

عبدالکریم رشیدیان

دریدا

درمتن



درپیدا

درمتن

○

عبدالکریم رشیدیان

○

درپیدا

درمختار

○



سرشناسه: رشیدیان، عبدالکریم، ۱۳۲۷ • عنوان و نام پدیدآور: دریدا در متن/ عبدالکریم رشیدیان • مشخصات نشر: تهران، نشرنی، ۱۴۰۲ • نوبت چاپ: چاپ اول، ۱۴۰۲ • مشخصات ظاهری: ۹۴۳ ص • شابک: ۹۷۸-۶۲۲-۰۶-۰۵۷۱-۳ • وضعیت فهرست‌نویسی: فیپا • یادداشت: واژه‌نامه • یادداشت: نمایه • موضوع: دریدا، ژاک، ۱۹۳۰-۲۰۰۴م. • موضوع: Derrida, Jacques • موضوع: دریدا، ژاک، ۱۹۳۰-۲۰۰۴م. — نقد و تفسیر • موضوع: Derrida, Jacques • Criticism and interpretation • موضوع: فیلسوفان فرانسوی — قرن ۲۰م. — نقد و تفسیر Philosophers-France-20th century • Criticism and interpretation • موضوع: فیلسوفان فرانسوی — سرگذشت‌نامه Philosophers-France-Biography • رده‌بندی کنگره: B۲۴۳۰ • رده‌بندی دیویی: ۱۹۴ • شماره کتابشناسی ملی: ۹۳۶۹۴۱۷ • اطلاعات رکورد کتابشناسی: فیپا

قیمت: ۸۵۰۰۰۰ تومان



نشرنی

دریدا در متن

عبدالکریم رشیدیان

نمایه‌ساز: فرزانه طاهری

صفحه‌آرا: لیلا گل‌دوست

لیتوگرافی: باختر • چاپ: غزال • صحافی: علی

چاپ اول: تهران، ۱۴۰۲، ۱۰۰۰ نسخه

شابک: ۹۷۸-۶۲۲-۰۶-۰۵۷۱-۳

نشانی: تهران، خیابان دکتر فاطمی، خیابان رهی معیری، تقاطع خیابان فکوری، شماره ۲۰

کد پستی: ۱۴۱۳۷۱۷۳۷۱، تلفن دفتر نشر: ۸۸۰۲۱۲۱۴، تلفن واحد فروش: ۸۸۰۰۴۶۵۸-۹، نمابر: ۸۹۷۸۲۴۶۴

www.nashreny.com • email: info@nashreny.com • nashreny

© تمامی حقوق این اثر برای نشرنی محفوظ است. هرگونه استفاده تجاری از این اثر یا تکثیر آن، کلاً و جزئاً، به هر صورت (چاپ، فتوکپی، صوت، تصویر و انتشار الکترونیکی) بدون اجازه مکتوب ناشر ممنوع است.

فهرست مطالب

سخنی با خواننده.....	۱۷
سپاسگزاری.....	۲۰

نظروزی های ساختارزدایانه نخستین مواجهه با فلسفه

مسئله تکوین در فلسفه هوسرل.....	۲۳
پارادوکس تکوین ۲۴؛ روان شناسی گرایی یا منطق گرایی ۲۷؛ عدد ۲۹؛ هوسرل و فرگه ۳۱؛ تکوین و سوبژکتیویته استعلایی ۳۵؛ تکوین و زمان ۳۷؛ پدیده شناسی تکوین ۴۰؛ جهان و فعالیت استعلایی ۴۲؛ ایدئالیسم استعلایی، ایده و غایت ۴۶؛ فلسفه تاریخ ۴۹؛ رسالت ناتمام ۵۳	
«تکوین و ساخت» و پدیده شناسی.....	۵۶
مقدمه بر منشأ هندسه.....	۶۱
سبک هندسه آینده ۶۱؛ حقیقت و تاریخت ۶۳؛ بازگشت زبان ۶۴؛ عینیت و نوشتار ۷۲	
آوا و پدیده.....	۷۷
معنای دوگانه نشانه ۷۸؛ زبان و معنا ۸۰؛ نقطه و خود-حضور ۸۴؛ صدای ساکت پدیده شناسی و آوا محوری فلسفه غربی ۸۶	
صورت و بیان.....	۹۰

سال شگفت انگیز

نوشتار و تفاوت.....	۹۷
نیرو و معنا ۹۷؛ تخیل و پیوند صورت و معنا ۹۸؛ نوشتار آغازگر ۹۹؛ اولویت شاکله هندسی ۱۰۱	

- ۱۰۵..... کوگیتو و تاریخ جنون
سکوت و سخن جنون ۱۰۵؛ ریشه مشترک عقل و جنون ۱۰۷؛ جنون و رؤیا ۱۱۰؛ کوگیتو و جنون ۱۱۲
- ۱۱۶..... ادموند ژابس و پرسش کتاب
- ۱۲۲..... خشونت و متافیزیک
در ستایش پرسش ۱۲۲؛ خروج به سوی دیگری ۱۲۳؛ چهره به چهره با دیگری ۱۲۷؛ بعضی تناقض‌ها ۱۳۳؛ دفاع از هوسرل در برابر لویناس ۱۳۶؛ دیگری لویناس دیگری هوسرل ۱۳۸؛ دفاع از «هستی» هایدگری در برابر لویناس ۱۴۱؛ اندیشه هستی و عدم خشونت ۱۴۳
- ۱۴۶..... گفتار دمیده.....
گفتمان نقدی و گفتمان بالینی ۱۴۶؛ آرتوری تکیه ۱۴۷؛ معانی «دمیده بودن» و ربایش ۱۴۹؛ تناثر قساوت ۱۵۲؛ بدن بی‌اندام و نوشتار قساوت ۱۵۳
- ۱۵۶..... تناثر قساوت و ختم بازنمایی.....
تناثر قساوت و زندگی ۱۵۶؛ کاگردان تناثر قساوت ۱۵۸؛ قساوت و محاسبه ۱۵۹؛ تناثر قساوت چه نیست ۱۶۰
- ۱۶۲..... فروید و صحنه نوشتار.....
ردهای حافظه ۱۶۲؛ روان و نوشتار ۱۶۵؛ انرژی روانی ۱۶۷؛ روان و بازنمایی تابشی ۱۶۸؛ بلوک جادویی ۱۶۹؛ روان و ماشین ۱۷۱
- ۱۷۴..... از اقتصاد محدود به اقتصاد عام.....
شرط بندهوار سروری ۱۷۵؛ مفهوم حاکمیت و مرگ ۱۷۶؛ سخن و سکوت ۱۷۹؛ نوشتار و اقتصاد عام ۱۸۲؛ خنثی‌سازی و عدول ۱۸۳
- ۱۸۵..... ساخت، نشانه و بازی در گفتمان علوم انسانی.....
ساخت و مرکز ۱۸۵؛ قوم‌شناسی و ساختار ۱۸۶؛ سرهم‌بند ۱۸۸؛ اسطوره و اسطوره‌شناسی ۱۸۹؛ بازی جانشینی ۱۸۹
- ۱۹۲..... Ellipse
- ۱۹۴..... گراماتولوژی.....
- ۲۰۳..... علم نوشتار.....

۲۰۵.....	سوسور و برون‌بودگی نوشتار.....
	شروط امکان گراماتولوژی ۲۱۹؛ نوشتار و قوم‌شناسی ۲۲۴؛ روسوی زبان‌شناس ۲۲۹؛ ضمیمه ۲۳۱؛ ضمیمه و خوانش روسو ۲۳۴؛ خود-تأثیری و صدا ۲۳۷؛ نوشتار، شر سیاسی و شر زبان‌شناختی ۲۳۸؛ رحم ۲۳۹؛ زن و ضمیمه‌گی ۲۴۰؛ تاریخ و ضمیمه‌گی ۲۴۱؛ زبان و موسیقی ۲۴۳؛ تقلید و ضمیمه‌گی ۲۴۷؛ زبان‌های شمالی و جنوبی ۲۴۸؛ ارتیکولاسیون و اکسان ۲۵۰؛ هیروگلیف ۲۵۲؛ دوگانگی صدا ۲۵۳؛ تصادف نامیون ۲۵۵؛ آوای طبیعی ۲۵۶؛ تکامل اجتماعی ۲۵۹؛ عصر طلایی: جشن ۲۶۰؛ نوشتار ۲۶۲؛ دوگونه مکان ۲۶۴؛ رد و اراده عمومی ۲۶۶؛ ضمیمه و نگاره ۲۶۷؛ نوشتار الفبایی و انقیاد ۲۶۹؛ بازنمایی و هنرها ۲۷۰؛ ضمیمه آغازین ۲۷۱
۲۷۴.....	حاشیه‌های فلسفه.....
	صماخ فلسفه ۲۷۴
۲۷۹.....	دیفرانس.....
	سخن گفتن از دیفرانس ۲۸۰؛ ضرورت جعل واژه ۲۸۲؛ دیفرانس و مفهوم نشانه ۲۸۲؛ زبان و سوژه سخن‌گو ۲۸۴؛ دیفرانس، نیچه، فروید ۲۸۴؛ دیفرانس و هایدگر ۲۸۶
۲۸۸.....	جوهر و نویسه.....
۲۹۳.....	چاه و هرم.....
	نشانه‌شناسی هگل و جایگاه آن ۲۹۳؛ نشانه و تخیل ۲۹۴؛ جان‌گیری نشانه و گور ۲۹۷؛ نشانه و نماد ۲۹۸؛ صدای زنده: آوا ۲۹۹؛ برتری نوشتار آوایی بر انواع دیگر ۳۰۰؛ نقد نوشتار به‌مثابه ماشین محاسبه ۳۰۱
۳۰۳.....	پایان‌های انسان.....
	انسان‌گرایی فلسفه فرانسوی ۳۰۳؛ انسان‌گرایی هگل، هوسرل و هایدگر ۳۰۴
۳۰۸.....	ضمیمه ربط، فلسفه در برابر زبان‌شناسی.....
	مقوله‌های اندیشه و مقوله‌های زبان ۳۰۹؛ ارسطو و بنونیست ۳۱۱؛ ظرفیت‌های فعل هستی در زبان یونانی ۳۱۳؛ زبان یونانی و متافیزیک ۳۱۳
۳۱۹.....	اسطوره‌شناسی سپید، استعاره در متن فلسفی.....
	متافیزیک و سکه نقش‌زدوده ۳۲۰؛ چند برداشت از استعاره ۳۲۱؛ قانون عام ارزش استعاری ۳۲۳؛ خود-ویران‌سازی استعاره ۳۲۴

عذاب چشمه، چشمه‌های والری ۳۲۸
چشمه مضمون نیست ۳۲۹؛ چشمه و من ۳۳۰؛ چشمه و نگاه ۳۳۲؛ چشمه و آوا ۳۳۳؛ والری
و فروید ۳۳۵

امضا رویداد زمینه ۳۳۷
نوشتار و ارتباط: کندیاک ۳۳۷؛ نوشتار و غیاب ۳۳۸؛ آستین و مفهوم ارتباط ۳۴۰

افشانش ۳۴۵
دیفرانس یا دیالکتیک ۳۴۵؛ معرفی و پیش‌گفتار ۳۴۶؛ فرمالیسم، افشانش و پارگی نوشتار ۳۴۸؛
پیش‌گفتار ضروری ۳۴۹؛ داروخانه افلاطون ۳۵۰؛ اغوای نوشتار ۳۵۱؛ افسانه توت و بینوایی
نوشتار ۳۵۲؛ لوگوس همچون حیوان ۳۵۳؛ نوشتار و جانشینی ۳۵۴؛ نوشتار و ناپیچمانی ۳۵۵؛
نوشتار: دارو و سم ۳۵۷؛ فریبندگی گفتار ۳۵۹؛ سقراط جادوگر ۳۶۰؛ فارماکون و دیفرانس ۳۶۱؛
آیین فارماکوس ۳۶۲؛ فارماکون و خانواده ۳۶۳؛ دعوت از مطرود ۳۶۵؛ نوشتار و پدرکشی ۳۶۷؛
چهره پنهان خیر و ضرورت جانشینی ۳۶۸

دفاع از ساختارزدایی و کاربرد آن

مواضع ۳۷۳
هندسه غریب کتاب‌ها ۳۷۳؛ مرزنشین گفتمان فلسفی ۳۷۵؛ دیفرانس و اقتصاد ۳۷۶؛ نوشتار
و از نفس افتادن معناگویی ۳۷۸

نشانه‌شناسی و گراماتولوژی، مصاحبه با ژولیا کریستوا ۳۸۰
نشانه‌شناسی سوسوری ۳۸۰؛ مفهوم جدید نوشتار ۳۸۲؛ نشانه‌شناسی نایانگر ۳۸۳؛ نوشتار و
علامت‌گذاری منطقی - ریاضی ۳۸۵؛ گراماتولوژی و علم ۳۸۵

مصاحبه با ژان لویی اودین و گی اسکارپتا ۳۸۷
راهبرد ساختارزدایی ۳۸۷؛ تاریخ خطی و نبرد ایدئالیسم و ماتریالیسم ۳۸۹؛ گراماتولوژی دریدا
و «متافیزیک هایدگری» ۳۹۰؛ استلزامات مفهوم متافیزیکی تاریخ ۳۹۱؛ ماده، ماتریالیسم
دیالکتیکی و «نقد ایدئالیسم» ۳۹۳؛ دیالکتیک و متافیزیک ۳۹۵؛ مقاومت ادبیات در برابر
فلسفه ۳۹۶؛ نوشتار و مفهوم مارکسیستی پراتیک ۳۹۷

ناقوس عزرا ۳۹۹
خانواده همچون سر رشته راهنما ۴۰۱؛ خانواده و عشق ۴۰۳؛ خانواده تجسم تمامیت
نظام ۴۰۶؛ خانواده مکان بازگشت روح به خود ۴۰۷؛ روح، یهودیت و مسیحیت ۴۱۰

خانواده یهودی و خانواده مسیحی ۴۱۱؛ خانواده ابراهیمی: گسست ۴۱۲؛ خیمه خالی ۴۱۵؛
خانواده و آشتی متناهی و نامتناهی ۴۱۷؛ ضیافت عشق ۴۱۹؛ گذر از خانواده به خلق ۴۲۱؛
میل، کار، ابزار ۴۲۳؛ ازدواج ۴۲۳؛ آنتیگون ۴۲۶؛ برتری رابطه برادر و خواهر ۴۲۷؛ آنتیگون،
کرنون و جنایت ۴۳۲

مهمیزها، سبک‌های نیچه..... ۴۳۶
زن و فاصله ۴۳۶؛ زن و حقیقت ۴۳۷؛ خطای سبک ۴۳۹؛ نقد خوانش هایدگری از نیچه ۴۴۰؛
زنان نیچه ۴۴۳

حقیقت در نقاشی..... ۴۴۵
شیوه بیان حقیقت ۴۴۵؛ دایره‌های هگل و هایدگر ۴۴۸؛ ورطه و پل ۴۵۰؛ زیبایی و زیور ۴۵۰؛
زیور و اثر در نقد سوم ۴۵۳؛ زیبایی و غایتمندی ۴۵۴؛ زیبایی زیور ۴۵۵؛ زیبایی آزاد و مقید ۴۵۶؛
انسان و زیبایی ۴۵۷؛ والا و اندیشیدن بی‌کرانگی ۴۵۹؛ کشف‌های ون‌گوگ ۴۵۹

کارت پستال..... ۴۶۱
پُست و حوالت هستی ۴۶۲؛ کارت پستالی نه‌چندان معمولی ۴۶۴؛ فروید و نظریه‌پردازی
۴۶۵؛ نظریه‌پردازی روانکاوانه و دیفرانس دریدایی ۴۶۸؛ خانواده فروید و مشروعیت
روانکاوی ۴۷۱؛ سائقه تکرار و اصل لذت ۴۷۲؛ میراث ناگزیر ۴۷۳؛ شهود و ترجمه ۴۷۴

درباره روح، هایدگر و پرسش..... ۴۷۷
روح‌های هایدگر ۴۷۸؛ روح و دانشگاه آلمانی ۴۷۹؛ دانشگاه آلمانی و رهبری روحی ۴۸۱؛
حیوان و روح ۴۸۲؛ بحران روح ۴۸۳؛ روح و زبان آلمانی ۴۸۴؛ روح و آتش ۴۸۵؛
مثلث روحی ۴۸۶

دودمان‌ها..... ۴۹۱
انواع ادبی ۴۹۱

پسیکه، ابداع‌های دیگری..... ۴۹۴
ابداع و ساختارزدایی ۴۹۵؛ ابداع، معیارپذیری و تکرارپذیری ۴۹۶؛ ابداع و آمدن دیگری ۴۹۸

برج‌های بابل..... ۵۰۱
سرشت بابلی زبان: امکان و امتناع ترجمه ۵۰۱؛ بنیامین و رسالت مترجم ۵۰۲؛ ترجمه
همچون بقای اثر ۵۰۴؛ هم‌پهلویی اصل و ترجمه زبانی بزرگ‌تر می‌سازد ۵۰۶؛ بنیامین و بکر
ماندن متن اصلی ۵۰۷؛ متن مقدس و ترجمه‌پذیری ۵۰۹

- روانکاوی جغرافیایی ۵۱۱
- روانکاوی و حقوق انسان ۵۱۱؛ نام بردن از امریکای لاتین ۵۱۳
- شانس‌های من ۵۱۵
- آخرین کلام نژادپرستی ۵۱۸
- اما، فراسو ۵۲۱
- قیامتی در کار نیست ۵۲۵
- جنگ هسته‌ای و متن ۵۲۵؛ عصر هسته‌ای و ادبیات ۵۲۸
- یادها، برای پل دمان ۵۳۱
- نام و یاد ۵۳۱؛ دمان و اولویت تمثیل ۵۳۳
- کنش‌ها، دلالت گفتاری معین ۵۳۵
- زبان و وعده ۵۳۵؛ اندیشه و تکنیک ۵۳۶؛ آستین و معنای واژه ۵۳۷؛ ساختارزدایی امریکایی ۵۳۸
- صدای دریا در اعماق یک صدف، جنگ پل دمان ۵۴۱
- جنگ‌های پل دمان ۵۴۱
- از حق به فلسفه ۵۴۳
- عنوان و نهاد مشروعیت بخش ۵۴۴؛ چیستی فلسفه: برون‌گشایی نالایمن ۵۴۵؛ فلسفه‌ورزی و حق طبیعی ۵۴۹؛ اندیشه نامحدود به فلسفه ۵۵۱
- چه کسی از فلسفه می‌ترسد؟ ۵۵۳
- ساختارزدایی و آموزش فلسفه ۵۵۳؛ فلسفه و نبرد در دو جبهه ۵۵۴
- بحران آموزش فلسفه ۵۵۶
- «سیاست» علم ۵۵۶؛ فلسفه و دولت ۵۵۷
- سن [عصر] هگل ۵۵۹
- استراتژی آموزش فلسفه ۵۶۰؛ فلسفه و زبان ملی ۵۶۱
- کرسی خالی: سانسور، تسلط، آمریت ۵۶۴
- سانسور و دانشگاه ۵۶۴؛ سانسور و مشروعیت ۵۶۶؛ سانسور و خطاپذیری ۵۶۶؛ قول و فعل ۵۶۷؛ نهاد آموزش عقل محض ۵۶۹

۵۷۱.....	الهیات ترجمه
	نقد شلینگ بر تقسیم دانشکده‌ها ۵۷۱
۵۷۳.....	میخ چوبی یا نزاع دانشکده‌ها
	مسئولیت حداقلی ۵۷۳؛ بنیان‌گذاری و حق ۵۷۵
۵۷۶.....	مردمک‌های دانشگاه، اصل عقل و ایده دانشگاه
	شناخت و غایت ۵۷۶؛ اشتراک اندیشه ۵۷۷
۵۷۹.....	تعارض‌های رشته فلسفه
	هفت فرمان فلسفه ۵۷۹
۵۸۲.....	مقبولیت مردمی
	متافیزیک عامه‌فهم ۵۸۲
۵۸۴.....	شرکت با مسئولیت محدود
	نقد سرل بر دریدا ۵۸۴؛ پاسخ‌های دریدا به سرل ۵۸۶؛ اخلاق گفت‌وگو ۵۸۷؛ ساختارزدایی و منطق همه یا هیچ ۵۸۹؛ قانون، پلیس و سرکوب ۵۹۰؛ ساختارگرایی و محافظه‌کاری ۵۹۱
۵۹۳.....	دماغه دیگر
	اروپا و اینهمانی نااینهمان ۵۹۳؛ مسئولیت در برابر اروپا ۵۹۵؛ پایتخت اروپا ۵۹۶؛ پارادوکس ویژگی جهان‌شمول ۵۹۸
۶۰۱.....	دموکراسی به تعویق افتاده
	افکار عمومی ۶۰۱
۶۰۳.....	صرف وقت
	دهش تهی ۶۰۳؛ عطیه، اقتصاد، زمان ۶۰۴؛ امکان یا امتناع عطیه ۶۰۶؛ عطیه و فراموشی ۶۰۷؛ پدیده عطیه و میل به عطیه ۶۰۸
۶۱۰.....	جنون عقل اقتصادی
	موس و عطیه ۶۱۰
۶۱۲.....	پول تقلبی I
	عطیه، رد، متن ۶۱۲
۶۱۴.....	پول تقلبی II
	عطیه همچون رویداد ۶۱۴؛ تصادف و عطیه ۶۱۵

نقاط تعلیق

- دیالانگ..... ۶۱۹.....
میل فلسفی دریدا ۶۱۹؛ آوای فیلسوف و سلطه ۶۲۱
- آیا یک زبان فلسفی وجود دارد؟..... ۶۲۲.....
ژانرها و متن‌ها ۶۲۲؛ امضا و نام خاص ۶۲۳؛ ملیت فلسفی ۶۲۸
- عواطف، «پیشکش مورب»..... ۶۳۰.....
پاسخ‌گویی، وظیفه و ادب ۶۳۰؛ دعوت و پاسخ ۶۳۲؛ پاسخ‌گویی، راز و ادبیات ۶۳۳؛
ادبیات و دموکراسی ۶۳۶
- اشباح مارکس..... ۶۳۹.....
والری و شبح ۶۴۰؛ شبح و مانیفست ۶۴۲؛ ناپیوستگی میراث مارکس ۶۴۳؛ زمان لولا گسیخته
و عدالت ۶۴۵؛ هایدگر و عدالت ۶۴۶؛ مرزبندی با رویکردهای دانشگاهی به مارکس ۶۴۹؛
بلانشو و گفتارهای مارکس ۶۴۹؛ هراس از شبح کمونیسم ۶۵۲؛ جسم‌زدایی شبح‌آفرین ۶۵۳؛
تحلیل و باطل‌السر ۶۵۴؛ مارکس مرده است، زنده باد سرمایه‌داری ۶۵۵؛ فرکویاما و پایان
تاریخ ۶۵۷؛ مارکسیسم و منجی‌گرایی ۶۵۹؛ دین ساختارگرایی به مارکسیسم ۶۶۲؛ مارکس و
ارواح اشتیرنر ۶۶۳؛ شبح و رقص کالا ۶۶۶؛ خودآیینی و خودکارگی کالا ۶۶۷؛ دو پرسش از
مارکس ۶۶۹؛ رفت‌وآمد شبح‌آسای مبادله و ارزش مصرف ۶۷۰؛ شبح‌وارگی و مذهب ۶۷۱
- نیروی قانون..... ۶۷۳.....
مشروعیت و خشونت ۶۷۴؛ عدالت فی‌نفسه و حقوق موضوعه ۶۷۵؛ ساختارزدایی و
عدالت ۶۷۷؛ عدالت آینده‌گون ۶۷۹
- نام کوچک بنیامین..... ۶۸۱.....
«فلسفه حق» بنیامین ۶۸۱؛ پلیس، قانون و دموکراسی پارلمانی ۶۸۲
- مرض آرشیو..... ۶۸۵.....
آرشیوها و آرخون‌ها ۶۸۶؛ آرشیو و قدرت ۶۸۶؛ آرشیو و غریزه مرگ ۶۸۷؛ تکنیک و
روانکاوی ۶۸۷؛ سه معنای تأثیر ۶۸۹؛ تزهایی درباره فروید ۶۹۰
- مسکو رفت و برگشت..... ۶۹۳.....
دریدا و کمونیسم ۶۹۴؛ اتیامبل و بازگشت از مسکو ۶۹۴؛ ژید و بازگشت از شوروی ۶۹۶؛
یادداشت‌های بنیامین ۶۹۶؛ ساختارزدایی و زبان ۶۹۸؛ ساختارزدایی و لوگوس‌محوری ۷۰۰؛
ترجمه‌پذیری و ترجمه‌ناپذیری ۷۰۰

آپوریا.....	۷۰۲
هایدگر، آپوریا و مرگ ۷۰۳؛ ناخودینگی خودینه‌ترین امکان ۷۰۴	
اکوگرافی‌های تلویزیون.....	۷۰۸
خبرها ساخته می‌شوند ۷۰۸؛ استراتژی‌های تملک ۷۰۹؛ پخش‌زننده ۷۱۰؛ انفعال مخاطب ۷۱۰؛ جماعت یا شبکه ۷۱۱؛ فرایند و وقفه ۷۱۲؛ می‌خواهم در خانه خود باشم ۷۱۳؛ نگارش تله‌تکنیکی و نوشتار الفبایی ۷۱۵؛ شبخ و تکنولوژی ۷۱۵؛ مارکس و شبخ‌زدایی ۷۱۷	
سینما و اشباح آن.....	۷۲۰
کودکی دریدا و سینما ۷۲۰؛ سینما و هنر مردمی ۷۲۱؛ سینما و شبخ‌گونگی ۷۲۲؛ تنها در سالن سینما ۷۲۳؛ سینما و صدا ۷۲۴؛ موتاز و ساختارزدایی ۷۲۴	
تک‌زبانی دیگری.....	۷۲۶
تک‌زبانی دریدا ۷۲۶؛ هویت آشفته ۷۲۷؛ زبان و دگرآینی ۷۳۰؛ شبخ متروپل ۷۳۰؛ خلوص طرز بیان ۷۳۱؛ یهودیان بیگانه با یهودیت ۷۳۲؛ تک‌زبانی و ترجمه‌پذیری ۷۳۳؛ زبان و منجیت ۷۳۴	
خداحافظی با لویناس.....	۷۳۸
لویناس و فلسفه زمانه ما ۷۳۸؛ پیوند سه انگاره ۷۳۹؛ طرف ثالث و عدالت ۷۴۰؛ میهمان‌نوازی و زنانگی ۷۴۱	
روشن‌سازی‌ها و عرصه عمومی	
جهان‌وطنان.....	۷۴۵
شهرهای پناهنده‌پذیر ۷۴۵؛ پناهنده و محدودیت‌های حقوقی ۷۴۶؛ بازاندیشی مفهوم شهر پناهنده‌پذیر ۷۴۷	
مارکس در میان.....	۷۴۹
تاتار، زمان آشوبی و شبخ‌گونگی ۷۴۹؛ میراث‌بری از مارکس ۷۵۰؛ جرم میهمان‌نوازی ۷۵۱	
مقاومت‌های روانکاوی.....	۷۵۴
پیچیدگی مفهوم تحلیل ۷۵۴؛ فقدان مفهوم متحدی از روانکاوی ۷۵۶؛ مشکل برداشت فروید از رانه تکرار ۷۵۷؛ تحلیل و ساختارزدایی ۷۵۷	
به عشق لکان.....	۷۶۱

۷۶۳..... با فروید منتصف باشیم

جنون در مقام سوژه ۷۶۳؛ فروید: روح شریر و روح نیک ۷۶۵

۷۶۷..... سکونت‌گاه

تبار لاتینی littérature ۷۶۷؛ littérature چیست؟ ۷۶۸؛ بلانشو و شور ادبیات ۷۶۹؛
شهادت و پرده‌پوشی ۷۷۱

۷۷۳..... ایمان و علم

بازگشت امر مذهبی ۷۷۳؛ مذهب، شریسه‌ای و نور ۷۷۴؛ کانت و مذهب ۷۷۴؛ دو نگاه به
مذهب: هگل و هایدگر ۷۷۶؛ کشف‌پذیری یا مکاشفه ۷۷۸؛ منجیت بی‌منجی‌گرایی ۷۷۸؛
خورا، محل مقاومت نامتناهی ۷۷۹؛ واژگان مذهب ۷۸۰؛ مذهب پاسخ است ۷۸۰؛ خدا:
نام شاهد ۷۸۱؛ مذهب و زبان لاتینی ۷۸۲؛ دو سرچشمه مذهب ۷۸۲؛ استراتژی آشتی
همه‌شمول ۷۸۴؛ مصونیت در برابر خود ۷۸۵؛ ایمان و تکنیک ۷۸۷؛ مذهب و حیات ۷۸۸؛
مذهب و خشونت جدید ۷۸۹؛ مذهب و جمعیت ۷۹۱؛ بدویت و انتلاف‌هایش ۷۹۱؛ دو
سرچشمه مذهب و هایدگر ۷۹۲

۷۹۴..... لامسه

روان و امتداد ۷۹۴؛ دهان و اگو ۷۹۵؛ لامسه و رابطه با جهان ۷۹۶؛ مرلوپوتنی و لامسه ۷۹۷؛
تفسیر فعال ۷۹۸؛ سلسله‌مراتب حواس ۷۹۹؛ فرانک و لامسه ۸۰۰؛ بدن و پروتز ۸۰۱؛ کترین
و بُعد مسیحی لامسه ۸۰۳؛ لمس روحانی ۸۰۴؛ نوازش شعله‌ور ۸۰۵؛ نانسی و لمس ۸۰۶؛
رضایت خشم‌آلود ۸۰۶؛ تعویض قلب ۸۰۷

۸۰۹..... دانشگاه بی‌قید و شرط

دانشگاه و نهادهای قدرت ۸۰۹؛ آزادی و بی‌قدرتی ۸۱۰؛ استقلال دانشگاه و ساختارزدایی ۸۱۱؛
فضای سایبری و دانشگاه ۸۱۳؛ درس گفتار و وعظ ۸۱۳؛ هفت اقرار ایمان ۸۱۴؛ رویداد و
دانشگاه ۸۱۷

۸۲۰..... ولگردها، دو جستار درباره عقل

خورا و دموکراسی آینده ۸۲۰؛ دموکراسی و اسلام ۸۲۲؛ پارادوکس دموکراسی ۸۲۲؛ ایده
مفقود دموکراسی ۸۲۴؛ نانسی و آپوریای آزادی ۸۲۵؛ محاسبه محاسبه‌ناپذیر ۸۲۶؛ نانسی
و مفهوم برادری ۸۲۷؛ درباره دموکراسی آینده ۸۲۹؛ دولت‌های ولگرد ۸۳۰؛ عقل اکنون و
رویداد ۸۳۱

۸۳۴..... قوچ‌ها

دریدا و گادامر ۸۳۴؛ دیالوگ منقطع و ممتد ۸۳۵؛ گفت‌وگو و حمل دیگری ۸۳۶

..... حیوانی که من باشم	۸۳۷
حیوان و برهنگی ۸۳۷؛ دریدا و گربه‌اش ۸۳۸؛ نگاه حیوان ۸۳۹؛ انسان و نامیدن حیوانات ۸۴۰؛ اندوه نام‌گذاری شدن ۸۴۱؛ هایدگر و حیوان ۸۴۲؛ رنج حیوان ۸۴۳؛ مرز حیوان و انسان ۸۴۴؛ حیوان در نگاه متفکران ۸۴۶؛ کانت و حیوان ۸۴۸؛ لویناس و حیوان ۸۵۰؛ لکان و حیوان ۸۵۲؛ هایدگر و حیوان ۸۵۴؛ میراث دکارتی ۸۵۶؛ «حقوق حیوانات» ۸۵۶؛ حیوان و خشونت انسانی ۸۵۷؛ ساختارزدایی و حقوق بشر ۸۵۸	
..... درباره میهمان‌نوازی	۸۶۰
میهمان‌نوازی نامشروط و مشروط ۸۶۰؛ دو پروتکل میهمان‌نوازی ۸۶۲	
..... از چه فردا	۸۶۴
ساختارزدایی و حرمت‌گذاری ۸۶۴؛ خانواده و الگوهای آن ۸۶۵؛ خانواده نمادین ۸۶۶؛ علم و آزادی ۸۶۷؛ ماشین و رویداد ۸۶۸؛ مجازات مرگ ۸۷۱؛ شرط استعلایی کيفر ۸۷۲؛ مجازات مرگ و ویژگی انسان ۸۷۳؛ بکاریا و کانت ۸۷۴؛ دریدا و انگاره‌های روانکاوی ۸۷۶؛ سرنوشت انگاره‌های فرویدی ۸۷۷؛ زلزله روانکاوی ۸۷۹؛ روانکاوی و سیاست نژادی ۸۸۱	
..... چرا جنگ امروز؟	۸۸۳
اینشتین و فروید درباره جنگ ۸۸۳؛ بودریار و یازده سپتامبر ۸۸۴؛ قاعده نمادین جنگ ۸۸۵؛ یازده سپتامبر و رویداد ۸۸۵؛ ترور پیشگیرانه ۸۸۶؛ دریدا و جنگ ۸۸۷؛ آیا جنگ روی نداد؟ ۸۸۷؛ تغییرات در شورای امنیت ۸۸۸؛ جنگ، مرگ و نفت ۸۸۹؛ حق و نیرو ۸۸۹؛ بازنگری مفاهیم جنگ و تروریسم ۸۹۰؛ تروریسم به مثابه استراتژی ۸۹۱	
..... من با خودم در جنگم	۸۹۴
..... واژه‌نامه	۹۰۱
..... کتاب‌شناسی	۹۱۱
..... نام‌نامه	۹۱۵
..... نمایه موضوعی	۹۱۹

سخنی با خواننده

آشنایی من با دریدا به سال ۱۳۵۳، به هنگام شروع تحصیل فلسفه در فرانسه، برمی گردد. در آن زمان حدود هفت سال از چاپ نوشتار و تفاوت می گذشت و او دیگر به چهره‌ای شناخته شده در عرصه فرهنگی فرانسه تبدیل شده بود. از همان زمان نوعی حس کنجکاوی درباره اندیشه او سبب می شد گاه‌وبی‌گاه بعضی نوشته‌های او را ورق بزنم یا مطالبی مرتبط با او را بخوانم. اما دلبستگی‌های فکری خاص آن زمان و دغدغه‌های پژوهشی‌ام که بیشتر به مطالعه نقش دولت در تکامل تاریخی جامعه ایران مربوط می شد فرصت آشنایی بیشتر با اندیشه‌های دریدا را نمی داد، اما آن حس کنجکاوی در من زنده بود. سال‌ها بعد که رویدادهای درون و بیرون و مشغله‌های پژوهشی و آموزشی حرکت در سمت‌وسوهای دیگری را نیز طلب می کرد و مطالعه فلسفه‌های معاصر مدرن و پسا مدرن را در دستور کار قرار می داد فرصتی به دست آمد تا آن کنجکاوی قدیمی نیز حق خود را مطالبه کند. اکنون درمی یافتم که درک فلسفه دریدا نه فقط برای فهم بسیاری از پویش‌های اندیشه معاصر در فرانسه و بیرون از آن اجتناب ناپذیر است، بلکه درونمایه‌های خود آن نیز شایسته توجه و تأمل است. به اشاره بگویم که اگر اندیشه دریدا را با اندیشه دو چهره نامدار دیگر در فرانسه، فوکو و دلوز، مقایسه کنیم، به نظر می رسد مضامین دریدایی رنگ و بوی «فلسفی تری» دارند (بی آن‌که بخواهم وارد بحث از چیستی فلسفه شوم)، بدین معنا که دریدا به پرسش‌های کهنسال فلسفی و بحث درباره خود فلسفه علاقه‌ای چشمگیر نشان می دهد. هیچ متفکر برجسته فلسفه معاصر فرانسوی به اندازه دریدا با متفکران گوناگون درگیر نشده و از همین رو آثار او منبع گسترده‌ای درباره فلسفه و فیلسوفان و اندیشمندان دیگر در اختیار خوانندگان می گذارد که گرچه از نگاه او مطرح می شوند، اما این امر چیزی از اهمیت تحلیل‌های او کم نمی کند.

فلسفه دریدا را مثل هر فلسفه دیگری از منظرهای گوناگون می‌توان بررسی کرد: تبیین کلی محتوا، توضیح کلی مضامین مهم و مفاهیم کلیدی، ساختمان درونی و پیوندهای بیرونی آن، خاستگاه یا هدف آن، جایگاه آن در تاریخ اندیشه و غیره؛ و آثار بسیاری در این زمینه‌ها وجود دارد. این متن نیز که در بستری از آموزش چندین‌ساله خود و دیگران شکل گرفته باید هدف و روشش را در گفت‌وگو از دریدا برای خواننده روشن می‌کرد. هدف آن بود که دریدایی تا حد ممکن نزدیک‌تر به خود او به خواننده معرفی شود. تجربه شخصی من نشان می‌داد که توضیح کلی مفاهیم و مضامین، جست‌وجوی تعاریف جامع و مانع و احکام قطعی در نوشته‌های نویسنده‌ای آشکارا مطلق‌ستیز، که خود حتی به بروز تعارض گهگاهی در اندیشه‌های خویش هم معترف است، کاری است بی‌حاصل که با دغدغه‌های او نیز سازگاری ندارد. پس چه باید کرد؟ این‌جا نیز تجربه عملی برگزینش دلخواه پیشی می‌گرفت و من در گفت‌وگوهایم با دوستان دانشجوی هروقت مفاهیم دریدایی را در متن بحث‌های او مطرح می‌کردم، آن‌جا که دریدا به تنهایی یا در گفت‌وگو با اندیشمندان اکنون و گذشته به تحلیل محتواها و موقعیت‌ها می‌پردازد، فهمی عمیق‌تر، چندظرفیتی‌تر، پخته‌تر، همراه با درنگ و تأمل فلسفی بیشتری را در ذهن دوستانم مشاهده می‌کردم که از داوری‌های شتابزده و سطحی باب روز بسیار فاصله داشت. درک می‌کردیم که دریدا را نه در «جزم»‌هایش (یا در جزم‌های منتسب به او)، بلکه در متن بحث‌ها و توضیحاتش بهتر می‌توان شناخت.

این رهنمود برخاسته از تجربه راهنمای شیوه نگارش این متن نیز بوده است، شیوه‌ای که ناگزیر در جهتی خلاف وضعیت فعلی ما (کمبود ترجمه‌های دقیق و کافی از آثار نویسنده، «زخمی کردن» ناشایست بعضی متن‌ها در ترجمه‌های شتابزده و چاپ تکه‌پاره آن‌ها، موضع‌گیری‌های قاطع در مسائل فلسفی همراه با فقدان صلاحیت‌های لازم، بی‌حوصلگی برای خواندن دقیق متن‌ها که شاید پیامد نوعی «تأمل‌گریزی دیجیتال» باشد و غیره) حرکت می‌کند. در این متن مباحث محتوایی و مهم بیش از پنجاه اثر دریدا مستقیماً مورد بررسی و تحلیل قرار گرفته و نکات مرتبط و مهم بعضی نوشته‌های دیگر او نیز به میان آورده شده است. تنظیم متن به گونه‌ای است که خوانندگان می‌توانند نه فقط شکل‌گیری اندیشه دریدا را در مسیر تاریخی زنده آن از خلال مباحث گوناگون او درک کنند، بلکه چکیده‌های گاه مبسوطی از اکثر آثار او را نیز در اختیار داشته باشند. افزون بر این، می‌توان راه‌ورسم اندیشه‌ورزی دریدا را، که ساختارزدایی نامیده می‌شود،

در نمونه‌هایی زنده و ملموس مشاهده کرد. در این متن‌ها همچنین می‌توان با جوانی از سرگذشت شخصی دریدا، روایت‌های او از زندگی خودش که بیان نوعی بی‌مأوی و حاشیه‌نشینی تاریخی، فرهنگی، دینی و حتی زبانی است و جایگاه «غیرعادی» او را در فرهنگ فرانسوی و اروپایی بازتاب می‌دهد آشنا شد: بیگانگی با محیط بومی زادگاه، تبدل دینی والدین، اخراج از مدرسه، دریافت شهروندی فرانسوی، و پس‌گرفته‌شدن آن در زمان کودکی، رابطه با متروپل و مسائل دیگر سبب می‌شود که دریدا (در بیانی حاکی از شباهتی انکارناپذیر به وضعیت یهودیان آواره‌ای که میهن‌شان نه یک سرزمین بلکه یک کتاب بود) اعلام کند که چیزی از آن خود، جز یک زبان، زبان فرانسه، ندارد که آن هم از دیگری می‌آید. تأمل در این وضعیت به فهم موقعیت به‌زحمت تعیین‌پذیر دریدا و بافت پرتنش اندیشه‌های او کمک می‌کند.

این متن می‌کوشد دریدای منتقد فیلسوفان بزرگ، دریدای نظریه‌پرداز، دریدای به‌کاربرنده نظریه‌هایش در زمینه‌های مختلف، دریدای مدافع جایگاه فلسفه در آموزش (البته با درک خاص او از فلسفه و جایگاه آن)، دریدای کنش‌گر اجتماعی، و سرانجام دریدایی را که بیش از پیش به مسائل ملموس و مبرم جهان ما می‌پردازد، البته با استناد به متن‌های خود او، بازتاب دهد و همین امر به‌ناچار کتابی حجیم را شکل داده است. از همین‌رو مایل نیستم پیش‌گفتاری طولانی‌تر از این بر کتابی بنویسم که خود مقدمه‌ای طولانی بر آثار دریدا می‌تواند شمرده شود، و مایل نیستم سخن من در ابتدای کتاب ناخواسته ذهن خواننده را بیش از حد در مجراهایی خاص بیفکند و فرصت برداشت‌های ویژه‌اش را از او سلب کند. امیدوارم خواننده و کتاب نیز خود با یکدیگر گفت‌وگو کنند و این فرایند پژوهشی را بارور سازند.

عبدالکریم رشیدیان

سپاسگزاری

چاپ این کتاب مدیون تلاش‌های دوستان عزیزی است که مایلیم سپاس خود را به آنان تقدیم کنم. نخست با قدردانی از همت جناب آقای جعفر همایی مدیر محترم نشر نی به خاطر فعالیت خستگی‌ناپذیرشان در حوزه فرهنگ و نشر، به‌طور ویژه از توجه و همراهی‌های بی‌دریغ‌شان در چاپ این کتاب و کتاب‌های دیگر سپاسگزارم و برای ایشان و فعالیت‌های ارزشمندشان موفقیت آرزو می‌کنم.

از سرکار خانم افسانه روش مدیر ارجمند تولید به خاطر همه همراهی‌ها و توانایی‌های حرفه‌ای ایشان قدردانی می‌کنم. از سرکار خانم مونا سیف و سرکار خانم معصومه موسوی دبیران محترم تحریریه به خاطر همه زحمات و توجهات دقیق‌شان در مدتی طولانی برای چاپ این متن سپاسگزارم. از سرکار خانم مینا ولی‌اللهی برای حروف‌چینی دقیق‌شان، از سرکار خانم لیلا گل‌دوست به خاطر صفحه‌آرایی باسلیقه ایشان و از خانم معصومه موسوی به خاطر حساسیت ارزشمندشان در نمونه‌خوانی تشکر می‌کنم. بازخوانی نهایی متن را آقای فرزاد جابرا لانصار با دقت و موشکافی و نکته‌بینی بسیار و ارائه پیشنهاد‌های ارزنده انجام دادند و به ارتقاء کیفیت متن یاری رساندند. از ایشان صمیمانه تشکر می‌کنم. از آقای پرویز بیانی به خاطر زحمت‌شان در طراحی جلد کتاب سپاسگزارم، و قدردان زحمات سرکار خانم همتی در امر ارتباطات هستم. برای همه دست‌اندرکاران نشر نی آرزوی توفیق دارم.

عبدالکریم رشیدیان

نظروزی‌های ساختارزدایانه

نخستین مواجهه با فلسفه

مسئله تکوین در فلسفه هوسرل

رساله دریدا با عنوان مسئله تکوین در فلسفه هوسرل^۱ که برای دریافت «دیپلم مطالعات عالی»^۲ زیر نظر موريس دوگندیاک، استاد سوربن، نوشته شد نخستین مواجهه جدی او با فلسفه است. دریدا این متن را در سال‌های ۱۹۵۳-۱۹۵۴ هنگامی که دانشجوی سال دوم «اکول نرمال سوپریور» بود و بیست و سه سال بیشتر نداشت به رشته تحریر درآورد. او توانست با یاری استادش و هرمان وان بردا بعضی آثار چاپ‌نشده هوسرل را در آرشیو آثار او در لوون بلژیک مطالعه کند. رساله دریدا سی و شش سال بعد بدون هیچ تغییری به خواست خود او در انتشارات دانشگاهی فرانسه (PUF) به چاپ رسید. این اثر بدون شک یکی از آثار مهمی است که در آن زمان — و پس از آن — درباره فلسفه هوسرل به نگارش درآمده است. پختگی این پژوهش علی‌رغم سن کم نویسنده به دریدا اجازه داد سال‌ها بعد در اوج بلوغ فکری‌اش همبستگی خود را با مضامین آن اعلام کند و آن را در معرض داوری خوانندگانش بگذارد.^۳ در زمانی که فضای فلسفی فرانسه بر اثر آشنایی با پدیده‌شناسی آلمانی به جنبش درآمده بود و روزه‌هایی را برای رهایی از سیطره اندیشه‌های هگل جست‌وجو می‌کرد، پژوهش دریدا دست‌کم از دو جنبه شایان تأمل بود: اول، جسارت و کنجکاوی متفکری جوان در راه یافتن به تنش‌های درونی یک فلسفه بزرگ، و دوم، تأثیر ماندگار دستاوردهای این پژوهش در رهیافت‌های بعدی خود این متفکر.

1. Jacques Derrida, *Le problème de genèse dans la philosophie de Husserl*, PUF, 1990, Paris.

2. Diplôme d'études supérieures

۳. به گفته دریدا در دیباچه‌اش، به هنگام چاپ این پژوهش کسانی چون فرانسواز دستور و دیدیه فرانک، همکاران آرشیو هوسرل، ژان‌لوک ماریون و ژان هیپولیت مشوق او برای چاپ رساله‌اش بوده‌اند.

دریدا در دیباچه خود بر این اثر، که در سال ۱۹۹۰ نوشته شده است، به هنگام تعریف پرسش اصلی این پژوهش، تأثیر درازمدت آن را بر نگرش فلسفی خودش بیان می‌کند:

پرسشی که در واقع بر کل این مسیر حاکم است پیشاپیش چنین است: «چگونه آغازین بودن یک بنیان می‌تواند سنتزی پیشین باشد؟ چگونه همه چیز می‌تواند از یک پیچیدگی آغاز شود؟»، همه حدودی که گفتمان پدیده‌شناختی بر آن‌ها بنا می‌شود بدین گونه خود را بر پایه ضرورت محتوم نوعی «آلودگی» مورد پرسش می‌بیند («دخاله نامشهود یا آلودگی مکتوم» میان دو طرف تقابل: متعالی/«دنیاوی»، ایدئیک/تجربی، قصدی/غیرقصدی، فعال/منفعل، حاضر/غیرحاضر، دقیق/غیردقیق، آغازین/اشتقاقی، محض/غیرمحض، و غیره.)، [و] به لرزه درآمدن هر کناره بر همه کناره‌های دیگر پخش می‌شود. یک قانون آلودگی افتراقی، منطق خود را در سرتاسر کتاب تحمیل می‌کند؛ و من از خودم می‌پرسم چرا همین واژه «آلودگی» از آن زمان به بعد از تحمیل خود بر من بازنايستاده است.

اما در خلال دقایق، شکل‌بندی‌ها و نتایج این قانون، «آلودگی» آغازین آغاز نامی فلسفی دریافت می‌کند که باید از آن صرف نظر می‌کرد: دیالکتیک، یک «دیالکتیک آغازین». (ص VII)

دریدا توضیح می‌دهد که چگونه در آثار بعدی‌اش، مانند مقدمه بر منشأ هندسه هوسرل (۱۹۶۲) و آوا و پدیده (۱۹۶۷)، واژه دیالکتیک یا تماماً ناپدید شده یا جای خود را به مفاهیمی چون دیفرانس، ضمیمه منشأ، ورد داده است (همان جا). دریدا در صفحات آغازین رساله‌اش می‌پرسد چگونه بنیان مطلقاً آغازین (originaire) معنای یک تکوین یا وجود آن را می‌توان از طریق سنتز پیشینی فهمید که از نظر هوسرل بنیان نخستین هر تجربه است. «دشواری عظیمی را، که دشواری یک تکوین استعلایی باشد، درمی‌یابیم: خود بنیان مطلق باید در پدیدار شدن تکوینی‌اش توصیف شود» (مسئله تکوین، ص ۱۴).

پارادوکس تکوین

می‌دانیم، و دریدا نیز توضیح می‌دهد، که تقویم مناطق اونتولوژیکی گوناگون به کمک تقلیل پدیده‌شناختی از وجود و از زمان در ایده‌ها... I تقویمی ایستا [استاتیک] است و در سطح تضایفی خنثی میان اعمال آگاهی و متعلقات آگاهی [تضایف نوئتیک-نومناتیک] باقی می‌ماند. اما هوسرل گاهی اذعان می‌کند که این تضایف خنثی منشأ مطلق تقویم نیست، بلکه خود آن به وسیله سنتزی آغازین‌تر تولید شده است

که همان سنتز زمان‌مندی آغازین آگوی استعلایی باشد. بدین ترتیب مسئله تکوین دوباره در سپهر خنثایی که تقلیل پدیده‌شناختی از وجود و زمان آن را ترتیب داده است سر برمی‌آورد و ضرورت بنا کردن تقویم ایستا بر تقویم تکوینی احساس می‌شود. مقاومت زمان و وجود در برابر تقلیل مطلق آن‌ها بازنگری و تعمیق مفهوم تقلیل را، که شرط امکان پدیده‌شناسی است، ضروری می‌سازد (نک. مسئله تکوین، ص ۳۸). دریدا می‌نویسد:

مضمون تکوین استعلایی که از سال ۱۹۱۹ مکانی مرکزی را در تأمل هوسرل اشغال می‌کند باید ما را به مرحله‌ای قبل از هر امر ایدتیکی برگرداند و سرانجام در تماس با سپهر وجود پیشا-حملی، با «زیست‌جهان» (Lebenswelt)، بازمان اولیه، با بیناذهنیت استعلایی قرار دهد، یعنی با همه دقایقی که به‌طور آغازین بر پایه فعالیت «آگو» دارای معنا نشده‌اند. این دست‌کم گفته هوسرل است. درواقع ما هرگز جهان ماهیت‌های تقویم‌شده را ترک نخواهیم کرد... ساخت‌های ایدتیکی پیشین و کلی درواقع و علی‌رغم ادعای آغازین بودن، همیشه پیشاپیش تقویم‌شده و پساتکوینی‌اند. تکوین معنا همیشه به‌طور پیشین به معنایی از تکوین مبدل می‌شود که یک فلسفه تاریخ کامل را پیش‌فرض می‌گیرد. (مسئله تکوین، ص ۳۹)

به نظر دریدا، مضمون تکوین انفعالی و سنتز انفعالی (مثلاً سنتز حسیات)، که برآمده از عملکرد قصدی و فعال آگو و سوژکتیویته مطلق نیست و هوسرل آن را آغازین‌ترین دقیقه تقویم و قشر بنیادی همه فعالیت‌های استعلایی می‌داند، «دردسر وخیمی» برای پدیده‌شناسی هوسرل ایجاد کرده است. ادغام دوباره سنتز انفعالی در پدیده‌شناسی ایدتیکی و استعلایی مستلزم گسترش مفهوم تقلیل و قصدیت به فراتر از زیسته محضاً اگولوژیکی و به سوی تجربه‌های بیناذهنی و تاریخ است. این گسترش از مفهوم «ایده نامتناهی» استمداد می‌کند که هوسرل سروسامانی «غایت‌شناختی» به آن می‌بخشد تا بتواند برای تکوین انفعالی، که به گفته دریدا «آگو را در تاریخ می‌نشانند» (مسئله تکوین، ص ۳۹)، معنایی قصدی فراهم کند. اما دریدا در زیرنویسی در همان صفحه به دشواری همین تلاش نیز اشاره می‌کند:

[ایده نامتناهی «غایت‌شناختی» هوسرلی] چهارمین شکل این ایده، به معنای کانتی، است که پدیده‌شناسی را از تجربه‌گرایی [آمپیرسم] یا اگزستانسیالیسم (به معنای وسیع این کلمه) نجات می‌دهد. در پژوهش‌های منطقی (جلد ۱) ایده نامتناهی شدن منطق، در ایده‌ها... I ایده تمامیت نامتناهی تجربه‌های زمانی، در تجربه و حکم ایده جهان

به مثابه زمین نامتناهی تجربه‌های ممکن. خواهیم دید که دادن شانی پدیده‌شناختی به این ایده‌ها، که بنا به تعریف بر هر تجربه و هر تکوین مقدم‌اند و بر آن‌ها اشتمال دارند، چقدر دشوار است. (مسئله تکوین، ص ۳۹)

زیرا هوسرل اکنون باید همه مراحل قبلی پدیده‌شناسی را که «ساده‌لوحانه»، «مصنوعی» یا «طبیعی» بودند و به غلط آغازین پنداشته می‌شدند در پرتو گونه‌ای ایده نامتناهی، یعنی «غایت‌شناسی قصدی»، «که در نوعی فلسفه تاریخ از آن آگاه می‌شویم» از نو توجیه و بنا کند. اما به باور دریدا:

با رجعت‌مان به سوی سنتزی آغازین سرخوردگی جدیدی در انتظار ماست. غایت‌شناسی نیز به سهم خود، از دید تحلیلی تاریخی-قصدی، به مثابه یک وحدت معنایی از پیش تقویم‌شده پدیدار می‌شود. چون معنای تکوین مقدم بر تکوین تاریخی است و خود را به نفس و لئفسه ایجاد می‌کند، فلسفه تاریخ با تاریخ فلسفه مشتبه می‌شود... دقیقه آغازین تکوین که تقویم‌کننده معناست باید همزمان سابق بر معنا باشد تا تقویم عملی شود، و مسبوق به معنا باشد تا معنا در بدهاتی پیشین و آغازین به ما داده شود. (مسئله تکوین، ص ۴۰)

دریدا در رساله خویش مراحل گوناگون فلسفه هوسرل و مضامین مرتبط با آن‌ها را از دیدگاه این دشواری‌ها و تنش‌ها بررسی می‌کند. او نخست به نکته‌ای قابل تأمل در سیر فلسفی هوسرل اشاره می‌کند و آغاز و پایان فلسفه هوسرل را به هم پیوند می‌زند: «باید در گرایش اولیه هوسرل جوان چیزی بیش از یک انحراف را مشاهده کرد و بایستی آن را در تداومش با فلسفه تکوین او که بعداً شکل می‌گیرد فهمید» (مسئله تکوین، ص ۵۰).

می‌توانیم مراحل مهم در سیر فلسفی هوسرل را یادآوری کنیم: شروع از دیدگاه اصالت روان‌شناختی؛ عدول از آن و پیوستن به گرایش اصالت منطقی؛ ناکافی دیدن مقولات منطقی‌صوری و تضایف آن‌ها با سوژه‌صوری نزد کانت که مشکل اطلاق و حلول آن‌ها در واقعیات را حل نشده باقی می‌گذارد؛ تصریح رابطه جدایی‌ناپذیر زیسته‌ها با نوعی آگاهی قصدی و غیرصوری؛ پشت سر گذاشتن دیدگاه منطقی‌صوری و فرمالیسم منطقی ناتورپ و رفتن به سوی حل این مسئله از طریق «ایده تکوین» و «پدیده‌شناسی تکوینی»، انتها در شکل استعلایی و غیر روان‌شناختی آن. دریدا یادآوری می‌کند که گرچه برای هوسرل جوان «زیسته آغازین و انضمامی هنوز برخلاف بعد در سطح تقلیل

پدیده‌شناختی توصیف نشده بود، اما دیگر به مثابه منشأ فلسفه به رسمیت شناخته شده بود» (مسئله تکوین، ص ۵۰).

دریدا پروبلماتیک هوسرل در آغاز فعالیت فلسفی‌اش در فلسفه حساب را چنین صورت‌بندی می‌کند:

روان‌شناسی گرای
یا منطق‌گرایی

چگونه با جانبداری از آغازین بودن امر زیسته می‌توان از آمپیرسم روان‌شناختی‌گرایانه دوری کرد و تکوین منطق عینی را بر پایه تجربه‌های انضمامی درک کرد؟ این پیشاپیش و طبق پیش‌بینی، کل مسئله تکوین استعلایی است که از همین ابتدا برای هوسرل مطرح است، در هنگامی که به عنوان ریاضی‌دانی با دغدغه درک معنای عمیق فعالیتش از فلسفه پرس‌وجو می‌کند. مباحثه به زبان کانتی در آن زمان در برابر یک معضل دوسویه [dilemme] از حرکت می‌ایستاد: یا از یک سوژه استعلایی استمداد می‌کردند که بیرون از هر زیسته زمانی پدیدار می‌شد و متشکل از نظامی از صورت‌های پیشین بود. این به معنای طرد هر فرضیه تکوینی و پذیرش خطر تبدیل یک سوژه‌صوری، که خود محصول ثبات‌یافته تقویمی تکوینی است، به به اصطلاح منبع تقویم است. هوسرل بعدها کانت را به توسل به نوعی روان‌شناسی گرای ظریف برای پرهیز از روان‌شناسی گرای به سبک کلاسیک متهم می‌کند: هر سوژه استعلایی که وانمود می‌کند از زمان‌مندی زیسته می‌گریزد چیزی نیست جز سوژه‌ای «دنایی» و «روان‌شناختی»، صورت یا داده‌ای که معنایش از پیش به وسیله یک سوژه استعلایی حقیقی تقویم شده است. یا، در دقیقه دوم معضل، آگاهانه نوعی آمپیرسم روان‌شناختی‌گرایانه را می‌پذیریم اما خود را نهی می‌کنیم از این‌که آن را به شیوه مطلق تأسیس کنیم. در این صورت زندانی نسبی‌گرایی سوپرتکویستی باقی می‌مانیم که هوسرل در پژوهش‌های منطقی به‌خوبی همنامی آن با شکاکیت ریشه‌ای را نشان داده است. بنابراین فقط امکان انتخاب داریم میان زیسته‌ای تجربی از نوع کانتی که بما هو هیچ تضمینی برای عینیت عرضه نمی‌کند، و فرمالیسمی منطقی که به دلیل بسته بودن روی هر تکوین نه فقط «اطلاق‌ناپذیر» یا «کاربرده‌ناپذیر» جلوه می‌کند، بلکه با این خطر جدی روبه‌روست که چیزی جز محصول تکوینی پنهان، و به گفته بعدی هوسرل «فراموش‌شده» نباشد. (مسئله تکوین، ص ۵۲)

در برابر چنین بن‌بستی، هوسرل ناچار است رابطه آگاهی با زیسته‌هایش را تصریح کند و معنای قصدی بودن آگاهی را روشن‌تر سازد و به این پرسش پاسخ دهد: «اگر سوپرتکویته قصدی است و به ادراک بی‌واسطه اویژه‌ها و معناها به عنوان شالوده نهایی‌اش ارجاع دارد، در این صورت تکوین معناهای منطقی و عینیت مفاهیم و اعداد

را چگونه باید توضیح داد؟ اما چون قصدیت هنوز داده‌ای تجربی [آمپیریکی] است این پروبلماتیک به طرزی مبهم با پروبلماتیک کلاسیک مشتبه می‌شود. در این سردرگمی است که هوسرل باید مناقشه خود را آغاز کند» (مسئلهٔ نکوین، ص ۵۴).

دریدا در تحلیل کتاب فلسفهٔ حساب هوسرل (که آن را «کتاب ریاضی دانی سرخورده» می‌نامد) فضای مناقشه‌های فلسفی میان رویکرد اصالت روان‌شناختی نسبت به منطق و مخالفان آن را توصیف می‌کند: منطق‌دانان آن زمان، که زندانی درکی روان‌شناختی یا منطقی از آگاهی بودند، عینیت معانی ریاضی را فقط با جدا ساختن منشأ آن‌ها از هر آگاهی نجات می‌دادند. اما در این صورت نه پیشرفت ریاضیات در مجموع آن را خواهیم فهمید نه امکان انضمامی هر عملیات واقعی و هر سنتز را که بدون عملی از آگاهی نمی‌توانند انجام شوند. این عمل که هوسرل هنوز آن را عملی «روان‌شناختی» و واقعی (طبیعی، real) می‌دانست به وسیلهٔ سوژه‌ای تقویم‌کننده، زمانی و قصدی انجام می‌شود. اما در این صورت چه چیزی ما را نسبت به «عینیت» و «ضرورت پیشین» آن مطمئن می‌سازد؟ هوسرل در آن زمان هنوز گمان می‌کرد که روان‌شناسی می‌تواند بنیانی مطلق برای منطق و ریاضیات فراهم کند.

به نظر هوسرل، فاش‌سازی این بنیان مطلق باید از طریق تحلیل قصدی و توصیف و تحلیل دقیق جزئیات انجام می‌شد و استلزامات روان‌شناختی ماهیت‌ها و مفاهیم ریاضی را عیان می‌کرد. آن‌گاه تحلیل دقیق این استلزامات به عینیت‌های ریاضی منتهی می‌شد. این کوشش به‌عنوان نوعی دغدغهٔ دائمی بعداً در تجربه و حکم و منطق صوری و منطق استعلایی نیز ادامه یافت، اگرچه این تحلیل «تاریخی-قصدی» باید در آثار بعدی هوسرل از دیدگاهی استعلایی حفظ و از سر گرفته می‌شد. دریدا با نقل این گفتهٔ هوسرل که «گمان می‌کنم می‌توانم ادعا کنم که هیچ نظریه‌ای در باب حکم [منطق] نمی‌تواند خود را با داده‌ها هماهنگ سازد، اگر خود را بر مطالعهٔ عمیق روابط توصیفی و تکوینی شهودها و تصورات استوار نکند»^۱ شک و تردید خود را نسبت به سرانجام این کوشش مادام‌العمر هوسرل بیان می‌کند:

بنابراین نوعی وحدت تیت فلسفهٔ حساب و منشأ هندسه را پیوند می‌دهد و از خلال همهٔ

1. E. Husserl, *Psychologische Studien zur elementaren Logik* (Phil. Monatshefte), Band 30, 1894, p. 189 (réédité par Bernhard Rang, dans les *Husserliana*, T. XXII, p. 120, La Hay, M. Nijhoff, 1979).

دقایق بین این دو عبور می‌کند. با این حال هوسرل باید پیش از نیل به تکوین استعلایی از تکوینی تجربی حرکت می‌کرد. شک وجود دارد که این تکوین ما را به تماس با تکیه‌گاه‌های مطلق ریاضیات و فلسفه برساند.

دریدا توضیح می‌دهد که مسئله هوسرل در فلسفه حساب بررسی مفهوم عدد است (یعنی «یگانه پیش‌فرض بنیادی لازم برای حساب محض»، به تعبیر وایر اشتراسر)، نه از حیث دستگاه نمادین مشخص‌کننده اعداد بلکه از حیث منشأ انضمامی شکل‌گیری آن‌ها. عدد کاردینال بنیان هر شمارش است. اما چون این عدد مفهوم کثرت را فرض می‌گیرد هوسرل مطالعه‌اش را از همین مفهوم آغاز می‌کند. این مفهوم از طریق انتزاع روان‌شناختی ساخته می‌شود. اوبژه‌هایی که فعالیت انتزاع روی آن‌ها انجام می‌شود می‌توانند گوناگون باشند: گروهی از درختان، یک احساس، یک فرشته و غیره. طبیعت آن‌ها علی‌السویه است. هوسرل هر نظریه‌ای را که منشأ مفهوم عدد را محتوایی خاص بدانند رد می‌کند، و به همین دلیل نظر جان استوارت میل را که عدد فقط پدیده‌های فیزیکی را مشخص می‌کند رد می‌کند و معتقد است حالت‌های روانی نیز می‌توانند مورد شمارش قرار گیرند. از نظر هوسرل، هر بار که واحد یا وحدتی تألیفی عرضه شود، هر بار که انتزاع بر پایه تمامیتی داده شده میسر باشد، عدد ممکن است. اما وحدت‌های تألیفی (یعنی اوبژه‌ها)، که از نظر هوسرل پایه عمل انتزاع‌اند، نه تألیف یا سنتزی پسین بلکه سنتزی «پیشین» اند که از همان نخستین لحظه ادراک، بی‌واسطه برای آگاهی حاضرند و امکان انتزاع را فراهم می‌کنند. از این‌رو انتزاع نوعی تکوین یا تألیف مصنوعی و ثانوی است و تألیفی بنیادی‌تر را فرض می‌گیرد. مشاهده می‌شود که تکوین هنوز طبق الگویی روان‌شناختی انجام می‌شود و دریدا یادآوری می‌کند که چیزی که هوسرل به آن علاقه دارد نه تعریف «ماهیت» مفهوم کثرت [کثرت عدد] بلکه توصیف تکوین آن از طریق «خصلت‌نمایی روان‌شناختی پدیده‌هایی است که انتزاع این مفهوم بر آن‌ها متکی است» (نک. مسئله تکوین، ص ۵۸-۵۹).

اما دریدا در عین حال نشان می‌دهد که حتی در همان زمان نیز درک هوسرل از مسئله تکوین با الگوی روان‌شناختی کلاسیک فاصله دارد و بسیاری مضامین کلیدی بعدی هوسرل را پیش‌بینی یا القا می‌کند:

انتزاع دیگر بنیادی نیست، زیرا تقویم قبلی اوبژه در وحدت اوتولوژیکی‌اش از طریق

آگاهی استعلایی را فرض می‌گیرد... در این جا معلوم می‌شود که چرا هوسرل برخلاف فرگه اصرار دارد که نشان دهد عدد مفهومی به معنای معمول کلمه نیست. پس در این جا از روان‌شناسی کلاسیک بسیار به‌دوریم... عدد در تحلیل نهایی به وسیله انتزاع ساخته می‌شود، اما این انتزاع بر پایه سنتزی آغازین ساخته می‌شود... از همین نخستین فصل فلسفه حساب مسئله تکوین با همه گستردگی آن مطرح شده است. کثرت و تمامیت از پیش تقویم‌شده، که وحدت مفهومی و عدد بر پایه آن‌ها ساخته شده، محصول فعالیت سوژه تجربی نبوده‌اند، بلکه به‌طور پیشین داده شده‌اند و فعالیت خود سوژه را ممکن ساخته‌اند.

... اما این عمل آغازین و استعلایی (که هوسرل هنوز از آن سخن نمی‌گوید اما دیگر ضروری به نظر می‌رسد) تا جایی که خودش هم از آغاز تألیفی بوده، مطابق با زمان انجام می‌شود. هم‌اینک به مسئله حساس زمان [در] تقویم استعلایی احاله داده می‌شویم. [این عمل] بر طبق چه زمانی روی داده است؟ آیا زمانی است که خودش به وسیله سوژه‌ای بی‌زمان تقویم شده است؟ این تکوین آغازین مثالی است یا واقعی؟ اگر مثالی است، امر آغازین هرگز زیست نخواهد شد، و هر زیسته‌ای روان‌شناختی و پیشاپیش تقویم‌شده خواهد بود. این همان اتهام هوسرل به کانت است. اما برعکس، اگر تکوین واقعی باشد بدون اعمال واقعی سوژه‌ای تاریخی نمی‌تواند روی دهد. [در این صورت] آیا زیسته باز هم روان‌شناختی نخواهد بود؟ پس در دل زیسته است که بعداً باید تمایز میان امر روان‌شناختی و امر پدیده‌شناختی، میان واقعیت دنیایی و واقعیت استعلایی، ایجاد شود. این تمایز دیگر ممکن نخواهد بود مگر به وسیله تقلیل پدیده‌شناختی. این تمایز عجالتاً از دید هوسرل پنهان می‌ماند و زمان تقویم عدد زمانی روان‌شناختی باقی می‌ماند. (مسئله تکوین، ص ۶۰-۶۱)

به نظر دریدا، اندیشه هوسرل در این مرحله «به نحو غریبی میان تکوین‌گرایی روان‌شناختی مطلق و منطق‌گرایی در نوسان است» (مسئله تکوین، ص ۶۱). اما هوسرل به‌تدریج مشخص می‌کند که نباید توالی زمانی عینی و روان‌شناختی را با نظم منطقی، که مقدمات یک قیاس را به نتایج آن پیوند می‌دهد، خلط کرد. او هم‌اینک میان توصیف روان‌شناختی یک پدیده، یا محتوای عینی، و توصیف پدیده‌شناختی آن تمایز می‌گذارد. اما چون هوسرل هنوز زمان‌مندی پدیده‌شناختی امر زیسته را توضیح نداده است، معنای عینی اویژه منطقی به گونه‌ای خودمختار فرو بسته در خودش باقی می‌ماند و «بلندپروازانه‌ترین روان‌شناسی‌گرایی در این جا با منطق‌گرایی آمیخته می‌شود»

(مسئله تکوین، ص ۶۳). اما در این مرحله هوسرل باور دارد که هیچ مفهوم انتزاعی ممکن نیست مگر این‌که با شهودی انضمامی از یک اوبژه همراه باشد، زیرا هر مفهوم مفهومی از چیزی است، و امکان «یک چیز» به‌طور عام (etwas überhaupt) است که امکان انتزاع مفهوم را فراهم می‌کند. این «یک چیز» به‌طور عام یک مفهوم نیست و از تکوین می‌گریزد، اما به‌عنوان عنصری غیرروان‌شناختی و غیرتکوینی، تکوین تجربی را بنا می‌نهد. اما خودش برای هوسرل هنوز در حالت اضمار باقی می‌ماند (نک. مسئله تکوین، ص ۶۵).

در چنین نقطه‌ای است که مباحثه هوسرل و فرگه شکل می‌گیرد. دریدا توصیفی تفصیلی از آن ارائه می‌کند که مختصر آن چنین است:

هوسرل از ارزش تبیین تکوینی حساب به‌طور عام دفاع می‌کند. فرگه هیچ حقی برای روان‌شناسی جهت دخالت در قلمرو حساب قائل نمی‌شود. فرگه معتقد است که «عدد همان قدر موضوع روان‌شناسی یا محصول عملیات روانی است که دریای شمال...» هوسرل در پاسخ می‌گوید که بدون ارجاع به یک تکوین روان‌شناختی فقط می‌توان مفاهیم منطقی «مرکب» را تعریف کرد؛ این مفاهیم با واسطه و نتیجتاً ناکافی‌اند؛ آن‌ها تقویم‌شده‌اند و معنای آغازین آن‌ها از جنگ ما می‌گریزد. آن‌ها مفاهیم اولیه‌ای چون «کیفیت»، «شدت»، «مکان»، «زمان» را فرض می‌گیرند که از دید هوسرل تعریف آن‌ها نمی‌تواند به‌طور خاص منطقی [مخصوص منطق] باقی بماند. این مفاهیم متضایف‌های عمل یک سوژه‌اند. مفاهیم تساوی، اینهمانی، کل و جزء، کثرت و وحدت در تحلیل نهایی از طریق اصطلاحات منطق صوری درک نمی‌شوند. اگر این مفاهیم به‌طور پیشین صورت‌های مثالی محض بودند، تن به هیچ تعریفی نمی‌دادند؛ هر تعریفی در واقع امر مستلزم تعینی انضمامی است. این تعین انضمامی نمی‌تواند حاصل شود مگر از طریق عمل تقویم عملی این منطق صوری... یک «صورت» منطقی تقویم‌شده را نمی‌توان بدون عیان کردن کل تاریخ قصدی تقویم آن دقیقاً تعریف کرد... در غیر این صورت مفاهیم منطقی نامعقول و در عملیات انضمامی غیرقابل استفاده خواهند بود... همه آنچه باید از ریاضی‌دان انتظار داشت شروع از توصیف انضمامی تکوین مفاهیم مورد استفاده و روشن کردن معنای این مفاهیم برای آگاهی است. هوسرل می‌اندیشید به‌روشنی نشان داده است که مفاهیم کثرت و وحدت مبتنی بر ادراک‌های آغازین‌اند. توصیف تکوینی هر عددی، متضمن کثرت و وحدت، ممکن است. [از این رو] سودای منطق‌گرایانه فرگه «خواب و خیال» است. اما دشواری برطرف نشده است. (مسئله تکوین، ص ۶۶-۶۷)

دریدا در این جا پاسخ فرگه با تکیه‌اش بر ناممکن بودن تکوین «صفر» و «واحد» را بیان می‌کند:

اگر هر صورت منطقی و هر عدد به عمل قصدی ایجاد آن و به ادراک کثرتی از اوبژه‌ها ارجاع دارند، چگونه باید معنای «صفر» و عدد «یک» را به شیوه‌ای تکوینی تبیین کنیم؟ این پرسش خطیری است... [زیرا به نظر فرگه] هر تبیین تکوینی باید کار خود را از طریق ایجاد صفر و واحد آغاز کند... [اما] آیا ماهیت صفر همان غیاب هر تعین انضمامی، یا آن‌طور که هوسرل بعدها می‌گوید غیاب هر پرشدگی (Erfüllung) شهود مقولی و متضایفاً غیاب هر عمل قصدی نیست؟ این غیاب و این نفی باید به‌طور پیشین ممکن باشند؛ نمی‌توانیم از طریق تفریق یا انتزاع بر پایه تمامیتی از داده‌های انضمامی در ادراک به صفر برسیم. برعکس، صفر باید پیشاپیش ممکن باشد تا عملیات تفریق و انتزاع انجام شوند [همین مشکل درباره واحد هم وجود دارد]، پس معانی ریاضی در صیوررتی تجربی تقویم نمی‌شوند... فرگه با پایبندی به ایده‌های تساوی و تفاوت و رابطه آن‌ها با عدد به معضل زیر رسیده بود: اگر منشأ عدد را در نظامی پسینی از اوبژه‌های انضمامی «متفاوت» جست‌وجو کنیم، یک انبوهه [accumulation] به دست می‌آوریم نه یک عدد. بدین معنا می‌توان گفت که وحدت تقویم‌کننده هر عدد باید به‌طور آغازین داده شده باشد تا تفاوت‌ها و تکیگی‌های اوبژه‌های انضمامی بتواند «انتزاع» را تحمل کند؛ معادل صوری حاصل از آن، عدد را مجاز خواهد داشت. اما برعکس، اگر امکان این معادل نظری و صوری امکانی اولیه است و اگر فقط چنین چیزی برای تقویم اعداد اساسی است، در این صورت اعداد بین خودشان تمایزی نخواهند داشت؛ هیچ‌یک از آن‌ها محتوا یا معنای خاصی نخواهد داشت؛ تألیف و عملیات حسابی عملی نخواهند بود و عدد پدیدار نخواهد شد. همه پارادوکس‌های تکوین در این جا حاضرند. تکوین تاریخی یا روان‌شناختی عدد برای تبیین پیدایش معنای حساب کافی نیست. (مسئله تکوین، ص ۶۸-۷۰)

دریدا در ادامه گزارش خود اختلاف نظر هوسرل و فرگه را در اشکال مختلف آن مطرح می‌کند و به این جا می‌رسد که به نظر هوسرل:

فقط چیزهای متفرد و متفاوت می‌توانند در تمامیت گردآوری شوند، اما در تمامیت بماهو، در معنای خاص آن، به بیان صحیح «تفاوت» وجود ندارد. فرض شمارش تمایز «ماهوی» است نه تفاوت «واقعی». برای ضبط یک عدد در یک کثرت، هریک از

اوبژه‌های تکنیک را ذیل مفهوم «چیز به‌طور عام» قرار می‌دهیم. اعداد از انتزاع بر پایه «انبوه‌هایی» ساخته می‌شوند که عناصرشان «به شیوه‌ای» با هم برابرند. پیوند جمعی و مفهوم «چیز به‌طور کلی» برای تقویم عدد کفایت می‌کنند. بر پایه «انبوه‌های» انضمامی از همهٔ خصلت‌های تکنیک اوبژه‌ها انتزاع می‌کنیم غیر از این خصلت که آن‌ها «محتواها» [Inhalt؛ دریدا در زیرنویسی به پیروی از مارتین فاربر از کاربرد واژه مبهم محتوا (contenu) در این جا ابراز تأسف می‌کند]، یعنی چیزی به‌راستی واقعی‌اند. به تصریح هوسرل، قصدیت آگاهی اقتضا می‌کند که این «چیز»، انضمامی باشد و تقلیل‌پذیر به معادل صوری‌ای که فرگه از آن سخن می‌گوید نباشد. اگر می‌گوییم ژوپتر، یک فرشته، و یک تناقض «سه‌تا» هستند به این جهت است که هرکدام از وحدت انضمامی اوبژه [بودن] برخوردارند، اما محتواهای تکنیک هرکدام متفاوت است. تساوی حاصل انتزاع است و برخلاف نظر فرگه پیش‌فرض هر انتزاع نیست. فرگه اینهمانی و تساوی را خلط کرده است. تساوی با تفاوت در تعین انضمامی و تکنیک اوبژه سازگار است. دو عدد که اوبژه‌های متفاوتی را مشخص می‌کنند می‌توانند مساوی باشند. بدین ترتیب به‌زعم هوسرل معضل مطرح‌شده توسط فرگه حل می‌شود. درواقع امر چه اتفاقی افتاده است؟ (مسئله تکوین، ص ۷۱)

دریدا با بررسی بیشتر تکوین روانی (پسیکوژنتیک) حساب نزد هوسرل به این نتیجه می‌رسد که اگر توجیه هوسرل در تکوین عدد را بررسی کنیم درمی‌یابیم که همین «چیز» به‌طور عام است که امکان واحد حسابی و در پی آن، خود انتزاعی را که گمان می‌رود زایندهٔ این وحدت [واحد حسابی] است ممکن می‌سازد. امکان «چیز به‌طور عام» امکانی پیشین است و برآمده از انتزاع نیست زیرا اگر بخواهیم امکان «چیز به‌طور عام» را استنتاج کنیم یا بسازیم باید قبلاً عینیتی دیگر به‌طور عام را فرض بگیریم. بنیان عینیت نمی‌تواند به شیوهٔ تجربی یا روان‌شناختی استنتاج شود. بار دیگر تکوین است که ثانوی به نظر می‌رسد و فقط نقشی مکمل و نیمه‌فنی را در تولّد حساب و در عملیات آن برعهده دارد. درواقع معناست که به‌طور پیشین تکوین را تعیین می‌کند، نه بالعکس. دریدا با طرح این پرسش که هوسرل چگونه در این «سطح پیشاپدیده‌شناختی» که هنوز در آن قرار دارد می‌تواند این تناقض میان آموزه‌ای روان‌شناختی گرا و شالوده‌ای منطقی‌گرا را بپذیرد، می‌نویسد:

متعجب می‌شویم که ببینیم چگونه هوسرل، بدون صدمه زدن به معنای پیچیده بحث،

آن را با نرمشی دقیق با توصیف خودش تطبیق می‌دهد. [به نظر او] اگرچه عدد به وسیله انتزاع ساخته شده، اما یک تعین مفهومی انتزاعی... یا یک نشانه انتزاعی نیست. در غیر این صورت نمی‌بینیم که چگونه عدد به واحدهای انضمامی برمی‌گردد؛ نمی‌بینیم چرا هریک از اویژه‌های تشکیل‌دهنده یک کثرت، مثلاً سه، به وسیله صفت «سه» مشخص نخواهد شد... پس عدد یک مفهوم نیست. با این نتیجه‌گیری، هوسرل در تعارض است با اصل تکوین روان‌شناختی که نمی‌تواند چیزی جز مفاهیم تولید کند، اما در توافق است با توصیف هم‌اکنون پدیده‌شناختی‌ای که به معنای اصیل پدیده‌ها احترام می‌گذارد. اندیشه او هم از روان‌شناسی تنگ میل و زیگوارت متمایز است و هم از ضدروان‌شناسی گرای فرگه؛ از طرفی، روان‌شناسی گرای و ضدروان‌شناسی گرای در ناوفاداری به معانی پدیده‌شناختی‌ای که بدون اقرار به آن‌ها از آن‌ها حرکت می‌کنند شریک‌اند. برای فرگه امکان عدد یک مفهوم پیشین بوده است. به این اعتبار این مفهوم البته «درون تجربه» نبوده است. بلکه همانند کانت به سوژه‌ای استعلایی یا صوری برمی‌گشت که تکوین تجربی-استعلایی بر پایه آن ممکن یا مشکوک می‌شد. هرچند که سرانجام وقتی فرگه می‌خواست-و می‌بایست-به تعین انضمامی عدد برسد با معضل‌ها [آپوری‌ها]ی روبه‌رو می‌شد. کار او برخلاف میل خودش به این تقلیل می‌یافت که از عدد یک «محمول»، و حداکثر نشانه‌ای بیرونی از چیزی بسازد. بدین ترتیب به آمپیرسمی می‌پیوست که بر آن بود تا به هر قیمتی خود را از آن جدا کند. (مسئله تکوین، ص ۷۲-۷۳)

به نظر دریدا، «کل معنای کوشش هوسرل در آینده متکی بر امکان یک امر پیشین تجربی (به معنای آغازین و غیرکانتی کلمه) و پدیده‌شناختی خواهد بود. تألیف پیشین دیگر نه موضوع حکم، بلکه موضوع شهود خواهد بود» (مسئله تکوین، ص ۷۴). به گفته دریدا، هوسرل تا مدت‌ها می‌کوشید هر دو فقره را حفظ کند. فقط بعدها و با پردازش بیشتر ایده قصدیت است که هوسرل این تناقض را در سطح دیگری توجیه می‌کند و «امکان معنای عینی منطقی و یک نمادگرایی صوری مبتنی بر "اعمال‌دهنده آغازین" را حفظ می‌کند» (مسئله تکوین، ص ۷۵). در این مرحله هوسرل هنوز همه پیش‌فرض‌های لازم برای توصیف‌هایش، مانند تقلیل استعلایی و ایدئیک، شهود ماهیات و غیره، را روشن نکرده، «با این حال به نظر می‌رسد که راه‌حل متناقض هوسرل [در آن مراحل اولیه فلسفه حساب] تنها راه‌حلی است که در توصیفی موشکافانه داده‌های تقلیل‌ناپذیر مسئله را

رعایت و اعاده می‌کند: امکان همزمان عینیت و تکوین تجربی عدد، خلق "واقعی" معنا و "پدیدار شدن" اصیل آن بر آگاهی» (مسئله تکوین، ص ۷۶).

دریدا تلاش‌های فکری هوسرل را در مرحله نگارش فلسفه حساب چنین جمع‌بندی می‌کند:

حوالی سال ۱۸۹۱ هوسرل هنوز با تعمیق مفهوم قصدیت فاصله دارد. نقدها بر اثرش او را وادار کرده‌اند روان‌شناسی‌گرایی خود را ترک کند. فرگه این روان‌شناسی‌گرایی را «ساده‌لوحانه» نامید و خود هوسرل هم بعدها چنین کرده است... در فلسفه حساب هوسرل مضمون تکوین واقعی را ساخته و پرداخته می‌کند بی‌آن‌که به شروط پیشین امکان آن و به معنای عینی تولیدش پایبند باشد. اما مشاهده کردیم که چگونه تحقیق به کمک مضامین قصدیت و «چیز به‌طور عام» به همین سو سوق داده می‌شود. در هر لحظه، روان‌شناسی‌گرایی با تعمیق خود، خودش را به پرسش کشیده است. تکوین به بنیانی پیشین راهبر شده است. (مسئله تکوین، ص ۷۷-۷۸)

تکوین و سوبرژکتیویته
استعلایی

اندیشه هوسرل از این‌پس تحولاتی پیدا می‌کند که دریدا به آن‌ها اشاره می‌کند: رها کردن پژوهش درباره فلسفه حساب از دیدگاه اصالت روان‌شناختی و انصراف از نگارش جلد دوم فلسفه حساب علی‌رغم اصرار استادش وایر اشتراسر؛ کوشش این‌بار در جهت روشن کردن تقلیل‌ناپذیر بودن عینیت منطقی؛ ارجاع این عینیت نه همچون گذشته به سوژه‌ای روان‌شناختی، بلکه به سوژه منطقی. این کوشش‌ها به نگارش پژوهش‌های منطقی (۱۹۰۰-۱۹۰۱) منتهی می‌شود که در آن هوسرل درباره امکان «منطق محض» پرس‌وجو می‌کند. از این‌پس او منطق را نه یک هنر یا فن، بلکه دانشی هنجارین (normative) می‌داند که نظریه عام علم را تشکیل می‌دهد. او با فراتر رفتن از دیدگاه منطق صوری، منطق استعلایی را شالوده هر منطق می‌شمارد. دریدا بعضی نتایج بعضی از این تحولات را، از حیث مسئله مورد نظرش که تکوین باشد، مطرح می‌کند:

درحالی‌که منطق صوری در این‌جا [در پژوهش‌های منطقی] از حیث منشانش مستقل از تجربه انضمامی و هرگونه «کاربرد» عملی در نظر گرفته شده است، منطق استعلایی در قلب تجربه‌ای آغازین پدیدار می‌شود. فقط پس از نخستین مجلد پژوهش‌های منطقی است که عینیت صورت‌های منطقی، که مستقل از عمل روان‌شناختی معطوف به آن‌ها دانسته شده‌اند، ناپسند جلوه می‌کند و تقویمی را به وسیله سوژه‌ای فاش می‌کند که

نه روان‌شناختی است نه منطقی، بلکه استعلایی است. خنثی‌سازی پدیده‌شناختی امر زیسته، که ایده آن نخستین بار در مجلد دوم پژوهش‌های منطقی پدیدار می‌شود، خنثی‌سازی آلترناتیو [انتخاب میان دو گزینه] خواهد بود. بدون یک سوژه استعلایی انضمامی [غیرصوری]—وصف شده در زیسته خنثایش—بنا کردن عینیت معناها بر سوژکتیویته‌ای روان‌شناختی همان‌قدر بیهوده است که وانمود کنیم آن‌ها برای آگاهی‌ای منطقی که در عین حال باید روان‌شناختی و تاریخی باشد دست‌یافتنی‌اند. (مسئله تکوین، ص ۸۲)

از این پس مسئله تکوین فقط در سطح سوژکتیویته استعلایی می‌تواند به طرزی صحیح مطرح و تماماً بازسازی شود. تکوین معنا باید از «آنتی‌نومی امر پیشین‌صوری و امر پسین‌مادی فراتر رود» (مسئله تکوین، ص ۸۶). «همان‌طور که منطق صوری فارض منطقی استعلایی است، سوژکتیویته روان‌شناختی هم مستلزم «آگویی» استعلایی است» (مسئله تکوین، ص ۹۲). هوسرل اکنون به نقطه‌ای رسیده است که همانند فرگه عینیت منطقی را از تکوین روان‌شناختی آن مستقل می‌داند، اما برخلاف فرگه که وابستگی این عینیت را به هر نوع آگاهی انکار می‌کرد، عینیت منطقی را وابسته به آگاهی استعلایی می‌داند.

خودمختاری ریشه‌ای و عینیت مطلق معانی منطقی، اگر به‌طور ماهوری و آغازین با عمل سوژه‌ای که گرچه تجربی (به معنای کلاسیک کلمه) نیست اما انضمامی است، همبسته نباشد همه اعتبارش را از دست می‌دهد. آن‌ها دیگر اجازه تعیین حوزه‌های پژوهش و جواز استنتاج و استنباط را نمی‌دهند. دیگر با تجربه «ارتباط» برقرار نمی‌کنند. غنی‌سازی منطقی و عملی ناممکن است، و تجربی و «مبهم» باقی می‌ماند. (مسئله تکوین، ص ۱۰۳)

به نظر دریدا، با مجلد دوم پژوهش‌های منطقی (۱۹۰۰-۱۹۰۱) است که هوسرل به‌طور اخص به سطح پدیده‌شناختی می‌رسد. اما تا حدود بیست سال بعد هنوز در سطح تقویم ایستا باقی می‌ماند. پس از این زمان طولانی است که مضمون پدیده‌شناسی تکوینی به‌راستی به هوسرل تحمیل می‌شود و مضمون تکوین که در محاق مانده بود دوباره سر برمی‌آورد. دریدا با اشاره به همین زمان طولانی معتقد است که «پیدایش پدیده‌شناسی به‌منزله انقلابی در اندیشه هوسرل نبوده، بلکه طی دوره‌ای طولانی تدارک و فراخوانده شده است، دوره‌ای که در آن مضمون تکوین خنثی شده و از توصیف پدیده‌شناسی دور نگه داشته شده بود» (مسئله تکوین، ص ۱۰۸).

دریدا پس از این که نخستین تنش بزرگ فلسفه هوسرل میان روان‌شناسی‌گرایی و منطق‌گرایی را نشان می‌دهد و مسکوت ماندن ایده تکوین طی سال‌ها را یادآوری می‌کند، تحمیل شدن دوباره ایده تکوین به هوسرل و همبستگی آن با مفهوم زمان را بررسی می‌کند. مفهوم زمان اما به نوبه خود در عین گشودن افق‌های جدیدی برای تأملات فلسفی هوسرل، تعارض‌های درونی خود و ناسازگاری‌هایی با بعضی مضامین کلیدی هوسرل را به همراه دارد. دریدا نخست این ناسازگاری را با مفهوم «آزادی تقلیل» نزد هوسرل پی می‌گیرد و نشان می‌دهد که عمل «آزاد» تقلیل نمی‌تواند از زمان آزاد باشد. دریدا با اشاره به تجزیه شدن «اکنون زنده» به دو بُردار یادآوری نزدیک (réntention، بازگرفت گذشته نزدیک و آوردن آن به اکنون) و پیش‌بینی نزدیک (protention) نزد هوسرل وابستگی تقلیل به زمان را مطرح می‌کند.

پس به نظر می‌رسد که آزادی تقلیل به‌طور پیشین به وسیله ضرورت زمانی یادآوری نزدیک [réntention] محدود می‌شود. من نمی‌توانم عمل آزاد خود را عملی زمانی نکنم. تا جایی که این عمل دوام دارد باید با زمان‌مندی معینی که آن را «بازمی‌گیرد» [دائماً گذشته نزدیک سپری شده را دوباره می‌گیرد و به اکنون می‌آورد]، با تاریخی که برای شناختن خودش به‌عنوان عمل آزاد فرض می‌گیرد، ترکیب شود. خالص نبودن [محض نبودن] آن آغازین است. زیرا پیشاپیش زمان‌مند است. با وجود این، هوسرل می‌خواهد آزادی مطلق سوژه را با زمان‌مندی زیسته آن آشتی دهد. بدین ترتیب شاهد تصدیق عقیده‌ای هستیم که در بالا مطرح کردیم: هوسرل فقط زمان تقویم‌شده‌ای به صورت نونما یا به صورت مضمون را در برابر سوژه‌ای که تکوینش پوشیده می‌ماند توصیف می‌کند. این سوژه که به نوبه خودش تقویم شده است می‌تواند در نسبت با زمان‌مندی‌اش که «می‌شناسد» بی‌زمان [intemporel] و آزاد جلوه کند. [هوسرل می‌گوید] «حاضرسازی (Vergegenwärtigung) یک زیسته (یعنی بازتولید آن از طریق خاطره ثانوی [recollection]) پیشاپیش در حوزه «آزادی» من قرار دارد... اما لازم است این آزادی تقویم‌کننده با زمان درآمیزد و «خودش» را زمانی کند. هوسرل خواهد گفت که جریان تقویم‌کننده زمان سوژه‌کتیویته مطلق است. اما هوسرل هنوز با

۱. مسکوت ماندن ایده تکوین به معنای مسکوت ماندن فلسفه‌ورزی هوسرل نیست. او در این دوره نه فقط گذار به پدیده‌شناسی استعلایی را کامل می‌کند، بلکه بسیاری از مفاهیم بنیادی خود مانند قصدیت، نونسیس، نونما، تقلیل، تقویم، اگو، اگوی دیگر، اشتراک بین‌الاذهانی و غیره را پرورده می‌کند.

روشن‌سازی سنتز آغازین مطلق که سوژکتیویته مطلق و زمان‌مندی مطلق را متحد می‌کند فاصله دارد. او فعلاً میان دو قطب سنتز در نوسان است. نباید که آزادی محصول صرف زمان و دقیقه‌ای تقویم شده در آن باشد. در چنین فرضیه‌ای تنوع حالات جریان زمانی پدیدار نخواهد شد، و دوباره در زمانی طبیعی، جوهری شده، بریده از منبع نخستین غوطه‌ور می‌شویم. از این رو آزادی و سوژکتیویته مطلق نه درون زمان‌اند نه بیرون زمان... بنابراین اگر همراه با هوسرل بگوییم که جریان محض زیسته سوژکتیویته مطلق است یک خلط بی‌واسطه، یک اینهمان‌گویی یا اینهمانی صوری در میان نیست. سوژکتیویته محمول تحلیلی مرتبط با هستی زمان نیست؛ زمان‌مندی هم خصلت، یا بهتر بگوییم، ماهیت سوژکتیویته نیست. برعکس، یک سنتز اونتولوژیکی پیشین و در عین حال دیالکتیکی^۱ در میان است. سوژکتیو [همان] زمان است که خود را زمانی می‌کند [می‌زماند]. زمان [همان] سوژکتیویته‌ای است که خود را به‌عنوان سوژکتیویته محقق می‌کند. «بازتاب» [reflexion] در این جا ثانی و با واسطه نیست، و پسین، غنی شدن تجربی یا یک «کسب آگاهی» مثالی [هم] نیست. (مسئله تکوین، ص ۱۲۴-۱۲۶)

به نظر دریدا، همین تلاش هوسرل برای توجیه این رابطه (که به‌زعم دریدا «دیالکتیکی» است) او را با دشواری‌های جدیدی درگیر می‌کند. مثلاً، هنگامی که می‌کوشد «این سوژکتیویته مطلق زمان دیالکتیکی را با "آگوی" موندی، که آن هم در ایده‌ها I به‌عنوان سوژکتیویته مطلق وضع می‌شود، آشتی دهد» (مسئله تکوین، ص ۱۲۶). این همانی مطلق سوژه با خودش که هوسرل از آن سخن می‌گوید در اثر «دیالکتیک زمانی» که با آن یکی است به‌طور پیشین «غیریت» را در خودش تقویم می‌کند و از همان آغاز به‌مثابه تنش «همان» (le Même) و دیگری (l'Autre) پدیدار می‌شود. همین تنش مضمون بین‌الذهان استعلایی را به کمک می‌خواند که آن هم تنش‌های خود را به همراه می‌آورد، زیرا تحلیل‌های هوسرل «تعالی»‌های گوناگون را در قلب «حلول» آگاهی مستقر می‌کند. بنیان‌نهایی عینیت آگاهی قصدی برخلاف انتظار نزدیکی «من» به خودش نیست، بلکه «زمان» یا «دیگری» است، که به نظر می‌رسد تنها شروط امکان «خود» و پدیدار شدن آن بر خویش‌اند (نک. مسئله تکوین، ص ۱۲۶-۱۲۷).

۱. کاربرد واژه دیالکتیک در این پژوهش، به گفته دریدا، در پیش‌گفتار بعدی‌اش بر این پژوهش هنوز ناشی از تأثیر فضای فلسفی دهه ۶۰ فرانسه است. این واژه بعداً جای خود را به اصطلاحاتی چون دیفرانس و رد و غیره می‌سپارد.

دریدا ابهام‌های مشابهی را در درس‌های هوسرل (Vorlesungen) دربارهٔ زمان ذکر می‌کند: نمی‌دانیم زمان پدیده‌شناختی کجا آغاز می‌شود. آیا از طریق سنتزی انفعالی محقق می‌شود یا از طریق سنتزی فعال؟ آیا به سوژه‌ای بی‌زمان داده شده است یا به وسیلهٔ آن تقویم شده است؟ آیا در همان دقیقهٔ هیولایی «زیست شده است» یا بر پایهٔ تأثر آغازین؟ و چگونه گذار از یکی به دیگری انجام می‌شود؟ دریدا به نوسان در مواضع هوسرل اشاره می‌کند:

سوژکتیویتهٔ مطلق جریان زمانی محض گاه یک آگاهی استعلایی است، گاه زمان‌مندی جوهری و «فی‌نفسه»، گاه فعالیتی که بر پایهٔ آن، زیسته‌های زمانی گوناگون تقویم می‌شوند، و گاه محل [فرولایه] همهٔ تعدیل‌های پدیده‌شناختی زمان... پس روشن است که تحلیل‌های زمان‌آگاهی درونی نتایجی به بار می‌آورد که خود اصول آن را تکذیب می‌کنند. (مسئله تکوین، ص ۱۲۸-۱۲۹)

به‌زعم دریدا، آغاز مطلق به همان اندازه که معنایش را عمیق‌تر کنیم بیشتر از چنگ ما می‌گریزد. اما هوسرل برای دست یافتن به آن می‌کوشد روش تقلیل را تعدیل و گسترده‌تر کند تا مضمون تکوین را در دوره‌ای طولانی از فعالیت فلسفی خود به شیوه‌ای پدیده‌شناختی (پدیده‌شناسی ایستا یا استاتیک) «خنثی سازد».

دریدا در فصل «ماده و صورت قصدیت» ابهام بحث‌های هوسرل دربارهٔ هیولای حسی و صورت [مورفه] قصدی در ایده‌ها I را نیز پیش می‌کشد و می‌پرسد چگونه می‌توان میان قشر انفعالی و غیرقصدی (سنتزهای پیشین حسیات) که مقوم هر ادراک است و قصدی بودن آگاهی سازش ایجاد کرد. «هیولای حسی [قشر انفعالی] در خلوصش، یعنی پیش از برانگیخته شدن توسط قصدیت، پیشاپیش امری زیسته است. بدون آن، زنده کردن یک «واقعیت» (امر واقعی، real) برای قصدیتی «غیرواقعی» ناممکن می‌بود... اما چگونه می‌توان به‌بداهت حکم به زیسته بودن امری واقعی پیش از قصدی بودن آن داد، اگر بداهت مطلق را عملی قصدی شمرده باشیم؟... آیا در این صورت نباید تصدیق کرد که فقط در لحظهٔ برانگیخته شدن هیولا [به وسیلهٔ قصدیت] است که می‌توان آن را به‌عنوان زیسته شناسایی کرد؟... پس هیولا پیش از برخورداری از معنایی قصدی نه می‌تواند واقعیتی دنیایی باشد نه واقعیتی پدیده‌شناختی. هوسرل در برابر این خطر چیز مشخصی را قرار نمی‌دهد» (مسئله تکوین، ص ۱۵۳-۱۵۴).

دریدا پس از بررسی ابهام‌های تحلیل‌های هوسرل در ایده‌ها I یادآوری می‌کند که اشارات مهم و صریح هوسرل به امکان یک پدیدشناسی تکوینی در درس‌های ۱۹۱۹-۱۹۲۰ او، که لودویگ لاندگربه آن‌ها را در قالب کتاب تجربه و حکم ویرایش و تنظیم کرد، پدیدار گردید. از آن پس مسئله تکوین به مسئله کانونی و مادام‌العمر هوسرل تبدیل شد. اما از نظر دریدا این به معنای نفی تجربه‌ها و تأملات استعلایی قبلی هوسرل نبود:

وفاداری هوسرل به پژوهش استعلایی [غیرتجربی] هرگز انکار نشد. غالباً به‌طور کمابیش ضمنی پرداختن هوسرل به مضامین تکوین، «زیست‌جهان»، تاریخ‌مندی و غیره را نشانه ترک ادعاهای اولیه او درباره پدیدشناسی استعلایی قلمداد کرده‌اند. [اما] دست‌کم برای هوسرل چنین مسئله‌ای مطرح نبوده است... خود هوسرل گمان می‌کرد تأملاتش در حیطه تکوینی باید همه دقایق قبلی [تأمل او] را ادامه دهد... اما آیا «من» استعلایی به معنای منبع مطلق تقویم قادرست خودش را در یک تاریخ ایجاد کند و درعین حال خود را در یک رویکرد «پدیدشناختی‌کننده» [phénoménologisante] محض نگه دارد؟ اگر خود آن «هستنده‌ای» زمانی باشد ارزش و خلوص عینی ماهیاتی که تقویم خواهد کرد کدام خواهد بود؟ (مسئله تکوین، ص ۱۷۸-۱۷۹).

دریدا در فصل بعدی رساله‌اش، با عنوان «بدهات پیشاحملی و شالوده تکوین»، بر این عقیده است که هوسرل در تجربه و حکم با برنامه ایده‌ها I فاصله گرفته و مرزهای جهان آغازین را گشوده است. هوسرل با طرح «بدهات آغازین هستنده» بر آن است که باید هستنده‌ای پیشاپیش داده شده باشد تا بتواند متعلق حکم قرار گیرد و توصیف تکوین حکم و تکوین بدهات حملی ممکن شود. درعین حال، دریدا یادآوری می‌کند که «پروژه روان‌شناسی تکوینی حکم به‌طور بنیادی متمایز است از پروژه پدیدشناسی تکوینی حکم، زیرا اولی هرگز مسائل مربوط به بدهات صور منطقی را در نظر نگرفته است.» (مسئله تکوین، ص ۱۸۱). به گفته دریدا، هوسرل به ادعای تکوینی روان‌شناسی معترض نیست، بلکه به شرمگین بودن این ادعا، به روشن‌نساختن استلزام‌های خودش و به گمان آن به شناخت پیشاپیش معنای بدهات آغازین معترض است. درحالی که «پدیدشناسی تکوینی، برعکس،... می‌خواهد مسیر مطلق را که از بدهات پیشاحملی به بدهات حملی می‌رسد ترسیم کند» (مسئله تکوین، ص ۱۸۱). اما دریدا این‌جا هم پارادوکسی را که بحث‌های هوسرل در باب تکوین و تقویم با آن دست به گریبان است توصیف می‌کند:

برای این که محصول حکم، آن طور که هوسرل می خواهد، اعتبار نامحدود داشته باشد... حکم باید یک امر «حلولی غیرواقعی» و «فرازمانی» (Überzeitliches) باشد. پس تکوین «امر فرازمانی» در کار است. همیشه با همین پارادوکس واحد و تقلیل ناپذیر است که در تمام سطوح تقلیل مواجه می شویم. امر فرازمانی، همین که با همین ویژگی پذیرفته و توصیف شود، از تکوینش گسسته شده است. بنابراین انتساب موقعیتی زمانی به آن در صیورت استعلایی و تبدیل آن به «محصولی» از این صیورت ناممکن به نظر می رسد. امر فرازمانی همچنین می تواند به عنوان صورت منطقی یا مقوله فرازمانی، نسبت به تکوینی که این امر فرازمانی آن را ممکن می سازد، پیشین باشد. [در این صورت] بار دیگر این تکوین عَرَضی و روان شناختی خواهد بود. این کل معنای کوشش کانتی است. برعکس، می توان این فرازمانی بودن را نوعی همه زمانی بودن [omnitemporalität] در نظر گرفت که به مقصود هوسرل نزدیک تر است: بدین ترتیب، محصول تکوین هم ریشه در زمان مندی استعلایی خواهد داشت و هم خودمختار نسبت به زمان مندی روان شناختی خواهد بود. اما این به معنای تبدیل این همه زمانی بودن به حالتی [تعدیلی، modification] از زمان مندی به طور عام است. استقلالی که به نظر به دست آورده جز وجهی از وابستگی اش نیست. بدون شک هوسرل آن را به همین معنا می فهمد، و این تر در منشأ هندسه تصدیق می شود. اما دقیقاً برای تبدیل فرازمانی بودن یا همه زمانی بودن به ویژگی صرفی از زمان، نه فقط زمان را باید در دقیقه پیشاحملی، بلکه همچنین بیرون از حلول زیسته و غیرواقعی یک اکوی استعلایی در نظر گرفت؛ بدون آن نمی فهمیم که زمان با زمان مندی هستند به ما هو توافق می یابد و محل رسوبات حملی نامتناهی ای است که سنت فرا- فردی منطق آن ها را در اختیار ما می گذارد. زمان آغازین زمانی بنیادی تر از زمان حلول زیسته است، و باید چیزی باشد که زمان پدیده شناختی را ممکن می کند. زمان آغازین، تاحدودی، با زمان مندی نامتناهی رسوبات تاریخی مشته می شود؛ اگر چنین نبود، با خطر جوهریت گرایی یا حسیت گرایی در زمان پیشاحملی روبه رو می شدیم که هرگونه عینیت بخشی حملی و هرگونه تقویم صور منطقی فرازمانی را ممنوع می کرد. اما این تمامیت نامتناهی رسوبات، یک ایده است: ایده یک تاریخ مطلق و کامل شده یا یک غایت شناسی مقوم همه دقایق تاریخ. بدین ترتیب، مطلق [مربوط به] امر پیشاحملی هم زمان انضمامی ترین و صوری ترین، متعین ترین در خود و تهی ترین است. این که تکوین مطلقاً و منحصرأ در اثر نوعی غایت شناسی معیوب شود فی نفسه «بیهوده» به نظر می آید؛ این که همیشه به تنها دقیقه پیشاحملی ادراک نخستین ارجاع دهد «ناممکن» به نظر می آید. اگر ایده تاریخ تام منطق است که به طور پیشین

محرك تكوين است، از خود می‌پرسیم چرا تكوين باید آن را در زمانی بیگانه متجسد كند كه خطر انحطاط و بیگانگی آن را در بردارد. از سوی دیگر، اگر دقیقه پیشاحملی به‌راستی محض است، نمی‌دانیم به چه شیوه می‌تواند معنایی را تولید و تأسیس كند كه به تدریج خود را پیچیده‌تر می‌كند و خودمختاری كسب می‌كند، درعین حال كه به منشأ خودش وابسته می‌ماند. فقط دیالكتیكي آغازین و از همین رو نامتناهی اجازه پذیرش این پارادوكس پدیده‌شناسی را می‌دهد. نتیجه‌گیری هوسرل در این نکته هرچه باشد پیشاپیش ضرورت دوگانه بین‌الاذهان استعلایی و غایت‌شناسی را ملاحظه می‌كنیم. اما هوسرل هنوز آن‌ها را معرفی نمی‌كند و درباره روابط این تكوين منطق و فعالیت استعلایی از خود می‌پرسد. (مسئله تكوين، ص ۱۸۴-۱۸۵)

جهان و فعالیت استعلایی

دریدا، در ادامه پرسش‌های خود و در فصل «معنای مبهم جهان»، دشواری‌های هوسرل در توصیف و تحلیل مفهوم مهم «جهان» و سازش آن با فعالیت استعلایی را پیش می‌كشد. دریدا می‌پرسد: «اگر جهان [به گفته هوسرل] «زمین عام تجربه ممکن» است و اگر از همین رو «در تمامیتش همیشه پیشاپیش به‌طرزی انفعالی و به‌طور یقینی داده شده است»، معنای فعالیت استعلایی چیست؟» (مسئله تكوين، ص ۱۸۶). اگر این فعالیت روی فرولایه‌ای از پیش تقویم‌شده انجام می‌گیرد، آیا کاری جز «مثالی‌سازی» یا «صوری‌سازی» معنای پیشاحملی موجود در آن فرولایه، كه به‌طور انفعالی دریافتش می‌كند، انجام می‌دهد؟ تكوين احكام منطقی بر پایه بدهات پیشاحملی در كتاب تجربه و حكم چیزی را جز آنچه از قبل وجود دارد پدیدار نمی‌كند و بنابراین به‌طور آغازین به وسیله فعالیت استعلایی تقویم نمی‌شود. «دقیق‌تر بگوییم، این فعالیت استعلایی در انفعالی كه از آغاز این فعالیت را تعریف می‌كند مستهلك می‌شود» (مسئله تكوين، ص ۱۸۶).

اما دریدا یادآوری می‌كند كه مفاهیم «فعالیت» و «انفعال» نزد هوسرل را باید در معنای استعلایی‌شان فهمید. «زیست‌جهان» (Lebenswelt) كه محل همه بدهات‌های پیشاحملی است، برخلاف تصور، جهانی از پیش تقویم‌شده مقدم بر فعالیت یک به‌اصطلاح سوژه استعلایی و تعیین‌كننده آن — به معنای محدود واژه — نیست. هوسرل جهان را نه به‌مثابه جهانی بالفعل واقعی كه سوژه شناسانده زندانی آن است، بلكه به‌مثابه «افق همه فرولایه‌های [محل‌های] احكام ممكن» تعریف می‌كند. جهان امکان بی‌نهایت گشوده بدهات‌های بناشده در آن است. جهان به‌مثابه شالوده هرگونه «دنیایی

بودن» (mondanité) منطق سنتی و صوری، خودش «دنیاوی» (mondain) نیست (مسئله تکوین، ص ۱۸۶).

اکنون که دریدا زمینه بحث و محل نزاع را مشخص کرده «ابهام وخیم مفهوم "جهان" را نشان می‌دهد:

از یک سو جهان، امر پیشاحملی در «واقعیت» بالفعل آن است. جهان [در این معنا از آن] که در ساخت اونتولوژیکی اولیه‌اش، همیشه آن‌جا [حاضر] است، فرولایه از پیش تقویم‌شده هر معناست. اما از سوی دیگر، جهان ایده تمامیتی نامتناهی از شالوده‌های ممکن هر حکم است. در آن، فعلیت وجود به مثابه فرولایه و امکان نامتناهی تجربه‌های استعلایی در تقابل قرار می‌گیرند. این امر سبب سر برآوردن دوباره مسئله تکوین می‌شود. جهان به مثابه افق نامتناهی تجربه‌های ممکن نمی‌تواند خودش محمول یا حالتی [modalisation] از جهان پیشاحملی «واقعی» باشد. بلکه همان‌طور که متن‌های پرشماری از هوسرل متذکر می‌شوند، از آغاز افق نامتناهی امر ممکن است. (مسئله تکوین، ص ۱۸۷)

دریدا نوسان توصیف‌های هوسرل از امر پیشاحملی را یادآوری می‌کند. امر پیشاحملی وجهی دوگانه پیدا می‌کند. گاه به‌عنوان نوعی تعین‌پذیری نامتناهی، گشودگی وجود به سوی آگاهی است. منتظر عمل آگاهی برای فاش کردن معنای آن است. نوعی «انفعال استعلایی» است که نه فقط خلاف فعالیت استعلایی نیست، بلکه شرط صوری آن است. اما به نظر دریدا در این حالت نمی‌فهمیم کدام‌یک از این دو شالوده انضمامی تقویم است. «اگر موجود پیشاحملی انضمامی پیش از فعالیت استعلایی، فی‌نفسه هیچ معنایی، هیچ تعین قابل فهمی در خودش ندارد متوجه نمی‌شویم چگونه آگاهی می‌تواند این معنا و تعین را به آن ببخشد. دست‌کم آن را به‌طور قصدی به این یا آن معنا بشناسد... در نتیجه، یک هدف بنیادی پدیده‌شناسی [یعنی مخالفت با جعل معنا] ضایع می‌شود» (مسئله تکوین، ص ۱۸۷-۱۸۸). دریدا با اشاره به نقل‌قول بسیار مناقشه‌برانگیزی از هوسرل که در آن جهان تعین‌های علمی را لباسی از ایده‌ها بر تن تجربه‌شهودی بی‌واسطه، بر تن زیست‌جهان می‌داند که سبب می‌شود چیزی را وجود حقیقی بدانیم که در واقع جز یک روش نیست، معتقد است این حکم هوسرل:

نتیجه‌گیری نومیدکننده‌ای است که دقیقاً از تعریف جهان پیشاحملی به مثابه شالوده

مطلق و یگانه حمل ناشی می‌شود. در هر منطقی، امر پیشاحملی نباید هیچ تعینی دریافت کند؛ و به عنوان امر انضمامی مطلق به طور قطع و به دلیل مطلق بودن، تمامیتی تهی و صوری می‌شود. تعیناتی که «دریافت» می‌کند بنابه تعریف به خودی خود هیچ اعتباری ندارند و به امری پیش داده ارجاع دارند که با آن فقط روابطی بیرونی دارند و بنابراین ضرورتاً قراردادی‌اند. تکوین منطق ضرورتی عملی و فساد تام خلوص پیش داده است. شدن سقوط [déchéance، تنزل، از دست دادن حق] است. پس زمان مندی، آغازین بودگی نیست، زیرا خود را تعریف و ظاهر نمی‌کند مگر در ارتباط با خلوصی غیرزمانی که آن را قلب می‌کند. گمان می‌رفت قطب آغازین و مطلق تکوین را یافته باشیم، اما یک بار دیگر مطلق تکوین فقط نفی و بی ارزش ساختن تکوین است... ما اما از دیالکتیک گریزی نداریم. (مسئله تکوین، ص ۱۸۹-۱۹۰)

دریدا تفسیر مخالف هوسرل از امر پیشاحملی را نیز بررسی می‌کند:

گاه هوسرل، برعکس، جهان پیشاحملی را دیگر نه به مثابه امکان صوری و نامعین، بلکه به مثابه فعلیت همیشه حاضر امر داده شده معرفی می‌کند. اما به نظر می‌رسد باز هم به همان دشواره [آپوری] می‌رسد. کل «تبارشناسی» حکم حملی در واقع تمایز میان تجربه‌های ساده (schlicht) و تجربه‌های «بناشده» [fondées] را فرض می‌گیرد. رجعت به سوی تجربه‌های ساده ما را به جهان آغازین برمی‌گرداند [که بیشتر رفتاری عملی است تا نظری، و باوری انفعالی است]... این ارجاع نهایی به امر محسوس... جهان پیشاحملی را به مثابه فعلیتی محض فرو بسته بر خود تعریف می‌کند. پس تقویم یا پدیدار شدن جهان به مثابه امکان نامتناهی پیش‌بینی، بر پایه باوری از آغاز انفعالی ناممکن می‌نماید. در این جا ایده یا مفهومی از جهان وجود دارد که یا باید به طور پیشین مقدم بر باور انفعالی باشد، یا به مثابه محصول تکوین و پیچیده شدن تجربه ساده چیزی جز نوعی مثالی شدن روشی، نوعی صوری سازی سودمند نباشد... کماکان به نوعی کانت‌گرایی نزدیک ایم. (مسئله تکوین، ص ۱۹۰-۱۹۱)

دریدا، پس از بررسی تحلیل‌های هوسرل در تجربه و حکم و عدم کفایت آن‌ها، نتیجه می‌گیرد: «پس در هر دو مورد، تکوین و آغازین بودگی مطلق متقابلاً طارد یکدیگرند» (مسئله تکوین، ص ۱۹۰)؛ و «در هیچ تحلیلی به روشنی نمی‌بینیم چه چیزی اول یا بنیادی است: واقعی یا ممکن، انفعال یا فعالیت، فردیت یا تمامیت و غیره» (مسئله تکوین، ص ۱۹۴). به نظر دریدا، در تجربه و حکم، همانند درس‌ها و ایده‌ها... I، زمان مندی

توصیف شده نوعی زمان‌مندی ثابت شده (fixée) است که در لحظه معینی کل حرکت تقویم را متوقف می‌کند. بنابراین، تقویم دیگر استعلایی یا آغازین نیست. البته هوسرل در تجربه و حکم با آگاهی و حتی نگرانی از نارسایی‌های تحلیلش به پژوهش‌های آتی حواله می‌دهد که قرار است با تعمیق مفهوم تکوین این نارسایی‌ها را برطرف کنند. زیرا، به گفته دریدا، هر فلسفه‌ای که نتواند به تکوین عملی دست یابد محکوم است در عرصه ایدئالیسمی صوری بی‌حرکت بماند. از همین زاویه است که دریدا مفهوم «رویکرد نظری» نزد هوسرل و ضرورت و محدودیت آن را مطرح می‌کند. او با یادآوری اشارات خود هوسرل به محدودیت تحلیل‌هایش به دلیل حرکت از چیزهای تقویم‌شده‌ای مانند حکم ادراکی و احکام حملی مبتنی بر ادراک حسی، که خود به تحلیل تکوینی محتاج‌اند، می‌نویسد:

پس رویکرد نظری، که دست‌آخر حتی رویکردی به معنای روان‌شناختی این اصطلاح نیست، اولیه و ابتدایی نیست. با این حال کسب آگاهی ریشه‌ای که به تصدیق هوسرل همیشه «آتی» است [یعنی بعداً فرامی‌رسد] مطلقاً باید از همین رویکرد حرکت کند. آغاز مطلق نمی‌تواند موضوع مضمون‌پردازی فلسفی باشد، مگر در پایان مطلق فلسفه. از آن‌جا که این تأمل فلسفی همیشه ناکامل است، به نظر می‌رسد علی‌رغم گفته هوسرل حرکت به سوی امر آغازین دائماً و ماهیتاً محکوم به شکست است. نامعین بودن این دیالکتیک، که هر «فلسفه نخستین» نظام‌بخش و تأسیس‌کننده پدیده‌شناسی را ممنوع می‌کند، به نظر می‌رسد فعلاً هوسرل را نگران نمی‌کند. به‌زعم او، امتیاز رویکرد نظری مناقشه‌ناپذیر است و تا جایی که «ساخت‌های جهان را که در بنیان هر رفتار عملی قرار دارند، هرچند هنوز به‌طور مشترک مضمون‌پردازی نشده باشند، کشف و مضمون‌پردازی کند، محل مناقشه نیست» (تجربه و حکم، ص ۷۵-۷۶).^۱ اما تضادی که از آن ناشی می‌شود این است که به بهانه ضرورت روش‌شناختی که او را مجبور به عزیمت از ساده‌ترین، یعنی از بداهت تقویم‌شده در ادراک پیشاحملی اوپژه‌های ساکن، می‌کند، هوسرل عملاً از پیچیده‌ترین، ساخته و پرداخته‌ترین، سرانجام‌یافته‌ترین عزیمت می‌کند. قلمرو تقویم کامل شده، که از حیث روش‌شناختی در دسترس‌ترین است، در واقعیت پیچیده‌ترین و «رسوب‌یافته»ترین است. تسلیم شدن به ضرورت روش‌شناختی به معنای امتناع از در نظر گرفتن تکوین بالفعلی است که از ساده به

۱. درباره شیوه ارجاع‌دهی دریدا گفتنی است که او معمولاً به شماره صفحات نسخه فرانسوی آثار هوسرل ارجاع می‌دهد، مگر این‌که در ارجاع بر نسخه آلمانی اثر تصریح شده باشد.

پیچیده می‌رود؛ و باز هم به معنای تقلیل‌تکوین است به بهانه پذیرش و مضمون‌پردازی آن در «معنای» تاریخاً «نهایی» و اکیداً «آغازین» آن. (مسئله تکوین، ص ۲۰۳-۲۰۴)

دریدا با استناد به سخنان خود هوسرل در این باره نتیجه‌گیری می‌کند که «در همان لحظه‌ای که هوسرل وانمود به بررسی مسئله تکوین می‌کند این مسئله بار دیگر در پراتر گذاشته می‌شود» (مسئله تکوین، ص ۲۰۶). اما تأملات هوسرل در تجربه و حکم درباره «تکوین» طی بیست سال بعد در منطق صوری و منطق استعلایی، تأملات دکارتی و بحران تداوم می‌یابد. دریدا به مضامین کتاب منطق صوری و منطق استعلایی نمی‌پردازد، زیرا به باور او این کتاب از حیث مسئله مورد توجه دریدا مطلبی اساسی به تزیهای تجربه و حکم اضافه نمی‌کند. با این حال دریدا ما را به رساله ژان کاوایه^۱ فیلسوف و منطق‌دان فرانسوی (۱۹۰۳-۱۹۴۴) احواله می‌دهد که در آن نویسنده تناقض‌هایی را نشان می‌دهد که پدیده‌شناسی تکوین همیشه در آن‌ها گرفتار بوده و باید دائماً «میان پیشرفت آگاهی و آگاهی از پیشرفت انتخاب کند» (نک. مسئله تکوین، ص ۲۰۷).

تالیسم استعلایی،
ایده و غایت

دریدا در فصل دوم از بخش سوم کتاب، به نام «تقویم تکوینی اگر و گذار به صورت نوینی از ایدئالیسم استعلایی»، کتاب تأملات دکارتی را بررسی می‌کند که به‌زعم او نظام‌مندترین بیان اندیشه هوسرلی را به ما عرضه می‌کند و جهت‌گیری‌های جدید پژوهش‌ها را اعلام می‌دارد. او «چیره‌دستی و عمق کار هوسرل» را که بدون وانهادن هیچ‌یک از مضامین قبلی پیش می‌رود و حرکت‌های بعدی را طراحی می‌کند تحسین می‌کند، اما به نظر او بسیاری از تناقض‌های آثار گذشته باقی می‌ماند: «تر تکوین که در این اثر بیشترین روشنی خود را کسب می‌کند به نظر می‌رسد به طرزی هماهنگ با کل گذشته پدیده‌شناسی ترکیب می‌شود... هیچ چیز از گذشته مورد سؤال و به‌طریق‌اولی مورد نفی قرار نمی‌گیرد. اما درواقع گفتار فلسفی جامعی که در این اثر پی گرفته می‌شود، در پشت حرکاتی نیرومند و آرام، تشویش عمیقی را پنهان می‌کند» (مسئله تکوین، ص ۲۰۶). دریدا در آن زمان عقیده داشت که «فقط یک دیالکتیک اگزیستانس زمان‌مند می‌تواند دشواری را اگر نه محو، دست‌کم معنای فلسفی آن را روشن سازد» (مسئله تکوین، ص ۲۱۷). اما هوسرل از پذیرش چنین دیالکتیکی، که به‌زعم دریدا «با خود ایده فلسفه به هم می‌آمیزد»، امتناع می‌کند و با پرهیز از توقف در «صیورت محض» می‌کوشد به هر

شکلی آن را به «ایدوس» خودش تقلیل دهد. در همین راستاست که هوسرل در تأملات دکارتی سرسختانه برای پیوند زدن مفهوم «ایده» و «غایت» تلاش می‌کند:

همچنین متعجب نشویم که هوسرل در تأملات دکارتی با معرفی پدیده‌شناسی به‌عنوان علم مطلق، شالوده هر علم ممکن، شالوده هر علم موجود در تاریخ و تقویم شده در فرهنگ، به ایده جدیدی، ایده‌ای غایت‌شناختی رجوع می‌کند که معنایی از صیرورتی را برایش فراهم می‌کند که خودش به وسیله هیچ صیرورتی تقویم نشده است. بند ۳ این اثر، جایی که هوسرل به بررسی «ایده-غایت» [idée-fin] که تنظیم‌کننده شالوده علم باشد، می‌پردازد یکی از دست‌وپاگیرترین بندهای کتاب است. (مسئله تکوین، ص ۲۱۸)

دریدا به دشواری‌های متعدد تلاش هوسرل اشاره می‌کند، از جمله به دشواری دستیابی به ایده‌ای از علم که متفاوت باشد با مفهومی منتزع از صوری‌سازی بنیان‌ها و غایت همه علوم. خود هوسرل معترف است که در این راه وارد «پیچیدگی‌های عجیبی» می‌شود، اما آن‌ها را نتیجه طبیعی رویکرد ریشه‌ای خود، و نه مانعی در تحقق هدفش می‌شمارد. هوسرل می‌نویسد: «می‌توان هرگونه داوری درباره ارزش علوم موجود... از حیث دقت نظریه‌های‌شان و متضایفاً از حیث استحکام روش‌های سازنده‌شان را برای ما ممنوع کرد. اما در مقابل، هیچ چیز ما را از «زیستن» (erleben) «تلاش» (streben) و فعالیت (Handeln) علمی و روشن ساختن معنای غایت پیگیری شده باز نمی‌دارد. اگر بدین ترتیب، با ژرف‌کاوی تدریجی، به کنه مقصود تلاش علمی نفوذ کنیم، در برابر خود دقایق مقوم ایده غایت‌شناختی به‌طور عام را که به علم اصیل تعلق دارد می‌کشاییم» (تأملات دکارتی، ص ۵۰، [۸])؛ و «فاش‌سازی معنای نهایی [علم از طریق] عمل زیستن به‌مثابه پدیده‌ای نونماتیکی» (تأملات دکارتی، ص ۵۰، [۷]) حاصل خواهد شد. از نظر هوسرل، از طریق تقلیل پدیده‌شناختی که «واقع‌بودگی» (facticité) فعالیت علمی را «تعلیق» می‌کند، مقصود عمیق فعالیت علمی، که در نتایج واقعی یا داده‌هایی که این مقصود به آن‌ها معنا می‌دهد مدفون یا منحط شده‌اند، درحقیقت و خلوص محض خود شناخته می‌شود. این مقصود، پس از تقلیل، به جای این‌که منبع نوتیکی پنهان هر علم باشد به اوپژه نونماتیکی یا مضمونی برای آگاهی تبدیل می‌شود و بدین‌گونه حرکت مقوم هر علم فاش شده است. اما چون زمان‌مندی آگو و صیورورت استعلایی علم ایجاب کرده‌اند که دیگر «من» محض را نخستین دقیقه تقویم ندانیم، اکنون این نقش برعهده