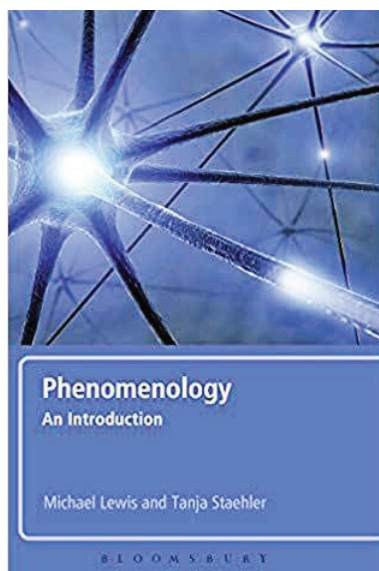


پیشگامان پدیدارشناسی

۲۴۸-۲۳۱

چکیده: پدیدارشناسی روشی است برای فهم ادراکات خود بدون کمترین قضاوتی. این روش زاده تأملات آدموند هوسرل فیلسوف آلمانی است که به دست متفکرانی چون هایدگر، سارتر، و مرلو-پونتی اصلاح و تکمیل گشت. همچنین به دست متفکران و ناقدان بعدی تنقیح گشت و در عرصه‌های مختلف از جمله دین‌پژوهی به کار گرفته شد. کتاب مقدمه پدیدارشناسی (۲۰۱۰) که متنی آموزشی است به روشنی و با تفصیلی مناسب گسترش این شیوه تفکر را که شورشی بر ضد پوزیتیویزم به شمار می‌رفت و می‌کوشید علوم انسانی را از سلطه نگرش فیزیکی نجات دهد، بیان می‌کند. این کتاب با محوریت چهار متفکر اصلی پدیدارشناسی، بسط این اندیشه و ایجاد آن را تا امروز پی می‌گیرد.

کلیدواژه‌ها: پدیدارشناسی، هوسرل، هایدگر، ژان-لوک ماریون، روش‌شناسی، پدیدارشناسی دین



Pioneers of Phenomenology

Seyed Hassan Eslami Ardakani

Abstract: Phenomenology is a way to understand your perceptions without the slightest judgment. This method was born of the reflections of the German philosopher Edmund Husserl, which was modified by thinkers such as Heidegger, Sartre, and Merleau Ponty. It was also criticized by later thinkers and critics and used in various fields, including theology. The book "Introduction to Phenomenology" (2010), which is an educational text, clearly and in detail describes the development of this way of thinking, which was considered a rebellion against positivism and tried to save the humanities from the domination of the physical attitude. This book, focusing on the four main thinkers of phenomenology, follows the development of this knowledge and its dimensions to this day.

Keywords: Phenomenology, Husserl, Heidegger, Jean-Luc Marion, Methodology, Phenomenology of Religion

رؤا الظواهرية

السيد حسن إسلامي أردكاني
الخلاصة: الظواهرية هي أسلوب لفهم إدراكاتنا بعيداً عن أي أحكام مسبقة. وهذا الأسلوب هو من ثمار تأملات الفيلسوف الألماني إدموند هوسرل، وقد تم إصلاحه وتكميله على يد عدد من المفكرين كهایدغر وسارتر ومرلو بونتي. كما جرى تنقيحه من قبل بعض المفكرين والنقاد الذين أتوا بعدهم وتم توظيفه في العديد من الميادين التي منها الأبحاث الدينية.

وكتاب مقدمة في الظواهرية الصادر سنة ٢٠١٠ م والذي يعدّ ضمن الكتب التعليمية يبيّن بالوضوح والتفصيل المناسب كيفية انتشار هذا الأسلوب الفكري الذي يُعدّ بمثابة الثورة ضدّ الوضعية ويسعى لإنقاذ العلوم الإنسانية من سيطرة النزعة المادية الطبيعية. وهذا الكتاب يتابع انتشار هذه الفكرة وأبعادها منذ الظهور إلى العصر الحالي من خلال التركيز على المفكرين الأصليين الأربعة للظواهرية.

المفردات الأساسية: الظواهرية (الفينومينولوجيا)، هوسرل، هايدغر، جان لوك ماريون، المنهجية، الظواهرية الدينية.

درآمد

در حالی که پدیدارشناسی به روشی جاافتاده در سنت دانشگاهی امروز تبدیل شده است، متنی دست یاب و منسجم که ابعاد این روش را به شکلی روشن و منظم به زبان فارسی بیان کند در دست نداریم. در نتیجه یا باید به متون انگلیسی خوشخوان روی آورد، یا منتظر مترجم قدری نشست که برای رضای خدا برخی این آثار خوب را ترجمه کند. راه سوم آن است که با یک تیر چند نشان زد. متون خوشخوان را خواند، آن‌ها را برای علاقه‌مندان گزارش کرد و به مترجمان پیشنهاد کرد که دست به ترجمه آن‌ها بزنند. نگارنده در این مقاله راه سوم را در پیش گرفته است.

کتاب مقدمه پدیدارشناسی نوشته مایکل لویس و تانیا اشتلر^۱ تصویری نسبتاً جامع از شکل‌گیری روش پدیدارشناسی و سهم هر یک از متفکران در تکامل آن را ارائه می‌کند. این کتاب در بیست فصل می‌کوشد بسط پدیدارشناسی را بر اساس دیدگاه چهار متفکر اصلی یعنی: هوسرل، هایدگر، سارتر و مرلوپونتی توضیح دهد. همچنین نشان دهد که به رغم اعتراضات کسانی چون دریدا و لویناس، پدیدارشناسی با متفکرانی چون میشل هنری و ژان لوک ماریون مکتبی زنده به شمار می‌رود. کتاب به صورت متنی آموزشی فراهم شده است و همین نکته خواندن و تدریس آن را جذاب می‌کند.

در حالی که در فلسفه سنتی، فیلسوفان در پی «حقیقت» و «گنه» اشیا بودند و می‌کوشیدند از ظواهر بگذرند و به عمق چیزها نفوذ کنند، کانت مسیر دیگری در پی گرفت و پروژه متفاوتی برای فیلسوفان عرضه کرد. او از شیء فی نفسه یا در خود و تجلی آن شیئی برای ما سخن گفت. به تعبیر دیگر، هر چیزی حقیقتی یا «نومن»^۲ آید دارد و در عین حال بر ما به شکلی جلوه می‌کند که می‌توان آن را «فنومن»^۳ نامید. ما باید متواضعانه بپذیریم که هرگز به «نومن» دسترسی نداریم، به جای آن بکوشیم تا تصویری دقیق و درست از تجلی یا پدیدار آن به دست آوریم. بدین ترتیب، فنومنولوژی یا منطق شناخت پدیدارها در فلسفه و بعدها روش‌شناسی اهمیت خاصی پیدا می‌کند.

برنامه هوسرلی

نخستین کسی که کوشید فنومنولوژی یا پدیدارشناسی را به مثابه روشی دقیق برای فهم پدیدارها معرفی کند و ابعاد آن را بکاود، ادmond هوسرل (۱۸۵۹-۱۹۳۸) بود. او که فیزیک و ریاضیات خوانده بود به فلسفه روی آورد و با پرکاری قابل توجهی کوشید بحث فهم درست و قطعیت را دنبال کند و از سیطره روش علوم طبیعی که جای را بر تفهم و تفلسف تنگ کرده بود، رها شود.

1. Phenomenology: an introduction, Michael Lewis and Tanja Staehler, Continuum, 2010, 268 p.

2. Das Ding an Sich (thing-in-itself).

۳. واژه نومن (Noumenon) از نوس (Nous) به معنای عقل و نوبین (Noein) به معنای تفکر گرفته شده است.

۴. واژه فنومن (Phenomenon) در اصل به معنای نشان دادن و مشاهده است.

هوسرل از این جا آغاز می‌کند که اپوخه^۵ یونانی را که به معنای تعلیق قضاوت است بنیاد کار خود قرار دهد. به این معنا که ما نمی‌دانیم که اصلاً نومن^۶ هست یا نه. ماییم و این تجلیات یا پدیدارها. اشیا بر ما متجلی می‌شوند و خود را آشکار می‌کنند و حضور خود را اعلام می‌کنند.

از این منظر حتی اگر کل عالم توهم و ساخته شیطان دکارتی باشد، باز با واقعیتی به نام بروز و تجلی یا پدیدار شدن اشیا بر ذهن یا هشیاری خودمان مواجه هستیم. البته آن‌ها زمانی درست به ذهن ما عرضه می‌شوند که شیوه درست نگریستن را آموخته باشیم. شعار «بازگشت به خود اشیا»^۷ بیانگر این دیدگاه است. برای افلاطون معنای این شعار آن است که فراتر از فنومن برویم و به حقیقت اشیا نظر کنیم. حال آنکه از نظر هوسرل مقصود آن است که سراغ خود فنومن برویم و بنگریم که چگونه خود را آشکار می‌کند.

هوسرل برای تجربه و مواجهه اهمیت بالایی قائل است. اما مشکل اصلی آن است که ما تجارب را بیش از حد تفسیر می‌کنیم، در قالب مقولات انتزاعی می‌گنجانیم و اجازه نمی‌دهیم تا خودشان را همان گونه که هستند بر ما عرضه کنند. در نتیجه، برای هوسرل «شهود»^۸ اهمیت بالایی پیدا می‌کند. مقصود از شهود در اینجا معنایی عرفانی نیست. بلکه همان مواجهه مستقیم با پدیدارها است. هوسرل این را اصل الاصول^۹ در پدیدارشناسی می‌نامد. هیچ چیز متیقن نیست مگر آنکه به شکل شهودی دریافت شود. این اصل می‌گوید که بنیادی‌ترین اصل دانشی همان شهود است. هیچ چیز را نباید به دلیل گواهی یا تعلیم دیگران پذیرفت، بلکه باید همه چیز را خودمان بیازماییم و شهود کنیم.

در نتیجه هدف پدیدارشناسی آن است که از تفسیرها دوری کنیم و اجازه دهیم تا اشیا خودشان از سوی خودشان سخن بگویند. در این صورت به بنیاد پدیدارشناسی رسیده ایم. بدین گونه، در حالی که برای افلاطون برویات و ظهورات ارزشی نداشتند و عالم حقیقت فراتر از عالم حس بود و محسوسات در برابر معقولات ارجحی نداشتند، هوسرل به محسوسات و تجلیات پدیدارها اعتبار فلسفی می‌دهد.

اپوخه مفهوم مرکزی پدیدارشناسی هوسرل است و او بارها این ایده را بازنویسی کرده و توضیح داده است. اپوخه در برابر نگرش عادی یا طبیعی^۹ به عالم قرار دارد و ما را دعوت می‌کند تا عمیق‌تر به فهم خود و پدیدارها بیندیشیم. ما قضاوت و احساسمان را با نگرش طبیعی آغاز می‌کنیم: این نگرش دو ویژگی دارد: یکی آنکه مستقیماً معطوف به ابژه‌ها، یا چیزها است و دیگر آنکه بر این فرض استوار است که این اشیا و ابژه‌ها مستقل از توجه ما وجود دارند. ویژگی اول بیانگر آن است که کل تمرکز ما

5. Epoche.

6. Zu densachen selbst (Back to the things).

7. Intuition.

8. Principle of principles.

9. Natural attitude.

بر آن شیئی یا ایژه است مانند خیابان، کتاب، و اثر هنری. یعنی به چیستی آن شیئی توجه می‌کنیم، نه آنکه چگونه بر ما پدیدار می‌شود. در پدیدارشناسی می‌کوشیم تا گامی پس بگذاریم و توجه کنیم که این اشیا چگونه به شکل‌های متفاوتی بر ما عرضه می‌شوند. بر اساس ویژگی دوم، جهان و اشیای آن مستقل از من و ادراک من وجود دارد و حتی هنگامی که خواب هستم، باز هست.

برای عبور از این نگرش طبیعی و ورود به نگرش پدیدارشناختی نیازمند تعلیق^{۱۰} این فرض اصلی یعنی بودن اشیا مستقل از خودمان هستیم. مسأله تعلیق قضاوت و اپوخه بلافاصله با مسأله شکاکیت گره می‌خورد. آیا واقعاً جهان مستقل از ما وجود دارد؟ یا همه توهم ما است. این پرسش از دوران فلسفه باستان تا کنون بوده است و کسانی کوشیده‌اند نشان دهند که واقعاً جهانی وجود دارد. راه حل هوسرل آن است که کل مسأله را تعلیق کنیم. نه بکوشیم هستی مستقل عالم را اثبات کنیم و نه همه چیز را توهم بدانیم. صرفاً دست به نوعی تعلیق و لاادریگری بزنیم. با این تعلیق، ما چیزی از کف نداده‌ایم. چه جهان باشد و چه نباشد، چیزی بر ما پدیدار می‌شود و ذهن ما را مشغول می‌کند و این ایده اصلی پدیدارشناسی است.

در نتیجه ما مستقیماً به اشیا توجه نمی‌کنیم، بلکه به نحوه جلوه‌گری آن‌ها بر ذهن خود می‌نگریم. ما از جهان روگردان نمی‌شویم، بلکه به آن در پرتو تازه‌ای نگاه می‌کنیم. این تعلیق قضاوت درباره اصل بودن عالم را فروکاهش پدیدارشناختی^{۱۱} می‌گویند. هوسرل بارها مفاهیم اپوخه و فروکاهش را به معنای یکدیگر به کار می‌برد.

این اپوخه گاه عام و یونیورسال است و گاه می‌تواند موضعی^{۱۲} باشد. آگاهی ما همواره آگاهی به چیزی است و این همان حیث التفاتی^{۱۳} است.

نکته دیگر دیدگاه هوسرل مسأله بین‌الذهانی بودن است. وی در پی اثبات وجود دیگران نیست، چون با ایده اپوخه تعارض دارد، بلکه در پی آن است که نشان بدهد دیگران چگونه بر من و ذهن من عرضه می‌شوند. من تنها با حضور دیگران است که خود را تجربه می‌کنم و در پی آن دیگران را حذف می‌کنم و با خود می‌اندیشم که ممکن است فقط من در عالم باشم. تنها کسی می‌تواند خود و خود بودن^{۱۴} را تجربه کرده باشد که خود را از دیگران متمایز کند. کودک خودی ندارد. تنها شخص پخته است که چنین می‌کند. پس توهم سولپسیزم یا من محوری خود به خود منتفی می‌شود.

10. Bracketing.

11. Phenomenological reduction.

12. Partial.

13. Intentionality.

14. Selfhood.

همچنین هوسرل از جهان خانگی^{۱۵} و جهان بیگانه^{۱۶} نام می برد. جهان خانگی همان است که در آن احساس آشنایی می کنیم، حال آنکه جهان بیگانه شامل دیگران و تازگی ها می شود. یکی از پیامدهای تفکیک جهان خانگی و بیگانه، مسأله اخلاق است. کدام مواجهه با دیگران اخلاقی است و چگونه اخلاق ممکن می شود. برنارد والدنفلز^{۱۷} این دشواره را بررسی و تحلیل می کند. از نظر او در مواجهه با بیگانگان یا دیگران دو عنصر پدیدار می شود یکی «پیشوس»^{۱۸} است و دیگری پاسخ^{۱۹} است. پیشوس آن حالتی است که در مواجهه با دیگری در ما پدید می آید و حالت انفعالی دارد. پاسخ آن اقدامی است که تصمیم می گیریم انجام دهیم، از بی اعتنایی گرفته تا خشونت. ما فقط از درون فرهنگ خود و جهان خانگی، نه با حذف آن، می توانیم با جهان بیگانه مرتبط شویم. هرگونه تلاشی در جهت حذف این دیگربودگی^{۲۰} و نادیده گرفتن تفاوت خطا است. هرگز نمی توانیم بیگانه را در جهان خانگی خود بگنجانیم. با این حال می توانیم از جهان خود به او پاسخی دهیم که دیگربودگی او محفوظ بماند. هیچ منظومه بالاتری برای یکی ساختن ما وجود ندارد و با حفظ تفاوت و دیگربودگی است که می توان اخلاقی رفتار کرد.

ما هرگونه تغییری بخواهیم در خود یا جهان ایجاد کنیم، نیازمند زبان هستیم. زیرا زبان بنیاد همه اجتماعی بودن است. بدین ترتیب از طریق زبان افق خود را گسترش می دهیم و با گذشتگان مرتبط می شویم. پس زبان و تاریخ و روایتگری با هم گره می خورند و در دل پدیدارشناسی قرار می گیرند. حتی تجارب ما نیز در قالب روایت شکل گرفته و ساختارمند شده است.

همچنین ترجمه در این عرصه و برای فهم پدیدارشناسانه جهان اهمیت پیدا می کند. ترجمه صرفاً انتقال کلمات و معانی نیست، بلکه آشنا کردن دو فرهنگ با هم است و مترجم نیز تکلیف اخلاقی در قبال آشناسازی درست را دارد. بدین ترتیب، زبان و ترجمه ابعاد پدیدارشناسانه به خود می گیرند.

افق گشایی هایگری

مؤثرترین و بانفوذترین شاگرد هوسرل، مارتین هایدگر (۱۸۸۹-۱۹۷۶) بود. او بر خلاف استادش، اصل اپوخته و تعلیق جهان را نپذیرفت. چون بر این باور بود که بخشی از انسان بودن در جهان بودن است و با بریدن از جهان و تعلیق آن عملاً فهم ما مخدوش می شود. ما همواره در حال تفسیر و فهم هستیم و این تفسیر بعد تاریخی دارد و در لحظه ساخته نمی شود. در نتیجه، بحث تفسیر ما را به هرمنوتیک می کشاند.

15. Heimwelt (Homeworld).

16. Alienworld.

17. Bernard Waldenfels.

18. Pathos.

19. Response.

20. Otherness.

ایده محوری او دازاین^{۲۱} یعنی موجود انسانی است، موجودی که در جهان است و با آن ارتباط دارد و از این جهت با موجودات دیگر که صرفاً در جهان هستند و دست به پدیدارشناسی نمی‌زنند فرق می‌کند. از این منظر، در جهان بودن یعنی پاسخگو و گشوده بودن بر جهان. ما با گسست از عالم آن را فهم نمی‌کنیم، بلکه با غوطه‌وری در آن و پاسخ مناسب به رخدادهای عالم است که آن را و خودمان را می‌فهمیم. ایده‌های بنیادین هایدگر را می‌توان در کتاب ماندگارش هستی و زمان خواند.^{۲۲}

بدین ترتیب، هایدگر در پی شیوه‌ای برای پدیدارشناسی بود که در آن نه تعلیق جهان وجود دارد و نه دور شدن و تأمل صرف بر موضوع آگاهی و نه نادیده گرفتن اشیا. در حالی که برای هوسرل بدون انسان جهان وجود ندارد، هایدگر می‌گوید که بدون جهان انسان نیست و انسان نه سازنده بلکه دریافت کننده منفعل معنا است. لذا به جای جدا کردن خود از جهان، باید به جایگاه «در-جهان-بودن»^{۲۳} خود بازگردیم و این بودن را تجربه کنیم.

بدین ترتیب سه عنصر این جا پدیدار می‌شوند: آگاهی یا دازاین، ارتباط آن با جهان، و سوم خود جهان.

دا (Da) یعنی آنجا و زاین (sein) یعنی بودن. دازاین یعنی جایی که اشیا به شکل معناداری گرد می‌آیند و تمامیتی را شکل می‌دهند، یعنی افراد انسانی. دازاین یعنی بودن موجود به عنوان در جهان بودن و حضور داشتن در آن.

جنبه مهم دازاین واقع بودگی و در جهان بودگی او به شکل تصادفی است. این واقع بودگی^{۲۴} جنبه مهم انسان بودن ما است. ما وجود داریم یعنی بیرون از خود ایستاده‌ایم و می‌توانیم به خودمان از بیرون بنگریم.

ما از لحظه تولد به جهان پرتاب می‌شویم. این پرتاب شدگی^{۲۵} یک واقعیت است. این جهان چنین است و تا این جا ما اختیاری نداریم، آزاد نیستیم و نمی‌توانیم جهان را تغییر دهیم. اما ما خود نیز بخشی از جهان هستیم و مالک بدن و ویژگی‌های خود و به خویشتن خویش نیز پرتاب شده‌ایم.

اگر چیزی واقع و فکت^{۲۶} باشد، یعنی از ما صادر نشده است، بلکه به همین شکل به ما داده شده

21. Dasein (being-there).

۲۲ از کتاب هستی و زمان (Sein Und Zeit) سه ترجمه وجود دارد، ترجمه آقای عبدالکریم رشیدیان (نشر نی)، آقای سیاوش جمادی (نشر ققنوس) و ترجمه آقای محمود نوالی (انتشارات دانشگاه تبریز).

23. Being-in-the world.

24. Factuality, facticity.

25. Thrownness.

26. Fact.

است. ما با داده‌ها^{۲۷} یا فکت‌های متعددی مواجه هستیم. برای نمونه در جهان قرار داریم، به جهان پرتاب شده‌ایم، در جهانی خاص هستیم. ما سازنده جهان نیستیم، و چیزها بر ما عرضه می‌شوند نه آنکه ما آن‌ها را بسازیم. بخشی از وظیفه ما آن است که خود را بر جهان بگشاییم.

فهم، حالت، و زبان ما را آماده دریافت و فهم جهان می‌کند. بدین ترتیب، هایدگر بر فاهمه و آگاهی انسانی از منظر انفعالی نگاه می‌کند. ما باید خود را بر عالم بگشاییم. در حالی که برای هوسرل آگاهی نقش فعالی داشت و قصدیت جنبه فاعلی داشت. به همین سبب مفهوم قصدیت از ادبیات هایدگری کنار نهاده می‌شود. از نظر او ما جهان را بر نمی‌سازیم، بلکه آن را دریافت می‌کنیم.

هر تجربه‌ای که می‌کنم، متعلق به من است. توجه به این تعلق به خود^{۲۸} زمینه‌ساز اصالت است که خود بنیاد پدیدارشناسی است. زمانی می‌توانیم دست به پدیدارشناسی بزنیم که به این ویژگی متعلق به خود بودن و اصالت توجه کنیم.

مهم‌ترین ویژگی انسان آن است که تجارب او متعلق به او است و هیچ کس نمی‌تواند تجربه شخص دیگری را داشته باشد. فهم این نقطه و عمل بر اساس آن، نکته محوری پدیدارشناسی هایدگری است. متعلق به خود بودن است که می‌تواند عامل تفرد و اصالت ما گردد

پرسش عمرانه هایدگر آن بود که بودن^{۲۹} چیست. نه بودن خاص، بلکه اصولاً بودن چیست. بودن یعنی امکان داشتن یا گشوده بودن بر صور مختلف هستی. مقصود از بودن در آثار اولیه هایدگر شرط امکان‌ات ظهور اشیا است، در آثار متأخر مقصودش فردیت^{۳۰} فرد است و تشخیص زمانی و مکانی موجود است. به این معنا، بودن برای انسان یعنی اصیل بودن است.

امکان بودن ناظر به آینده است نه حال یا گذشته. در نتیجه امکان زمانی پدیدار می‌شود که شخص یا دازاین بتواند خود را به آینده فراقنی کند و طرح بریزد^{۳۱} اگر موجودی بتواند این گونه به آینده بنگرد وجود دارد و امکان‌ات دارد. تنها انسان دارای چنین حالتی است، زیرا به خودش و تعلق به خویش آگاهی دارد و پروای خودش را دارد و به مسأله تعلق به خود نیز توجه دارد. این تعلق به خود مهم‌ترین ویژگی شخص یا خود^{۳۲} است. این توجه به خود و ارتباط داشتن با خود و حالت تأملی نسبت به خود است که شخصیت شخص را می‌سازد و او را دازاین می‌کند. این جنبه خودآگاهی همان است که در تفکر دکارتی ویژگی ذهن و فهم به شمار می‌رود. این فهم و ارتباط با خود در دو جهت گذشته و

27. Givens.

28. Mineness.

29. Being, sein.

30. Singularity.

31. to project and plan.

32. Self.

آینده^{۳۳} گسترش پیدا می‌کند. به همین سبب دازاین موجودی زمانی^{۳۴} است.

امکان معنا دادن و فرافکنی به آینده و تصور امکانات، مستلزم آزادی است. از طریق این پیش‌افکنی و فرافکنی است که امکانات را بر خود می‌گشاییم و میان آن‌ها دست به انتخاب می‌زنیم. در عین حال، هرچه که دست به فرافکنی بزنیم، باز به گذشته وابسته هستیم و آن موقعیت پرتاب‌شدگی ما را محدود می‌کند. هر چه جلو برویم، باز می‌بینیم گذشته ما و محدودیت ما آنجا است. ما همواره بسته موقعیت و محدودیتی هستیم که قادر به تغییر آن نیستیم. در این حال حس می‌کنیم که در جهانی ممکن قرار داریم که هیچ الزامی بر آن نبود. بدن ما این‌گونه است و هیچ دلیلی ندارد که چنین باشد بلکه فقط هست. در این جا آزادی ما نیازمند بازنگری است. فاهمه ما ناظر به امکانات آینده است و حالت ما بیانگر وضع گذشته و پرتاب‌شدگی ما است. پدیدار بدین ترتیب به دو شیوه شکل می‌گیرد: به شکل فعال از طریق فرافکنی و توجه به امکانات، و دیگری منفعلانه از طریق دیدن حالت بستگی و پرتاب‌شدگی خویش.

فرافکنی به آینده و پرتاب‌شدگی به گذشته ناظر است و بدین ترتیب، زمان و زمانمندی بخش ناگسستگی بودن و بنیاد بودن ما است. این نقطه عزیمت جدایی از آن تلقی است که بودن را امری بی‌زمان و فرازمانی تلقی می‌کند. دازاین با زمانمندی و زمان گره خورده است.

فرافکنی به آینده یعنی آنکه آینده پیش از ما وجود دارد. این فرافکنی افق دارد، پس محدودیت دارد. ما وابسته به موقعیت هستیم و مکان مندیم و این مسأله زمان‌مندی و مکان‌مندی، در پی خود محدود بودن و در نتیجه فانی بودن را پدید می‌آورد. ما قادر نیستیم، فراتر از آفاق خود را ببینیم. نمی‌توانیم همه زمان را فراگیریم. بلکه در میان آن هستیم. محدودیت دازاین در بهترین شکلش در زایش و مرگ آشکار می‌شود. تولد و مرگ ما به ما تعلق دارد و در عین حال شاهد هیچ یک نیستیم. تولد نماد گذشته محض و مرگ نماد آینده خالص است. پیوند درست با این دو مسأله زایش و مرگ است که اصالت را پدید می‌آورد و خود بودن را شکل می‌دهد. هایدگر همواره این دغدغه اصالت را دارد و از منظر اخلاقی به قضیه نگاه نمی‌کند.

هایدگر در همه کارهایش، و به خصوص در هستی و زمان، می‌کوشد تا شخص خود را تجربه کند. این تجربه خود، به یگانگی و فردیت می‌انجامد و او از این طریق متعلق به خود بودن و از آن خود بودن و نهایتاً اصالت را درک می‌کند. برای هایدگر مهم‌ترین مسأله دست‌یابی شخص یا دازاین به اصالت و درک خود بودن و فهم یگانگی خویش است.

33. Thrownness and projection.

34. Temporal.

اما مسأله آن است که ما درگیر زندگی غیر اصیل شده‌ایم. یعنی هنوز «ما» نشده‌ایم و کارهایی می‌کنیم که هر کسی می‌تواند انجام دهد و نقش‌هایی داریم که هر کس می‌تواند ایفا کند. هنوز «من» نشده‌ام تا بتوانم کاری را به خودم نسبت دهم. علتش آن است که به جنبه پرتاب‌شدگی خود چسبیده و تسلیم جهان شده‌ایم و از جنبه فرافکنی و آزادی خود غافل گشته‌ایم و سقوط کرده‌ایم. خودمان آزادی خودمان را محدود کرده‌ایم و در جهان موجود غرقه شده‌ایم.

اما اگر چنین است چرا باید به سمت اصالت حرکت کنیم؟ با تأمل در خویش و کاری که می‌کنیم می‌توانیم از خودمان فاصله بگیریم و از منظری تازه به مسائل بنگریم. ما محدود به امکاناتی نیستیم که جهان برای ما فراهم کرده است. می‌توانیم از همه تعلقات بگسلیم. این همان تجربه مرگ است که ما را دچار اضطراب می‌کند. اضطراب زمینه اصیل بودن است.

اضطراب^{۳۵} ضد سقوط^{۳۶} است و تلاش برای رهایی از عدم اصالت^{۳۷} از طریق ناممکن ساختن آن است. اضطراب یعنی رهایی از هر جهان ممکن و محدودسازی. بر عکس، سقوط یعنی گریز از اضطراب.

ما همواره در حال فرار هستیم. یا از اضطراب و دغدغه اصیل بودن به سوی سقوط و در جا زدن می‌گریزیم یا از عدم اصالت به سوی خود بودن و اصیل شدن. در مجموع دغدغه اصیل بودن ما را مضطرب می‌کند.

در شیوه سنتی امکان اصیل شدن از طریق ندای وجدان^{۳۸} حاصل می‌شود و احساس گناه نسبت به وضعیتی که داریم. ریشه گناه و اضطراب همین نگرانی از اصیل بودن است که از آن می‌گریزیم. پس پدیدارشناس می‌تواند دست به تحقیق بزند تا ریشه اضطراب را کشف کند و آن پناه بردن به خود و در خود آرام گرفتن است.

در حالت اضطراب، دیگران اهمیت خود را نزد ما از دست می‌دهند. گویی همه ابزارها نابود می‌شود. دیگر هیچکس در عالم قادر به درمان اضطراب ما نیست. آنچه ما را مضطرب می‌کند نه این یا آن شیئی، بلکه کل هستی و خود هستی است. وقتی متوجه می‌شویم که هیچکس در عالم به یاری ما نخواهد شتافت، عالم به کلیت و واقعیت خودش بر ما آشکار می‌گردد و با مفهوم نیستی^{۳۹} و نیست^{۴۰} آشنا

35. Angst (Anxiety).

36. Falling.

37. Inauthenticity.

38. Call of conscience.

39. Nothingness.

40. Nothing.

می شویم. عالم هیچ است. در این حالت، ما جهان را ادراک نمی‌کنیم، بلکه حس^{۴۱} می‌کنیم و در عین اهمیت داشتن این یا آن چیز، بی‌اهمیتی کل عالم را حس می‌کنیم. ما به شکلی تصادفی به درون جهان پرتاب شده‌ایم.

اضطراب ما را از این جهان و امکانات آن یکسره می‌گسلد و در نتیجه متوجه می‌شویم که به گذشته و جهان وابسته نیستیم و هیچ کس ما را تعیین نمی‌بخشد. اضطراب ما را از هر گونه جهان تعیین یافته و جبری دور می‌کند و به فضای عدم تعیین نزدیک می‌سازد. حتی مرگ که یک حقیقت جهانی است و همه را در بر می‌گیرد، مشمول این مسأله می‌شود که مرگ من، مرگ من است و هیچ کس نمی‌تواند برای من و به جای من بمیرد. من تنها و مطلقاً فقط و فقط با خودم ارتباط دارم. به این معنا انسان بی‌خانمان است و هیچ خانه‌ای او را در خود جای نمی‌دهد.

برخلاف دیگر حیوانات، انسان تسلیم محیط و جهان خود نمی‌شود و همواره در حال حرکت و فتح جایی و فرا رفتن از سطحی است و در جا نمی‌زند. او پیش می‌رود و تنها می‌میرد. اضطراب ما را به سوی اصالت هدایت می‌کند و به کوشش بیشتر و می‌دارد. البته این آزادی مطلق نیست و ما همچنان در جهان خواهیم بود. تنها مرگ می‌تواند ما را یکسره از جهان بگسلد که آن هم با ما نیست.

ما هرگز از اضطراب رها نمی‌شویم و هرگز هیچ اضطرابی ما را همیشه فلج نمی‌کند. در واقع ما همواره در حال حرکت بین اضطراب خود شدن و در جا زدن خواهیم بود. خلاصه، اضطراب به ما نشان می‌دهد که سقوط کرده‌ایم، و یادآوری می‌کند که می‌توانیم از این حالت غیر اصیل فراتر برویم و دست به انتخاب بزنییم و اصیل شویم یا اندکی به اصالت نزدیک گردیم.

هایدگر متأخر به تاریخ و جنبه تاریخی جهان بیشتر توجه می‌کند. قبلاً نیز به تاریخت جهان اشاره داشت اما به صورت حاشیه‌ای. قبلاً انگار جهان ثابت است و فرد باید تغییر کند. اما بعدها به تغییر جهان نیز توجه دارد و اشاره می‌کند که برخی جوامع زمینه اصالت را بهتر فراهم می‌کنند. این نگرش تاریخی به جهان جنبه متمایز کننده کارهای بعد هایدگر است.

از نظر هایدگر پدیدارشناسی در نهایت وظیفه‌ای اخلاقی به عهده می‌گیرد. اخلاق به معنای یونانی یعنی نوعی زیست بر زمین و نوعی خانه کردن^{۴۲} است. پدیدارشناسی با تلاش در جهت توجه به فردیت و یگانگی اشیا و رسیدن به کنه آن‌ها چنین می‌کند. پدیدارشناسی می‌کوشد تا اشیا را واقعاً آشکار کند و این کاری اخلاقی است.

41. Mood.

42. Dwelling.

عمومی سازی سارتری

در دوران اسارت خود به دست آلمانی‌ها، ژان پل سارتر (۱۹۰۵-۱۹۸۰) با کتاب هستی و زمان هایدگر و ایده پدیدارشناسی آشنا شد، دل‌بسته او گشت و آن را با خود به فرانسه منتقل کرد. سارتر در کارهای اولیه خود مانند کتاب طرحی از نظریه عواطف به پدیدارشناسی می‌پردازد. از نظر سارتر، انسان آزادی درونی و موقعیت مندی^{۴۳} بیرونی دارد که تصادفی است و بر او تحمیل شده است. تأثیر متقابل این دو عملکرد انسان را مشخص می‌سازد. تعارض بین آزادی درونی انسانی و موقعیت جبری بیرونی در دو مفهوم شیئی برای خود^{۴۴} و شیئی در خود^{۴۵} نمایان است. وی بحث قصدیت را و معطوف به جایی بودن را در رویکرد خود برجسته کرد و به جای مفهوم دازاین از واقعیت انسانی سخن گفت. در واقع، به تدریج از هایدگر فاصله گرفت. حال آنکه هایدگر به خطا آن را نوعی سوء فهم نظریه خود دانست و بر این باور بود که سارتر اندیشه او را ناقص دریافته است. همچنین سارتر به علوم تجربی و به خصوص روان‌شناسی برای بسط کار خود توجه داشت. با این نگرش، سارتر مدعی است که هشیاری^{۴۶} از جهان فیزیکی و مادی از دو جهت متمایز است: یکی حیث قصدیت یا التفاتی بودن^{۴۷} است. هشیاری همواره معطوف به چیزی است و دیگری اهمیت یا معناداری^{۴۸} است. هشیاری همواره چیزی را مهم یا نامهم یا مهم‌تر می‌داند. هشیاری همواره می‌تواند بیندیشد که چیز دیگری جز آنچه هست، باشد.

مقصود از اهمیت یا معناداری آن است که علوم تجربی که فقط به فکت‌ها می‌پردازند، دو نقص دارند: یکی آنکه فکت‌ها کاملاً مستقل از هم هستند و پیوندی با هم ندارند. دیگر آنکه فکت‌ها در زنجیره پایان‌ناپذیری قرار دارند. فقط به کمک هشیاری است که ما فکت‌ها را محدود و معنادار می‌کنیم و در یک کلیت قرار می‌دهیم و مانند اصل گشتالت نقاط پراکنده را به شکل مربع یا مثلث تصور می‌کنیم و بدین ترتیب به آن‌ها معنا می‌دهیم. از نظر سارتر، پدیدار بیانگر و اعلام‌کننده هستی است. و پدیدارشناسی به ما کمک می‌کند تا پدیده‌هایی را که مشاهده می‌کنیم، معنادار سازیم.

بدن مندی مرلو-پونتی

موریس مرلو-پونتی (۱۹۰۸-۱۹۶۱) دوست و همکار سارتر و استاد فلسفه در سوربن و کلژ دو فرانس، بود که بعدها از مارکسیسم و سارتر و سیمون دوبوار فاصله گرفت. کتاب مهم او پدیدارشناسی تصور^{۴۹} است. در دعوی بین ذهن و عین و آزادی درون یا تعیین برون، مرلو-پونتی در پی راه سومی بر می‌آید و

43. Situatedness.

44. Being-for-itself.

45. Being-in-itself.

46. Consciousness.

47. Intentionality.

48. Significance.

49. The phenomenology of perception.

آن را در بدن زنده^{۵۰} پیدا می‌کند.

من در مقام شخص، بدن خود را کاملاً تجربه می‌کنم، من بدنم هستم. به این معنا به نحوی من بدنم هستم و بدنم را دارم. بدن من در عین حال که جنبه فیزیکی دارد و با اشیا برخورد می‌کند و حجمی دارد و جایی را اشغال می‌کند، جنبه زیسته دارد و سرشار از تجارب خاص است. بدن من صرف ابزار عمل من نیست، بلکه این بدن من بودن مرا تعیین می‌بخشد و منظری است که جهان‌نگری مرا تعیین می‌کند.

مرلو-پونتی در مقدمه پدیدارشناسی تصور می‌نویسد که مهم‌ترین درسی که از ایده تعلیق و اپوخه هوسرل می‌آموزیم آن است که تعلیق کامل محال است. وی در عین نقد روش هوسرل اذعان می‌کند که خودش به روش کامل دیگری دست نیافته است و اصولاً پدیدارشناسی روش خود را مرتب ارتقا می‌دهد.

از منظر مرلو-پونتی، جهان هر آن چیزی است که ما ادراک می‌کنیم و به تصور ما می‌آید. در واقع وجود ما عبارت است از بودن - به سوی - جهان.^{۵۱}

کسانی که عضوی از بدنشان را از دست می‌دهند، بعدها در آن عضو قطع شده که دیگر وجود خارجی ندارد، گاه احساس درد شدید می‌کنند. مرلو-پونتی با طرح مسأله درد عضو قطع شده،^{۵۲} ناکارآمدی تجربه‌گرایی^{۵۳} و عقل‌گرایی^{۵۴} را نشان می‌دهد. این عضو قطع شده هنوز حضور دارد و گویی زنده است. چرا داروی بیهوشی و قطع واقعی، باعث آن نشده است که شخص حضورش را و دردش را فراموش کند.

پاسخ مرلو-پونتی آن است که در این جا تجربه نه چیزی کاملاً فیزیکی است و نه صرفاً روان‌شناختی.

در حالی که نگرش عقل‌گرایانه جنبه بدنی و مادی بدن را فراموش می‌کند، نگرش تجربی بدن را صرفاً شیئی میان اشیا می‌بیند.

با این تأکید مرلو-پونتی می‌کوشد ویژگی‌های بدن زنده را از منظر پدیدارشناسی آشکار سازد. بدن ما تنها ابزار ارتباط ما با جهان است. البته این را به سبک دکارتی نباید دید. مقصود مرلو-پونتی بیش از این است. نخست آنکه ما فقط و فقط از طریق بدن و منحصراً با بدن خود با جهان مرتبط هستیم و بدون بدن حضور و وجود نداریم. دوم آنکه بدن ما را با جهان مرتبط می‌کند و به کمک بدن در جهان

50. The lived body.

51. Being-toward-the-world.

52. Phantom limb.

53. Empiricism.

54. Intellectualism.

بودن را تجربه و محیط را حس می‌کنیم. هرگز نمی‌توانم با بدن خودم مانند شیئی خارجی رفتار کنم. می‌توانم تویی را پرتاب کنم، اما نمی‌توانم بخشی از بدنم را پرتاب کنم. اگر بخشی از بدنم را جدا و پرت کنم، دیگر بدن من نخواهد بود. بدن صرفاً ابزار ما نیست، خود ما و خود گسترده ما است. ما در بدن و از طریق بدن حرکت می‌کنیم و فعالیت می‌کنیم. این بدن زنده و زیسته ما است و هم‌زمان فعالیت و شناخت است.

ما تصور می‌کنیم که موجودی هستیم که بدنی دارد. اما این تصور و اندیشه دکارتی و دوگانگی نفس و بدن خطا است. ما همان بدنمان هستیم. البته نباید این را به معنای فیزیکیالیستی و انکار نفس یا جوهر مجرد دانست. بلکه مقصود آن است که ما هر چه باشیم و حتی اگر نفسمان جوهر مجرد باشد، تحقق و عمل و حضور و اصولاً معنایش در قالب بدن و از طریق بدن مندی فهم و اعمال می‌شود. ما هرگز قادر به خلع بدن نیستیم. بدن ما منظرگاه ما به عالم است.

ما از طریق بدنمان و به شکل بدنمندان با عالم مرتبط هستیم. این ایده ممکن است این تصور را پیش آورد که ما ملزم و متعین هستیم. اما از نظر مرلو-پونتی هستی آمیزه‌ای از ضرورت و آزادی است. درست است که من در دل بدنم فعالیت می‌کنم. اما می‌توانم بر امکاناتم وقوف یابم و به شکل مناسبی به این ضرورت‌ها پاسخ دهم. این تعامل بین آزادی و ضرورت را در سکسوالیته می‌توان یافت.

سکسوالیته بخشی از گشودگی ما را بر عالم نشان می‌دهد. در این عرصه ما با تصور و فرافکنی تصویری از وضعیت مطلوب را در آینده می‌آفرینیم و بر اثر آن به وجد می‌آییم.

شنايدر در جنگ زخمی می‌شود و بعد دچار آسیب خاصی می‌شود. به این معنا که اگر از او بخواهند که با دستش حرکتی را در هوا رسم کند، زمانی موفق به این کار می‌شود که حتماً دست خودش را ببیند و سپس حرکت را انجام دهد. یعنی او قادر به تصور این حرکت در ذهن خود نیست. چنین کسی خواب جنسی نمی‌بیند، محتلم نمی‌شود و اگر تماس کاملاً فیزیکی با جنس مخالف قطع شود، ناگهان عملکرد جنسی او متوقف می‌شود. این مسأله را نه عقل‌گرایی می‌تواند توضیح دهد و نه تجربه‌گرایی. بدن او سالم است. اما او دچار نوعی سکون جنسی^{۵۵} شده است.

فعالیت زبانی نیز نوعی ارتباط و ارجاع به جهان زبانی است نه صرفاً استفاده از برخی واژه‌ها.

با این اشارات، مرلو-پونتی بر آن است که هم نقاشان و هم پدیدارشناسان باید عادات ذهنی خود را متوقف یا معلق کنند تا پدیدارهای عالم و تصاویر به شکل کاملی در ذهن و چشمشان پدیدار شود. به نظر او، این پرسش که آیا دیگرانی وجود دارند، خطا است. زیرا ما در میان دیگران هستیم و آنگاه برای آزمون

فکری خود را جدا می‌انگاریم. حال آنکه اگر واقعاً تنها ما بودیم اصولاً این پرسش پیش کشیده نمی‌شد.^{۵۶}

ناقدان پدیدارشناسی

در کنار این چهار متفکر که عمیقاً دل‌بسته پدیدارشناسی بودند و هر یک به نحوی در گسترش و فربه‌سازی آن نقشی مؤثر ایفا کردند، شاهد شخصیت‌های دیگری هستیم که کمابیش در گسترش این روش یا نقد آن سهیم بوده‌اند یا آن را به ساحت دین گسترده‌اند. برخی از این متفکران عبارتند از لویناس، دریدا، میشل هنری و ژان-لوک ماریون.

ژاک دریدا (۱۹۳۰-۲۰۰۴) بنیادگذار ساختارشکنی بود. وی به دشوارنویسی و بدفهمیده شدن شهره است. دریدا با آثار هوسرل سر و کله می‌زد و می‌کوشید نقدهایی متوجه آن کند. دو نقد اصلی وی آن است که نخست خود استعمال یافته که از عالم فاصله می‌گیرد، دیگر بخشی از عالم نیست و تنها می‌ماند. دوم آنکه اصولاً امکان گسست خود و تعلیق عالم وجود ندارد.

اما امانوئل لویناس (۱۹۰۶-۱۹۹۵)، رفتار پیچیده‌ای با پدیدارشناسی داشت. از سویی کارهای هوسرل و هایدگر را خوانده و نزد هوسرل آموخته بود. از سوی دیگر معتقد بود که پدیدارشناسی سنتی قادر به فهم آن دیگری^{۵۷} نیست و از آن غفلت کرده است. از سویی، وی دیدگاه هوسرل را که ما از خودمان آغاز می‌کنیم و دیگری را بر خودمان قیاس می‌کنیم نقد می‌کند. از سوی دیگر موافق هوسرل است که دیگری واقعاً دسترس‌ناپذیر^{۵۸} است. البته این دسترس‌ناپذیری خود جنبه اخلاقی دارد. اخلاق برای لویناس معنای متفاوتی دارد. از نظر او، حضور دیگری که مرا به پاسخ فرا می‌خواند، اخلاق نامیده می‌شود.^{۵۹} دیگری موجودی است که آزادی وجدانی و حضوری مرا به چالش می‌کشد و از من خواستار پاسخ می‌شود و مراد موقعت انفعال قرار می‌دهد. این دیگری قدرتی بی‌نهایت دارد و در اینجا متناظر با خداست. ایده قدرت برتر فراتر از توان ذهنی من است که آن را بیافریند، پس باید دیگری آن را در من نهاده باشد. از نظر او، دیگری خود را از طریق «چهره» بر من متجلی می‌کند. لویناس با طرح ایده چهره از سطح پدیدارشناسی هوسرلی و تعلیق و فروکاهش همه چیز فراتر می‌رود. در عین حال می‌گوید که همچنان کارش نوعی پدیدارشناسی است. وی در بخشی از کتاب تمامیت و نامتناهی، از پدیدارشناسی اروس سخن می‌گوید و مدعی می‌شود: این پدیدارشناسی به شیوه ظرافت و شکنندگی می‌پردازد و شکنندگی و ضعف آن دیگری را که در عشق با او مواجه می‌شویم، بیان می‌کند. در این جا چگونگی است که

۵۶. مریون-پونتی در هفت گفتار رادیویی به زبان ساده‌ای نشان می‌دهد که چگونه نگرش علمی به مثابه تنها شیوه بازنمایی عالم خطا است و لازم است که نگرش پدیدارشناسانه را نیز در فهم عالم وارد ساخت. برای تفصیل این ایده‌ها نک: جهان ادراک، موریس مریون-پونتی، ترجمه فرزاد جابر الانصار، تهران، ققنوس، ۱۳۹۴.

۵۷. The other.

۵۸. Inaccessibility.

۵۹. برای آشنایی مقدماتی با دیدگاه لویناس درباره اخلاق، نک: اخلاق و نامتناهی: گفتگوهای امانوئل لویناس و فیلیپ نِمُو، ترجمه مراد فرهادپور و صالح نجفی، تهران، فرهنگ صبا، ۱۳۸۳.

اهمیت پیدا می‌کند نه چه بودن. هنگامی که کسی را نوازش می‌کنیم، صرفاً چیزی را لمس نمی‌کنیم، بلکه می‌کشیم شخصی را لمس کنیم. نوازش مستلزم حساسیت^{۶۰} و حس است و در عین حال از سطح حسی بودن و فیزیکی بودن فراتر می‌رود و شخص را در حالت بی‌نهایت تصور می‌کند.

در پدیدارشناسی لویناسی حس تازه‌ای از پدیدار جلوه می‌کند. از نظر او پدیدار وجودی است که بر ما ظاهر می‌شود و در عین حال همچنان غایب است و میان حضور و غیاب در نوسان است. این حضور در عین غیاب است که لویناس پدیدارگی^{۶۱} می‌نامد. یعنی آشکار شدن چیزی که آن را درست درک نمی‌کنیم و همچنان در غیاب به سر می‌برد، چون خداوند. این همان دیگربودگی^{۶۲} است. به همین سبب نیازمند پدیدارشناسی اجتماعیت^{۶۳} هستیم.

میشل هنری^{۶۴} (۱۹۲۲-۲۰۰۲) از پساپدیدارشناسان به شمار می‌رود. او و دیگر پساپدیدارشناسان به مفهوم رخداد^{۶۵} توجه می‌کنند؛ چیزی که بدون مقدمه بر ما آشکار می‌گردد و از هر شرط امکانی فراتر می‌رود. به همین سبب شاهد توجه به پدیدار دینی در میان این کسان از لویناس تا ماریون هستیم. از نظر او، زندگی یعنی ظرفیت لمس خود، مانند آن که دستی دست دیگر خود را لمس کند و این لمس را درک نماید. زندگی^{۶۶} به این معنا همیشه مشخص و تعین یافته و شخصی^{۶۷} است و در قالب افراد زنده خودش را نشان می‌دهد.

ژان لوک ماریون (۱۹۴۶-) بر این نظر است که پدیدارشناسی موفق نشده است به هدف اصلی خود، یعنی به گفته هوسرل بازگشت به خود اشیا یا به تعبیر هایدگر این که اشیا خود را آن گونه که هستند نشان دهد، پایبند بماند. چرا؟ زیرا پدیدارشناسان پیش فرض‌هایی در این میان بر پدیدار تحمیل کرده‌اند. این شرطها از نظر هوسرل «عینیت» و از نظر هایدگر «بودن» است و همین باعث محدودیت نظرگاه پدیدارشناسی شده است. از نظر ماریون باید اجازه دهیم تا پدیدار بدون هیچ محدودیتی از سوی ما، خود را بر ما بتاباند. چه بسا چیزی خود را بر ما بتاباند بی‌آنکه درک شود. این اشکال هایدگر به هوسرل بود که نباید در پی عینیت بود. همین اشکال را ماریون به هردو به خصوص هایدگر می‌کند که نباید بر هستی تأکید داشت. چه بسا چیزی را دریابیم بی‌آنکه آن را بفهمیم. پس نه عینیت و نه وجود، هیچ یک ویژگی پدیدار نیست، بلکه داده‌شدگی^{۶۸} است؛ پدیدار به ما داده می‌شود و ما گیرنده صرف آن هستیم.

60. Sensibility.

61. Phenomenality.

62. Otherness, alterity.

63. Phenomenology of sociality.

64. Michel Henry.

65. Event.

66. The life, la vie.

67. Individuated.

68. Givenness.

پدیدارشناسان و فلاسفه ای چون کانت شرایطی برای درک و فهم پدیدار تعیین کردند و همین باعث شد تا پدیدار آن گونه که هست و بی قید و شرط بر آن ها پدیدار نشود. حال آنکه وظیفه پدیدارشناسی آن است که چیزی را آن گونه که هست ادراک کند.

وقتی ما وفق فهم یا استعلای خود را شرط ادراک پدیدار قرار دهیم، خودش را در اختیار ما قرار نمی دهد. وقتی که این شرایط را حذف کنیم و بی قید و شرط آماده دریافت پدیدار باشیم، خودش را بر ما آشکار می کند.

بدین ترتیب، ماریون عینیت و وجود را حذف می کند و بی شرطی^{۶۹} را شرط ادراک پدیدار قرار می دهد. زمانی می توانیم پدیدار را ادراک کنیم که کاملاً و بدون هیچ شرطی خود را در معرض داده شدگی آن قرار دهیم. اگر قرار است که شرطی برای ادراک پدیدار قرار دهیم یا آن را تعریف کنیم، همین داده شدگی آن است. پدیدار به ما داده می شود^{۷۰} حتی پیش از آنکه وجود داشته باشد یا عینیت داشته باشد.

اگر پدیدار را ما بر اساس فاعل و موقعیت خود دریافت نمی کنیم، در واقع گویی هدیه ای^{۷۱} دریافت کرده ایم. یعنی منفعلانه و بدون تعیین شرط چیزی به دست آورده ایم. ما هدیه را تعریف و تعیین نمی کنیم، انتظار دریافت آن را نداریم، استحقاق آن را نداریم، و ملزم به بازگرداندن شبیه آن هم نیستیم. در غیر این صورت هدیه نیست و نوعی مبادله اقتصادی است. مبادله چیزی با چیزی است.

پدیدار عالی و سرمشق که خود را کاملاً در اختیار ما قرار می دهد، پدیدار اشباع شده^{۷۲} نامیده می شود. یعنی پدیداری بی هیچ شرطی خود را آشکار کرده است. این حالت اشباع شدگی در برابر پدیدار ضعیف^{۷۳} قرار می گیرد. یعنی پدیداری که با شرایط کانتی یا هوسرلی خود را بر ما آشکار می کند. پدیدار اشباع شده موقوف به آن است که ما به شکل شهودی حالت دریافت کنندگی و خود بخودی را در خودمان تقویت کنیم، نه فرایند ادراک و تحلیل را.

هنگامی که می کوشیم ادراکات خود را در قالب مفاهیم از پیش تعیین شده بگنجانیم، جنبه های خاصی از پدیدار را نادیده می گیریم و قادر به درک کامل آن نمی شویم. حال آنکه اگر خود را کاملاً بگشاییم، هر گونه امکانی را پذیرا باشیم و حقوق پدیداری^{۷۴} را در نظر بگیریم یعنی آنکه پدیدار حق دارد بر ما جلوه کند، می تواند بر ما آشکار گردد، در این صورت است که کلیت آن شیئی را دریافت

69. Undonditionedness.

70. Given.

71. Gift.

72. Saturated phenomenon.

73. Poor, or impoverished phenomenon.

74. Phenomenal rights.

می‌کنیم. در این حال با پدیداری تازه و با یک رخداد^{۷۵} به تعبیر میشل هنری مواجه می‌شویم.

در واقع ماریون نمی‌خواهد شهود هوسرلی را کنار بگذارد، برعکس می‌خواهد آن را به شکل کامل و جامع حفظ کند. شهود باید شهودی واقعی و بی شرط باشد. ماریون ایده پدیدار اشباع شده را در کتاب معروفش خدا بدون هستی^{۷۶} پیش می‌کشد و بین ادراک خدا به مثابه بت^{۷۷} و نماد یا نشانه^{۷۸} تفاوت می‌گذارد. در پدیدار ضعیف می‌کوشیم که خدا را در قالب مفاهیم از پیش تعیین شده قرار دهیم. حال آنکه در حالت پدیدار اشباع شده فقط دریافت کننده خدا هستیم و او را در هیچ قالبی و حتی بودن مقید نمی‌کنیم صرفاً معطا و داده شده و هدیه است؛ تنها نشانه‌ای داریم از او.

وی ایده پدیدار اشباع شده خود را در سه کتاب یا سه‌گانه خود دنبال می‌کند و آن را بسط می‌دهد. گرچه شباهت قابل توجهی دیدگاه ماریون با لویناس دارد. اما در عین حال عمیقاً به شکل خاصی هایدگری است که آن را در الهیات سلبی^{۷۹} خود گنجانده است. الهیات سلبی یعنی تلاش در جهت سخن گفتن از ناگفتنی و توصیف توصیف‌ناپذیر و نشان دادن محدودیت زبان و اینکه خداوند را در نهایت نمی‌توان بر اساس وجود انسانی خود فهم کرد.

در نهایت پدیدارشناسی ماریونی وجود خدا را در حد امکان طرح می‌کند. اما نباید از این پدیدارشناسی واقعیت وجود خدا را نتیجه گرفت. این مسأله فلسفه را از کلام متمایز می‌کند.

گرچه ماریون ریشه دینی دارد. اما پدیدارشناسی او لزوماً صبغه دینی ندارد و می‌تواند با نگرش الحادی نیز گفتگو کند. خدایی که ماریون از امکان آن سخن می‌گوید خود را در قالب خدای عشق مبتنی بر محبت^{۸۰} و کاریتاس^{۸۱} آشکار می‌کند. این خدا فراتر از وجود است و فهم آن منوط به داشتن باور دینی نیست.

بدین ترتیب، ایده‌هایی که هوسرل در نیمه اول قرن بیستم مطرح کرد و پدیدارشناسی را به مثابه روشی در برابر روش‌های مسلط علوم تجربی معرفی کرد به دست متفکران دیگر اصلاح، تکمیل و گسترش داده شد و در قرن بیستم و یکم شاهد آثار شادابی در این عرصه هستیم؛ آثاری که هر یک به نحوی وامدار هوسرل و شاگردان او است و در عین حال هر کدام به نحوی به شکلی اصیل به گسترش این روش‌شناسی یاری می‌رسانند.

75. Event.

76. God without being.

77. Idol.

78. Icon.

79. Negative theology.

80. Charitable love.

81. Caritas.