

Derrida's interpretation of the concept of "relation" in Husserl's treatise "The Origin of Geometry"

Ali Fathi*

Abstract

Derrida wrote an extensive and detailed introduction to Husserl's treatise "The Origin of Geometry" and while interpreting this treatise, he briefly explained all the key concepts of his thought in it. This important introduction has been overlooked by some of Derrida's commentators and they have made accusations against his reading of Husserl. This article has tried to find its way to Derrida's philosophy by emphasizing the concept of "relation" (which is one of the most key concepts of Husserl's philosophy in particular and phenomenology in general) with the analytical-descriptive method. He Together with Husserl, in the question of the "origin of geometry" and through the distinction between "empirical thing" and "transcendental thing" as well as "necessary conflict and tension between structure and genesis" and "experimental reality" and "geometrical entities" as " The "ideal" has tried to think about the "relation" or the "interval" that is never filled and never resolved, and what is important is to understand this difficult, highly contradictory and tense situation that Derrida in another expression of It is mentioned under the title "Strange Presence".

Keywords: the origin of geometry, Husserl, relation, the passage to the limit, phenomenology, Derrida.

* Assistant Professor, Department of Philosophy, University of Tehran. ali.fathi@ut.ac.ir

Date received: 07/10/2023, Date of acceptance: 03/01/2024



تفسیر دریدا از مفهوم «نسبت» در رساله «مقدمه بر منشأ هندسه» هوسرل

علی فتحی*

چکیده

دریدا مقدمه مبسوط و مفصلی را بر رساله «منشأ هندسه» هوسرل نوشته و ضمن تفسیر این رساله به اجمال همه مفاهیم کلیدی اندیشه خود را در آن شرح داده است. این مقدمه مهم، از دید برخی شارحان دریدا دور مانده و به همین جهت، به خوانش او از هوسرل اتهام‌هایی وارد ساخته‌اند.

این مقاله با تأکید بر مفهوم «نسبت» (که از جمله کلیدی‌ترین مفاهیم فلسفه هوسرل به نحو خاص و پدیدارشناسی به نحو عام است) کوشیده است به گرانیگاه فلسفه دریدا و نقطه ثقل اندیشه او راه پیدا کند. او همراه با هوسرل در پرسش از «منشأ هندسه» و از طریق تمایز میان «من تجربی» و «من استعلایی» و نیز «تضاد و تنش استلزام‌آور میان ساختار و تکوین» و «واقعیت تجربی» و «اعیان هندسی» به مثابه «امر ایده‌آل» کوشیده است به «نسبت» یا همان «حد فاصلی» بیندیشد که هیچگاه پر نشده و فیصله پیدا نمی‌کند و آن چه مهم است درک و دریافت این وضعیت دشوار به شدت متناقض‌نمای پرتنشی است که دریدا در بیان دیگری از آن ذیل عنوان «حضور غریب» یاد کرده است.

کلیدواژه‌ها: منشأ هندسه، هوسرل، نسبت، گذار به حد، پدیدارشناسی، دریدا.

* استادیار گروه فلسفه دانشگاه تهران (دانشکده‌گان فارابی)، ali.fathi@ut.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۷/۱۵، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۰/۱۳



۱. مقدمه

در میان همه فیلسوفانی که دریدا به مناسبت به آنها پرداخته است، هوسرل بیشترین ربط را با فلسفه او پیدا می‌کند. با مرگ هوسرل در سال ۱۹۳۸ کتاب «بحران علوم اروپایی و فلسفه استعلایی» ناتمام می‌ماند، از این رو صورت نهایی پیدا نمی‌کند و ویراستاران آثار هوسرل نظم و سامانی به آن بخشیده و مجموعه هوسرلیانا در دو مجلد آن را منتشر می‌کند؛ یکی از آن مجلدات، «کتاب بحران» و دیگری «ضمائم و ملحقات آن» است. رساله «منشأ هندسه» از جمله این ضمائیم است که مورد توجه دریدا قرار می‌گیرد. دریدا آن را به فرانسه ترجمه کرده و مقدمه مفصلی بر آن می‌نویسد که حجم آن بیش از مطالب خود هوسرل است.

تفسیر دریدا از هوسرل منجر به شکل‌گیری مناقشه‌ها و گفتگوهای پُردامنه‌ای میان مفسران او شده است. برای بازسازی تفسیر دریدا از هوسرل لاجرم هر چه دریدا در باب هوسرل نوشته را باید کم و بیش ملاحظه کرد، نیز باید متون او را در زمینه و سیاقی مورد مطالعه قرار داد که ما را به ابعاد و لایه‌های بیشتری از فهم او از این رساله نزدیک سازد؛ یا حتی فراتر از این، باید به آثار دیگر دریدا نیز (که اختصاص به تفسیر هوسرل ندارد) نظر کرد که گرچه ممکن است در آن جمله آثار سخنی از هوسرل به میان نیامده باشد، لکن می‌تواند برای فهم «تفسیر دریدا از هوسرل» به کار آید. توجه به زمینه‌های غیرهوسرلی تفسیر دریدا از سایر فیلسوفان دیگر نیز می‌تواند ما را در این مسیر مدد رساند.

ناگفته پیداست که در این میان نباید از تأثیر سایر مفسرین هوسرل غافل شد، اوگن فینک (Eugen Fink) از جمله این مفسران است که هم دستیار هوسرل در دهه سی و اواخر عمر او بوده و هم در آمادگی برخی آثار او همچون «تأملات دکارتی» و متعاقب آن کتاب «بحران علوم اروپایی» مساهمت داشته است.

فینک، از شاگردان برجسته هوسرل بوده که ترجمه برخی از مقالات مهم او به فرانسه در معرفی پدیدارشناسی و بالاحص دریدا، سهم شایانی داشته است. قرابت او با هوسرل تا جایی است که هوسرل تقریظی بر مقاله او یعنی «پدیدارشناسی انتقادی هوسرل و فلسفه انتقادی معاصر»^۱ می‌نویسد و با طیب خاطر، گفته‌های او را تأیید کرده و «زبان فینک» را در این مقاله «زبان خود» می‌داند؛ علی‌الاجمال فینک در جستار خویش کوشیده است نسبت پدیدارشناسی هوسرل و نوکاتی‌های زمان خود را فاش سازد. غرض اینکه در فهم و تفسیر دریدا از هوسرل، نباید از مفسرانی که واسطه فهم دریدا از او بوده‌اند غافل شد.

تفسیر دریدا از مفهوم «نسبت» در رساله «مقدمه بر منشأ هندسه» ... (علی فتحی) ۱۱۵

این جستار یکی از مفاهیم کلیدی پدیدارشناسی هوسرل یعنی مفهوم «نسبت» (Relation) را با توجه به خوانش دریدا که در مقدمه مهم او بر این رساله بازتاب یافته، مورد مطالعه و مذاقه قرار داده است، لکن با توجه به تصریح برخی متعاطیان فلسفه دریدا که همه مفاهیم بنیادی تفکر او در این مقدمه به نحو اندماجی حاضر است، نویسنده کوشیده است، نظر خود را صرفاً به این رساله معطوف کرده و بنابر اقتضای موقع و مقام این نوشته در اختصار، از پرداختن به دیگر آثار دریدا (مگر به قدر ضرورت) اجتناب کند. لکن در تفسیر دریدا از هوسرل باید دقت داشته باشیم که بنابر دیدگاه دریدا حتی بهترین، دقیق‌ترین، وفادارانه‌ترین تفسیر ممکن از هوسرل همانا فلسفه هوسرل را «دیگر» و «متفاوت» می‌کند.

۲. اتهام هاپکینز به تفسیر دریدا

برخی مفسرین و اهل نظر، همچون هاپکینز (Burt Hopkins) «تفسیر دریدا از هوسرل» را به «اصالت هستی‌شناسی» (Ontologism) و «اصالت شهود» (intuitionism) متهم ساخته‌اند.^۲ بی‌تردید اهتمام به هستی‌شناسی یا شهود^۳ از مقتضیات هر فلسفه و هر نظام مابعدالطبیعی است؛ لکن مشکل آن هنگام نمایان می‌شود که یک نظام یا تفکر فلسفی در یک «مواجهه افراطی» نسبت به برخی از موضوعات و مضامین، منجر به رهیافتی «تقلیل‌گرایانه» (Reductionism) می‌شود و مسائل و موضوعات دیگری که باید مورد اهتمام متعاطی مابعدالطبیعه باشد به حاشیه رفته و افق‌های روشن و گشوده فراروی او را تیره و تار کرده و راه را بر هر گونه خلاقیت و تفکر پویای فلسفی مسدود می‌سازد.

به عقیده هاپکینز اولین خصیصه این افراط در حوزه هستی‌شناسی (که به زعم هاپکینز، دریدا در تفسیر خود چنین خبط و خطایی کرده است) این است که نسبت به یک نکته و «دقیقه تأملی» (Reflective nuance) بی‌تفاوت می‌شود. چیست این دقیقه تأملی؟!

«فلسفه تأملی» (Reflective philosophy) فلسفه‌ای است که بر روی خود بازتاب یافته است. فلسفه تأملی مجذوب جهان نمی‌شود، بلکه به خویشتن باز می‌گردد. این بازگشت به خود و این نحو «آگاهی از خودآگاهی» موضوع بحث فلسفه تأملی است. اصالت هستی‌شناسی، آن رهیافت افراطی به هستی‌شناسی است که این آگاهی تأملی را نادیده می‌گیرد. (Hopkins,

(1985: 193-214)

«اصالت هستی‌شناسی» از درک این تجربه «تا شده» (folded) و «انعکاس یافته در خود» (reflect upon herself) ناتوان است و نمی‌تواند آن را از هستی‌شناسی متمایز سازد. رویکرد «اصالت هستی‌شناختی» به جای پرداختن به «فلسفه تأملی» آن را به تماشای منظره از پشت پنجره تقلیل می‌دهد که «مجذوب» جهان و مشغول تماشای آن است و این نوع رهیافت و تقرب به جهان در تقابل با آگاهی تأملی قرار می‌گیرد که موضوع آن نه جهان بلکه «تجربه سوژکتیو وجود» است؛ تجربه‌ای که مربوط به سوژه و مدرکی است که صرفاً یک پذیرنده و منفعل محض داده‌ها از عالم خارج نیست بلکه سوژه و فاعل آگاهی، در تقویم تجربه خویش، سهم بنیادین و قابل‌اعتنایی دارد.

از نظر هاپکین دومین خصلت «اصالت هستی‌شناسی» این است که از فهم «معنایی» (Sinn) که در «تحقیق پدیدارشناسانه» آشکار می‌شود، ناتوان است و این «معنی» را بر «وجود خامی» بار می‌کند که هنوز تدقیق نقادانه نشده و موضوع «آگاهی تأملی» قرار نگرفته است و صد البته این «معنی» را (که حاصل رهیافت پدیدارشناسانه است) نمی‌توان به سادگی به جهان و به موجودی در میان موجودات جهان همچون، سنگ، چوب، دار و درخت و غیره تقلیل داد. هاپکینز بالمآل از این دو اتهام ذیل عنوان واحد «افلاطون‌گرایی» (Platonism) یا «عینی‌گرایی» (objectivism) یاد می‌کند؛ عینی‌گرایی در ساده‌ترین معنای آن از این قرار است:

یک ابژه مطلق، بدون هرگونه دخالتِ قوام‌بخش از جانب آگاهی، می‌تواند به ما داده شود؛ گویا هیچ سوژه قوام‌بخشی در کار نیست و من صرفاً از پشت پنجره مشغول تماشای منظره هستم و هیچ وجه فعالانه‌ای در من مدرک نبوده و همه چیز داده‌ای بیش نیست. (Hopkins, 1985:195)

لالر^۴ (از جمله مفسران مهم فلسفه دریدا) اشاره می‌کند که چنین اتهام‌هایی به تفسیر دریدا از پدیدارشناسی هوسرل نارواست هر چند که برخی او را به این جمله اتهام‌ها نواخته‌اند، لکن تصریح دریدا در مواضع متعدد در خصوص وفاداری خود به هوسرل و فلسفه استعلایی خلاف این امر را نشان می‌دهد. یا برخی دیگر همچون آلن وایت (Alan Whit) معتقد است دریدا در فهم بیان و تفسیر هوسرل از ملاعبه میان «حضور و غیاب» (Interplay of presence and absence) «حلول و تعالی» (immanence and transcendence) و «روی‌آوردِ پُر و تهی» (filled and empty) (intention) ناکام بوده است. (White, 1987: 46) حال آنکه وایت در تفسیر خود از دریدا صرفاً به مقاله «آوا و پدیدار» (Speech and Phenomena) نظر داشته، تو گویی دریدا هرگز هیچ اثر دیگری را در باب هوسرل به رشته تألیف در نیاورده است و اگر وایت مقدمه مفصل دریدا را بر «منشأ

تفسیر دریدا از مفهوم «نسبت» در رساله «مقدمه بر منشأ هندسه» ... (علی فتحی) ۱۱۷

هندسه هوسرل» (که این مقاله بر اساس این اثر دریدا سامان یافته است) از نظر گذراننده یا حتی رساله «تکوین و ساخت و پدیدارشناسی» او را تورق فاضلانهای زده بود هرگز چنین داوری نابعجایی نمی‌کرد.

۳. مفهوم «نسبت» (Relation) در پدیدارشناسی

مفهوم «نسبت» از جمله مهمترین مفاهیم در حوزه مسائل مربوط به پدیدارشناسی است؛ در این جستار، کوشش این است تا حد امکان، ابعاد و لایه‌های این مفهوم برای فهم دقیق‌تر تفسیر دریدا از هوسرل مورد کنکاش قرار گیرد و با استمداد از مقدمه دریدا بر رساله «منشأ هندسه هوسرل» نشان داده شود که هم هاپکینز و آلن وایت و نیز سایر مفسران دیگری که در ردیف مخالفان دریدا و تفسیر او از هوسرل قرار می‌گیرند، از فهم دقیق معنای مقصود او در تفسیر هوسرل ناکام بوده‌اند.

تأمل در باب چیستی «نسبت» در نزد دریدا بی‌تردید جزو مهمترین یا اساسی‌ترین مسائل در تفکر اوست. به طور معمول و در سطح ساده‌ای «نسبت» را ذیل دو امری که از همدیگر متمایزند تعریف می‌کنند؛ که در صورت نبود آن دو امر، نسبت نیز منتفی خواهد بود. لکن «نسبت» به یک معنای خاصی در کل سنت پدیدارشناسی و به نحو خاص در هوسرل و دریدا امری متفرع بر اشیاء نیست؛ بلکه قوام طرفین به یک معنی به خود نسبت باز می‌گردد.

۴. تفاوت میان «امر استعلایی» و «امر تجربی»

بیان تفاوت نسبت میان «امر استعلایی» و «امر تجربی» راه را برای فهم مفهوم «نسبت» در پدیدارشناسی مهیا می‌سازد. عدم التفات و عنایت به تفاوت میان این دو امر می‌تواند فهم پدیدارشناسی به نحو عام و فلسفه هوسرل را به نحو خاص با معضل و مشقاتی مواجه سازد؛ حتی هوسرل معتقد است هایدگر نیز از فهم تمایز میان امر استعلایی و تجربی در مانده است (موران، ۱۴۰۲: ۲۴۷).

به اجمال و اختصار باید گفت در بحث «نسبت» اساساً سخن بر سر «نسبت میان دو امر» نیست که در یک سو «امر استعلایی» و در سوی دیگر «امر تجربی» قرار داشته باشد. بلکه مسئله اصلی این است که ما «در آگاهی تجربی از جهان» به سر می‌بریم که هوسرل از آن ذیل عنوان «رویکرد طبیعی» (Natural attitude) یاد می‌کند. آنچه در اندیشیدن طبیعی مسلّم دانسته می‌شود

امکان شناخت است. اندیشیدن طبیعی فرصتی برای پرسش از امکان شناخت بماهوشناخت نمی‌یابد.» (Husserl, 1964: 15) لکن فلسفه هنگامی ظهور می‌کند که نخست از خود همین امکان شناخت پرسش کنیم. (موران، ۱۴۰۲: ۱۹۵) «رویکرد طبیعی» با این پیش‌فرض آغاز می‌شود که جهانی وجود دارد بیرون از ذهن من؛ حال آنکه هوسرل برای دست یافتن به بنیاد متقن و نقطه ازشمیدسی این سودا را به سر دارد که فلسفه خود را بدون پیش‌فرض آغاز کند. تأملات دکارتی هوسرل برای رسیدن به چنین مقصودی است؛ او همانند دکارت بر این باور است که هرکسی به راستی مایل است فیلسوف شود باید دست‌کم یک بار در حیات خویش به خویشتن بازگردد و بکوشد در درون خویش همه علوم را که تا کنون برای او معتبر بوده‌اند به هم ریخته و از نو بسازد (هوسرل، ۱۳۸۴: ۳۳). هوسرل با الهام از دکارت و با اذعان به نابسندگی رهیافت فلسفی او، سیر پدیدارشناسانه خود را با کوگیتو آغاز می‌کند. «سیر از فطرت اول به فطرت ثانی» با روی‌گرداندن از جهان طبیعی و بازگشت به درون خویش ممکن می‌شود؛ البته خود دکارت به فهم اهمیت راستین کوگیتو نایل نیامد و آن را به منزله جوهر اندیشنده (res cogitans) بد تفسیر کرد و بدین سان به عادات مابعدالطبیعی قدیمی سقوط کرد، آگو را «ته مانده کوچکی از جهان» به شمار آورد. (Husserl, 1967: 24) و آگاهی را صرفاً به منزله منطقه دیگری از جهان طبیعی‌سازی کرد. تقریباً در اواخر حیات هوسرل بود که وی به جهت فرض مشتاقانه آغازگاه دکارتی برای پدیدارشناسی به انتقاد از خویش پرداخت و به طور خاص در کتاب بحران تشخیص داد که «راه دکارتی» اپوخه و تحویل، آگو را به عبارتی در یک محدوده نمایان کردند و با چنین کاری آگو را به صورت ظاهراً «تهی از محتوا» آشکار ساختند و از این رو کل دستگاہی را که «زیست‌جهان» را تقویم می‌کند نادیده گرفتند. (Husserl, 1970, 155)

پدیدارشناسی علمی ناظر به ذوات آگاهی و ذوات ایده‌آل متضایف‌های ابژکتیو اعمال آگاهانه است. این که چگونه به این ذوات برسیم بی‌آنکه آنها را به نحو روان‌شناختی تفسیر کنیم، وظیفه اپوخه و تحویل‌های پدیدارشناختی و آیدتیک است. (Husserl, 1964: 15) با این عمل آگاهی «یعنی اپوخه» معنای تازه‌ای از «من» آشکار می‌شود که هوسرل از آن با عنوان «من محض» یا «من استعلایی» (Pure or transcendental ego) یاد می‌کند. این من، متمایز از «من تجربی» است. «من استعلایی» به تعبیر موران همان سرزمین موعودی است که هوسرل همچون موسی می‌خواهد قوم خود و فیلسوفان را به سوی آن هدایت کند (Moran, 2000:2). از این رو «من استعلایی» را نباید «حصه‌ای متمایز از وجود» در قیاس با «من تجربی» قلمداد کرد، بلکه این تمایز، ارمغان «تحویل» (reduction) است. این که آگاهی به سمت و سویی هدایت شود و

منجر به آشکارگی معنایی شود که پیش از این مکتوم بود و بی تردید این مهم حاصل نمی‌آمد مگر به مددِ رهایی از خامی تجربه‌ای که غوطه‌ور در جهان بود. بدیهی انگاشتن این رویکرد طبیعی، از حیث فلسفی مقبول نیست و اعتبار آن باید تماماً مورد سنجش قرار بگیرد. این رهیافت انتقادی و به دور از پیش‌داوری‌های مابعدالطبیعی و علمی راه را برای پدیدارشناسی هموار می‌کند. هوسرل در بند ۲۴ از کتاب ایده‌ها متذکر این «اصل‌الاصول» (Principle of principles) پدیدارشناسی شده است: ما باید مجال دهیم که شهود داده شده آغازین خاستگاه همه دانش ما باشد و هیچ مرجعی نمی‌تواند آن را به چون و چرا بگیرد. (Husserl, 1983: 44)

با تعلیق رویکرد طبیعی، واقعیت نفی و انکار نمی‌شود و حتی در مورد آن دچار شک و تردید نمی‌شویم، بلکه نسبت ما با واقعیت به نحو دیگری تعریف می‌شود. صرفاً به موجب این طریق است که ما این امکان را می‌یابیم که به نحوی به واقعیت تقرب یابیم که معنای حقیقی آن را بر ملا کنیم. آن چه اتفاق می‌افتد این است که با اپوخه و در بین الهالین قرار دادن وجود، شیوه جدیدی از تجربه کردن، اندیشیدن، و نظریه‌پردازی برای فیلسوف گشوده می‌شود. مسیر فراروی از فطرت اول «رویکرد طبیعی» به فطرت ثانی «رویکرد پدیدارشناسانه» با «اپوخه» و «تأویل استعلایی» (Transcendental reduction) امکان‌پذیر می‌شود که به موجب آن از «جزمیت طبیعت‌باورانه» رها شده و به «نقش تقویمی آگاهی و معنابخشی آن» تفتن و تذکر پیدا می‌کنیم. با اپوخه پدیدارشناختی، من‌اگوی انسانی طبیعی و حیات روانی‌ام - حوزه‌های تجربه روان‌شناختی از خودم - را به اگوی پدیدارشناختی استعلایی، یعنی به حوزه تجربه پدیدارشناختی - استعلایی از خودم تحویل می‌کنم. (Husserl, 1967: 11)

این بحث به تمایزی میان «من معمول تجربی» و «من استعلایی» در فلسفه هوسرل منجر شده که «شرط استعلایی» هر گونه تجربه ممکن برای سوژه یا مدرک است. البته نباید این تمایز را تمایزی در متن عالم و در عداد دو موجود از موجودات عالم تلقی کرد. بلکه این تمایز، تمایزی است که از درون آن چه هست یعنی همان «من تجربی» بیرون آمده است. انسان روزمره در تجربه هر روزی خود در رویکرد طبیعی، لایه‌ای از معنا را از دل این «من تجربی» بیرون می‌کشد که دیگر بخشی از آن حیث وجودی تجربی روزمره نیست، بلکه فراتر از آن و شرط آن است که هوسرل از آن به «من استعلایی» تعبیر می‌کند. «من استعلایی» نباید در واژگان و اصطلاحات، وام‌دار «من تجربی» باشد؛ چون این امر موهم این معنی خواهد بود که آن هم گویا بخشی از جهان تجربی معمول آدمی است.

۵. دریدا و «توازی» رفع ناشدنی میان «امر تجربی» و «امر استعلایی» در «رساله منشأ هندسه»

با شرح و بیان این تمایز بنیادین در اندیشه دریدا هر سوء تفسیر و اتهامی که از جانب برخی مفسران هوسرل به خوانش او بوده «که در صدر مقاله به برخی از آنها اجمالاً اشاره شد» رنگ می‌بازد.

شرح دریدا بر منشأ هندسه در قالب قسمی نقادی درون‌مانای هوسرل درمی‌آید که بر شرح نشانه‌ها و نوشتار و بر مفروضات او در خصوص ماهیت تاریخیت، تمرکز می‌کند. دریدا به ویژه ابهام‌ها و مشکلاتی را برجسته می‌کند که در تلقی‌های هوسرل از پدیدارشناسی استعلایی، از تاریخ ایدئال و خاستگاه‌های ایدئال، از «امر تاریخی پیشینی» و غیره نهفته است. هوسرل بر این باور بود که ذات امر تاریخی را می‌توان به مدد تغییر خیالی و ابصار ذات فهمید، در مقابل دریدا استدلال می‌کند که تخیل پدیدارشناختی هرگز آن‌قدر غنی نیست که زندگی‌های فکری مردم، فرهنگ‌هایی را که به نحو ریشه‌ای متفاوتند بازسازی کند. هوسرل مجبور است که «ایهامی تقلیل‌ناپذیر، فزونی‌یابنده و همواره تجدید شده در تاریخیت محض» را تصدیق کند. (Derrida, 1989: 103) دریدا همچنین دیدگاه هوسرل ناظر به قسمی ظهور مطلق در تاریخ را نقد می‌کند و به جای آن مدعی می‌شود «تنها در متفاوت بودن است که امر مطلق حاضر است» (Derrida, 1989: 153) (موران، ۱۴۰۲: ۵۵۷)

به نسبت میان «امر استعلایی» و «امر تجربی» بازگردیم پاسخ مهم دریدا به این تمایز این است که او این دوگانگی و تمایز را حفظ می‌کند، بی‌آنکه تلاش خود را مصروف تأویل و تحویل یکی از آن دو به دیگری کند؛ معنای بنیادین «نسبت» در پدیدارشناسی هوسرل بنابر ادعای دریدا چیزی جز همین نیست. چون هم وحدت و هم کثرت سر جای خود برقرارند؛ از این رو پرسش مقدری که ممکن است پس از طرح ادعای دریدا هر متعاطی فلسفه را درگیر خود سازد این است که پس منشأ و سرآغاز این تمایز چیست؟ آن امر یگانه‌ای که پیش از این تمایز و رخداد شکاف میان «امر استعلایی» و «تجربی» وجود داشته و به نوبه خود «نه تجربی و نه استعلایی» بوده چیست؟

پاسخ دریدا صریح و ساده است؛ او همین «نسبت» را پاس می‌دارد و آن را به «خاستگاه یا بنیاد بالاتر و برتری» ارجاع نمی‌دهد، بلکه به جای آن توضیح می‌دهد که چگونه شئون مختلف «امر استعلایی» با احاله و ارجاع آن به «امر تجربی» معنای کامل خود را پیدا می‌کند. «امر

تفسیر دریدا از مفهوم «نسبت» در رساله «مقدمه بر منشأ هندسه» ... (علی فتحی) ۱۲۱

استعلایی» به «امر تجربی» و شئون این امر تجربی یعنی «آگاهی» «من» و «آگو» ارجاع داده می‌شود و این «شهود تجربی» هم به نوبه خود دوباره به آن «شرایط استعلایی» باز می‌گردد. بحث دریدا در مقدمه بر منشأ هندسه تحت تأثیر مقاله‌ای است که او با عنوان «تکوین و ساخت و پدیده‌شناسی» در کتاب نوشتار و تفاوت (۱۹۶۷) منتشر کرده است که در آن تحت تأثیر مباحث مربوط به ساختارگرایی به رابطه «تکوین» با مفهوم «ساخت» پرداخته است که البته با مفهوم استعلا پیوند وثیقی دارد. پرسش اصلی مقاله مذکور، رابطه رهیافت تکوینی و رهیافت ساختاری در پدیده‌شناسی هوسرل است. به زعم دریدا اگر بی مقدمه از هوسرل می‌پرسیدیم «ساخت یا تکوین؟» از دعوت به چنین مباحثه‌ای شگفت زده می‌شد و می‌گفت اینها باهم ناسازگار نیستند. یعنی بسته به موضوع، برخی شرایط و داده‌ها را باید با اصطلاحات ساختی و برخی دیگر را با اصطلاحات تکوینی توصیف کرد (رشیدیان، ۱۴۰۲: ۵۶-۵۷). اما دریدا می‌خواهد نشان دهد که کوشش هوسرل در پدیدارشناسی برای آشتی دادن «اقتضای ساختارگرایانه» (که به توصیف فراگیر یک تمامیت، یک صورت یا یک کارکرد سازمان یافته طبق یک قانونمندی درونی راهبر می‌شود که در آن عناصر معنایی ندارند مگر در همبستگی تضایی یا تقابلی‌شان) و «اقتضای تکوین‌گرایانه» (یعنی جستجوی منشأ و شالوده ساخت) محکوم به شکست است و خود برنامه پدیده‌شناسی پیامد نخستین شکست این کوشش است (دریدا، ۱۳۹۵: ۳۴۰)

بنابراین به جای حرکت تکوینی که در طول تاریخ فلسفه به نحوی دوام داشته و کوشش این بوده «کثرت» به «امر واحدی» بازگردد، در تفکر دریدا با یک «حرکت زیگزاگی» (a zigzag movement) و یک رفت و آمدی مواجهیم که در آن «امر تجربی» به جای این که در یک «حرکت تکوینی» تبیین خود را در «امر استعلایی» پیدا کند، دوباره امر استعلایی به امر تجربی احاله می‌شود. چیزی «همچون دور لکن صرفاً به مثابه زیگزاگ» (but only as a zigzag as a circle) که منحل نمی‌شود و یک سنخ از «رفت و آمدی» که فیصله پیدا نمی‌کند. (Lawlor, 1995: 170)

به بیان دیگر بگوییم؛ دریدا در مقدمه «آوا و پدیدار» برای ما یادآوری می‌کند که در روان‌شناسی پدیدارشناسانه هوسرل میان «من تجربی» و «من استعلایی» یک «توازی» (parallelism) رفع‌ناشدنی وجود دارد. می‌دانیم که دو خط موازی دو خطی نیستند که بر هم منطبق بوده و به نحو کامل «هم‌پوشانی» (perfect overlapping) داشته باشند؛ بلکه دست‌کم باید نحوی تفاوت میان آن دو وجود داشته باشد، هم‌هنگام که نباید همدیگر را قطع کنند؛ به

این معنی که لاجرم باید فاصله‌ای میان آن دو وجود داشته باشد. وقتی که از دو خط موازی سخن می‌گوییم که متقاطع نیستند این دو خط در عین این که «غیریت» داشته و «متفاوت» از همدیگرند، نحوی «وحدت» که عبارت از «توازی» است میان آنها وجود دارد؛ لکن این وحدت، وحدتی نیست که آنها را منحل و در هم منطبق سازد (Derrida, 1973: 11). همه اندیشه دریدا برای این است که بتواند نسبت میان دو امر را، از دل همین تمایز میان «رهیافت تجربی» و «رهیافت پدیدارشناسانه» در فلسفه هوسرل و مفهوم «نسبت» فهم کند.

۶. مفهوم «نسبت» و «حرکت زیگزاگی» (دوری) میان «ساختار» (Structure) و «تکوین» (genesis)

منشأ هندسه هوسرل، رئوس مسئله فلسفی فلسفه حساب را تکرار می‌کند. یعنی نحوه‌ای را که معرفت ریاضی ابژکتیو (در این مورد، معرفت هندسی) با اعمال فردی و زماناً مقید تفکر تولید می‌شود. با این حال رهیافت هوسرل در این متن متأخر صراحتاً «بازگشتی» (Derrida 1989: 158) «تکوینی» و «تاریخی» (Derrida, 1989: 172) است: چگونه حقایق ثابت، ابژکتیو و بی‌زمان (مثل قضیه فیثاغورث) در زمینه زنده و تاریخی فرهنگ متغیر انسانی تقویم می‌شوند؟ (موران، ۱۴۰۲: ۵۵۸-۵۵۹) هوسرل همه اهتمام خود را در رساله مذکور برای شرح و بیان مفهوم «نسبت» به کار بسته است. لکن در تفسیر دریدا از هوسرل باید دقت داشته باشیم که بنابر دیدگاه دریدا حتی بهترین، دقیق‌ترین، وفادارانه‌ترین تفسیر ممکن از هوسرل (حتی مفسری مثل فینک که هوسرل، زبان او را زبان خود می‌داند) همانا فلسفه هوسرل را «دیگر» و «متفاوت» می‌کند. چون برای دریدا نیز همچون کرکگور (در کتاب مهم تکرار) و دولوز (در تفاوت و تکرار) تکرار به معنای دقیق فلسفی کلمه ممکن نیست (البته شرح و توضیح این ادعا مجال دیگری را می‌طلبد). هدف دشوار هوسرل پیوند دادن هندسه به عنوان «علمی مثالی» با نوعی «تاریخیت» اصیل و غیرتجربی برای آن است. بدین منظور هوسرل باید دو مسیر مخالف را بپیماید: نخست باید تاریخ داده‌ها را تقلیل دهد تا استقلال هنجارین عالم مثالی یعنی هندسه را آشکار کند. و سپس با پرهیز از هر «تاریخ‌گرایی» یا «منطق‌گرایی» به معنای رایج آنها، نوعی تاریخیت اصیل را برای این عالم مثالی تأمین کند. (رشیدیان، ۱۴۰۲: ۶۱)

حال برویم سراغ یگانگی یا امتیازی که هوسرل در رساله منشأ هندسه دنبال آن است. هندسه چه منشأ ویژه و خاصی دارد که برای هوسرل چنین اهمیتی یافته است.

تفسیر دریدا از مفهوم «نسبت» در رساله «مقدمه بر منشأ هندسه» ... (علی فتحی) ۱۲۳

ساده‌ترین و سطحی‌ترین پاسخ ممکن به این پرسش این خواهد بود که منشأ هندسه «اقلیدس» است که برای نخستین بار کتاب هندسی تحت عنوان «اصول» تألیف کرده است. این یک تلقی از خاستگاه و منشأ هندسه است و ممکن است در کنار اقلیدس افراد دیگری نیز نام برده شود که در جریان کشف و بسط این دانش نقش عمده‌ای داشته‌اند.

لکن از نظر دریدا بحث هوسرل در باب «منشأ هندسه» ویژگی ممتازی دارد که این اثر او را از میان آثار دیگر متمایز می‌سازد و آن این که اتهام «تاریخ‌انگاری» (historicism) و «عینیت‌گرایی» (objectivism) به نحو «اندام‌واری» (organically) در این رساله وحدت پیدا کرده‌اند. (Derrida 1989: 26)

کوشش هوسرل در این رساله رد بر «عینیت‌گرایی» و «تاریخ‌انگاری» است و اکنون سخن بر سر این است که این دو امر چگونه به نحو بسیار پیچیده و در هم تنیده‌ای در این رساله باهمدیگر مرتبط و در واقع یکی شده‌اند.

به عبارت دیگر اگر در باب «عینیت‌گرایی» صحبت می‌کنیم (یعنی اصالت دادن به ابژه‌های این همانی که خودشان هستند و غیر خود نیستند) هم هنگام از نحوی تفکر «ساختارگرا» سخن گفته‌ایم که به رغم هر گونه تحولی که در ساختاری ممکن است رخ دهد و تغییراتی که ممکن است در طول تاریخ وجود داشته باشد، این ساختار همچنان باید باقی بماند تا به رغم همه آن تغییرات، کارکرد خود را پیدا کند. در تفکری که سودای «تکوین یا سیروورتی» را دارد که به صورت یک «هویت غائی» در آمده باید ساختارهای «این همان» یا «واحدی» وجود داشته باشد که بنیاد «عینیت‌گرایی» است.

همچنین در تفکری که دیگر در بند کشف ساختارها نیست بلکه در جستجوی نحوه تکوین ابژه‌ها و ساختارهای صلب و سختی است که به رغم هر تغییری همیشه یکسان باقی می‌ماند و ثبات و این همانی و وحدت خدشه‌ناپذیر ساختار یا ابژه را می‌کوشد که به نحوه تکوین و سیروورت آن بازگرداند (البته سیروورتی که تحکم‌آمیز و گزاف نباشد بلکه به سمت یک هویت نهایی حرکت کند) یک نحو «اصالت تاریخ» وجود دارد.

در هر حال «رهیافت تاریخی» به نحوه تکوین هر مفهوم می‌پردازد و «دیدگاه ساختارگرا» بر خلاف این، سعی می‌کند در لایه پنهان و در بنیاد این سیروت به آن شکل واحد ثابت ساختار دست پیدا کند.

بنابر ادعای دریدا در رساله منشأ هندسه هوسرل این دو نقد (یعنی «عینیت‌گرایی» و «تاریخ‌انگاری») یک وحدت فوق‌العاده و ارگانیکی پیدا کرده‌اند؛ به این معنی که «ساختار» در

اصطلاح «ساختارگرایی» همان چیزی است که به لطف آن هر چیزی آن است که هست (عینیت‌گرایی) و به رغم هر تحول ممکن که می‌تواند از آغاز تا پایان آن وجود داشته باشد (تاریخ‌نگاری) آن ساختار بنیادی و هسته مرکزی (به رغم لباس‌های متنوعی که به تن می‌کند و تغییر و تحولاتی که بر سر می‌گذراند) همچنان سر جای خود ثابت است. (Derrida 1989: 33).

به نظر درید، هوسرل در این مرحله از اندیشه‌اش در پی آن است که رابطه فرهنگ و سنت حقیقت را با نوعی تاریخت پارادوکسال روشن کند. آنها به یک معنی می‌توانند جدا از هرگونه تاریخ پدیدار شوند، زیرا محتوای درونی آنها از محتوای تجربی تاریخ واقعی و فرهنگی معین تأثیر نمی‌پذیرد. (رشیدیان، ۱۴۰۲: ۶۳) اما به معنایی دیگر که مقصود هوسرل است

سنت حقیقت همان عمیق‌ترین و محض‌ترین تاریخ است. فقط وحدت معنای محض این سنت می‌تواند تداومی را بنیان نهد که بدون آن حتی تاریخ اصیلی وجود نخواهد داشت که خود را بماهو بیندیشد و فراقند، بلکه فقط ملغمه‌ای تجربی از وحدت‌های متناهی و عرضی در میان خواهد بود (دریدا، ۱۴۰۲: ۶۳) (Derrida 1989: 48)

البته تحقیق تاریخی هوسرل به نحو خاصی مختص اوست. بحث او این نیست که منشأ و تدوین گر هندسه اقلیدس بوده یا زید و بکر یا سرزمین یونان بوده یا مصر و ایتالیا؛ بلکه مقصود او از «منشأ» آن «اعمال ذهنی» است که منجر به کشف حقایق هندسی شده است. پژوهشی رو به عقب (question back) در جهت بازسازی نحوه تکوین هندسه در ذهن سوژه (البته فارغ از یک سوژه خاص و معین) قدم به قدم بازگشته نشان دهد چه اتفاقاتی رقم خورده تا به این جایی رسیدیم که اکنون هستیم (Ibid) سوژه چگونه در خلوت ذهن خود از دایره‌ای که روی ماسه‌ها در ساحل کشیده یا از شکل دایره‌ای که چرخ‌گاری او بوده یا هر چیز دیگر، منتهی شده به فهم انتزاعی مفهومی مثل دایره که عبارت است از «یک منحنی مسطح و بسته و شامل نقاطی از صفحه که فاصله‌شان از نقطه ثابتی واقع در آن صفحه، مقداری ثابت باشد».

دریدا نیز در دیباچه‌ای که بر رساله مسئله تکوین در فلسفه هوسرل نوشته بود، پرسش اصلی پژوهش خود را چنین بیان کرده بود که چگونه آغازین بودن یک بنیان می‌تواند سنتزی پیشین باشد؟ چگونه همه چیز می‌تواند از یک پیچیدگی آغاز شود؟ (رشیدیان، ۱۴۰۲: ۲۴) همه می‌دانیم که، معنای اشکال هندسی از آغاز در ذهن سوژه حاضر نبوده بلکه اکتشاف یا ابداعی رخ داده است. چون از سویی هندسه را امری غیرزمانی می‌دانیم که ابدی و بیرون از زمان است. فی‌المثل اعتبار دایره و قواعد آن همیشه برقرار بوده و بدون هیچ تغییری خواهد بود. از سوی دیگر چگونه ممکن است همین اعیان هندسی همچون دایره، مربع یا مثلث سنت و

تفسیر دریدا از مفهوم «نسبت» در رساله «مقدمه بر منشأ هندسه» ... (علی فتحی) ۱۲۵

تاریخی داشته باشند. به عقیده هوسرل همان شرایطی که امکان بازسازی آن اعمال بنیانگذار ذهنی را پس از سالیان متمادی فراهم می‌کند، همان امری است که امکان سنت و تاریخ داشتن هندسه را نیز ممکن می‌سازد.

بحث هوسرل لاجرم بحثی در «ساختار» و «تکوین» خواهد بود؛ ساختار تاریخمند و سنتی داشتن هندسه؛ حیث بنیادی و ساختاری آن، زمینه را برای سخن گفتن از سنت و تاریخ آن فراهم می‌کند؛ این که هندسه در آغاز، بنیانگذار یا مکتشفی داشته باشد و دیگران آن را بسط و تعمیم و تعمیق داده باشند. پدیده‌شناسی بر آن است تا با رهایی از دو قطب افلاطون‌گرایی سنتی (حقیقت مثالی) و امپریسم تاریخ‌گرا (حقیقت تجربی) چیزی به نام «جنبش حقیقت» را توصیف کند که «دقیقاً جنبش یک تاریخ انضمامی و ویژه است که شالوده‌هایش کنش‌های سوپرتکوئیت‌های زمان‌مند و خلاق متکی بر جهان محسوس و جهان زندگی به مثابه جهان فرهنگ است» (دریدا، ۱۴۰۲: ۶۳) (Derrida 1989: 48).

بحث هوسرل در باب منشأ هندسه در نهایت یک «حرکت زیگزاگی» و «رفت و برگشتی» است میان «ساختار» و «تکوین». توجه به این استلزام دو طرفه برای فهم معنای مقصود هوسرل در «منشأ هندسه» و مفهوم «نسبت» مهم است. برای ترسیم نحوه تکوین، لاجرم نیاز به ساختاری است که بر اساس آن ساختار، موضوع چنین امکانی را یافته که واجد تاریخ و سیورورت بوده و آغاز و انجامی داشته باشد. (Derrida 1989: 33) بنابراین گذار از تحلیل‌های ساختاری به تحلیل‌های تکوینی نه‌گزینشی از سوی پدیده‌شناس، بلکه حرکت درونی و ناگزیر خود پدیدارشناسی است. (رشیدیان، ۱۴۰۲: ۵۹)

پس هندسه یک آغاز دارد و یک «دستاورد معنوی» (spiritual accomplishment) است؛ (Husserl, 1970: 356) از آغاز خلقت، اعیان هندسی همچون دایره، ذوزنقه، مربع و مثلث و سایر اشکال هندسی در ذهن افراد نبوده است و نیز گفتیم که هوسرل در پی تحقیق تاریخی نیست و اساساً برای او و هر فیلسوف دیگری این جمله اطلاعات تاریخی مهم نبوده و ارزش فلسفی ندارد که این دستاورد علمی متعلق به اقلیدس یا هر فرد دیگری بوده و یا نخستین کتابی که در باب این دانش تألیف یافته چه بوده است (این قبیل پرسشها برای کسی که علاقمند به مطالعات تاریخی در حوزه علوم است ممکن است اهمیت داشته باشد) مقصود هوسرل از منشأ هندسه همان «اعمال ذهنی» است که ما برای اندیشیدن یا برقراری نسبت اصیل با هندسه به آن نیاز داریم که هوسرل از آن ذیل عنوان «تجربه آغازین» یاد می‌کند. (Derrida 1989: 46) تجربه یعنی آن «لحظه» و «آنی» که عبارت است از نقطه آغاز هندسه و آغاز دستاورد هندسه که مسبوق به

سابقه نبوده؛ از این رو از «ابداع» آن سخن می‌گوییم. آغازی که از هر آن چه در قبل بوده گسسته و به جهش و ابداعی منجر شده و یک دستاورد ذهنی رقم خورده که عبارت است از درک یک حقیقت هندسی یا اعیان هندسی همچون مثلث، دایره، مربع و غیره. منشأ هندسه، رساله‌ای است در خصوص آغازی که به مثابه یک «رخداد» (event) و حادثه هیچ سابقه‌ای نداشته است.

ویژگی دیگر این منشأ یا تجربه آغازین، «خصلت ذاتی» این آغاز است. این که این آغاز از کدام ویژگی ذاتی برخوردار بوده که اگر مثلاً اقلیدس یا هرکس دیگری در این منشأ نبود، باز فرد دیگری در یک زمان و مکان دیگری می‌توانست به آن نائل گردد. به تعبیر دیگر او به دنبال یک فیثاغورث یا اقلیدسی نیست که نشان دهد آیا این افراد به مثابه مؤلفان و مکتشفان هندسه واقعیت داشته‌اند یا نام آنها افسانه‌ای بیش نبوده است بلکه همه این قبیل مباحث را زاید بر ذات مفهومی «منشأ» می‌داند که هوسرل به دنبال آن است. رخداد آغاز شدن هندسه به این معنی، آن «رویداد» یا آن «درک و دریافتی» است که بدون آن به معنای دقیق کلمه نمی‌توان درکی از دایره و سایر اشکال هندسی دیگر داشت.

پیش از هر ادعای دیگری، روشن است که آن چه ما به عنوان هندسه در جستجوی آن هستیم اعیان هندسی و به تعبیر دقیق‌تر حیثیت ایده‌آل یا مثالی اعیان هندسی است. (Husserl, 1970, 357) نه فی‌المثل آن دایره‌ای که روی کاغذ یا تخته یا هر جای دیگری ترسیم می‌شود، از قضا دایره را در تعریف دقیق هندسی آن در عالم واقع نمی‌توان ترسیم کرد. از جمله ویژگی‌های مقوم این حیثیت ایده‌آل این است که دایره چیزی است که در دسترس همه بوده و امکان یادگیری معنای دقیق هندسی آن برای هر کسی فراهم است و آن را نمی‌توان به جماعت خاصی از انسان‌ها اختصاص داد. نه فقط دایره بلکه هر عین هندسی و هر قضیه هندسی را می‌توان به دیگری تعلیم داد و به تعبیر هوسرل اگر چنین امکانی وجود نداشت کسی که مکتشف هندسه و مؤلف آن بود، این دانش در ذهن او محصور می‌ماند و ما در تجربه او نمی‌توانستیم سهمیم شویم. انتقال شفاهی نیز انتقال این تجربه را صرفاً به حلقه‌ای از دوستان و نزدیکان او محدود می‌ساخت. لکن او برای فراتر رفتن از این حلقه محدود، محتاج «نوشتن» (writing) است. (Derrida 1989: 92).

دریدا نقش زبان را در تقویم عینیت مثالی نزد هوسرل به بحث درباره نقش ویژه نوشتار در تثبیت و ماندگارسازی این عینیت‌ها می‌کشاند. زبان شفاهی قادر به تأمین عینیت مثالی کامل معنا نیست. (رشیدیان، ۱۴۰۲: ۷۲) «زبان شفاهی ابژه را از قید سوژکتویته فردی رها ساخته اما آن را

تفسیر دریدا از مفهوم «نسبت» در رساله «مقدمه بر منشأ هندسه» ... (علی فتحی) ۱۲۷

در بند آغازش و همزمانی مبادله در درون جماعت بنیان‌گذار باقی گذاشته است. از این رو وظیفه تثبیت عینیت مثالی معنا بر دوش نوشتار می‌افتد.

عینیت مثالی، مادام که در جهان حک نشده باشد، یا بهتر بگوییم مادام که نتواند چنین باشد، مادام که نتواند تن به تجسّدی بسپارد که در خلوص معنایش چیزی بیش از یک علامت یا لباس است، کاملاً تقویم نشده است. (دریدا، ۱۴۰۲: ۷۲) (Derrida 1989: 86)

عنایت داشته باشیم که اتفاق عجیب و در عین حال مخاطره‌آمیزی در حال رخ دادن است؛ عین هندسی که حیثیت ایده‌آل دارد و در دسترس همه هست، متوقف بر این است که کاشف آن بتواند آن را به نحوی مکتوب کند. به تعبیر دیگر، «حیثیت ایده‌آل وابسته شد به نوشتن». اما اینجا هوسرل نکته مهمی را متذکر می‌شود و آن این که اعیان هندسی و همه احکام ریاضی وابسته به این می‌شود که فرد بتواند هندسه و قواعد هندسی را به نگارش درآورد و این امر نه اتفاقی در عالم مثال بلکه یک رویدادی در عالم تجربه است. آن کاغذی که این اشکال و اعیان هندسی و قواعد آن در آن پیاده می‌شود یا درخت و دیواری که بر روی آنها این اعیان هندسی حک می‌شود «مقوم حیثیت مثالی و ایده‌آل هندسه» است.

۷. مخاطرات «نسبت» و وابستگی حیث ایده‌آل به وضعیت تجربی

علی‌رغم این نقش مهم نوشتار در تثبیت معنا، دریدا یادآوری می‌کند که به تصریح هوسرل در منشأ هندسه و آثار دیگر او همین که معنا در آگاهی اگولوژیکی (من‌شناختی) پدیدار شود نابودی کامل آن ناممکن است و به عادت رسوب کرده شبیه است که همچون یک بذر، دوباره می‌تواند زنده شود. (رشیدیان، ۱۴۰۲: ۷۳) بنابر تفسیر دریدا این وابستگی «حیثیت ایده‌آل یا مثالی» به «وضعیت تجربی و طبیعی» دو خطر مهم ایجاد می‌کند؛ اولین خطر «خطر حریق همه‌گیر» (universal conflagration) است (Ibid: 92) اگر این کاغذ بسوزد و آرشو نوشته‌ها پس از یک حریق عظیم از میان برود و کسانی که از پس از این واقعه بیدار شده و برمی‌خیزند اساساً فهمی از هندسه نداشته باشند آنگاه چه اتفاقی روی خواهد داد؟! گرچه این «یک رخداد فرضی» است که دریدا طرح می‌کند، لکن به عقیده او امری «ممکن» و «واقعی» است؛ اگر در حریق کلی تمام نوشته‌ها و آرشو از میان برود، آن عین هندسی در عالم مثال مفقود خواهد شد؛ از این رو «حیثیت ایده‌آل» وابسته شد به یک «امری تجربی و طبیعی».

سخن دریدا این است که با این تلقی، «نوشتار» یک ارزش دوگانه پیدا می‌کند. از سویی این کاغذ یا هر چیز دیگری که بر روی آن شکلی ترسیم می‌شود واقعیتی محصور به زمان، مکان و اعراض خاص (از قبیل کیفیت این کاغذ یا این که با چه جوهر و رنگی این شکل کشیده شده است) بوده و یک واقعیت بسیار جزئی و تصادفی است (چون می‌توانم یک کاغذ یا قلم دیگری بردارم یا بر روی چوب یا سنگ یا هر چیز دیگری عین هندسی را ترسیم کنم) از سوی دیگر این شکل قرار است با تمام حیثیت جزئی و مفردی که در زمان و مکان دارد چیزی را به مخاطب انتقال دهد که «ایده‌آل» است و محدود و مقید به هیچ یک از این خصائص جزئی نیست.

لالر از این عمل جزئی نوشتن ذیل عنوان «وجود وحشی» (brute existence) یاد می‌کند. (Lawlor, 1995: 159) همچون عمل نخراشیده حکاکی کردن با چاقو روی درخت که یک رخداد جزئی تکرار نشدنی و منحصر به فرد است که هم‌هنگام واجد معنای ایده‌آلی است که برای هرکسی در هر زمان و مکانی در دسترس، تکرارپذیر و جاودانه است. دریدا این ویژگی را «حیث تکرار شونده نامکرر» (the non-repeatable the repeatability of) می‌نامد. (Derrida, 1989: 48) در هم‌تندگی و استلزام دو طرفه دو حیثیتی که هیچ یک به نفع دیگری پا پس نمی‌کشد.

اعجاز نوشتن در ربط و نسبتی است که میان «امری ذاتی و نمونه‌وار» با «امری تجربی و جزئی» رخ می‌دهد. در نوشتار این «جنبه متناقض‌نما» وجود دارد که از یک سو شرط امکان معناست و از سوی دیگر هم‌هنگام شرط امتناع معنی در حیثیت ایده‌آل آن است.

تهدید دیگری که دریدا در تفسیر هوسرل برای معنا در نوشتار بر می‌شمارد، تهدید داخلی (برخلاف تهدید نخست که بیرونی بود) است که از خواندن «منفعلانه» (passive) نوشته‌ای که پیش‌اروی خواننده است بر می‌خیزد؛ ضایعه‌ای بزرگتر که نحوی خواندن غیرمسئولانه متن است و عمدتاً در بند سلسله ناخواسته تداعی معانی است و حال آن که دریدا از «خوانش فعالانه متن» (The reader must be active (not passive) in his or her reading.) سخن می‌گوید که مخاطب در زنجیره ناخواسته تداعی‌ها معانی خود را گم و گرفتار نسازد (Ibid: 100).

از آن جایی که متنی که پیش روی مخاطب است قرار است یک معنا را افاده کند، تداعی آزاد معانی منجر به انبوه نامتعینی از «ابهام در معنا» (equivocation) می‌شود. ما در دریدا از سویی با رسالت «تک‌معنایی» (univocity) و از سوی دیگر با حیثیت «ابهام و چندمعنایی» مواجهیم. باید دقت داشته باشیم که این وجه تداعی آزاد و ابهام و چندپهلویی معنا در سایه آن

تفسیر دریدا از مفهوم «نسبت» در رساله «مقدمه بر منشأ هندسه» ... (علی فتحی) ۱۲۹

تک‌معنایی امکان‌پذیر شده است. اگر هیچ گفتار و سخنی اِبراز و اِظهار نشود، ابهام، آمیختگی و تعقیدی هم نخواهد بود. (Ibid: 102)

به بیان هوسرل باید سطحی برای «انباشت معنا» وجود داشته باشد (Husserl, 1970: 372) که وجوه مبهم و چندپهلوی معنا بر روی آن قرار گیرند؛ ایده‌آل او در پدیدارشناسی، رسیدن به معنای تکین است. امری که دریدا آن را برنمی‌تابد و آن را به معنای «نادیده گرفتن تاریخ» می‌داند. به گمان او اگر جهانی را تصور کنید که معانی در آن همانی هستند که هستند و هیچ جهت بالقوه و استعدادی در معنا نتوان یافت که چیزی شود که فی‌الحال نیست، این به معنای «مرگ تاریخ» خواهد بود؛ هر چند که هم‌هنگام دریدا وجه متناقض‌نمای متن را (که از جمله علقه‌های فکری اوست) نیز متذکر می‌شود. از سوی دیگر، این امر در عین حال «نهایت وفاداری به تاریخ» نیز هست؛ چون اگر امکان تک‌معنایی وجود نداشته باشد اساساً ارتباط، انتقال معنی و ترجمه منتفی می‌شود. (Derrida, 1989: 102)

از سویی تک‌معنایی در صورت بنیادین آن به یک تکرار بی‌رمق و نازا تبدیل می‌شود و از سوی دیگر، ابهام نیز در افراطی‌ترین صورت خود به ابهام و چندپهلویی منجر می‌گردد؛ و این امر دست بر قضا چیزی جز «امتناع تاریخ» نخواهد بود؛ در این صورت، هر چیزی هم خود و هم هزاران چیز دیگر خواهد بود (Lawlor, 1995: 162).

البته این استلزام دو سویه به یک وزن و میزان نیست؛ بلکه به عقیده دریدا «ابهام» دست بالاتر را داشته و مسلط است. به این دلیل ساده که هر اسم خاصی (مثلاً همچون آب) که هر فردی برای انتقال معنا آن را به دیگری اظهار می‌کند در یک شبکه در هم تنیده و بی‌پایانی از معانی در یک فرهنگ قرار می‌گیرد و معنای آن لفظ خاص را نمی‌توان فهمید مگر همراه با درکی هر چند مبهم از خشکی، تشنگی و نسبت این آب با حیات، گیاهان، حیوانات دیگر و سرسبزی و طراوت و هزاران معنا و مدالیل دیگر. معنای آب (نشانه) نه به تنهایی بلکه در ربط و نسبت آن با ده‌ها مفاهیم دیگر که همه بخشی از این فرهنگ جاری هستند ظهور یافته است. شبکه درهم‌تنیده نشانه‌ها و زبان چیزی جز «شبکه‌ای از تفاوط‌ها و تعویق‌ها» نیست بدون هیچ لنگرگاه ایجابی و محصل.

مورد حدی دوم در بیان دریدا «مفاهیم کلی» است که از جمله خصائص آن «فرافرهنگی» بودن آن است، بدین معنی که این مفاهیم مختص هیچ ایل، تبار یا زبان و آئینی نیست، همچون اعیان هندسی؛ مربع، دایره، مثلث و هکذا؛ که دریدا از آن به «تکرارپذیری نامتعیین» (Indefinite iterability) تعبیر می‌کند. سخن دریدا این است که حتی این تکرارپذیری نامتعیین نیز مستلزم این

است که این معنا خود را وارد «نسبت»هایی کند و از یک منظر معین و در ارتباط با معانی دیگر خود را آشکار سازد. این در هم‌تنیدگی اعیان هندسی در مثال ما با معانی دیگر اماره و اشارتی است بر این که هر معنایی مستقلاً از ابراز و افاده واقعیت خویش ناتوان است؛ نتیجه این که آن موقعیت حدی تک‌معنایی که فرد در تمنای آن بود خواب و خیالی است محال و برخاسته از خامی او و اساساً چنین معنایی ممکن نیست (Derrida, 1989: 104).

هوسرل و نیز به تبع او دریدا برای بیان مقصود خویش از تمثیل «من» (I) مدد می‌گیرد. کلمه‌ای که هر کدام از ما آن را برای ابراز «آنانیت» خود اظهار می‌کنیم. هر بار این کلمه منفرد و یگانه، در زمان و مکان خاص و از زبان فرد خاصی («من» «شما» یا «هرکس دیگری») ابراز و اظهار می‌شود، یک چیز را افاده می‌کند. از سوی دیگر این «من» یگانه است به این معنی که منی که من افاده می‌کنم متفاوت و متمایز از منی است که شما یا هرکس دیگری آن را ابراز می‌کنید؛ این من، تو و او نیست. لکن یک ساختار مشترکی وجود دارد که هم «من» و هم شما و هم هر فرد دیگری آن را برای ابراز آنانیت خود به کار می‌گیرد؛ (Husserl, 1970: 358) تأکید دریدا (با عنایت به تمثیل هوسرل) نشان دادن این وضعیت (و البته بگویید نسبت) «متناقض‌نما» و «پرتنشی» است که گویا فیصله پیدا نمی‌کند. (Lawlor, 1995: 164)

به دو مورد حدی تک‌معنایی اشاره شد و روشن شد که در این نسبت تک‌معنایی و چندمعنایی، تک‌معنایی فروتر از چندمعنایی بوده و چندمعنایی سیطره کامل و غالب دارد.

۸. «جهان‌زیسته»، «منشأ هندسه» و «گذار به حد»

برگردیم به منشأ هندسه و اعیان هندسی؛ جستجوی منشأ هندسه، نوعی بازگشت به ساختار «زیست‌جهان» و جهان روزمره ماست. البته این شرایط نمی‌تواند شرایطی ضروری، لایتخلف و برگشت‌ناپذیر باشد، بلکه صرفاً آنها را «پیش-شرط» (pre-conditions) می‌توان قلمداد کرد و الا در محذور بزرگی گرفتار می‌شویم و آن این که پرسش در باب منشأ به «تسلسل بی‌سرانجامی» (infinite regress) می‌انجامد و نسبت به هر آغازی (اگر شرایط آن به نحو قطعی و بلافصل تعیین شود) الی غیرالنهاییه به آغازهای قبلی ادامه پیدا می‌کند و اساساً «پرسش از منشأ» اثر و سودی نخواهد داشت (Derrida, 1989: 125).

رویداد کشف هندسه یا تأسیس عینیت ایده‌آل هندسه چیزی جز کنده شدن از شرایط محدود و متناهی عملی انسان نیست. برای کنده شدن از این شرایط محدود و متناهی زندگی

تفسیر دریدا از مفهوم «نسبت» در رساله «مقدمه بر منشأ هندسه» ... (علی فتحی) ۱۳۱

روزمره و گشایش افق نامتناهی، محتاج درک و دریافت حقایق و ذوات هندسی هستیم؛ محتاج گشایش یک افق نامتناهی که با هندسه رخ داده است.

پرسش مهم دریدا این است که این چه دردی است که ما در پی منشأ و آغازی برای اعیان ایده‌آل دقیق هستیم و می‌کوشیم آنها را به صورتهای زندگی روزمره زیست‌جهانمان ارجاع دهیم که البته آنها چون متعلق به سوژکتیویته و وجه انفسی من بوده و ما در عالم خود با این ذوات درگیر هستیم، واجد چنین دقتی نیستند، هر چند که معنای این گردی نزد سوژه متقن است، اما صورت نهایی، غائی و تام نداشته و دقیق نیست. نکته مهم متن هوسرل، تلاش دشوار برای گره زدن غایت هندسه یعنی حقیقت مثالی مطلق به نوعی غایت‌شناسی کلی و تاریخ است. (رشیدیان، ۱۴۰۲: ۷۵) غایت هندسی بدن شک جز پاره یا قطعه‌ای خاص از یک غایت کلی نیست که از خلال آن عبور می‌کند، بر آن مقدم است و از آن فراتر می‌رود... (دریدا، ۱۴۰۲: ۷۵) گشوده شدن امر نامتناهی ... چیزی جز گشوده شدن خود تاریخ در ژرف‌ترین و ناب‌ترین ماهیت آن نیست. (همان، ۷۵) (Derrida, 1989: 125). «جهش بزرگ» در تفکر دریدا جایی رخ می‌دهد که این افق بی‌انتهای حیثیت ایده‌آل اعیان دقیق هندسه که قلمرو بی‌انتهای تحقیق و گوشه‌ای از قلمرو بی‌نهایت امر ایده‌آل معنا و نحوی «غایت‌شناسی عقل» است، دیگر به صورت هندسی محدود نمی‌شود و نمونه‌های آن را در هندسه‌های نااقلیدسی می‌توان دید که محدود به ویژگی‌های آشنای هندسه اقلیدسی نبوده و حتی می‌تواند خارج از تصور ما باشد و در این جاست که ما با حدود تصور مواجه می‌شویم، بنابراین در این تحقیق و در این افق بی‌انتهای حیثیت ایده‌آل اعیان دقیق هندسه صرفاً «پیش‌شرطهای غیردقیق» آن را می‌توان آشکار کرده و عیان ساخت.

پس از نظر دریدا مثالیت برای هوسرل همزمان فرا-زمانی و همه‌زمانی است و او آن را گاه به این شیوه و گاه به شیوه دیگر، متناسب با پیوند دادن یا پیوند ندادنش با زمانیت واقع‌بوده، ارزیابی می‌کند. اما ریشه تاریخت چیزی جز همان قصدیت، یعنی مضمون محوری پدیده‌شناسی هوسرل نیست. (رشیدیان، ۱۴۰۲: ۷۵)

در حالی که هوسرل با مقایسه علم دقیقه و پدیده‌شناسی به عنوان علمی که هنوز وابستگی به شکل را حفظ می‌کند، می‌خواهد نشان دهد که حصر (یا ختم) یک پدیده‌شناسی ساختاری به دلیل گشودگی نامتناهی امر زیسته (که هوسرل به عنوان ایده کانتی به آن اشاره می‌کند) و فوران امر نامتناهی نزد آگاهی، به طور اصولی، ماهوی و ساختاری ناممکن است. در عین حال دریدا اضافه می‌کند که «حضور عجیب» همین ایده است که هر گذار به حد و تولید هر دقت را

نیز امکان پذیر می‌سازد (رشیدیان، ۱۴۰۲: ۵۸) سخن دریدا این است که هر جایی اگر جهشی در جریان پژوهش تکوینی رخ داده است (فی‌المثل جهشی که از ساختارهای غیردقیق زندگی روزمره و زیست‌جهان ما به حیثیت دقیق و ایده‌آل یک عین هندسی روی داده) لاجرم باید یک تحقیقی رو به عقب و پس‌روی وجود داشته باشد؛ لکن به محض بازگشت به قهقرا، منشأ و خاستگاه پیشین به تعویق می‌افتد.

۹. «نسبت» به مثابه «حضور غریب» و «حد فاصل» التیام‌ناپذیر

بنابراین آغازی که هوسرل در پی آن بوده یک آغاز «نسبی» (relative) است که هوسرل در منشأ هندسه از آن افق بی‌نهایت به «گذار به حد» (the passage to the limit) تعبیر می‌کند. که مثالی سازی و تقویم میدان ریاضی به طور عام را ممکن می‌سازد. طبیعتاً این گذار به حد چیزی جز فرارفتن از هر حد محسوس یا واقع‌بوده نیست. (Derrida, 1989: 137) «حد» یک مفهوم دقیق ریاضی است و آن در جایی است که یک مقدار ریاضی را نمی‌توان به دقت تعیین کرد. اما زمانی که در پی تعیین و دقیق‌ساختن آن مقدار هستید، این مقدار به سمتی متمایل خواهد شد بی‌آنکه هرگز آن مقدار شود. این «گذار به حد» (که به میزانی که اراده کنی می‌شود به آن نزدیک شد بی آن که هرگز بتوان آن را به چنگ آورد) عبارت است از نه فقط منشأ هندسه بلکه منشأ هر نوع دانش و فرهنگ و هر نوع سنت بشری. (Lawlor, 1995: 167)

ضرورت گذار از تحلیل ساختاری به تکوینی (در هوسرل) به هیچ وجه کم از ضرورت یک گسست یا یک دگرگونی (در اندیشه او) نیست. (دریدا، ۱۳۹۵: ۳۵۴) همه این موارد نشان می‌دهد که گذار از تحلیل‌های ساختاری به تحلیل‌های تکوینی نه گزینشی از سوی پدیده‌شناس بلکه حرکت درونی و ناگزیر خود پدیده‌شناسی است. (رشیدیان، ۱۴۰۲: ۵۹)

این «گذار به حد» و گشایش افق ایده‌آلی که فارغ از مقتضیات زیست‌جهان متناهی است، همه‌اهتمام هوسرل در بحث از منشأ هندسه بوده است که از جمله ویژگی بارز این «گذار به حد» رسیدن به یک «تکرار بی‌تفاوت» است؛ بدین معنی که از این به بعد جهت اصلی روشن شده و این سلسله را تا جایی که میل و اراده‌ای وجود داشته باشد می‌توان ادامه داد بی‌آنکه به یک غایت نهایی منتهی شود.

تا اینجا سخن در «اعیان هندسی» و «اعداد» و «گذار به حد» بود؛ دریدا با تفسیر حیرت‌انگیز خود از رساله منشأ هندسه هوسرل، پا را از این هم فراتر می‌گذارد. او بیان هوسرل در باب ادراک ما از یک شیء فیزیکی سه بعدی را یادآور می‌شود. یک جسم سه بعدی برای کسی که

تفسیر دریدا از مفهوم «نسبت» در رساله «مقدمه بر منشأ هندسه» ... (علی فتحی) ۱۳۳

آن را می‌خواهد ادراک کند «نمایه» (profile) های متعددی می‌تواند داشته باشد؛ نمایه وجه خاصی از این جسم سه بعدی است که در برابر من است. من از زوایای مختلفی با آن می‌توانم روبرو شوم. سخن هوسرل این است که ما در اشیاء هندسی با بی‌نهایت نمایه مواجه هستیم مع الوصف هر شیئی را «همچون همان و یکسان» ادراک می‌کنیم. یک چیز که بی‌نهایت نمایه دارد و همه این نمایه‌ها مربوط به این یک شیء واحدند. هر چند تعدد و بی‌نهایت بودن نمایه‌ها قابل احصا نیست، با این حال، حالت کامل تمامی نمایه‌ها به نحو حدی به صورت یک ایده در آگاهی از شیء خارجی حضور دارد. یعنی به هر حال یک درخت یا یک کتابی روبروی من است و یک تعیین در ذهن داشته و یک چیز است، لکن تعیین آن، به نحو حدی است و این شیء خاص در بی‌نهایت نمایه آن ظهور یافته است. در بهترین حالت هر کسی ممکن است صرفاً نمایه‌های معدودی از این شیء خاص را دیده باشد. لکن در ادراکی که فرد از این شیء خاص (مثلاً یک درخت یا لیوان) دارد، ایده وحدت نهایی فی الحال به نحو حدی حاضر است. همین شیء پیش یا افتاده‌ای که پیش‌روی ماست ایده‌ای است که بی‌نهایت نمایه را لاجرم در خود گنجانده (بلکه نگنجانده) است. چرا که چگونه می‌تواند بی‌نهایت چیز در یک صورت متناهی (درخت یا لیوان یا هر چیز دیگر) گنجانده شود. بنابر نظر دریدا این نمایه‌ها در تنوعی بی‌انتها در آگاهی فرد از هر شیئی حاضر است، لکن این حضور، به غایت «حضور غریب و بیگانه» (strange presence) است. (Derrida, 1989: 139)

حضور این ویژگی نامتناهی نمایه‌های بی‌انتها همچون حضور ایده‌های کانتی است که هیچ‌گاه فراچنگ نیامده و در ادراک حسی برآورده نمی‌شود. «حضور صوری ایده نامتناهی» یا بی‌نهایت نمایه که به نحو صوری (بدون محتوی) در آگاهی متناهی حضور پیدا کرده است. «حضور حاضر غایب ایده در ذهن ما» همین وضعیت به شدت بغرنج «نشانه» و «ایده نامتناهی» است، در حالی که خود مدلول و بی‌نهایت نمایه‌های ممکن و بالقوه آن، غایب است که هیچ‌گاه تحصیل و فعلیت پیدا نمی‌کند، مع الوصف درک ما همچون نشانه به آن اشاره می‌کند. «نشانه» به امری اشاره می‌کند که به معنای دقیق کلمه نمی‌تواند حاوی آن باشد و هیچ‌گاه شیء در تمامیت محتوایش برای آگاهی حاضر نمی‌شود، هر چند که به نحو ضمنی حاضر است (Derrida, 1989: 152). حضور این ایده راهنما که البته هیچگاه محصل نمی‌شود یک حضور غریبی است که هم متناهی و هم صوری است که در خود، بی‌نهایت نمایه دارد و محتوای آن هیچوقت برای من محصل نمی‌شود؛ درک من همچون یک «نشانه» به آن اشاره می‌کند که نمی‌تواند به معنای دقیق کلمه «حاوی» آن باشد.

تفاوت آغازین منشأ مطلق یا این «اکنون زنده» که برای هوسرل منشأ یگانه و مطلق «داده» و «حق» و «وجود» و «معنا» است، قادر به حفظ اینهمانی خود نیست و نمی‌تواند حضور خود را حفظ کند، مگر با تفاوت بخشیدن بی‌وقفه به خودش. از این رو این ناتوانی موجب آگاهی از تفاوتی آغازین و محض می‌شود که دریدا آن را با مفهوم امر استعلایی در هوسرل پیوند می‌دهد. (رشیدیان، ۱۴۰۲: ۷۶) استعلایی همان تفاوت خواهد بود، همان اضطراب محض و بی‌پایان اندیشه‌ای که تلاش می‌کند تفاوت را با فراتر رفتن از عدم تناهی واقع بوده به سوی عدم تناهی معنای آن و ارزش آن، یعنی با حفظ تفاوت، «تقلیل» دهد. (دریدا، ۱۴۰۲: ۷۶) (Derrida, 1989: 125). که دریدا آن را همچون تعلیق و «حدفاصلی» (interval) می‌داند که پر نمی‌شود. تعلیقی میان ایده نامتناهی (که البته خود، متناهی است) و مُشیر به امر نامتناهی که هیچ‌گاه به آن نمی‌رسد. (Ibid: 140) نشانه نامتناهی یعنی حضور صوری بی‌نهایت نمایه در تکرارپذیری بی‌انتهای آن، که چیزی جز همان تجویز ایده شیء خارجی نیست. نشانه نامتناهی، خود را به مثابه یک آگاهی استعلایی به رسمیت می‌شناسد. چون آگاهی متناهی به مدد نشانه، حیثیت استعلایی پیدا می‌کند؛ همان «فضا» «حد فاصل» و یا «فرجه التیام‌ناپذیر» یا تو بگو همان «نسبت» میان ایده نامتناهی و خود نامتناهی که هیچ‌گاه پر نمی‌شود و این وضعیت به شدت دشوار و متشنج، میقات و میعادگاه فلسفه دریدا است که او را چنین آشفته و بی‌قرار کرده است.

۱۰. جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

برای هوسرل مفهوم «نسبت» از جمله مفاهیم مهم پدیدارشناسی است. دریدا رساله «منشأ هندسه» هوسرل را می‌خواند و مفتون آن می‌شود؛ مقدمه مفصلی بر آن می‌نگارد که از خود ذی‌المقدمه به مراتب حجم بالاتری دارد، مقدمه فشرده‌ای که تمام اندیشه بعدی دریدا را علی‌الاجمال به نحو موضوعی و متمرکز در خود دارد. تأکید هوسرل بر خصلت استعلایی پدیدارشناسی برای تمایز آن از پدیدارشناسی روان‌شناختی، گرانیگاه و نقطه نقل فلسفه اوست که در ادامه به تمایز میان من معمول تجربی روزمره و من استعلایی که شرط هرگونه تجربه ممکن برای مدرک یا سوژه شناسایی است منجر می‌شود، که با اندک تسامحی تمام اندیشه دریدا را می‌توان به همین بحث تحویل برد. دریدا این تمایز و دوگانگی را حفظ کرده و خود این «نسبت» را پاس می‌دارد، بی‌آنکه یکی را به دیگری ارجاع دهد و «حرکتی دوری و زیگزایی» میان امر استعلایی و تجربی رخ می‌دهد، که این بحث در اندیشه او به تضاد و تنش

تفسیر دریدا از مفهوم «نسبت» در رساله «مقدمه بر منشأ هندسه» ... (علی فتحی) ۱۳۵

میان «ساختار و تکوین» راه پیدا می‌کند که بحث از تکوین مستلزم بحث از ساختار و بحث از ساختار مستلزم بحث از تکوین خواهد بود.

پیش از «منشأ هندسه» بحث از خصائص عرضی این آغاز نیست که اقلیدس یا هرکس دیگری هندسه را کشف کرده باشد، بلکه دریدا در تفسیر خود از این رساله دنبال ویژگی‌های ذاتی این آغاز است، حیثیت ایده‌آل اعیان هندسی وابسته می‌شود به نوشتن که دو خطر بسیار مهم آن را تهدید می‌کند «حریق همه‌گیر» و البته خطر مهمتر «خواندن منفعلانه و نامسئولانه آن»؛ که در این خطر دوم بحث از «تک‌معنایی» و «چندمعنایی» و ابهام و دوپهلویی سر بر می‌آورد و دریدا تک‌معنایی را فروتر از چندمعنایی می‌داند. از این رو جستجوی منشأ هندسه بازگشت به ساختار زیست‌جهان است که البته شرایط آن شرایطی لایتخلف و برگشت ناپذیر نیست بلکه پیش‌شرط بوده و صرفاً شرایط اعدادی و زمینه ساز هستند. سوال تکان‌دهنده دریدا این بود که چگونه ما آغازی برای اعیان ایده‌آل دقیق هندسی جستجو می‌کنیم و می‌خواهیم آنها را برگردانیم به صورت‌های زندگی روزمره جهان زیسته که آنها به ناچار دقیق نیستند. حرف دریدا این است که اینجا جهش و ابداعی رخ داده است. در هر ابداع و سربرآوردن تازه به ناچار باید در جستجوی منشأ رو به عقب باز گردید و آن منشأ پیشین دوباره به تعویق خواهد افتاد و به سرانجامی نخواهد رسید. بنابراین آغاز هندسه که هوسرل در پی آن بوده لاجرم یک آغاز نسبی خواهد بود و آن چیزی جز «گذار به حد» نیست که بنابر خوانش دریدا «تعلیق» و «حد فاصلی» است که هیچگاه پر نمی‌شود؛ ماندن در این وضعیت متناقض‌نما و به شدت پرتنش و دشوار، (یا همان نسبت) گرانیگاه و نقطه ثقل فلسفه دریدا است.

پی‌نوشت‌ها

1. The Phenomenological Philosophy of Edmund Husserl and Contemporary Criticism
2. Derrida's Reading of Husserl in Speech and Phenomena: Ontologism and the Metaphysics of Presence," in Husserl Studies, 2 (1985): 193-214.

۳. شهود «intuition- Anschauung» در پدیدارشناسی هوسرل دست کم در این سه ساحت به کار رفته است: تجربه مستقیم و بدیهی؛ شهود تجربی ادراک حسی چیزها و رویدادها در مکان و زمان؛ شهود آیدتیک که درک ذوات است و شهود پدیدارشناسانه، تأمل در باب ساختار یا محتوای آگاهی است آن گونه که از منظر اول شخص زیسته یا تجربه می‌شوند (به ویژه آن گونه که بوسیله در پرائنتز گذاشتن یا ابوخره به کار بسته می‌شود). (اسمیت، ۱۳۹۴: ۵۱۴) برای بحث تفصیلی در باب شهود رک: (پازوکی، ۱۳۹۹: ۶۹-۸۵)

۴. از دکتر ابراهیم صفابخش بابت معرفی مقاله عالمانه لالر که در کتاب «دریدا و پدیدارشناسی» منتشر شده (مشخصات کتاب‌شناختی آن در منابع ذکر شده است) و تأملات دقیق ایشان که برای نویسنده در تدوین این جستار راه‌گشا و مغتنم بود سپاسگزارم.

کتاب‌نامه

- پازوکی، بهمن (۱۳۹۹) درآمدی بر پدیدارشناسی. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
دریدا، ژاک (۱۴۰۲) مقدمه بر منشأ هندسه در دریدا در متن. تهران: نشر نی.
----- (۱۳۹۵) نوشتار و تفاوت. ترجمه عبدالکریم رشیدیان. تهران: نشر نی.
رشیدیان، عبدالکریم (۱۳۸۴) هوسرل در متن آثارش. تهران: نشر نی.
----- (۱۴۰۲) دریدا در متن. تهران: نشر نی.
زهاوی، دان (۱۴۰۰) پدیدارشناسی هوسرل، ترجمه مهدی صاحبکار، ایمان واقفی. تهران: روزبهان.
هوسرل، ادmond (۱۳۸۱) تأملات دکارتی. ترجمه عبدالکریم رشیدیان. تهران: نشر نی.
موران، درموت (۱۴۰۲) درآمدی بر پدیدارشناسی. ترجمه علی‌رضا عطارزاده. تهران: شب‌خیز.

- Derrida Jacques (1989) Edmund Husserl's The Origin of Geometry: An Introduction. John Leavey (Lincoln, NE: University of Nebraska Press).
- Derrida Jacques (1973) Speech and Phenomena. David B. Allison as (Evanston, IL: Northwestern University Press).
- Fink, Eugen (1970) "The Phenomenological Philosophy of Edmund Husserl and Contemporary Criticism," in The Phenomenology of Husserl, ed. R. O. Elveton, 73-147. Chicago: Quadrangle Books.
- Hopkins Burt (1985) "Derrida's Reading of Husserl in Speech and Phenomena: Ontologism and the Metaphysics of Presence," in Husserl Studies, 2
- Husserl, Edmund (1967) Cartesian Meditations. Trans. D. Cairns. The Hague. Nijhoff, 1967.
- Husserl, Edmund (1983) Ideas pertaining to Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, First Book. Trans. F.Kersten. Dordrecht. Kluwer.
- Husserl, Edmund (1911) Philosophy as a Rigorous Science. New York: Harper and Row.
- Husserl, Edmund (1970) The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology. Trans. Dvid Carr . Evanston. Northwestern University.
- Husserl, Edmund (1964) The Idea of Phenomenology. Trans. W.P. Alston and G. Nakhnkian. The Hague. Nijhoff.

تفسیر دریدا از مفهوم «نسبت» در رساله «مقدمه بر منشأ هندسه» ... (علی فتحی) ۱۳۷

Lawlor Leonard (1995) Derrida and Phenomenology. edited by WILLIAM R. McKENNA, J. CLAUDEEVANS. Miami University, Oxford. Ohio, U.S.A. and J. Claudevans Washington University.

Moran, Dermot (2000) Introduction to Phenomenology. London: Routledge.

White Alan (1987) "Reconstructing Husserl: A Critical Response to Derrida's Speech and Phenomena" in Husserl Studies 4, 46.