوسرل را برای پدیده‌شناسی ویرانگر می‌داند و از آن استفاده می‌کند تا خصلت ناسازگار پدیده‌شناسی هوسرل را نشان دهد. خود هوسرل نیز در بخش ۱۶ کتاب پدیده‌شناسی آگاهی درونی از زمان، یادسپاری را نوعی «ناادراک» به شمار می‌آورد (Husserl, 1964: 62-3). یادسپاری از اکنون زنده آگاهی فراتر می‌رود و به نظر دریدا اگر هوسرل همچنان اصرار بر ادراک نامیدن آن دارد، به جهت این است که می‌خواهد تمایزی ریشه‌ای میان یادسپاری و بازتولید، میان ادراک و تخیل، و غیره قایل شود، و نه میان ادراک و یادسپاری. یادسپاری و یادآوری هر دو تعدیل‌هایی از ناادراک‌اند و برخلاف خواسته هوسرل نمی‌توان تفاوت میان آنها را تفاوت میان ادراک و ناادراک به شمار آورد. دریدا تمایز میان یادسپاری و یادآوری را انکار نمی‌کند، او فقط تمایز ریشه‌ای میان یادسپاری و بازنمایی، و در نتیجه تمایز میان بازنمایی و ادراک را انکار می‌کند. (Lawlor, 2002: 186) او نتیجه می‌گیرد:

آن یادسپاری‌ها (retentions) هستند " (Husserl, 1964: 52). زمان‌مندی یک مرکز جایگزین‌ناپذیر، یک چشم یا هسته زنده دارد که همان نقطه اکنون حقیقی است. در پدیده‌شناسی، ایده حضور اولیه و به طور کلی «آغاز»، «آغاز مطلق» یا اصل، همیشه به این نقطه منشأ بازمی‌گردد.

اکنون بالفعل ضرورتاً امری نقطه‌ای است و چنین نیز می‌ماند، صورتی که در ضمن تغییرات پیوسته موضوع پابرجا می‌ماند. (Husserl, 1931: 237)

یک ابژه زمانی حلولی دارای آغازی است که همان نقطه منشأ است. این نحوه جریانی است که توسط آن ابژه حلولی به عنوان اکنون شروع به بودن می‌کند.

یک مرحله نقطه‌ای، به مثابه اکنون، در هر لحظه بالفعل حاضر است، درحالی که بقیه به مثابه دنباله‌ای مربوط به یادسپاری به آن متصل‌اند. (Husserl, 1964: 61)

این مفهوم اکنون حاضر عنصر اساسی اندیشه فلسفی است، همان بدهت و شهود و آگاهی حاکم بر هر مفهوم ممکن از حقیقت و معنا؛ لازمه تقسیم میان ماده و صورت، قوه و فعل و لازمه متافیزیک حضور مبتنی بر خودآگاهی. دریدا می‌گوید اتفاقی نیست که هوسرل در کتاب پدیده‌شناسی آگاهی درونی از زمان به ناآگاهی فرویدی حمله می‌کند و آن را امری محال می‌داند.^۳ (Derrida, 1973: 63) با این حال، از نظر هوسرل، حضور امر حاضر درک شده تنها تا جایی تحقق می‌یابد که به طور پیوسته با ناحضور و ناادراک، با یادسپاری و پیش‌داشت (protention)، ترکیب شده باشد. این ناادراک‌ها به اکنون ادراک شده بالفعل نه اضافه شده‌اند و نه گهگاه با آن همراه‌اند؛ آنها ذاتاً و به صورت اجتناب‌ناپذیری در امکان آن دخیل‌اند. باید اذعان کرد که هوسرل در برخی مواضع، یادسپاری را هنوز یک ادراک می‌داند. اما این تنها موردی از ادراک

(شنیدن آوای خود) شرط خودحضور است، تقلیل استعلایی دیگر ممکن نخواهد بود (Derrida, 1973: 82). زبان، مقدم بر «حضور» و شرط امکان آن است؛ زبان شرط امکان تمایز میان بیان و اخبار، سوژه و ابژه، ایده‌آل و غیر ایده‌آل و... است؛ زبان شرط امکان تمایز میان «واقعیت» و «حقیقت» است. (Lawlor, 2002: 203)

پیش از خاتمه این بحث بد نیست اشاره‌ای کنیم به اینکه به نظر می‌رسد نقد دریدا بر استدلال دوم هوسرل، نیاز به تغییرات ظریفی دارد. اساس بحث دریدا در اینجا بر تعبیر خاصی از هوسرل قرار گرفته است که اتفاقاً تعبیر چندان قابل دفاعی نیست. چنانکه دیدیم دریدا، علی‌رغم تأکید هوسرل بر ادراک شمردن یادسپاری، اصرار دارد که یادسپاری را از جنس نادراک بدانند. می‌توان یادسپاری را از جنس ادراک دانست و تنها به غیر دقیق یا ناسازه‌وار بودن ادعاهای هوسرل در بخش ۱۶ کتاب پدیده‌شناسی آگاهی درونی از زمان انتقاد داشت؛ اگرچه این خوانش از هوسرل نیز موقعیت ناسازه‌وار «ممتد بودن اکنون زنده آگاهی» را در پی دارد. در غیر این صورت تعبیر یادسپاری به ادراک، پیش از آن که از یادسپاری اعاده‌ی حیثیت کند، ادراک را به وادی بازنمایی می‌کشاند. شاید بتوان هوسرل را در تنگنای این چندراهی، یا به تعبیری «چندبن‌بستی»، گرفتار کرد و به نتیجه مورد نظر دریدا رسید.

پیامدهای نقد دریدا و آغاز عصر دریدایی

دریدا پدیده‌شناسی استعلایی هوسرل را «متافیزیک در امر روزی‌ترین، انتقادی‌ترین، و هوشیارانه‌ترین شکل آن» (Derrida, 1981: 5) و «متافیزیک حضور در قالب ایده‌آلیته» (Derrida, 1973: 10) می‌داند و نقد وی از این فلسفه را باید نقدی فراگیر بر متافیزیک حضور به شمار آورد. بی‌جهت نیست که دریدا در انتهای نقد

همین که پیوستگی اکنون و غیر اکنون، ادراک و نادراک را در منطقه اولیه‌ای که میان تأثر اولیه و یادسپاری اولیه مشترک است بپذیریم، دیگری را در خودهمانی لحظه پذیرفته‌ایم؛ یعنی ناحضور و نابدهت در چشم به هم زدن لحظه پذیرفته شده‌اند. این غیریت در واقع شرط حضور، نمایش و بنابراین تصور به طور کلی است، و از هر تفکیکی که می‌تواند در حضور، در تصور، تولید شود پیشی می‌گیرد. (Derrida, 1973: 65)

از سویی تحلیل‌های درخشان هوسرل در کتاب پدیده‌شناسی آگاهی درونی از زمان نتیجه می‌دهد که اکنون زنده به‌مثابه منشأ ادراکی مطلق تنها در تداوم با یادسپاری تقویم می‌شود. از سوی دیگر، اساس پدیده‌شناسی بر این اصل استوار است که منشأ یقین به طور کلی خصلت اولیه اکنون زنده است. بنابراین ضروری است که یادسپاری را در حوزه یقین اولیه نگه داشت و مرز میان اولیه و غیر اولیه را تغییر داد؛ یعنی مرز باید نه میان اکنون محض و نااکنون، یعنی میان فعلیت و نافعیت اکنون زنده، بلکه میان دو صورت بازگشت یا اعاده اکنون، یعنی یادسپاری و بازنمایی کشیده شود. (Derrida, 1973: 67)

و البته هوسرل از تفکیک ماهوی این دو - یادسپاری و بازنمایی - ناتوان است و این همان موقعیت ناسازه‌واری است که هوسرل در آن گرفتار است. دریدا می‌پرسد:

آیا این واقعیت که این میل به عقب در حضور یا خودحضور تقلیل‌ناپذیر است، و این دنباله (trace) یا تفاوت همیشه قدیمی‌تر از حضور است و گشودگی آن را برایش فراهم می‌کند، مانع از سخن گفتن درباره خودهمانی ساده نمی‌شود؟ آیا این مسئله، کاربرد مطلوب هوسرل از مفهوم «زندگی ذهنی منزوی» و در نتیجه جداسازی دقیق اخبار از بیان را به مخاطره نمی‌اندازد؟ (Derrida, 1973: 68)

هنگامی که بپذیریم خود-تأثیری (auto-affection)

دقیق و بنیادینش بر پدیده‌شناسی هوسرل اعلام می‌کند که «تاریخ حضور به پایان رسیده است» (Derrida, 1973: 102). بدین ترتیب، نتایج نقد بنیادین دریدا از قلمرو پدیده‌شناسی فراتر می‌رود و به نقدی ریشه‌ای بر تاریخ فلسفه غرب می‌انجامد. دریدا تاریخ معنا را تاریخی می‌داند که منشأ آن را همیشه می‌توان از نو آفرید، تاریخی که پایان آن را همیشه می‌توان به شکل حضور در اختیار داشت (Derrida, 1978: 279). وی هدف نهایی مهم‌ترین اثر خود، یعنی از گراماتولوژی را معمایی ساختن هر آن چیزی می‌داند که فرد گمان می‌کند از واژه‌هایی همچون «حضور» درمی‌یابد (Derrida, 1976: 70). مترجم انگلیسی سخن و پدیده‌ها در مقدمه‌اش می‌نویسد:

این نتیجه‌گیری که بیان هرگز نمی‌تواند به هسته کاملاً ابژکتیو معنا «تقلیل یابد»، این نتیجه‌گیری که خود معنا نیز دیگر به مثابه یک حضور صرفاً ایده‌آل قابل درک نیست، برای دریدا معادل با این نتیجه است که دوره خاصی از اندیشه متافیزیکی به پایان رسیده است.

(Derrida, 1973: xl)

از سویی دریدا با نفی مدلول استعلایی و تأکید بر ارجاع هر دال به دال‌های دیگر، خصلت ذاتاً استعاری زبان را نمایان می‌سازد:

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

معنای زبانی هرگز نمی‌تواند به طور کامل حاضر باشد. هرگز یک مدلول مطلق، یک معنای مطلقاً این‌همان در زبان وجود ندارد. هنگامی که وابستگی معنا به عناصر غیر حاضر را بپذیریم، هیچ یک از این ویژگی‌های معنا باقی نخواهد ماند. معنا هرگز نمی‌تواند از زمینه‌اش، از زمینه زبانی، نشانه‌ای یا تاریخی‌اش جدا شود. هر یک از این زمینه‌ها نظامی از ارجاعات است، نظامی از دال‌ها که کارکرد و واقعیتشان به وراي حضور اشاره دارد. بنابراین آنچه در حضور اکتونی مدلول است، نظامی تمایزگذار و غیر حاضر از دال‌ها را در ضمن معنای خود دارد. ما درون زبان قرار داریم، نه بیرون آن (Derrida, 1973: xxxviii) و به هیچ حقیقت یا تجربه‌ای خارج از قلمرو زبان دسترسی نداریم.

نتایج این دیدگاه به طرز بی‌سابقه‌ای تعیین‌کننده بوده است، آن‌چنان که گفته می‌شود «ما در عصر دریدایی زندگی می‌کنیم» (Royle, 2003: 8)، عصری که در مجامع عمومی‌تر به «عصر پست‌مدرن» شهرت یافته است.

نتیجه

به نظر دریدا هوسرل به تفکیک نشانه‌های بیانی و اخباری نیاز دارد تا بتواند از امکان پدیده‌شناسی دفاع کند. اخبار به‌عنوان پدیده‌ای تجربی و بیرونی باید مورد تقلیل واقع شود تا به قلمرو محض آگاهی درونی، قلمرو ایده‌آلیسم استعلایی، دست یافت، و به همین دلیل به نظر دریدا سرنوشت برنامه پدیده‌شناسی هوسرل به امکان این تفکیک وابسته است. هوسرل برای توجیه این تفکیک استدلال دوگانه‌ای مطرح می‌کند و دریدا راهبرد خود برای نقد پدیده‌شناسی را بر پایه رد استدلال‌های هوسرل قرار می‌دهد.

منابع

1. Bennington, G. and Derrida, J. (1993), Jacques Derrida, trans. Geoffrey Bennington, Chicago and London: The University of Chicago Press.
2. Derrida, J. (1973), *Speech and Phenomena*, trans. David B. Allison, Evanston: Northwestern University Press.
3. Derrida, J. (1976), *Of Grammatology*, trans. Gayatri Chakravorty Spivak, Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
4. Derrida, J. (1978), *Writing and Difference*, trans. Alan Bass, London and New York: Routledge.
5. Derrida, J. (1981), *Positions*, trans. Alan Bass, Chicago: The University of Chicago Press.
6. Derrida, J. (1989), *Edmund Husserl's Origin of Geometry: An Introduction*, trans. John P. Leavey, Lincoln and London: University of Nebraska Press.
7. Husserl, E. (1931), *Ideas, A General Introduction to Pure Phenomenology*, trans. Boyce Gibson, London: Allen & Unwin.
8. Husserl, E. (1964), *The Phenomenology of Internal Time Consciousness*, ed. M. Heidegger, trans. J. S. Churchill, London: Indiana University Press.
9. Husserl, E. (1970), *Logical Investigations*, 2 Vol., trans. J. N. Findlay, New York: Humanities Press.
10. Lawlor, L. (2002), *Derrida and Husserl, The Basic Problem of Phenomenology*, Indiana University Press.
11. Royle, N. (2003), *Jacques Derrida*, London and New York: Routledge.
12. Stocker, B. (2006), *Derrida on Deconstruction*, London and New York: Routledge.

دریدا از چهار موضع به ایده‌های بنیادین هوسرل حمله می‌کند. نخست به اصل بحث هوسرل می‌پردازد و پرسش آغازین «نشانه چیست؟» را مبتنی بر پیش‌داوری و مصادره به مطلوب می‌داند. چنانکه نشان داده شد این نقد کلی دریدا نقدی ضعیف و قابل پاسخ‌گویی است. سپس دریدا به نقد استدلال نخست هوسرل مبنی بر بازنمایانه دانستن زبان درونی می‌پردازد و با ظرافتی خیره‌کننده آن را رد می‌کند. در ادامه با نقد ایده نامیرایی من اندیشنده، مدعی ناسازه‌وار بودن تلقی هوسرل از وجود به‌مثابه حضور و ایده‌آلیته می‌شود. نشان دادیم این نقد نیز نقدی ضعیف و قابل پاسخ‌گویی است. در پایان دریدا تحلیلی نه‌چندان دقیق از پیچیدگی‌های استدلال دوم هوسرل ارائه می‌دهد و به نقد آن می‌پردازد. چنانکه نشان داده شد این نقد دریدا نقدی بحث‌برانگیز است، اما در نهایت با تغییراتی در آن می‌توان هوسرل را به بن‌بست کشاند.

نقد دریدا کل برنامه پدیده‌شناسی هوسرل را هدف قرار می‌دهد و همراه با آن ضربه‌ای اساسی بر متافیزیک حضور وارد می‌سازد.

پی‌نوشت‌ها

۱. sense. البته هوسرل، برخلاف فرگه، در پژوهش‌ها تمایزی میان meaning و sense قابل نیست (رک. (Husserl, 1970: 292).
۲. «آوا خودش را می‌شنود»؛ یعنی از خود خارج می‌شود، درحالی‌که در خود باقی می‌ماند، یا به تعبیری بهتر، یعنی آوا خودش را بیان می‌کند، بدون اینکه از ایده‌آل بودن خارج شود. (Lawlor, 2002: 171).
۳. «مطمئناً این امری محال است که از موضوعی که از آن «ناآگاه» ایم سخن بگوییم، موضوعی که تنها بعدها از آن آگاه خواهیم شد. (Husserl, 1964: 162-3).

