

درسگفتار پدیدارشناسی: نظریه و روش

مصطفی مهرآیین

پاییز و زمستان ۱۳۹۶

نظریه جامعه‌شناسی پدیدارشناختی. نظریه هانا آرنت

در بحث از پدیدارشناسی و اگزیزستانسیالیسم، یکی از مهمترین مفاهیم در این فلسفه‌ها این است که تأکید اصلی آنها بر خود آدمی است و اصولاً این فلسفه‌ها از بحران‌های وجودی خود انسان شروع می‌شوند. این مسأله که می‌گوییم تأکیدشان بر انسان است به معنای انسان‌مداری اومانیزم نمی‌باشد، این نظریه‌ها به هیچ‌عنوان به آن تعبیری که از اومانیزم وجود دارد نظریه‌های اومانیزمی نیستند. بلکه به این معنا هستند که می‌گویند کلید فهم عالم در دست آدمی است و مهم‌ترین پرسش فلسفی که یک متفکر باید از خودش بپرسد این است که آدمی چیست؟ انسان چیست؟ برای پاسخ‌گویی به این پرسش آدمی باید به مثابه یک شخص تمام‌بندیشد (اندیشه ورزی به مثابه یک شخص تمام).

ما معمولاً در علم تبدیل به یک ناظر بی‌گوشت و خون، بی‌دیدگاه و بی‌ارزشی می‌شویم که فقط در پی دست‌یابی به علم هستیم و می‌خواهیم بی‌طرف باشیم و از همه‌ی ویژگی‌های انسانی دست برداریم تا بتوانیم در نقش عالم قرار بگیریم و این مستلزم آن است که عواطف و اراده‌مان را در پژوهش‌ها به هیچ‌عنوان دخالت ندهیم؛ اصولاً علم به معنای انکار عواطف و اراده انسانی بود. آن چیزی که مبنای پژوهش‌های فلسفی و علمی ما می‌باشد عقلانیت یا همان رویکرد پوزیتیویستی یا تجربی است که در نظر گابریل مارسل تحت عنوان مفهوم انتزاع کردن بیان شده است.

اما در رویکرد پدیدارشناسی و اگزیزستانسیالیستی می‌گوییم اندیشیدن توسط انسانی که یک موجود (شخص) تمام است. فویرباخ به این مسأله اشاره می‌کرد و می‌گفت: فیلسوفان به جای آنکه به مثابه یک فیلسوف بیندیشند باید به مثابه آدمی بیندیشند یعنی شهودی، غریزی و عاطفی نه صرفاً عقلانی. به زبان پاسکال قلب ادله‌ای دارد که عقل از آن بی‌خبر است، در عرفان ایرانی هم دعوی عقل و قلب وجود دارد. پس انسانی که به مثابه یک شخص تمام می‌اندیشد در واقع به مثابه یک عامل و به مثابه یک سوژه می‌اندیشد نه به مثابه یک ناظر صرف بی‌طرف.

در نظریه آرنت مفهوم عمل در پیوند با عاملیت ما است (عامل بودن انسان). به همین دلیل اگر شما به عنوان یک عامل بیندیشید و نه صرفاً با عقل بلکه شهودی و غریزی و حسی و عاطفی، پس در این نوع اندیشیدن اولین مسأله ما، مسأله‌ی انسان است و آن زمان این سؤال کلیدی برای شما مطرح می‌شود (سؤالی که مارسل نیز در کتاب خود طرح می‌کند): اصولاً در چه شرایطی انسان به طور کامل به صورت مسأله‌ای برای خود درآمد؟ اگر انسان مسأله شود در نتیجه پژوهش‌های ما در فلسفه از تجربه‌های وجودی انسان شروع می‌شود. به همین دلیل آرنت از وضع بشر حرف می‌زند، گابریل مارسل از جهان در هم شکسته، لویناس از حضور دیگری، سارتر از وجود و هایدگر از هستی حرف می‌زند. پس این نوع اندیشه، فلسفه، علوم انسانی و جامعه‌شناسی آغاز گاهش اصولاً مسأله‌گون شدن خود انسان است. اگر این گونه بیندیشیم نکته بعدی این است که در این نظریه‌ها به این دلیل که پیامدهای مدرنیته برای وجود انسان مهم است، مدرنیته به معنای بستر زندگی مدرن مسأله است. به همین جهت هانا آرنت در اولین تعبیر خود از مدرنیته می‌گوید: دریافت من از مدرنیته یعنی از دست رفتن جهان. جهان به معنای جهانیت انسانی که در زحمت ممکن نمی‌

شود، در کار تا حدودی ممکن می شود اما جایی که جهان سازی ممکن می شود در عمل، در روایت و در کنش سیاسی است و دقیقاً می گوید که مدرنیته از دست رفتن جهان است زیرا مدرنیته سیاست، عمل و روایتگری را منتفی کرده است. نکته دیگر که در این نوع اندیشه و رویکردها مطرح می شود این است که این نوع اندیشه و فعالیت فکری در این نوع دیدگاه نسبت به جامعه نوعی سیر و سلوک است، اندیشه یک فرآورده ساخته و پرداخته نیست. بنابراین اگر این نوع اندیشه سیر و سلوک است، صرف ژانرهای علمی مثل پژوهش قادر به ثبت این نوع فعالیت علمی نیستند به همین دلیل فلسفه ی وجودی اگزیستانسیالیست یا پدیدارشناسی در پیوند جدی با رمان، نمایشنامه، یادداشت، مقاله، گزارش نویسی، خاطره نویسی و قطعه نویسی است نه فقط با طبیعت و نه فقط با جهان. چیزی که در این علوم مهم است اجتماعات یاد و خاطره است. و این مبنای تحقیقات کیفی و دلیل رفتن به سمت این نوع داده هاست. اجتماعات یاد و اجتماعات خاطره یعنی جایی که انسان در آن ها ثبت شده است و این جایگاه ها به این دلیل مهم اند که جای ثبت انسان اند. داده های کیفی، متن و ادبیات از این منظر مهم اند. ما روایتگری و عمل و کنش سیاسی را برای این ممکن می کنیم که خودمان را ماندگار کنیم؛ کار محصولات ما را ماندگار می کند اما در کار انسان ماندگار نمی شود. دنیای زبانی، متون و ادبیات از این باب مهم اند که جای ثبت خود انسان اند (ضبط انسان). از سوی دیگر اگرچه متون، ثبت انسان هستند ولی برخی پدیده ها برای برخی انسان ها خیلی بی واسطه تر تجربه شده است نه فقط در قالب خاطره و یاد و داستان و رمان می توان این داده ها را یافت بلکه در این جا مفهوم تجربه زیسته مهم است. در کنار زبان، در کنار روایت، ثبت انسان در تجربه زیسته اتفاق افتاده است توسط انسان هایی که آن پدیده را تجربه کرده اند.

اگر بگوییم شیوه شناخت پدیده اجتماعی چیست ما در جامعه شناسی سه منطق داریم، شناخت مبتنی بر منطق ریاضی که در آن پدیده ی اجتماعی تبدیل به عدد می شود، شناخت مبتنی بر منطق زبان که در آن پدیده اجتماعی را تبدیل به کتاب، متن یا روایت و قصه می کنیم و در منطق زندگی پدیده ی اجتماعی تبدیل به تجربه ی زیسته می شود. پس ما سه نوع منطق شناخت داریم که منطق زندگی و منطق زبان، منطق علوم پدیدارشناسی و اگزیستانسیالیست می شود. فرضاً پدیده ای مثل طلاق زمانی تبدیل به نرخ و عدد می شود و می گوییم نرخ طلاق در استانها، در شهر، مبتنی بر تحصیلات، مبتنی بر سن، در قومیت ها و بر سرمایه فرهنگی. که این بخشی از تحقیقات اجتماعی ما است. در جای دیگر می گوییم چه کسی در باب طلاق قصه ساخته است که در این جا طلاق تبدیل به روایت می شود، بیه ها، فرزندان طلاق، رسانه ها، روشنفکران، سیاسیون، هنرمندان، دادگاه خانواده و امثالهم و حرف زدن ها در باب این پدیده می شود همان روایت ها و قصه ها. اما در بین کسانی که طلاق را روایت می کنند، چند انسان یا گروه هستند که دقیقاً آن پدیده را زندگی کرده اند. پس می گوییم چه کسی طلاق را تجربه کرده است و طلاق در این جا تبدیل می شود به تجربه ی زیسته که در این جا فهم خود تجربه ی زیسته برای ما سؤال می شود. سؤال ما این است چه تجربه

ای و چرا این تجربه هست؟ این انسان ها که این پدیده را تجربه کرده اند در ذهن و ادراک و هستی و وجودشان چگونه اتفاق می افتد؟

نرخ یا عدد، قصه یا روایت و تجربه زیسته سه سطح واقعیت اجتماعی هستند پس ما به لحاظ روش شناسی شش نوع تحقیق داریم که در این روش ها واقعیت را در نرخ یا قصه یا تجربه زیسته به دوشکل توصیف یا تبیین می بینیم. تحقیقات پدیدارشناسی و اگزستانسیالیستی دقیقاً از انسان آغاز می کنند و مسأله آن ها آدمی است. آدمی یا روایت گو است چون در دوجا انسان دارد ثبت می شود یا در روایت ها یا در تجربه ها که این ها اجتماعات خاطره، متون و ادبیات و در واقع اجتماعات ثبت انسان هستند.

پس ما در این نوع تحقیقات جهان و زندگی اجتماعی را یک محصول و فراورده بیرونی و چیزی که در آن جا وجود دارد نمی بینیم و رابطه ما با زندگی اجتماعی رابطه ی من و آن نیست بلکه مثل رابطه ی انسانی رابطه ی من و تو است. در علوم پوزیتیویستی رابطه ی ما با جهان رابطه ی من و آن است، جهان در این دیدگاه برای ما تبدیل به شی می شود همانگونه که دورکیم می گفت شی نگری کنید، رابطه من و آن می شود. اما در تحقیقات اگزستانسیالیستی رابطه ی ما با جهان رابطه ی من با تو است. مارسل درباره ی انسانی که بلیط فروش است مثالی می زند و درباره ی برخورد آدم ها با او می گوید: آدم ها حتی به او نگاه هم نمی کنند به او پول می دهند و می روند و اگر یک دستگاه بلیط فروشی کنار او بگذارند حتی کسی به او رجوع هم نمی کند. رابطه ی ما با جهان مثل رابطه با همین بلیط فروش است، ما جهان را با فاصله می بینیم و در نسبت گفتگوی با جهان نیستیم رابطه من و تویی نیست. در تحقیقات پوزیتیویستی زندگی را تبدیل به یک فرآورده و محصول می کنیم که در برابر ما ایستاده است.

اما در تحقیقات اگزستانسیالیستی زندگی انسانی از جنس حضور و گفتگو است و ما در محضر جهان و جامعه هستیم و جامعه در محضر من و در گفتگو با من است. اگر اینگونه است پس ارزش های انسانی ما در این گونه تحقیقات دخیل است و ما انسان های ناظر بی طرف نیستیم، ما انسان های دارای ارزش و دیدگاه هستیم و به همین دلیل با عواطف و شهود و غریزه و اراده خود تحقیق می کنیم نه فقط با عقلانیت. در این جا من و تو زمانی ممکن می شود که ارزش های شما باشد، اگر ارزش ها نباشد من و آن دو موجود تهی می شویم، تهی از ارزش ها و بعد انسانی، این جا پر از گفتگو و مبادله کردن دنیاها ی انسانی با یکدیگر است.

نکته دیگر اینکه در این نوع تحقیقات دشمنی جدی با ایده آلیسم، عقلانی کردن و انتزاعی کردن پدیده ها وجود دارد. در علوم اجتماعی ما دو شکل مشکل داریم، یک شکل آن پوزیتیویسم است که ما پدیده را با فاصله شی می کنیم و آن را از همه چیز تهی می کنیم اما شکل دیگر آن است که ما پدیده را انتزاعی می کنیم. آن را دست نیافتنی و عقلانی می کنیم، حال به سبک هگل یا هایدگر هیچ تفاوتی ندارد.

تحقیق اجتماعی اگزستانسیالیستی از زندگی آغاز می شود و زندگی امری عینی، ملموس و به زبان مارسل در دسترس است. دسترس پذیری جهان و انسان ها مهم ترین آیتم این نوع تحقیقات است. به همین دلیل اولین بحث و سؤال در دسترس بودن مخاطب است. پرسشنامه هارا به انواع روش ها می توان پر کرد اما در این جا شخص باید در دسترس باشد. ما می خواهیم خود زندگی را به تحقیق بگذاریم و نکته بعدی این است که اینگونه تحقیقات مبتنی بر روابط بین انسانی اند، تعاملی اند، ما در خصوص جهان و جامعه تحقیق نمی کنیم، ما با جهان و جامعه تحقیق می کنیم. ما درباره ی انسان ها تحقیق نمی کنیم ما با انسان ها تحقیق می کنیم. یک فصل از کتاب مارسل در خصوص حرف اضافه «با» است: من با فرزندم، همسرم یا عشقم هستم. نه من مثل او هستم و نه او مثل من است، او با من است، با هم بودن و درهم حل نشدن، مفهوم تکرر هانا آرنت را در حرف اضافه ی «با» می توان فهمید، در کنار هم، اجتماع انسانی هستیم. حرف اضافه «با» یعنی اجتماع انسانی. نشانگر زبان شناختی جامعه در حرف اضافه «با» است. نشانگر زبانی امر جامعه و اجتماع است.

پس در این نوع تحقیقات مسئله ی اصلی انسان است - الگوی تفکر اندیشیدن به مثابه انسان تمام نه به عنوان محقق. در مطالعه ی هانا آرنت، لویناس، مارسل پیامدهای نظری و جامعه شناختی وجود دارد.

سه منطلق دیدن پدیده اجتماعی: نرخ مبنای تحقیقات پیمایشی، روایت که مبنای تحلیل نشانه شناسی، تحلیل روایت و تحلیل گفتمان است و تجربه زیسته مبنای پدیدارشناسی و روایت پژوهی و نظریه داده بنیاد می باشند. در تمام تحقیقاتی که تجربه زیسته مهم است روایت اهمیت دارد.

در بحث هانا آرنت در مهم ترین کتاب او (وضع بشر)، مهم ترین وضعیت های وجودی که در جهان امروز بر انسان عارض شده مسأله ی هانا آرنت است. درست است که او پدیدارشناسی و اگزستانسیالیستی بحث می کند و از انسان آغاز می کند اما در واقع مسأله اصلی آرنت به حوزه ی سیاست برمی گردد و نسبت بین دنیای مدرن و سیاست مسأله اصلی اوست. هانا آرنت دو تجربه ی عظیم داشته است (فاشیسم و نازیسم در اروپای غربی) و از طرفی استانیلیسم و توتالیتیر شدن در روسیه را می بیند و تجربه می کند. سؤال هانا آرنت این است که نسبت زندگی انسان و انسان مدرن با این سه نظام سیاسی چیست؟ پس مهم است که از نگاه هانا آرنت مدرنیته چگونه توصیف می شود؟ او از منظر مدرنیته به تجربه های وجودی نگاه می کند. از مهم ترین ویژگی های تعریف هانا آرنت از مدرنیته آن است که مدرنیته با از دست رفتن جهان شروع می شود. از آن جا که جهان از نگاه هانا آرنت در پیوند روایتگری و عمل با کنش سیاسی است می گوید جهان مدرن، جهان محدود سازی عمومی عمل است و زمانیکه می گوید جهان را از دست دادیم یعنی فضای عمومی عمل را از دست داده ایم. نکته دیگر اینکه می گوید توان سخن از دست رفته است، توان روایتگری در جهان مدرن از دست رفته است. و نکته سوم اینکه توان سخن از دست رفته و درونگری و عرفان و انسان درون گرا و جهان خصوصی درون گرا و خانواده جایگزین آن شده است. و جهان از دست رفته به این

معنا که قلمرو خصوصی اقتصاد، سیاست را نابود کرده است. ما در جستجوی منافع اقتصادی هستیم. در جهان مدرن، جهان امر توده ای است. امر توده ای و امر اجتماعی جایگزین امر عمومی شده است. نکته دیگر اینکه جهان مدرن جهان پیروزی انسان زحمتکش بر انسان سازنده و انسان روایتگر است. جهان مدرن از نگاه هانا آرنهت جهان زحمت است در یونان باستان جهان، جهان کار بوده است ولی در جهان مدرن بقاء برای ما مهم است زحمت می کشیم تا به بقاء برسیم. برای یونانیان باستان مهم بود که جاودانگی خود را تضمین کنند. به همین دلیل شروع به نوشتن شعر و داستان و فلسفه کردند تا خودشان را ماندگار کنند. جهان مدرن جهان ماشینیسیم است. ماشینیسیم یعنی برتری بخشیدن به زحمت، ماشین از ابزار هم پایین تر است و ما زمانیکه ماشین را ساختیم به کارگر و زحمت کشیدن تنزل پیدا کردیم، حتی کار هم نمی کنیم زیرا کار با ابزار ممکن است. جهان ابزارها جهان کار است و ما در کار ابزارسازی می کنیم، با ساختن ماشین به کارگر، به زحمت کشیدن تنزل پیدا می کنیم. کار نمی کنیم، چیزی را نمی سازیم و ابزار نمی سازیم.

نکته بعدی این است که جهان مدرن، جهان از بین رفتن تکثر است. با سلطه نخبگان و دستکاری افکار عمومی در جهان مدرن روبرو هستیم. تکثر مردم مهم نیست، تک تک انسان ها مهم نیستند بلکه نخبه ها مهم شده اند و دستکاری کردن ذهن جامعه اهمیت یافته است.

نکته بعدی اینکه عصر مدرن عصر وحشت و خشونت است. به جای امر مشترک انسانی، جهان مدرن در زندگی ما خشونت را جایگزین کرده است. نکته دیگر اینکه تاریخ در جهان مدرن به جای اینکه تاریخی باشد مرکب از اعمال انسان ها، گسست ها، زایش ها و رخدادها، تاریخ طبیعی و خطی و ماشینی شده است که دیگر تاریخ انسان و کنش های انسانی نیست. از نگاه آرنهت تاریخ باید مرکب از اعمال و کنش های انسانی باشد و چون تولد هر انسان یک زاینده گی بود از نگاه هانا آرنهت تولد هر انسان یعنی آغاز یک راه تازه. پس تاریخ پر از گسست است. در ایران مشروطه چی ها، رضا شاه و خمینی گسست بوده اند اما ما تاریخ را به شکل خطی می بینیم و فکر می کنیم جامعه آرام آرام پیش می رود و لحظه های گسست را نمی بینیم.

مسائل گفته شده تعبیرات منفی هانا آرنهت از دنیای غرب است. آرنهت برای توضیح مفاهیم و دنیای مدرن چند استراتژی تفکر را دنبال می کند. این ها پرسش های هانا آرنهت بود و مدرنیته برای او به شکل پرسش درآمده بود مثل زیمبل که شهر و دلزدگی انسانی برایش مسأله می شود. در بستر کلان زندگی مدرن هانا آرنهت احساس کرد همه این ها دو شکل متفاوت پیدا کرده اند، یک شکل انسانی و یک شکل منفی که ما را نابود می کند. یکی از استراتژی های هانا آرنهت برای توضیح این مسائل پرداختن دوباره به تاریخ است. این ها امور تازه اند که بر انسان عارض شده اند، امور مهیب و وحشتناکی هستند، خیلی مهیب و تازه. به همین دلیل این امور با سنت هایی که ما درونی کرده ایم قابل توضیح نیستند. او می گوید ما نمی توانیم مسائل بی سابقه را با تفکر با سابقه ی آشنا پاسخ دهیم. ما یک الگوی تفکر

آشنا داریم و چیزهایی را سنتاً درونی کرده ایم اما این ها امور بی سابقه ای هستند و ما در پاسخ دادن به مسائل تکیه گاه نداریم، از کجا باید برای پاسخ به این پرسش ها کمک بگیریم؟ یکی از مهم ترین رویکردها در پاسخ به این پرسش ها زنده کردن و رجوع مجدد و از آن خود سازی انتقادی تاریخ است. تاریخ را به شکل انتقادی از آن خود کنیم.

زمان آگاهی ما دچار گسست شده است. فرضاً ما انسان های دهه شصت و هفتاد تا نود باشیم، تحولات سریعی که در زندگی ما اتفاق می افتد مثل قتل، آدم سوزی جنگ و داعش را در نظر می گیریم. به زبان مارسل یعنی جهان درهم شکسته است. اصلاً فهمی از جهان ممکن نیست. آنقدر پدیده بر ما عارض شده است که ما زمان آگاهی خود را از دست داده ایم و از خود می پرسیم ما کجاییم و این جهان چیست؟ در دنبال کردن رسانه ها به طور خاص دچار بحران می شویم. زمان آگاهی ما سنتی بوده است و با رجوع به اسلوب های تربیتی که در آن ممکن شده ایم نمی توانیم به این سؤالات پاسخ بدهیم. یکی از راه حل ها بازگشت به گذشته است. گذشته به معنای تاریخ انسانی. تاریخ انسانی از چه باب مهم است؟

آرنت این نوع نگاه را از والتر بنیامین و هایدگر گرفته است. بنیامین می گفت باید تاریخ نگاری، تاریخ نگاری مبتنی بر گسست باشد و اصولاً تاریخ از نگاه بنیامین برهه های گسست است. جابجایی ها و آشفتگی هاست. تاریخ انسان به شکل گسست پیش رفته است نه مبتنی بر رویکرد خطی. اگر زندگی مامبتنی بر گسست پیش می رود (یعنی به زبان آگامبن اگر تصور کنیم زمان مثل ستون مهره های انسان است و این مهره ها که به هم چسبیده اند، بین مهره ها شکستگی ایجاد شود)، تاریخ بشر در این شکستگی ها پیش رفته است نه به شکل خطی. مشروطه، انقلاب ایران، هاشمی، دوران خاتمی شکستگی در تاریخ ما هستند. (شخص مهم نیست بلکه تحولات مهم است). متفکران بزرگ گسست ها را یا درک می کنند یا ممکن اش می کنند. خمینی با اینکه یک انسان سنتی بود گسست تاریخی را فهمیده بود و نیز تاریخ را ممکن کرد گسست را حاد کرد. شریعتی و مطهری و بازرگان نیز گسست تاریخی را فهمیدند، به همین دلیل مسأله ی شریعتی درد دین در دنیای مدرن است. اگر اینگونه به تاریخ نگاه کنیم از نگاه آگامبن و بنیامین بزرگترین توانایی های انسان در عقب جامانده است، یعنی درست است که انقلاب شده است ولی ما بعد از انقلاب فقط یک نظام سیاسی ساخته ایم اما این انقلاب پر از توان بود. به این دلیل می گوید به گسست ها رجوع کنید. از نگاه آگامبن امیدهای انسان مسیانسم نیست، امید توسل به مهدی موعود و مسیح نیست، امید یعنی به یاد آوردن آن چه که در گذشته جامانده است یعنی حفظ آن چه که در گذشته جا مانده است. در انقلاب مشروطه بسیاری آرمان ها و اسلوب های رفتاری همان جا ماند، باید به گذشته برگشت، به انقلاب مشروطه و ایران تا ببینیم چه توانی در تاریخ ما نهفته بود که راه حل نجات اکنون است. به همین دلیل هانا آرنت به یونان باستان رو می کند، آرنت می گوید: در یونان باستان و تاریخ غرب توان و امکان انسانی زیادی نهفته است. بازگشت به تاریخ از آن خودسازی

انتقادی این لحظه هاست که پر از امید و پر از توان انسانی است. امید در آینده نیست و آن چه که از نگاه آگامبن مسیانسیم، یعنی زمان تجمیع شده است. همه ی آن چه که انسان می خواسته است و آرزوهایش در کجا تجمیع شده است؟ در مشروطه این جا یعنی عیسی مسیح ظهور کرده است یعنی زمان های مسیانسیم. عیسی مسیح می خواست ما را نجات دهد و ما همه ی این ایده های نجات را در انقلاب مشروطه ی خود داشته ایم و خودمان مسیح خودمان شده بودیم. به همین دلیل می گوید زمان معمول، زمان مسیانستی را کنار بگذاریم و به جای آنکه به دنبال کسی باشیم تا بیاید و ما را نجات دهد در تاریخ به دنبال آن لحظاتی بگردیم که آن انسان بوده است، البته تمام این لحظات با پیروزی همراه نیست و عمده ی آن ها از جنس شکست بوده اند. به لحاظ استعاری آرنه می گوید مسائل بزرگ انسانی تنها با امیدهای انسان قابل حل است. امیدهای انسان در تاریخ انسان جا مانده است و تاریخ پر از بالقوگی است و فقط نیازمند این است که بالفعلش کنیم.

از نگاه بنیامین یکی از بارزش ترین پدیده ها در عالم کار ناتمام است. کار ناتمام یعنی امید، یعنی بالقوگی، یعنی امکان یک آغاز تازه. پروژه های فکری بنیامین هیچ گاه تمام نشد به همین دلیل از نگاه خودش آغازگاه متفکران بعدی است، پس در رجوع کردن به گذشته می خواهیم کارهای ناتمام گذشته مان را مبدأ امیدهایمان قرار دهیم. حتی به لحاظ روان شناسی عشق های ناتمام گذشته همیشه به صورت عشق برای شما باقی می ماند. آن خاطره همیشه به عنوان یک امکان تازه وجود دارد، گویی که در این نبود رابطه ها و گسست رابطه های انسانی و تفرق و جدایی و بی اعتنایی عاطفی که ما نسبت به هم داریم، خاطره ی آن رابطه عاشقانه ای که سرانجام به وصل هم نرسیده یک امکان عاطفی است برای انسان. انسان می تواند به همان رجوع کند، بگوید آن جا من عاطفی و عاشق بودم، اگر الان مثل سنگ شدم یا نگاه من به انسان ها ابزاری است...

مشکل عمده ی ما امروزه در جهان در حوزه ی عاطفه نسبتی است که به قول مارسل بین داشتن و بودن هست، ما بسیاری چیزها را در عالم داریم مثل خودکار و کاغذ که داشته های ماست اما یک سری چیزها بودن شماست که آن هویتتان است. یکی از مثال هایی که مارسل می زند مثال بدن است: بدن انسان هم داشته اوست هم بودن او. گاهی انسان می تواند بدنش را از خودش جدا کند، بدن تبدیل می شود به داشته اش یعنی می تواند ابزاری بشود که با آن فرضاً رابطه ی جنسی می گیرد یا فقط با آن بیل می زند و زحمت می کشد که از نگاه هانا آرنه بودن نیست. نگاه دیگر، دیگران را تبدیل به بدن کردن است، تبدیل به ابزار کردن مثل اینکه به جای آنکه بودن دیگران را بخواهیم داشتن آن هارا بخواهیم، می خواهیم مالک دیگران بشویم. در این جا عاطفه و حس می میرد. راه این ماجرا به زبان روانشناسی فرویدی بازگشت به عشق های ناتمام است زیرا در آن لحظه آن انسان داشتن شما نبوده است، بودنتان بوده و عشق هویت تو است درون تو را پر کرده است، بودن یک انسان دیگر در تو بوده، اما امروزه ما دائماً خود را تبدیل به بدن هایی می کنیم که می خواهیم مالکیت داشته باشیم. بحث ناتمامی، بالقوگی و امید از بنیامین بود.

هانا آرنت رویکرد بعدی خود نسبت به تاریخ را از هایدگر گرفته است که در خصوص قرائت ساختارشکنانه ی سنت فلسفی غرب می باشد. هرمنوتیک هایدگر یک گونه ای آزادسازی سنت غربی از انحرافات ایجاد شده بود. پس ما برمی گردیم به تاریخ به معنای آنکه امیدها را در تاریخ جستجو کنیم و یا به گذشته و سنت برمی گردیم تا انحرافات قشرها و لایه های انحرافی تاریخ را از طریق تفسیر ساختار شکنانه کنار بگذاریم تا پدیدارهای تازه یا آغازها آشکار شود. این ها دو سوی یک ماجرا هستند، تا انحرافات را کنار نگذاریم، نمی توانیم آغازها و امیدهای جا مانده را پیدا کنیم. کار شریعتی با اسلام همین بود، خرافات را کنار می گذاشت، فرق کسروی با شریعتی همین بود. احمد کسروی فقط خرافات زدایی می کرد اما شریعتی علاوه بر اینکه خرافات زدایی می کرد، سعی می کرد بالقوگی باقی مانده در تاریخ اسلام و آن امیدی که عقب جامانده بود را بالا بیاورد. شریعتی می گوید سنت حج قبل از پیامبر هم وجود داشته است، پیامبر این سنت را یک تفسیر انتقادی کرده و آن را به مبنای وحدت در جهان اسلام تبدیل کرده است. (یک قرائت دیگر از حج)

نکته بعدی در هرمنوتیک آرنت: آرنت می گوید گذشته یک گنجینه ی فراموش شده است و در جمله ای که از یکی از متفکران نقل می کند می گوید: گذشته بدون وصیت به دست ما نمی رسد، ما باید بتوانیم پیوند خودمان را با پیشینیان خود حفظ کنیم و بتوانیم با گذشته خودمان پیوند بگیریم (کتاب میان گذشته و آینده). زیرا که می گوید گذشته یک گنجینه ی فراموش شده است و گذشته پر از وضعیت هایی است که می تواند وضعیت امروز ما را روشن کند و ما را نجات دهد. به همین دلیل می گوید ما باید از آن خودسازی دوباره ی انتقادی بکنیم تا گذشته پناهگاه مسائل امروزی شود. گذشته می تواند با تازگی غیرمنتظره ای بر ما گشوده شود و به ما چیزهایی بگوید که هنوز هیچ کس گوش شنیدن آن ها را نداشته است. به این دلیل می گوید گذشته پر از امیدهای به جا مانده است که بخش زیادی از تاریخ هیچ وقت در دوران خودش شنیده نمی شود و ما می توانیم شنونده های آن تاریخ باشیم و آن تاریخ را احضار کنیم. یکی از دلایل تأکید هانا آرنت بر عمل همین است: باید با زبان از جامعه مان اجتماع یاد بسازیم، باید با زبان گذشته خود را ثبت کنیم. ما باید خودمان را ماندگار کنیم و راه ماندگار کردن ثبت خودمان است، روایت کردن خود فردی و جمعی.

نکات گفته شده راهبردهای تفکر هانا آرنت برای پاسخ گویی به مسائل مدرن بود. یکی از مهم ترین مسائل دنیای مدرن بیگانگی ما از جهان است. ما جهانیت خود را از دست داده ایم. ویژگی دیگر دنیای مدرن بیگانگی از زمین است. در ابتدای کتاب وضع بشر هانا آرنت دو تجربه ی انسانی را نقد می کند: یکی رفتن به فضاست، او می گوید امکان رفتن به فضا یعنی اینکه انسان با زمین بیگانه شده و می خواهد از زمین جدا شود به همین دلیل به دنبال کاوش در فضاست. یا اینکه زندگی آزمایشگاهی را ایجاد کرده ایم مثل تولید میوه های آزمایشگاهی، همه ی این ها یعنی اینکه ما با زمین دوست نیستیم. انسان پیوندش با زمین را از دست داده است و رشد علم و فناوری مدرن به این معناست

که ما به دنبال پیدا کردن راه خروج از زمین هستیم. یا اینکه می گوید ما به عمر مقدر خود راضی نیستیم و به دنبال افزایش آن هستیم یعنی ما به آن وضعیت که زمین برای ما ساخته راضی نبوده و با زمین بیگانه هستیم. یکی هم بیگانگی با جهان بود جهان یعنی جهان بین انسانی، جهانیت یعنی ما روابط بین انسانی خود را از دست داده ایم و ما تجربه ی انسانی و هویت انسانی خود را از دست داده ایم. با ظهور اقتصاد و انباشت ثروت تبدیل به انسان زحمتکش شده ایم که در حال کسب و مبادله هستیم.

نکته ی بعدی امر اجتماعی است، هانا آرنت در توضیح این مسائل به یک سری مسائل تاریخی هم اشاره می کند. دو دوره ی تاریخی از نگاه هانا آرنت مهم اند:

- از قرن ۱۹-۱۶ در این فاصله بیگانگی از جهان و تعاملات بیناذهنی اتفاق افتاده است و امر اقتصادی به معنای مهم شدن اقتصاد ظهور کرده است. و بردن مسائل خانه داری در ملاء عام صورت گرفته است.

- از آغاز قرن ۲۰ با زمین بیگانه ایم و تبدیل به انسان زحمتکش شده ایم. اختراع تلسکوپ از نگاه هانا آرنت یعنی اینکه انسان به کفایت حواس خود راضی نیست و به همین دلیل می گوید تلسکوپ باعث شد ما جهان بیرون از زمین را ببینیم و فکر کنیم که باید از دست زمین خلاص شویم. ما به جای دوستی با زمین در پی خلاصی از دست زمین هستیم. چون زمان آگاهی زمین را از دست داده ایم. عصر حاضر، عصر کشاورزی نیست. کشاورز زمان آگاه بود با زمین دوست بود. از دلایل رشد به این شکل حذف مالکیت کشاورزی است. با حذف کشاورزی پیوند ما با زمین هم حذف شد و آغاز صنعت، آغاز امر اجتماعی و اقتصاد شد.

تا اینجا وضعیت و مشکلات و دلایل مطرح شد اما راه حل های هانا آرنت چیست؟ تأکید او روی عمل و ساختن است. عمل مربوط به روایت است و ساختن مربوط به کار.

نکته دیگر این که هانا آرنت عمل یا روایتگری را با آزادی ما، با تکثر ما، با ایجاد ارتباط بین سخن و یادآوری، با خاطره و با سیاست به معنای نحوه ای از با هم بودگی انسانی پیوند می زند. سیاست از نگاه هانا آرنت حکومت، دولت و قدرت نیست. سیاست یعنی اجتماع بودن ما به معنای واقعی، سیاست یعنی با هم بودن ما. در نظریه اش تأکید است بر سیاست یعنی دموکراسی مشارکتی که با دیوان سالاری و نخبه سالاری ضدیت دارد چون اگر به تکثر انسانی معتقد باشی معتقد به دموکراسی مشارکتی هستی، پس سه مفهوم در نظریه ی عمل هانا آرنت مهم اند: آزادی، تکثر و انکشاف. آزادی به معنای مبنای عمل، تکثر به معنای باور تک تک انسان ها و انکشاف به معنای اینکه انسان آشکارگر، خودش، تاریخ اش و دیگران را کشف می کند و مهمترین مفهوم اجتماعات یاد و خاطره است و آخرین مفهوم که مفهوم مهمی است فضای نمود و بروز است، جامعه جای نمایش و بروز انسان هاست. از نگاه آرنت فضای فعالیت ما به معنای آدمی که می خواهد خودش را نشان دهد و بگوید من چه کسی هستم و کیستی خود را نشان دهد نه به معنای انسان کارگر و زحمتکش. آرنت قبل از پرداختن به عمل به زحمت که در پیوند با وضعیت بشری ما و با بقا بود و به

کار که در پیوند با تمدن سازی و جهان سازی ابزاری ما بود می پردازد. اما عمل پیوند با تکرر ما داشت و دو خصوصیت عمل آزادی و تکرر است.

منظور هانا آرنت از آزادی چیست؟ او می گفت: آزادی توانایی انتخاب از میان مجموعه ای از گزینه ها نیست، منظور از آزادی اراده ی آزاد هم نیست (آن چه که عیسی مسیح می گفت).

منظور هانا آرنت از آزادی یعنی توانایی آغاز کردن، یعنی شروع کردن امر جدید یعنی معجزه . معجزه از نگاه هانا آرنت یعنی انجام کار غیر منتظره، این موهبتی است که همه ی آدم ها با آن زاده می شوند. پس عمل یعنی تحقق آزادی که در تولد و زادگی ما ریشه دارد، آزادی ما با تولد و زادگی مان پیوند دارد، هر زایش و تولدی نشانه ی یک بدعت تازه در جهان است. همه ی فعالیت ها از نگاه هانا آرنت چه کار، عمل یا زحمت در پیوند با زادگی اند اما هر کدام به طریق خاص خودش. ما زحمت هم که می کشیم و می خواهیم بقای خود را تأمین کنیم به این معناست که می خواهیم جهانی بسازیم که زادگی خود را با بقا تضمین کنیم. با کار می خواهیم جهان انسانی بسازیم و در کنار انسان ها و با هم باشیم و جهان را آغاز کنیم. اما عمل آغاز خود فرد است. در جایی ما بقا را تضمین می کنیم، در جایی جهان را آغاز می کنیم و در جایی باید خودمان را آغاز کنیم . عمل آغاز ما است، تولد دوباره ی ما و معجزه ماست.

این متفکران پیوند با مفهوم معجزه دارند، هانا آرنت می گوید معجزه زایش ماست، لویناس می گوید معجزه ی معجزات گفتگو است. یک سلام و احوال پرسی کل خشونت ها در جهان را کنترل کرده است. معجزه ی معجزات امور غیر منتظره ای است که خود انسان می تواند انجام دهد. از نگاه مارسل معجزه ی معجزات توان امید انسان و عشق است.

- در ماهیت آغازیدن چیزی است که از گذشته نمی توان انتظارش را داشت. در ماهیت آغازیدن چیز تازه ای شروع می شود که نمی توان آن را از هر آن چه که ممکن است قبلاً رخ داده باشد انتظار کشید. آغاز کردن یا نبودگی، غیر منتظره بودن بهت آور است. هر کدام از ما انسان ها در جهان یک آغاز تازه و یک امر غیر منتظره ی بهت آوریم. از دیدگاه جامعه شناسی، (کتاب انقلاب هانا آرنت)، انقلاب ها همان جایی هستند که انسان ها آغاز می کنند، در انقلاب ها انسان ها خودشان را آغاز می کنند و امر غیر منتظره می سازند. انقلاب ها یگانه رویدادهای سیاسی هستند که مستقیماً و به ناگزیر ما را با مسأله ی آغاز مواجه می کنند. انسان ها به دلیل فقر انقلاب نکردند، دلیل انقلاب را باید در خطرات انقلابیون و قرارهای ملاقات آن ها... جستجو کنیم نه فقر و نارضایتی سیاسی. پس انقلاب ها آغازهای تازه در زندگی ما هستند. انقلاب امریکا، انقلاب فرانسه، کمون پاریس ۱۸۷۱، شوراها در طول انقلاب روسیه، مقاومت فرانسه در برابر هیتلر (جنگ جهانی دوم) و انقلاب مجارستان در سال ۱۹۵۶. این انقلاب ها از نگاه هانا آرنت نمونه

هایی از آن جایی است که ما می توانیم آغازگری انسان را ببینیم. رویدادهای ذیل جامعه شناسی سیاسی مثل انقلاب ایران، مشروطه و جنبش هشتاد و هشت از این منظر مهم اند که آغاز تازه ای بودند برای جامعه. تک تک مردم در این انقلاب ها شجاعت انسانی خود را آشکار می کنند. یونانی ها در گذشته همین کار را کردند. آن ها تشخیص دادند عمل برترین نعمت انسان در زندگی است و آزادی بیان خود است.

- آن چه که در پیوند با عمل است تکثر است. تکثر انسانی ویژگی دیگر عمل است، درست است که عمل یعنی ابتکار، آوردن چیز تازه و امر نو و بدیع، اما این به این معنا نیست که عمل چیزی است که جدا از دیگران انجام می شود، عمل مستقل از عواملان متکثر دیگر نیست که می تواند درباره ی کیفیت آن چه که ما انجام می دهیم داوری کنند، به همین دلیل عمل نیازمند به تکثر است مثل اجرای یک هنرمند نیازمند تصدیق مخاطب است. پس هم دیده شدن و هم داوری شدن عمل هر دو توسط دیگران ممکن می شود و مهم است. پس تکثر شرط عمل انسانی است زیرا همه ی ما یک چیز یعنی انسان هستیم به نحوی که هیچ کس با هر کس دیگری که می زید یکسان نیست و هیچ انسانی با دیگری یکی نیست پس تکثر به دو معناست برابری و تمایز. هم با هم برابریم و هم متفاوتیم. اگرچه انسان هستیم اما گونه ی انسانی نیستیم، یک موجود نیستیم.

نکته بعدی در باب عمل این است که عمل ماهیت نمادین دارد و در پیوند با زبان است، عمل مستلزم سخن است و قصه سازی، روایت کردن و سخن عمل را ممکن می کنند. سخن هم مستلزم عمل است. صداقت سخن با کنش و عمل نشان داده می شود. پس ما باید خودمان را در زبان بیان کنیم اما شرط داوری سخنان ما عمل ماست. صداقت گوینده را در عملش می فهمیم، به همین معنا کلام و کنش از یکدیگر جدا نیستند. (پیوند کلام و کنش)

چرا عمل مهم است؟ زیرا عمل یعنی آشکارسازی انسان. عمل یا روایت یعنی آشکارسازی عامل و آشکارسازی سوژه. ما باید با روایتگری خودمان را آشکار سازیم، کیستی ما با روایتگری مشخص می شود، در زحمت ما پیشا انسان هستیم. زحمت زنجیره ی غرایز و ضرورت هاست و ما در زحمت از هم منفک نیستیم. در کار همه با هم یکسان می شویم، همه ابزار ساز می شویم، در سخن مشترک می شویم اما متفاوت هستیم.

سخن دو ویژگی دارد:

- از نگاه لویناس و آرنه زبان دو چیز است یکی گفته هاست و دیگری خود گفتن است. گفته ها یعنی قصه ها، روایت ها، همان چیزی که از خودمان آشکار می کنیم و بیشتر مورد تحلیل روایت شناسی ما قرار می گیرد. اما گفتن یعنی این که ما به صرف داشتن زبان در محضر یکدیگر حاضریم، به صرف داشتن زبان می توانیم صدا بزنییم و صدا زده شویم، جهان مال ماست، توان زبان یعنی حضور انسان های دیگر و امکان زندگی جمعی. اگر عمل روایت است روایت دو کار انجام می دهد یکی بیان ما می کند و یکی ثبت و ضبط ما می کند. پس زبان هم بیان ماست و هم این که امکان یادآوری می سازد، پس زبان باعث می شود ما در پیوند با گذشته مان قرار بگیریم و خودمان را تبدیل

به گذشته کنیم. زمانی که داستان می‌گوییم ما فقط روایتگر داستان نیستیم، داستان دو وجه دارد، یکی داستان‌گویی است و دیگری کسانی که در این داستان ایفای نقش می‌کنند. فقط سبک نیست، داستان یعنی حضور جامعه، ما در داستان می‌فهمیم جامعه حاضر است، قصه با دیگران ساخته می‌شود. پس در داستان جامعه حاضر است. داستان حضور جامعه است. روایت‌ها پر از جامعه‌اند، مهم‌اند. ما فقط قهرمان داستان‌گو نداریم. افلاطون درست است که قصه‌گو است و قصه‌ی فلسفه‌ی غرب را گفته‌ولی افلاطون بیش از قصه‌گویی سقراط را ماندگار کرده است. بدون افلاطون کسی نمی‌فهمید سقراطی بوده، جامعه را ماندگار کرده است، افلاطون آتن را ماندگار کرده همانطور که انقلابیون وقتی تاریخ انقلاب را می‌نویسند انقلاب را ماندگار می‌کنند. پس داستان‌گویی هم مقوم انسان است هم مقوم جامعه، مقوم به معنای تقویم هوسرلی (اصطلاح ساختن هوسرل) یعنی ما در داستان هم خودمان را می‌سازیم هم جامعه را. پس ما به این دلیل در تحقیقات اجتماعی به سوی داستان می‌رویم زیرا داستان بیان جامعه و ساختن جامعه است. تحلیل‌گفتمان، تحلیل روایت یعنی تحلیل شیوه‌های ساختن جامعه در زبان، تحلیل نشانه‌شناختی یعنی تحلیل شیوه‌های ساختن جامعه در نشانه‌ها.

پدیدارشناسی یعنی ساختن جامعه در تجربه‌های زیسته‌ما، هر کدام از ما تجربه زیسته‌مان یک بخش جامعه بوده است فقط خودمان نبوده‌ایم. در گفتگو با یک بیوه‌ی طلاق گرفته او از چند آدم و عامل دیگر حرف می‌زند یعنی دارد از جامعه سخن می‌گوید. این‌ها بیان جامعه‌اند، از این منظر است که این همه عمل و زبان برایش مهم است. از نگاه آرنست زبان فضای نمود است، جای بروز و ظهور است. بعد دیگر بروز حضور زبانی ما در عمل، کنش و در قلمرو امید است که بروز ما، بروز جمعی می‌شود. انسان‌ها با سخن گفتن و عمل کردن در کنار هم قرار می‌گیرند و در زبان ما «با» می‌شویم. و نکته مهم این است که وقتی کنار هم در زبان و عمل قرار می‌گیریم این فضا، فضای شکننده‌ایست و باید دائماً تکرارش کنیم. ما دائماً باید قلمروهای عمومی را تکرار کنیم. حضور انسان‌ها در کنار یکدیگر باید تکرار شود. خانواده دیدن گاهگاهی یکدیگر نیست بلکه باید تکرار شود چون عمل به شدت شکننده است. سیاست زمانی ممکن می‌شود که عمل تکرار شود، در دوستی ما برای یکدیگر ماندگار می‌شویم و در آن حالت ما سیاست می‌سازیم. به عنوان مثال در مسئله‌ی کودک کار فقط بانوشتن یک مقاله یا تشکیل انجمن عمل سیاسی نمی‌شود و همه‌ی کشور باید درگیر مسئله‌ی کودک کار شوند. فضای بروز جمعی مبتنی برالگوی تکرار است، فوکو هم می‌گفت تکنیک اجتماعی قدرت، تکرار است. انسان‌ها از نگاه هانا آرنست نباید پراکنده باشند، اصولاً فجایع انسانی حاصل پراکندگی انسان است. انسان‌ها باید کنار یکدیگر بیایند تا قدرتشان ممکن شود. پس قدرت این گونه با سه چیز متفاوت است، قدرت توانایی نیست، توانایی ویژگی و صفت افراد است. قدرت زور نیست، زور یک پدیده‌ی طبیعی است و قدرت خشونت نیست چون مبتنی بر اجبار نیست. ویژگی‌های قدرت یعنی باهم بودن، رضایت، روایتگری و اغنای عقلانی. هانا آرنست می‌گوید قدرت حاصل با هم بودن ماست، حاصل روایتگری

ما و حاصل رضایت ما در بودن کنار یکدیگر است، حاصل توان عقلانی ما در اغنا کردن یکدیگر است، قدرت حاصل عمل و زبان و از دل فعالیت هاهنگ انسان های متکثر قدرت ایجاد می شود. قدرت حاصل بدست آوردن رضایت دیگری است. زمانی که رضایت دیگری را کسب کردی تو قدرتمندی، قدرت از طریق گفتگوی بی قید و بند حاصل می شود، پس قدرت انسان متناظر است با شرط تکثر، و به این معنا از نگاه هانا آرنه قدرت همیشه عقب بوده، ما مردم بودیم، ما همه یک چیز بودیم، انجمن ها قدرت بوده، گردهم آیی های اولیه مردم قدرت بوده، اجتماعات سیاسی، ادبیات و سینما قدرت اند چون با یکدیگر در پیوند قرار می گیریم. هنگام فیلم دیدن مسائل یکدیگر را می فهمیم. قدرت یعنی مشروعیت گردهم آیی، قدرت حاصل از عوامل مادی نیست، قدرت مستقل از ابزارهای اقتصادی، نظامی و دیوانسالارانه است، قدرت یعنی حضور مشترک و باور مشترک، قدرت یعنی مشورت منصفانه. پس قدرت از نگاه هانا آرنه در بن هر رابطه ی انسانی وجود دارد، نه قدرت به معنای برتری مرد بر زن یا برعکس و اعمال خشونت بار، بلکه به معنای گفتگو کردن با یکدیگر، در بن هر رابطه ی دوستی وجود دارد، به همین دلیل کتاب اسرار ظلمانی هانا آرنه در کلش یک مفهوم کلیدی وجود دارد که آن دوستی است. هانا آرنه می گوید که چگونه دوستی در عصر ظلمت ممکن می شود. مثالی می زند: تصور کنید نظامی ها به مردم شلیک می کنند و مردم سنگ پرتاب می کنند و تصور کنید نظامی دوستش را می بیند، در آن لحظه استبداد از بین می رود چون قدرت انسانی آشکار می شود و کل استبداد از بین می رود. دوستی رخنه کردن در شر است. این مسئله شما را به سمت جامعه شناسی احساس می برد. قدرت به یک معنا از نگاه هانا آرنه همان عشق است.

جلسه دوم: نظریه جامعه شناسی پدیدار شناختی. جلسه دوم آرنه، مارسل، هایدگر
ابتدای نظریه مارسل مبتنی بر هستی شناسی است پس مفهوم هستی از نگاه هایدگر بررسی می شود کتاب تاریخ آگاهی طبقاتی لوکاچ، کلاً در باب دیالکتیک است، لوکاچ برای نشان دادن ارزش دیالکتیک این کتاب را نوشت عنوان فرعی آن پژوهش در دیالکتیک مارکسیستی است. در این کتاب در چند مقاله اول، مقاله شیء وارگی و پرولتاریا و مقاله بعدی، لوکاچ، ارزش و جایگاه تفکر دیالکتیکی را نشان می دهد و بورژوازی را نقد می کند، در واقع تفکر پوزیتیویستی موجود و تفکر انتزاعی را با این بحث که تفکر و علم پیشینه طبقاتی دارد مورد انتقاد قرار می دهد. لوکاچ (آغاز گاه تفکر انتقادی) در کتاب خود بخصوص در اشاره به مقاله نظریه سنتی و نظریه انتقادی هورکهایمر (در کتاب جامعه شناسی انتقادی)، این نوع آگاهی در جهان مدرن، آگاهی پوزیتیویستی، علوم تجربی و علوم انسانی را نقد می کند.

لوکاچ و هورکهایمر هر دو نشان می دهند که علم پوزیتیویستی در واقع یک علم وابسته به طبقه بورژوازی است. و بنیان های طبقاتی این دانش را نشان می دهند. و اینکه چگونه یک دانش و اسلوب تفکر جزئی است. حال چه زمانی

که شما تأکید زیادی دارید بر تجربه یا بر عقلانیت، حتی به کانت و مفهوم سوژه استعلایی نقدهایی می‌کند زیرا کانت این دو را با هم یکی کرد.

دکارت بحث عقلانیت را مطرح کرد، تجربه گراها بحث تجربه را طرح کردند، هر کدام به عنوان آغازگاه‌های دانش، کانت برای حل این مشکل مفهوم سوژه استعلایی را ساخت، سوژه استعلایی الگوی تفکر است که در آن پیوندی است بین ذهن و عین و به شکلی بحث کرد که اینها مقولات پیشینی و پیشا ذهن‌اند، مقولات تفکر پیشا ذهن‌اند. لوکاج و هورکهایمر نشان می‌دهند که اینها الگوهای طبقاتی‌اند و پیشا ذهن نیستند و علم یک اسلوب تفکر جهانی نیست. علم یک الگوی کاملاً طبقاتی و متعلق به طبقات بالای جامعه در نظام سرمایه‌داری است. چرا این بحث مهم است؟ از این باب که چه در انتزاع و چه در تجربه‌گرایی محض زندگی نابود می‌شود. به معنای عینیت زندگی، این برای مارکسیسم مهم است که آنچه که دارد در واقعیت اتفاق می‌افتد بنیان تئوری قرار بگیرد. اگر چه مادر اندیشه مارکسیستی هم دیالکتیک نظریه و واقعیت و نظریه و عمل را داریم. به قول مارکس همانقدر که نظریه می‌رود به سمت واقعیت، واقعیت هم به سمت نظریه می‌آید و این دو در پیوند با یکدیگرند.

اما ما در اسلوب تفکر انتزاعی جهان و زندگی را از دست می‌دهیم یا تحت عنوان تفکر عقلانی در هر دو حالت نسبت بین اندیشه و زندگی را از دست می‌دهیم. در دیالکتیک مارکسیستی پیوند بین سوژه و ابژه ممکن می‌شود در بستر تحولات تاریخی و بستر زندگی اجتماعی. در نظریه هانا آرنت پدیدارشناسی یکی از مهمترین ادعاهایش این بود که مهمترین عنصر برای تفکر خود آدمی است و آدمی مهم است چرا؟ به این معنا که ۱. ویژگی‌های وجودی انسان آغازگاه‌های تفکراند. ۲. نسبتی است بین دنیای ما (تحت عنوان مدرنیته، سبک زندگی ما، ساختارسیاسی اجتماعی ما) با آدمی. این مهم است که این ساختارها با آدمی چه می‌کنند و چگونه آنها شرایط وجودی انسان را تحت تأثیر قرار داده و به معنای دیگر وجود انسان را مقید و مشروط به خودشان می‌کنند. هایدگر از این شرایط اجتماعی تحت عنوان رویدادگی حرف زده است، رویدادگی یکی از مهمترین مفاهیم هایدگر است. ۳. چرا آدمی در کنه این تفکر قرار گرفته است؟ آغازگاه ارتباط ما با جهان خود آدمی است به معنای خیلی حسی و شهودی و اولین آغازگاه بدن است، مهمترین مکانیسم ارتباطی ما با جهان پوست انسان است (بدن به معنای استعاری که ارتباط حسی و شهودی با عالم دارد). از طرف دیگر اگر آغازگاه را انسان بدانیم چه چیز در آدمی مهم است.

در نسبت بین آدمی و وجودش و با جامعه، که اینقدر به آن تأکید می‌کنند و در نسبت بین انسان با هستی‌اش و جامعه چه چیز اهمیت دارد؟ از سوی دیگر، اگر انسان مبنای تفکر است، مسائل وجودی انسان آغازگاه تفکر است و نسبتی که انسان با جهان برقرار کرده، اگر بدن انسان آغازگاه تفکر است به عنوان مهم‌ترین میانجی ما با جهان بر خود تفکر هم باید ویژگی‌های خاصی عارض شود و آن توصیه فویرباخ که به فیلسوفان توصیه می‌کرد در مقام فیلسوف نیندیشید بلکه در مقام آدمی بیندیشید یعنی خود تفکر هم می‌شود تمام، انسان باید در معنای تماش بیندیشد تا تفکر ممکن شود.

پدیدارشناسی همین را به ما می‌گوید که با صرف تفکر عقلانی یا پوزیتیویستی نمی‌توانیم مسائل انسان را بفهمیم اگر می‌خواهید مسائل انسان را بفهمید باید حسی و شهودی و عقلانی و تجربی به همه این معانی باید اندیشید، در بحث هانا آرنت، هانا آرنت اولین کارش طرح مسائل مهم انسان بود. که بر وجود انسان عارض شده و بعد راهبردهای تفکر هانا آرنت و اندیشه‌هایی است که پرورش داده برای حل این مشکل، در مسائلی که طرح کرد مهمترین مسأله این بود که در جهان مدرن ما جهانیت را از دست داده ایم. جهانیت به معنای تعاملات بین انسانی و رابطه بین ذهنی نه جهان فیزیکی بیرون، هانا آرنت جهانیت را در بستر رابطه‌ای که بین انسان‌های متکثر ممکن می‌شود می‌فهمد، جهانیت آن چیزی است که انسان‌ها در آزادی خودشان می‌سازند، جهان مدرن باعث از بین رفتن جهانیت شده و تعاملات انسانی را تحت تأثیر خودش نابود کرده.

نکته دوم: ارزش سخن در جهان از نگاه هانا آرنت از بین رفته، ارزش عمل، روایتگری و سیاست، در جهان مدرن از بین رفته است و نکته دیگر اینکه قلمرو خصوصی و مسائل مربوط به آن در قالب امر اجتماعی بر زندگی امروز ما حاکم شده و ذیل مفهوم امر اجتماعی بر جهان ما حاکم شدند. به همین دلیل هانا آرنت دشمن علم جامعه‌شناسی است. دشمن فهم جامعه‌شناختی از جامعه است. چرا که معتقد بود ما مسائل خصوصی مربوط به حوزه خانواده را در کنه زندگی اجتماعی مان گذاشته و اصولاً سیاست را به حکومت تقلیل دادیم تا مسائل خصوصی ما را مدیریت کند. ویژگی بعدی که جهان مدرن بر ما عارض کرده این است که ما به سمت یک درون‌گرایی رفتیم، درون‌گرایی به این معنا که زندگی خصوصی و مسائل زندگی خصوصی را مبنا قرار داده ایم و به یک معنا گرفتار درون‌گرایی عرفانی هستیم. به سمت تنهایی، انزوا، جدا شدن از هم، ساختن آدم‌های (اتمیزه شده و جزیره‌ای) می‌رویم. ویژگی دیگر اینکه جهان مدرن عصر وحشت است. هانا آرنت سه نظام استبدادی را تجربه کرده بود هم فاشیسم، نازیسم و حکومت استالین و معتقد بود این سه نوع نظام سیاسی توتالیتر باعث شدند که کل مقولات سیاسی و اخلاقی انسان مورد پرسش جدی قرار بگیرد. عصری را ساختند که عصر ظلمت نامیده بود. کتاب زندگی در اعصار ظلمانی در واقع توضیح زندگی ما آدم‌ها ذیل چنین حکومت‌هایی است. و در آن کتاب بحث می‌کند که چگونه می‌توان از این نوع حکومت‌ها رهایی پیدا کرد.

هایدگر: بودن ما در کنار دیگران جزئی از ویژگی اگزیستانسیال ماست. ما با دیگران ایم، فرو افتادگی ما در بازی دیگران بخشی از استی ماست، هست ما است، بحث بر سر این است که چگونه تو در دیگران مستحیل نشوی. بودن با دیگران جزئی از هستی ماست اما در عین حال می‌تواند عامل نابود کننده‌ی هستی ما باشد. ویژگی دیگر جهان مدرن که هانا آرنت برشمرده این بود که جهان مدرن فهم نادرستی از تاریخ را بر ما تحمیل کرده و آن اینکه ما فکر می‌کنیم تاریخ فرآیند خطی است، زندگی انسان به شکل پیشرفت گونه پیش می‌رود اما از نگاه هانا آرنت چون تاریخ مبتنی بر کثرت انسانی است و هانا آرنت ستایشگر کثرت انسانی است، تاریخ از نگاه هانا آرنت،

تاریخ گست هاست، نه تاریخ خطی روبه جلو و پیشرو، در تاریخ کثرت انسان‌ها باید به رسمیت شناخته شود. اما راهبردهای تفکر هانا آرنت، برای پاسخ گفتن به این سوالات چه بود؟

اولین سوال اینکه آیا با الگوهای تفکر موجود می‌توان به این سئوالات جواب داد؟ هانا آرنت می‌گفت نه. اینها مسائل جدیدند. نه الگوی تفکر پوزیتیویستی نه عقل‌گرایی محض قادر به حل این مشکلات انسان نیستند. ما باید به شکل به تمامی بیندیشیم، راهبرد هانا آرنت رفتن به سمت مطالعه تاریخ است چرا؟ از نگاه هانا آرنت ما زمان آگاهی خود را از دست دادیم وقتی در جهان مدرن ما گرفتار این همه مسئله هستیم یعنی اینکه نمی‌دانیم در کجا هستیم، کیستی خودمان را نمی‌فهمیم. زندگی خودمان را نمی‌توانیم بفهمیم وقتی گرفتار این فضای زندگی مدرن و فروپاشی زمان هستیم و لحظه به لحظه تجربه‌های متعدد پیچیده پر از گسست داریم، زمان آگاهی خود را از دست دادیم و نمی‌دانیم بر سر انسان در این دنیا چه می‌آید؟ هانا آرنت می‌گفت باید به سمت تاریخ برویم چون فکر می‌کرد (آن گونه که متأثر از بنیامین بود). اگر تاریخ را به آن شکلی که او می‌گفت مطالعه کنیم رگه‌هایی از امید در تاریخ پیدا می‌شود که می‌تواند ما را دوباره وحدت ببخشد و ما را قادر به فهم زمان خودمان بکند تا زمان آگاه شویم، وحدت به این معنا که به هستی خود آگاه شویم، تحت تأثیر بنیامین معتقد بود که تاریخ پر از امور نا تمام است، اصولاً بنیامین متفکر امر نا تمام است، زندگی بنیامین نشان داد که چقدر ستایشگر امر نا تمام است. در چهل سالگی فقط به واسطه یک ترس خودکشی کرد، به لحاظ استعاری زندگی اش نا تمام بود، پروژه‌های فکری اش نا تمام بود. چرا ستایشگر امر نا تمام بود چون معتقد بود امر نا تمام پر از امید است، پدیده یا فرایندی که هنوز می‌شود به اشکال متفاوت دنبالش کرد، اصطلاح پروژه نا تمام مدرنیته را هابرماس از بنیامین گرفته است. به همین دلیل هابرماس هنوز به مدرنیته امیدوار است. ما دو نقد به مدرنیته داشتیم یک نقد آدرنوئی است، که روشنگری را بنیان می‌گذارد و معتقد است که ایده‌ی مدرنیته غلط است. به همین دلیل مدرنیته فروپاشیده و به سمت نابودی خواهد رفت. هابرماس بر عکس او (هر دو معتقد به مکتب انتقادی‌اند) هنوز معتقد است که ایده‌ی مدرنیته قابل دفاع است، تحقق مدرنیته دچار مشکل است. به همین دلیل از نگاه هابرماس در ایده‌ی مدرنیته هنوز امید نهفته است.

مدرنیته را می‌توان به هزار شکل دنبال کرد، یک امر نا تمام است، این تفکیک را افرادی مثل آقای افروغ درباره‌ی جمهوری اسلامی به کار برده‌اند. افروغ گفته انقلاب ایران ایده‌اش قابل دفاع است اما جمهوری اسلامی لزوماً قابل دفاع نیست. چون ایده‌ی انقلاب ایران هنوز یک امر نا تمام است ولی جمهوری اسلامی به این شکل تحقق پیدا کرده و همین است. به هزار شکل دیگر می‌توان ایده‌ی انقلاب را تحقق بخشید. امر نا تمام پر از امید و صداهایی است که شنیده نشده. اگر نسبت به تاریخ گوش شنوا شویم می‌توانیم صداهایی که در تاریخ هست و تاکنون شنیده‌ایم را بشنویم، از نگاه هانا آرنت تاریخ پر از نیروهای انسانی است که آن عقب جا مانده‌اند و اگر آنها را احیاء کنیم می‌توانیم

امید ببخشیم به وضعیت حال خود از نگاه آگامبن هم، رهایی و رستگاری یعنی حفظ آنچه که در گذشته باقی مانده این یکی از ویژگی‌های تفکر پدیدار شناختی است.

مادر تفکر پدیدار شناختی سه زمان را همیشه با هم داریم، می‌رویم به سمت گذشته، گذشته را کاوش می‌کنیم تا حال خودمان را ممکن کنیم و این حال امکانات آینده‌ی ما را می‌سازد از نگاه هایدگر، آرنت، سارتر، لویناس همه این‌ها زمان سه بعدی است، در تفکر پدیدار شناسی سه بعد زمان را با هم دارند و پیوند بین زمان‌ها همیشه وجود دارد. پس هانا آرنت یکی از راهبردهایش بازخوانی انتقادی تاریخ است تا بتوان امیدهایی را کشف کرد تا وضعیت حال ما را معنا دار کند و بتوانیم خودمان را در پرتو آنها بفهمیم، ارزشی که به روایت و ثبت تاریخ می‌داد به همین دلیل بود چون معتقد بود تاریخ ثبت انسان است اگر به سوی تاریخی برویم که انسان‌ها در آن ثبت و ضبط شده‌اند پس امیدهای انسانی را می‌توانیم در آنجا پیدا کنیم. به همین دلیل از نگاه پدیدارشناسی داده‌های تفکر فقط جهان عینی نیست. فقط جامعه به معنای عینی نیست، ما جامعه را در هر جایی که ثبت شده دنبال می‌کنیم در شعر سینما، ادبیات، فلسفه، قطعات ادبی در هر کنش انسان‌ها، پدیدار شناسی داده‌های خودش را عدد نمی‌داند، عدد امکان ثبت انسان را از دست می‌دهد. عدد قادر به ثبت انسان نیست، پدیدارشناس‌ها به همین دلیل به دنبال داده‌های کیفی‌اند که انباشته از روایت‌اند انباشته از قصه، چون انسان در آن‌ها ثبت شده و اصولاً وظیفه تفکر را ثبت انسان می‌دانند. وقتی ما در یک جامعه مطالعه پدیدار شناسی می‌کنیم و تجربه زیسته یک گروه و قشر را بررسی می‌کنیم به این معناست که می‌خواهیم تجربه انسانی جامعه‌مان را ثبت کنیم و تحلیل کنیم.

رویکرد دوم هانا آرنت هرمنوتیک هایدگری است به این معنا که از نگاه هایدگر تاریخ انسان چه گذشته چه وضعیت حال انسان امروز، واقعیت عینی و ملموس ما در واقع آشکار شدگی حقیقت است. اصولاً حقیقت از نگاه هایدگر از جنس تطبیق گزاره‌ها با واقعیت نیست. حقیقت از نگاه هایدگر دستیابی به هستی پدیده‌هاست و هستی پدیده‌ها را در زندگی می‌توان فهمید، در بستر ملموس زندگی. زمانی که پدیده‌ها در دسترس مان هستند می‌توانیم بفهمیم زندگی چیست؟ وقتی با چکش می‌کوبیم یا با بیل می‌کنیم آنجا زندگی را می‌فهمیم. هستی این پدیده‌ها در کاربرد شان و در دسترس بودنشان ممکن می‌شود. اما هایدگر می‌گفت حقیقت جویی و سنت حقیقت جویی پر از انحراف است به همین دلیل شما باید از اسلوب هرمنوتیک استفاده کنید تا بتوانید این انحرافات را در تاریخ کنار گذاشته و حقیقت را آشکار کنید.

هانا آرنت با این دو اسلوب تفکر به سوی ارائه‌ی راه حل می‌رود و در کتاب وضع بشر از طریق تحلیل قلمروهای فعالیت انسانی سعی می‌کند راه حل خودش را ارائه کند. این قلمروها، زحمت، کار و عمل بود. زحمت مربوط به مرحله‌ی پیشا انسانی‌ما، بقای ما را هدف گرفته، کار باعث می‌شود که ما ابزار ساز شویم و مقداری حس جاودانگی پیدا کنیم. اما کار ما را به سمت ماشین‌ساز می‌برد و تقلیل می‌دهد به زحمت و ما را ماندگار نمی‌کند.

عمل مهمترین قلمرو نجات بخش است.

عمل مهم است چون عمل قلمرو ثبت انسان است و اجتماع خاطره می‌سازد جامعه از نگاه هانا آرنهت بردن مسائل خانواده به حوزه دولت نیست جامعه یعنی اجتماعات خاطره، هر چه انسان ها خاطرات خود را بگویند، بنویسند، ثبت کنند و در پیوند بینادذهنی با یکدیگر قرار بگیرند جامعه ممکن می‌شود. جایی که می‌توانیم آن را بفهمیم در خانواده‌های الان است. خانواده از هم پاشیده است چون خودشان را ثبت نمی‌کنند، افراد گرفتار بازی اشیاء شده‌اند. کالا مهم شده، خودشان هم تبدیل به کالا شده‌اند، خرید و فروش کالا می‌کنند در زندگی خانوادگی، با تن و همسرشان هم همین رفتار کالاگونه را دارند، به همین جهت از نگاه هانا آرنهت عمل از این باب مهم است. به این دلیل که اجتماعات یاد و خاطره می‌سازد باعث می‌شود جامعه در سطح خاطرات انسانی و در سطح روابط بینادذهنی ممکن شود. زرق و برق ها و ظواهر جامعه نیست. جامعه در سطح پیوندهای بینادذهنی ممکن می‌شود. تا تعاملات انسانی ممکن نشود جامعه ممکن نمی‌شود اینها فقط فرم و صورت تهی‌اند، فرم‌هایی که فاقد محتوا هستند و باعث می‌شوند ما نتوانیم به محتواهای اصلی زندگی فرم تازه بدهیم. این فرم‌ها مانع‌اند. (لوکاچ هم در این باب بحث می‌کند).

هانا آرنهت: عمل و روایتگری باعث می‌شود انسان به نمود خودش پردازد. زبان از نگاه هانا

آرنهت فضای نمود بود، فضای بیان، خود بیانگری ماست. انسان در زبان ممکن می‌شود، ما فرد هستیم، انسان‌هایی که از کنارشان می‌گذریم افرادند، انسان زمانی سوژه اجتماعی می‌شود که در زبان ممکن شود. ما انسان‌ها در زبان ممکن می‌شویم بدون زبان فرد تهی هستیم، مثل گله‌ی حیوانات، در زبان تبدیل به سوژه‌ی اجتماعی و آدمی می‌شویم و بین مان امکان رابطه وجود دارد. از نگاه هانا آرنهت زبان عرصه‌ی بیانگری انسان است. زبان باعث می‌شود ما فضای نمود پیدا کنیم، در زبان خودمان را بیان کنیم، مهمترین نکته‌ی ای که در حوزه عمل مطرح کرد، اینکه زبان یا روایتگری در جامعه منبع قدرت است، قدرت یک معنایش توانایی است که آن صفت افراد است. منظور هانا آرنهت این نبود، قدرت یک معنایش اجبار است، اجبار ویژگی طبیعی دارد، قدرت یک معنایش خشونت است که با زور همراه است. پس از نگاه هانا آرنهت قدرت مشروع در جامعه قدرتی است که ما در پیوند با یکدیگر ایجاد می‌کنیم قدرتی که در نتیجه شناخت انسان در زبان بر ما آشکار می‌شود، حضور دیگران یعنی قدرت، بودن با دیگران یعنی قدرت. زندگی ما وابسته به بودن دیگران است و این قدرت در عین اینکه قدرت است منفعل می‌باشد. یعنی حضور دیگران به ما قدرت می‌بخشد و ما انسان هستیم به معنای مجموع انسانی. (در نظریه هانا آرنهت گونه، نوع انسان نداریم ما انسان‌هایی هستیم که در عین تفاوت با یکدیگر برابریم) در عین متفاوت و برابر بودن می‌توانیم با هم یک قدرت مشروع اجتماعی را بسازیم از این رو از نگاه هانا آرنهت کیفیت زبان ورزی یک جامعه کیفیت قدرت آن جامعه است، جامعه‌ی قدرتمند شاخصش در کیفیت استفاده از زبانش است، کیفیت قصه پردازی‌ها، ادبیات، سینمایش، معماری، فلسفه و شعرش است چون در این دنیاها تعاملات انسانی ممکن می‌شود در بحث دیگر مطرح کرد که اگر عمل مهم است، عمل دو

بنیان دارد یکی آزادی و یکی تکثر، آزادی به معنای انتخاب یک گزینه در میان چند گزینه نیست.. آزادی به معنای بیرون بودن از حوزه حکومت‌های توتالیتر نیست. آزادی به معنای زاینده‌گی و آغاز یک راه تازه بودن است و به همین دلیل آزادی را پیوند زد با تولد انسان، می‌گفت هر انسان که متولد می‌شود یک تازه وارد به عالم است و یک راه تازه در جهان و به این معنا از نگاه هانا آرنه پیوند ایجاد می‌شود بین روایت و آزادی چون هر انسانی یک راه تازه است در جهان. این تنها زمانی ممکن می‌شود که بتواند خودش را روایت کند و بتواند قصه خودش را بگوید و در سویی دیگر عمل در پیوند با تکثر است، روایتگری صفت همه آدم‌هاست در جامعه، ما انسان‌های متمایزی هستیم اگر چه در جامعه با هم برابریم پس روایت‌های متفاوتی را از جهان ممکن می‌کنیم، رویدادگی ما به زبان هایدگر یکسان نیست ما به اشکال متفاوت، در زمان متفاوت در جغرافیای متفاوت در فرایندهای تربیتی متفاوت ممکن می‌شویم به همین دلیل هر کدام از ما یک رویداد متفاوت هستیم و هستی متفاوت داریم. هستی انسان مشترک نیست به معنی هستی هستنده‌ها، هستنده‌ها متفاوت‌اند. هستنده‌ها هستی را به شکل متفاوتی درک می‌کنند. اگر چه در یک سطح استعلایی‌تر ما همه گرفتار مسئله‌ی هستی هستیم. نقد هانا آرنه به پوزیتیویسم و تفکر انتزاعی بیان شد. که این دو از مبانی اصلی ممکن شدن روایتگری و سیاست و عمل در جهان امروزند و نمودشان هم در توتالیتر است.

در نگاه کنتی این دوره‌های تاریخی شکافت دارند و به یک معنا پارادایمیک‌اند. اگر چه کنت دوره‌های تاریخ را خطی و رو به جلو می‌دید ولی به هر حال هر دوره را متفاوت می‌داند ولی گسست آنها را به رسمیت نمی‌شناسد چون از نگاه کنت هر مرحله تکامل مرحله‌ی پیشین است. مارکس هم همین گونه است اما از نگاه هانا آرنه و متفکران دیگر مثل آگامبن، بنیامین و فوکو اینگونه نیست. این متفکران اصولاً معتقدند تاریخ مبتنی بر گسست پیش می‌رود. حداقل کنت سه مرحله را مشخص کرده به معنای مراحل تکاملی برخی از متفکران ما اصولاً هر چیز را خطی و ادامه قبل می‌دانند. به هر حال زمینه‌های تفاوت را می‌توان در این مراحل تکاملی کنت دید اما از نگاه کسانی مثل هانا آرنه اصولاً تاریخ پر از گسست است. گسست به معنای گسست کامل نه به معنای تکامل در درون همدیگر البته مراحل بعدی می‌توانند از مراحل قبلی وام بگیرند چون زمان از نگاه این متفکران سه بعدی است. لزوماً این دوره‌ها به یکدیگر پیوند ندارند. اصولاً نگاه این متفکران به تاریخ تکاملی نیست این متفکران نافی اندیشه‌ی تکامل‌اند، انتزاعیاتی مثل تکامل را نمی‌پذیرند.

مسئله این متفکران زمان حال است. در زمان حال می‌خواهند هستی ما را برای ما قابل فهم کنند. مسائل وجودی انسان در همین لحظه برایشان مهم است. در رجوع به تاریخ، تمام این دوره‌های تاریخی دوره‌های ممکن شدن انسان بوده و چه بسا در موفقیت‌های تاریخی پیشین امکاناتی بر انسان عارض شده است که در تاریخ فراموش شده. ویژگی‌های وجودی انسان آشکار شده.

گونه‌ای فهم از هستی انسان ممکن شده که ما آنها را پشت سر جا گذاشتیم. اگر می‌رویم به سمت آنها نه از باب تکمیل آنها از این باب که هویت اصلی انسان را بفهمیم. این نه رو به تکامل دارد نه پیشرفت و پسرفت همه امکانات وجودی انسان است. به همین دلیل ما قضاوت مثبت و منفی در این رویکرد به زندگی نداریم حتی هایدگر در اوج انتقاداتش به انسان‌ها روزمره گی را منفی نمی‌داند. آن را نوعی بودن ما می‌داند بحث بر سر این است که از این روزمره گی باید فراتر رفت.

جهان بازی چرخ و فلک نیست. جهان بازی نیست، جهان بودن ماست. هر لحظه بودن شماست. هم و غم متفکران این است که این بودن انسان را بفهمند این هستی که انسان دارد در این دنیا قابل فهم کنند. اینگونه تاریخ هم در واقع شکلی از هستن و تحقق ما بوده. متفکر بعد از هانا آرنست گابریل مارسل است. بنیان‌های اندیشه مارسل متفکر فرانسوی (۱۸۸۹-۱۹۷۴) در جلد دوم کتاب جنبش پدیدارشناسی صفحه ۶۷۰ به بعد توضیح داده شده است. خودش را هیچ وقت پدیدارشناس ندانست اگر چه از مفاهیم پدیدارشناسی زیاد استفاده کرده است. خود را وابسته به پیروان این مکتب ندانسته، متفکران آن را به عناوین متعدد نقد می‌کرد، به نقدسارتر، مرلوپونتی، هوسول، هایدگر پرداخته است، به شدت به طور خاص تحت تأثیر هایدگر است، مارسل جزء پدیدارشناسان یا اگزیستانسیالیست‌های مذهبی است. در دهه‌ی ۴۰ عمرش با نامه‌ای از طرف یکی از دوستانش دعوت به مذهب مسیحی کاتولیک می‌شود. به همین دلیل انگاره‌های مذهبی در اندیشه‌هایش بسیار زیاد است اما هیچ‌گاه تحت تأثیر اندیشه‌های مذهبی‌اش اندیشه فلسفی خود را تغییر نداد. بودن ما در عالم را مثل کامو یک شور و شوق پوچ و بیهوده نمی‌داند. امثال کامو و نیچه می‌گفتند ما در یک امر نامتناهی نیستیم. هر آنچه که هست همین است.

از نگاه مارسل ما گرفتار در یک امر نامتناهی دیگر هستیم یکی از مفاهیم کلیدی مارسل و لویناس امر نامتناهی است. مارسل وجود ما را در یک امر نامتناهی می‌بیند. و علاقه بسیاری به مفهوم امید دارد، امید به معنایی که خودش می‌گوید نه مسیانسم و مسیحیت. به این معنا که می‌گفت همواره فکر می‌کنم که در تاریخ یا در زمان یک کسی با من همدست و همگام است که می‌تواند زندگی ما آدم‌ها را ببرد به سمت و سوهایی که انتظار درونی داریم ترس‌ها و آرزوهایمون نه، امیدهایمون، چون ترس این است که این نشود، انتظار این است که بشود ممکن است بشود یا نشود. به واسطه این زندگی عینی‌اند.

امید چیزی فراتر از این زندگی عینی ماست. همدستی با یک موجود متعالی و نامتناهی. از این منظر مارسل یک متفکر مذهبی است.

در شرح اندیشه مارسل یکی از مهمترین مفاهیم، مفهوم هستی است و نیاز مبرم هستی شناختی است. تعریف مارسل از انسان: آنچه انسان را تعریف می‌کند نیازهای مبرم اوست. اما معتقد بود که زندگی ممکن است به گونه‌ای پیش رود که این نیازهای مبرم ما را نابد کند. می‌گفت یکی از مهمترین نیازهای مبرم ما نیاز مبرم هستی‌شناسی است نیاز به

نوعی تعالی که با نوعی ناخرسندی هم پیوند دارد پس ما دو نوع نیاز مبرم داریم ۱. نیاز مبرم هستی شناختی که در پیوند نیاز ما به ناخرسند بودن است.

می‌گفت اگر ناخرسندی در ما از بین برود نیاز مبرم ما به هستی خشک می‌شود. به همین دلیل منتقد جدی مفهوم کارکرد است. یکی از جاهایی که ناخرسندی ما را نابود می‌کند این است که ما تبدیل به یک موجود کارکردی شویم. خودش مثال یک بلیط فروش را می‌زند. که به دیگران نگاه نمی‌کند. و دیگران هم به او نگاه نمی‌کنند. و اگر یک دستگاه بلیط فروشی کنار او باشد آدم‌ها حتی به او نگاه هم نمی‌کنند. چون یک دستگاه کارکرد او را انجام می‌دهد. پس از نگاه مارسل کارکرد باعث می‌شود ما نیازمان به فهم هستی خود را از دست بدهیم. ما یک نمای درونی داریم، یک کشش درونی و یک آرزو و یک عطش داریم که جایگاه خودمان در این جهان را بفهمیم و هستی خود را درک کنیم و در پیوستگی با هستی مان باشیم. ما باید در پیوستگی با جهان باشیم اما می‌گفت ویژگی‌های زندگی ممکن است این نیازها را نابود کند که یکی از آنها کارکرد است. از نگاه مارسل نیاز هستی شناختی حالت روانی ما نیست.

نیاز هستی شناختی از انسان بودن ما جدایی ناپذیر است (در اینجا مارسل به شدت تحت تأثیر هایدگر است). انسان بودگی ما منوط به فهم بودنمان است ما چون قادر به فهم بودنمان هستیم با بقیه حیوانات متفاوت هستیم. تقلیل نباید داد به سطح فرد، ویژگی روانی و فردی ما نیست. این انسان بودگی ماست. ما انسان هستیم چون قادریم هستی خود را درک کنیم همان چیزی که هایدگر می‌گفت ما دازین هستیم، انسانیم چون قادریم هستی خودمان را درک کنیم. بودن در جهان و بودن با چیزها، ما تنها موجودی هستیم که بودن در جهانیم و بودن با چیزها هستیم. مارسل می‌گفت ما در جهان امروز این را از دست دادیم. تا اینجا به شدت تحت تأثیر هایدگر است.

هایدگر: معتقد بود که اگر یک جمله بگوئیم در خصوص انسان که بتواند خوب انسان را نشان دهد. آن یک جمله این است: من مراقبت می‌کنم پس هستم. آنچه که به زندگی ما جهت و معنا می‌دهد مراقبت و دغدغه ماست نسبت به خویشتن مان. دیگر آدمها و دیگر موجوداتی که در جهان اند. ما دائماً مراقب خودمان، مراقب لباسمان و وسایل و دوستانمان، جامعه مان هستیم این یعنی مسئولیت پذیر بودن در قبال خود، دیگران و چیزها در جهان ما دائماً احساس مسئولیت پذیری داریم در قبال خود، چیزها و دیگران اصولاً اگر این مراقبت را نکنیم جهانمان فرو می‌ریزد. در وضعیت آشفتگی خانه احساس می‌کنیم که بودنمان را از دست دادیم. در هنگام گم شدن اشیاء یا تصادف احساس می‌کنیم بودنمان مورد تعرض قرار گرفته، احساس می‌کنیم به حد کافی مراقب نبودیم. پروای بودن خودتان در این عالم را نداشتید، احساس می‌کنید در آن وضعیت مراقبت شما معیوب بوده است. هایدگر می‌گفت مراقبت وضعیت بنیادین هستن ما در جهان است. هستن در جهان یعنی مراقبت از خود. می‌گفت سه معنی از جهان وجود دارد.

هستی در جهان یعنی: مراقبت از خود، مراقبت از اشیاء و مراقبت از دیگران

ماداز این هستیم، دا: آنجا، زاین: هستن

ما (آنجا - هستن) هستیم یعنی ما در یک زمینه، جایی، مکانی، جغرافیایی داریم زندگی می‌کنیم و در این جهان حرکت می‌کنیم. سوژه دکارتی بدون مکان و بدون حرکت است. سوژه استعلایی کانت بدون حرکت و مکان است. اما هایدگر می‌گوید ما سوژه‌هایی در زندگی هستیم، ما حرکت می‌کنیم و زندگی می‌کنیم ما اینجا در جهانیم یا آنجا در جهانیم، آنجا ویژگی‌های فیزیکی، ایدئولوژیک و فرهنگی دارد این همان جامعه است امکان پذیری و محدودیت دارد ما با این زندگی در هم تنیده شدیم، مراقبت از جایی که داریم زندگی می‌کنیم مراقبت از خودمان است چون این جا زندگی ما را دارد ممکن می‌کند. حرکت ما را دارد ممکن می‌کند.

جمله‌ی شاهکار هایدگر:

آنچه برای هستن ما در این جهان مهم است مبتنی بر آن چیزی نیست که از جهان می‌دانیم بلکه مبتنی بر آن چیزی است که از چگونگی زندگی کردن و حرکت کردن در جهان می‌دانیم. ما در جهانیم اما قرار نیست فقط به جهان آگاهی پیدا کنیم ما داریم در جهان زندگی می‌کنیم.

پس هایدگر می‌گفت بودن ما در جهان مبتنی به فهم چگونگی زندگی کردن و حرکت کردن ماست الگوی مراقبت‌ها از خودمان و دیگران و چیزها فهم ما از هستی ماست.

ما پرتاب شده در جهانیم این جهان مقدم بر ماست ما به صورت غیر داوطلبانه در آینده‌ی خودمان هم پرتاب می‌شویم نه در گذشته خودمان، چون وقتی می‌آئیم در جهان آنچه که هست (وجود دارد) آینده‌ی من است. (آن هستی من است. آنچه مقدم بر من است می‌شود هستی من) پس ما پرتاب می‌شویم به این دلیل می‌گفت من پرتاب می‌شوم در امکانات خودم به این معنا می‌گفت من یک رویدادگی هستم، من یک رویداد تازه‌ام و هر انسانی هم رویدادگی خاص خودش را دارد لویناس می‌گفت هر انسان پیشاپیش به میان امکانات خودش پرتاب شده و تقدیمی بر آنها ندارد.

مثال برای فهم هستی از نگاه هایدگر:

وقتی کسی ما را ترک می‌کند پرتاب می‌شویم در آن موقعیت. آینده‌ی من را از آن لحظه به بعد می‌سازد از آن لحظه به بعد آینده‌ی من وابسته به آن است. پس مهم است که ما چگونه ارتباط برقرار کنیم با هستی از پیش موجود خودمان. اگر اینگونه هست از نگاه هایدگر فهم هستی ما یک ویژگی شناختی نیست. فهم هستی ما با شناخت ممکن نیست. فهمیدن هستی یک قوه شناختی نیست که بر ما تحمیل شود. شناخت خصلت تأملی دنیا نیست. شناخت فهم تجربه انضمامی بودن ما در جهان است. ما تنها از طریق مراوده عملی با جهان و با درگیر شدن با جهان و چیزهایی که در جهان اند و شیوه‌ای که آنها خود را بر ما می‌افکنند قادر به فهم جهانیم نوع گشودگی انسان‌ها، و اشیاء بر ما باعث می‌شود که ما هستی خود را بفهمیم اگر انسانی با خشم یا عشق بر شما گشوده شود هستی‌های متفاوتی بر ما عارض می‌شود. پس شناخت هستی در عالم تفکر فقط ممکن نیست با درگیری با زندگی ممکن است فهم ما فهم عملی از

زندگی است. این نخستین شیوه فهم ما در جهان است. فهم عملی از زندگی مقدم بر هر گونه نظریه پردازی و مفهوم سازی از زندگی است. به این معنی است که پدیدارشناسی تجربه زیسته را در کنه تحقیقات خودش می گذارد، ما در هرمنوتیک یک دوری داریم، در علم تفسیر، علم هرمنوتیک، هرمنوتیک علم تفسیر و فهمیدن است علم تفسیر متعلق به حوزه علم حقوق بود و علم ادیان، در اینجا متفکرانی مثل؟ کریانوس؟ فکر می کردند باید یک اسلوبی بسازند که کمک کند به ما که زبان را خوب بفهمیم زیرا متون حقوقی و دینی زبان و متن است و علم تفسیر علم فهم متون پایه گذاری شده است.

علت نامگذاری به هرمنوتیک: الهه‌ای در یونان باستان به اسم هرمس، وظیفه‌اش آوردن پیام خدایان به انسان و قابل فهم کردن آن‌ها بود، هرمنوتیک یعنی قابل فهم کردن متن. هایدگر هرمنوتیک را استعلا بخشید به سطح هستی‌شناسی. هرمنوتیک یعنی فهم موقعیت مندی جهان، فهم زندگی عملی ما، فهم عملی زندگی است، زندگی پیش از آنکه از جنس شناخت باشد یک کنش عملی است، ما باید این کنش عملی را به خوبی فهم کنیم هرمنوتیک کمک می کند به فهم موقعیت مندی ما، یکی از قواعد هرمنوتیک در علم هرمنوتیک متون دور هرمنوتیک بود. منظور از دور هرمنوتیک این است که اگر بخواهیم یک متن را بفهمیم باید تک تک کلماتش را بفهمیم پس ما باید جزء را بفهمیم. ما چه زمانی تک تک معنای کلمات را می فهمیم زمانی که کلش را بفهمیم، فهم کل منوط به جزء است و بر عکس. این ویژگی متون است. هایدگر این را تعمیم داد به کل زندگی ما. اگر کسی عاشق شود و بخواهد بفهمد عشق یعنی چه باید کل بودنش را بفهمد. کل بودن را باید از تجربه‌ها بفهمی، عاشقی، کتاب خواندن تاکید پدیدارشناسی بر فهمیدن بستر عملی زندگی ماست. فهم موقعیت مندی ماست در بستر یک کل، یک کلان، یک هستی، فهم هستی در بستر زندگی روزمره ممکن می شود. فهم کل هستی، در تنها شدن و ترک شدن یک صفت هستی شناختی بر تو عارض شده. هستی خودش را در آن قالب بر تو آشکار کرده. وقتی پول نداری هستی بر تو در این صفت آشکار شده. به همین دلیل هایدگر ستایشگر امروزه است. چرا گفت زندگی ما یعنی مراقبت به همین معنا یعنی هستی دائماً خودش را بر ما آشکار می کند و ما باید نوع بودنمان را مراقبت کنیم. چرا؟ تا هستی مان ممکن شود. در مرگ فرزند هم باید از خود مراقبت کرد تا فهم هستی بر انسان تداوم داشته باشد. جمهوری اسلامی فهم هستی ما را ناممکن کرده به قدری امور روزمره را برای ما بی معنی کرده که هیچ امکانی برای دستیابی به هستی نداریم. خدا را در آسمان نمی توان تجربه کرد. خدا در خلوت، بی پولی و فقر باید تجربه می کردیم. اما اگر بی پولی معنایش شد ظلم دیگران دیگر هستی را نمی فهمی، اگر تنهایی معنایش وانهادگی، در جامعه و دلزدگی زندگی شهری بشود ما دیگر هستی را نمی فهمیم.

جامعه سالم، جامعه ای است که دور هرمنوتیک را برای آدمهایش ممکن کند، تا آدمهایش بتوانند پیوند بین زندگی در سطح عملی و ذهنی برقرار کنند. دائماً نسبت بین آگاهی و زندگی ممکن شود.

لویناس می گفت: فهم هستی یعنی وجود داشتن به همان طریقی که شخص از وجود خودش مراقبت می کند. فهم هستی یعنی شیوه مراقبت ما از خودمان.

فهم همان مراقبت است. پس اسلوب مراقبت ما از خودمان یعنی همان اسلوب فهم موقعیت مندی ما به همین دلیل هایدگر ستایشگر زندگی روزمره است.

وقتی کسی ما را تنها می گذارد و غم و اندوهی بر ما عارض می شود (در پدیدار شناسی حالات انسان مهم اند) چرا؟ چون حالات انسان شیوه تجلی هستی بر شما هستند.

اگر با ورود به یک ساختمان قدیمی حس خاک و کاهگل یا در جنوب حس گستردگی دریا را داشته باشید موقعیت مندی شما قابل فهم شده و هستی بر شما عارض می شود.

تجربه اشیا، دیگران، جهان بسیار ممتاز است، جهان را باید در موقعیت های عملی تجربه کرد دلیل اینکه پدیدار شناسان این همه به ایده ی مشارکت در تفکر تأکید می کنند، و می گویند تفکر یک امر مشارکتی است با پشت میز نشستن به دست نمی آید چون اگر شما جهان و دیگران و اشیا را تجربه نکنید سفر و مشارکت نکنید در جهان، هستی دیگران بر شما آشکار نمی شود. هستی خودتان هم بر شما آشکار نمی شود پس تجارب زندگی یعنی مشارکت ما در جهان. از نگاه هایدگر هرگونه مشارکت در جهان یعنی ثبت هستی در درون تو، یعنی یک آگاهی از هستی در درون تو، چون هستی چیزی جز بودن در موقعیت نیست. ما با تجربه دیگران، اشیا و جهان در واقع جهان (بودن) را در درون خودمان ثبت می کنیم. اگر ما در زندگی روزمره دائماً زندگی، دیگران و اشیا را درک می کنیم، ممکن است ما گرفتار پرگویی و ولگردی گفتاری شویم از بزرگترین صفات انسان ها فضولی گفتاری است. شاخص آن (دیگه چه خبر) است اگر چه تجربه زندگی روزمره آغاز فهم ما از هستی است و پرسش هستی اصولاً در همین زندگی روزمره حاصل می شود اما ممکن است ما با پرگویی پرسش هستی را از دست بدهیم پس ما انسان ها اگر چه دغدغه مان فهم هستی و زندگی و شرح هستی برای یکدیگر است ما باید یادمان نرود در این شرح هستی برای همدیگر پرسش از هستی را نباید از دست بدهیم. اگر توان پرسشگری تو از دست رفت تبدیل به انسان روزمره شدی. هایدگر تفکیکی دارد بین انتیک و آنتالوژی، انتیک همین زندگی روزمره عینی است اما آنتالوژی به معنای همان هستی شناسی یعنی دغدغه نسبت به هستی خویش است. یا تفکیکی می کرد بین being (هستنده، بودن روزمره) با Being (پرسش هستی). می گفت ما در جهان روزمره چنان گرفتار می شویم، در دروسها، مصیبت ها، کار و خانواده، خریدن، خواندن مقاله، دیدن دوستان و رفتن به فروشگاه که به ندرت مکث می کنیم تا ببینیم همه اینها چه معنایی دارند، آنقدر گرفتار می شویم که هستی خود را از دست می دهیم و پرسش هستی از بین می رود.

یکی دیگر از آفت‌های زندگی روزمره که می‌گفت در عین حال که صفت وجودی ماست اما می‌تواند تبدیل به آفت شود بودن با دیگران است، هستن ما در جهان به صورت پیشینی، مستلزم هستن با دیگران است (از نگاه هایدگر). ما از قبل زندگی خود را با دیگران شریک هستیم. می‌گفت وقتی من پرتاب می‌شوم در آینده‌ی خودم، متولد می‌شوم، می‌گفت این آینده همان دیگران اند، سارتر به قدری از این دیگران متنفر شد که می‌گفت دیگران جهنم من هستند با دیگران بودن همان جهنم است. اما هایدگر می‌گفت شرط بودن در کنار دیگران، شرط زندگی است، قبل از هر چیز من زندگی را در ارتباط با دیگران تجربه می‌کنم ما یک هستنده‌ی اجتماعی هستیم، انتظارات دیگران از ما، واکنش آنها به ما، شیوه‌ی بروز آنها در مقابل ما، نحوه‌ی گشودگی آنها در مقابل ما، ساختار وجودی من است، هستن من در جهان است. نحوه‌ی بودن من در جهان است، کل تئوری روانکاوی لکان روی این موضوع است. اصولاً از نگاه لکان وجود ما دگربنیاد است. چون ما در زبان متولد می‌شویم و زبان یعنی انباشته از دیگران می‌گفت کلمه ای نمی‌توان پیدا کرد که قبل از اینکه من بگویم دارم به این کلمه معنا می‌دهم معنا نیافته باشد. تمام کلمات پیش از من معنا پیدا کرده‌اند. و دیگران به آن معنا داده‌اند. پس من اصولاً در بستر دیگران ممکن می‌شوم ما اصولاً در بستر دیگران ممکن می‌شویم، جامعه از این منظر ما است، ما یعنی جامعه، ما یک رویدادگی هستیم، ما در تاریخ هستیم، ما در موقعیت هستیم و موقعیت مندی ما یکی از مفروضاتش، فرهنگ ماست که ما در آن گرفتاریم، اما اگر ما فقط گرفتار فرهنگمان بمانیم موقعیت هنری خود را نمی‌فهمیم. مثل (حسین یا پارادایم عاشورا) قرن‌ها بود که از صفویه به بعد تعزیه برگزار می‌کردیم چون یک فرهنگ ثابت شده بود و دائماً داشت تکرار می‌شد حسین از دست رفته بود. اما در سال ۱۳۴۰، علی شریعتی بعد از تحصیلات و برگشت از فرانسه تعبیر دیگری از حسین به شما می‌دهد. یعنی حسین را تفسیر مجدد کرد مبتنی بر موقعیت امروز، ما در بستر حسین و در پارادایم عاشورا داریم ممکن می‌شویم اما شریعتی، حسین را فهم امروزی کرد، موقعیت مندی ما را تفسیر کرد، در گفتگو با ایده‌ای به اسم عاشورا یا حسین اگر شریعتی و امثال او این کار را ممکن نمی‌کردند حسین مرده بود، دیگر معنا بخش برای ما نبود و عادات ما می‌شد، مثل فضولی‌ها و گرفتاری در زندگی روزمره.

این بودن با دیگران از نگاه هایدگر منجر به فرو افتادن مادر عادت روزمره گی می‌شود و اینها خطاهایی است که بر ما عارض می‌شود. دیگران یعنی فرهنگ ما نه تنها انسانهای اطراف ما و دیگران یعنی کل آدمهای تاریخ ایران و جهان که آمده‌اند و با من ارتباط دارند، می‌گفت اگر من فقط مقید به این رابطه باشم گرفتار روزمره گی می‌شوم. البته بودن با دیگران خطا می‌سازد اما خودش خطا نیست این فرو افتادگی یک خطا برای ما می‌سازد و باعث می‌شود که ما یک عادت هر روزه پیدا کنیم و زندگی را تکرار کنیم. اما بودن با دیگران جزئی از هستی ما است، موقعیت مندی ما، با دیگران بودن ماست می‌گفت فرو افتادن در جهان (جهان اجتماعی یا طبیعی) یعنی مستحیل شدن در هستن با یکدیگر.

اما می‌گفت هستن ما با دیگران می‌تواند به هرزه‌گرایی برسد. ولگردی‌گفتاری، فضولی‌های‌گفتاری این خود کسان (دیگران) – اشتباه بزرگ ما این است که وقتی با دیگرانیم به مسئولیت بزرگ خود در جهان خاتمه می‌دهیم. چرا این مساله مهم است. اگر مسئولیت خود را از دست بدهیم یعنی دیگر از خودمان، از جهان و از دیگران مراقبت نمی‌کنیم. از هیچ کس مراقبت نمی‌کنیم. به همین دلیل سوال او این است که پس ما دائماً در معرض از دست دادن هستی خودمان یا همان چیزی که مارسل گفت: ما نیاز مبرم به هستی شناختی‌مان را از دست می‌دهیم و تبدیل به موجودات کارکردی می‌شویم و پرسش از بودن و مراقبت از خودمان را از دست می‌دهیم. این همان چیز بنیادی است که از نگاه مارسل در جهان بر ما عارض شده است. پرسش هایدگر هم همین بود می‌گفت آیا ما در جهان قادریم خود بودگی خودمان را حفظ کنیم؟ آیا قادریم در جهان دازاین بودن خودمان را حفظ کنیم؟

توان تفسیر‌گری، توان پرسش، گرفتار بودن در این دور هرمنوتیک، فهم رخداد موقعیت، رخداد بودگی خودمان را آیا قادریم حفظ کنیم یا نه؟

سؤال این می‌شود که اگر می‌خواهیم بودن خود را حفظ کنیم این بودن با چه تفکری ممکن می‌شود؟ مارسل پاسخ می‌دهد که ما دو نوع الگوی تفکر داریم، الگوی تفکر معطوف به مسأله، الگوی تفکر معطوف به راز.

الگوی تفکر معطوف به مساله یعنی اینکه ما جهان را یک کلیت درهم شکسته کنیم، جهان را تفکیک شده کنیم و جهان را به مثابه یک امر بیرونی تجربه کنیم در مقابل خودمان به شکل مصنوعی، یا به شکل پوزیتیویتی، یا به شکل تفکر انتزاعی عقلانی یعنی در قالب مفاهیم، ما جهان را از دست می‌دهیم تا بتوانیم با مفهوم فکر کنیم. در روش‌های کیفی وقتی می‌گوئیم مشاهده‌ی همراه با مشارکت، طرف مخاطب در تحقیق فقط داده‌ی شما نیست بلکه خودش یک سویی دیگر تحقیق است باید با او گفتگو کرد یعنی فاصله را از بین ببر. یعنی در محیط باش و بیان انسان‌ها را در همه جای آن محیط جستجو کن، اگر یک کوزه دارند که بیان انسان است، اگر یک دیوار نوشته رویش انسان ثبت شده آن کوزه و دیوار نوشته موضوع تحقیق ماست. از نگاه مارسل و هایدگر اسلوب تفکر دقیق برای فهم جهان برخورد با جهان به مثابه یک راز است نه به مثابه یک مسأله.

راز چیست؟ راز به معنای حیرت دینی نیست، به معنای یک امر جدای پنهان نیست، به معنای اسطوره‌ها و فرشته‌ها نیست، راز فقط این است، من به جای اینکه با چیزی روبرو باشم آن چیز بر من محاط است ما گرفتار در جهان هستیم، ما با جهان فاصله نداریم ما در جهان هستیم پس جهان محاط بر ماست. به این معنا جهان راز است فرضاً زمانی که عاشق شده‌اید، آن آدم را ابزار نمی‌دانید. آنقدر ما را جذب کرده که گرفتار خطاهای جدی می‌شویم چون دقیقاً زمانی که با یک انسان رابطه می‌گیریم چون عاشق هستید و او را در کلیتش می‌بینید و محاط بر شما می‌شود شما نشانه‌هایی که او از تربیت و خانواده‌اش نشان می‌دهد را نمی‌بیند و بعدها که دیگر عاشق نیستند این نشانه‌ها را به یاد می‌آورید مثل قضیه راه رفتن عاشق روی آب و رفتن نزد معشوق، یک شب به او گفت خالی روی صورت توست. به او گفت

امشب نرو غرق می‌شوی و رفت و غرق شد. چون تا قبل از آن کلیت معشوق قابل فهم بود اما وقتی خال را دید، دیگر کلیت را از دست داد و غرق شد، از نگاه هایدگر، مارسل و از نگاه پدیدارشناسی ما برخوردارمان با جهان باید برخورد با یک کلیت باشد این ایده‌ی کلیت در مارکسیسم به یک شکل دیگر طرح می‌شود به این معنا که زمانی که می‌خواهیم فرضاً یک تحلیل کنیم از فروپاشی خانواده، طلاق، طلاق زمانی قابل تحلیل است که آن را در بستر کلیت نظام سرمایه‌داری بگذاریم، بدون فهم منازعه طبقاتی و اسلوب رابطه طبقات در نظامی که در آن زندگی می‌کنیم فهم طلاق ناممکن است چون طلاق یک پدیده طبقاتی است از این منظر، طلاق یک پدیده‌ی اجتماعی است، و اجتماعی بودن پدیده یعنی نسبتی داشتن با حوزه‌ی اقتصاد و منازعه‌ی طبقاتی.

نظریه جامعه‌شناسی پدیدارشناختی هایدگر جلسه سوم

در باب نسبت بین تجربه گراها و عقل گراها، ابتدا دکارت (به عنوان نماینده‌ی عقل‌گرایی)، و بعد لاک و هیوم به عنوان نمایندگان تجربه‌گرایی و ترکیب این دو که کانت است و نقدهای هگل به کانت و نقدهایی که از سوی مکتب انتقادی به هگل مطرح شد به خصوص هورکهایمر و آدرنو و در باب نیچه در جلسات آینده مطالبی عنوان خواهد شد. زیرا مفهوم هستی در بحث مارسل از هایدگر گرفته شد. هایدگر به یک معنا ادامه‌ی سنت کانت است. و دلوز ادامه‌ی سنت نیچه است.

ما دو الگوی تفکر معرفت‌شناسانه تا قبل از هایدگر و دلوز داریم؛ الگوی تفکر کانتی و الگوی تفکر نیچه‌ای. کانت بیشتر گرفتار مسأله‌ی بودن بود یا نفس واقعیت و تفکیک‌هایی که از این منظر بین نومن و فنومن کرد. اما نیچه بیشتر حرف از شدن می‌زد. بیشتر هویت جهان را هویت در حال دگرگون شدن در حال اتفاق افتادن، در حال شدن و در حال به وقوع پیوستن می‌دانست.

و این دو الگوی تفکر فلسفی دو نوع نگاه به جهان هستند، ادامه‌ی کانت می‌شود هایدگر و ادامه‌ی نیچه را می‌توان در دلوز دنبال کرد. به زبان فلسفی اگر کانت و هایدگر از بودن حرف می‌زنند، نیچه و دلوز از بودنِ شدن حرف می‌زنند؛ از خود شدن به عنوان یک فرآیند مستمر در جهان، به زبان نیچه‌ای اگر بودنی هم وجود دارد این بودن ترکیبی است از نیروهای متفاوت، نوعی سیلان نیروهاست، هم آمیزی و آمیزش نیروهاست این بودنی که ما از آن برخورداریم. در دیدگاه کانتی یا ادامه‌اش در هایدگر، اصولاً فرض ما این است که آنچه که وجود دارد به تمامی هست. آنچه که به عنوان جهان می‌شناسیم به تمامی هست و تغییری هم نمی‌کند و شناخت ما یک شناخت ساجکتیو از جهان است اما در دیدگاه نیچه‌ای و دلوزی فرض بر این است که آنچه که وجود دارد در جوهره‌ی خود دائماً در حال تغییر است. هایدگر به شدت تحت تأثیر کانت است یعنی در واقع از شناخت‌شناسی کانت تأثیر پذیرفته است. به همان میزانی که از ارسطو تأثیر پذیرفته. شاید تأثیرات ارسطو بر هایدگر بیشتر از کانت است ولی به هر حال هایدگر در گفتگوی با کانت است. نیچه پیش فرض‌های متافیزیکی کانت را به شدت مورد نقد قرار می‌دهد و به همین دلیل

هایدگر گاهی مقداری تمایل پیدا می کند به سمت هگل و نیچه و کانتی محض نیست. اما اگر بخواهیم کسی را نام ببریم که خودش ادامه ی نیچه است برخلاف کانت او ژیل دلوز است و کارش عمدتاً مشترک با فلیکس گاتاری است. این دو فیلسوف فرانسوی ادامه ی نیچه هستند.

بررسی نقد جدی مکتب انتقادی به شناخت شناسی مکتب پوزیتیویستی ما را به سمت الگوی تفکر تاریخی می برد و نظریه های تاریخی را به طور جدی به ما جلوه می دهد. به خصوص نقدهای هولکهایمر بر رویکرد پوزیتیویستی منجر به تکمیل مباحث معرفت شناسی می گردد و می توان از بنیان نظریه های جامعه شناسی آگاه شد و ریشه های فلسفی مفاهیمی مثل سوژه و اُبژه و فاعل و کنش و آگاهی و شناختن و دیگر مفاهیمی که در نظریه های جامعه شناسی وجود دارد را یافت. از سوی دیگر در نقد هولکهایمر و به طور خاص لوکاچ قبل از هولکهایمر و مباحث معرفت شناسی بحثی وجود دارد تحت تأثیر هگل، اینکه چقدر شناخت خودش امر اجتماعی است، چقدر نظریه ها بازنمایی جامعه اند و چیزی نیستند، تا آنجا آدرنو پیش می رفت که می گفت وقتی به شما می گویند علمی حرف بزن، یعنی مثل بورژواها حرف بزن. علمی حرف زدن یعنی طبقاتی حرف زدن و چون طبقه متوسط بورژوازی بود پس می گفت علمی سخن گفتن یعنی مثل بورژواها سخن گفتن. این نسبت بین شناخت جامعه و خود منطبق درونی معرفت شناسی مطرح می گردد. در بحث مارسل گفته شد که از نگاه مارسل مهمترین ویژگی که در جهان بر ما عارض شده این است که در واقع ما با یک جهان در هم شکسته روبروئیم. دلیل رفتن به سمت این مفهوم این بود که تعریف او از انسان یعنی مجموعه نیازهای مبرم انسانی و یکی از مهمترین نیازهای مبرم از نگاه مارسل، نیاز مبرم هستی شناختی است. فهم کیستی ها و بودن ما در این عالم، فهم خود معنای بودن. مارسل معتقد بود که انسان دارای یک دغدغه و دارای یک بیقراری است. مفهوم دغدغه جزء مفاهیم اصلی هایدگر است؛ یکی از مفاهیم اصلی در فلسفه ی هایدگر مفهوم care است. مراقبت، دغدغه داشتن و پروا معنی می دهد. پس یکی از ویژگی های انسان بی قراری و دغدغه ی بودن داشتن است. اما از نگاه مارسل ما در عالم این ویژگی را از دست داده ایم، یعنی نیاز مبرم هستی شناختی را از دست دادیم و عامل کلیدی در این از دست دادن را مفهوم کارکرد می داند. آن نگاه کارکردی که به زندگی ما حاکم شده یا اینکه ما در زندگی مان به ایفای نقش تقلیل پیدا کرده ایم از نگاه مارسل یکی از حادترین مسائلی است که بر زندگی عارض شده و باعث شده که بودن خود را از دست بدهیم (مثال بلیط فروش که آدم هایی که به او مراجع می کنند حتی ممکن است به چهره ی او هم نگاه نکنند. حسش هم نکنند و وجودش را نفهمند تا آنجا که اگر یک دستگاه در کنار او بود و خلوت تر بود طبعاً افراد به سمت آن دستگاه می رفتند). مثال های متعدد دیگری می توان زد که ما چگونه بودن خود را از دست داده ایم و تقلیل پیدا می کنیم به صرف یک اجرای نقش در زندگی و اصولاً تمام دعوای زندگی ما دعوای بر سر این ایفای نقش ها شده است. نکته ای که مارسل می خواهد به ما بگوید این است که از دست دادن هستی و نیاز مبرم هستی شناختی را در بهترین جایی که می توان فهمش کرد نظریه هایدگر

است. چون خود مارسل هم به شدت تحت تأثیر هایدگر است. سارتر و دوبوار هم به شدت تحت تأثیر هایدگر هستند و لویناس. این هستی چه هست؟ این پرسش از هستی چرا انقدر در فلسفه مهم شده است؟ و ما درگیر این مسأله هستی هستیم به خصوص در نظریه های پدیدارشناسانه دائماً از مسأله هستی بحث می شود.

بهترین جایی که این مفهوم پردازش شده و اصولاً این نوع سؤال و این نوع نگاه کتاب هستی و زمان هایدگر است یا کتاب بودن و زمان. با ترجمه های متفاوت برحسب استدلال های متفاوت، معانی متفاوت برای عنوان این کتاب بکار برده اند. عده ای می گویند هستی و زمان اما چون بعد ترکیب هایی که هایدگر ساخته با کلمه هستی جور در نمی آید؛ برخی می گویند بهتر است بودن و زمان نامگذاری شود اما سؤال کلیدی هایدگر در این کتاب این است که آیا ما می دانیم منظورمان از عبارت بودن چیست؟

(زاین)، یکی از معانی (دا) آنجا بود و زاین (بودن) معنا می دهد و پاسخ هایدگر بلافاصله این است که خیر ما نمی دانیم. ما معنای بودن را نمی فهمیم. هایدگر معتقد بود در تاریخ فلسفه مسئله دلالت های مفهوم بودن به فراموشی سپرده شده. اولین نقدی هم که می کرد به خود افلاطون است که چگونه در فلسفه افلاطون این مسأله یک بار برای همیشه کنار گذاشته می شود و در واقع بنیان متافیزیکی که افلاطون برای تفکر غربی آغاز کرد، مسأله بودن را مورد غفلت قرار می دهد اما هایدگر به شدت پیرو ارسطو است که تا حدودی به این مسأله پرداخته است. نکته دیگر که هایدگر در ابتدای این کتاب می گوید اینکه فهم بودن اصولاً جز با مراجعه به زمان ناممکن است یعنی در واقع زمان است که از نگاه هایدگر صورت بخش یا شکل دهنده یا ساختار دهنده به افق برای هرگونه فهمی از بودن است. صورت بخش افقی است که در واقع می توانیم به یک فهم از بودن از آن منظر دست پیدا کنیم، هایدگر برای اینکه به این سؤال پردازد می گوید قبل از ورود به اصل ماجرا باید چند نکته را روشن کرد، اولین نکته این است که خود پرسش یعنی چه؟ در این پرسش از بودن اصولاً خود طرح پرسش چه معنایی می دهد؟ چون طرح پرسش هم از نگاه هایدگر خودش نوعی بودن است. هایدگر علم را نیز یک نوع بودن می دانست و به همین دلیل منتقد جدی علم است. طرح پرسش کردن پژوهش، تحقیق، علمی اندیشیدن یک نوع بودن است به همین دلیل معتقد بود که ما انواع دیگر بودن هم داریم لزوماً که بودن ما علمی نیست که همه چیز را تقلیل بدیم به بودن علمی و سومین نکته اینکه چه کسی و با چه چیزی این پرسش را طرح می کند؟ پس سه سؤال بنیادی در واقع باید طرح کرد:

۱- پرسش ما در مورد چیست؟ اصولاً موضوع پرسش ما چیست؟

۲- طرح پرسش کردن در این پژوهش هایدگر چه معنایی می دهد؟

۳- چه کسی یا چه چیزی این پرسش را طرح می کند؟ (در خصوص بودن)

مفهوم دزاین را ذیل قسمت سوم طرح می کند. در واقع این سه پرسش سه لایه از کتاب هستی و زمان هایدگر هستند. پرسش ما در مورد چیست؟ اینجا هایدگر سه نکته طرح می کند (در لایه نخست کتاب). هایدگر می گفت مفهوم

بودن یا مفهوم هستی که مورد پرسش است در این کتاب، یکی از استدلال‌هایی که شده که چرا نباید به بودن پرداخت یا به هستی این است که بودن یک مفهوم فراگیر است، هستی یکی از فراگیرترین مفاهیم است، اصلاً نیازی به توضیح ندارد. دلیلی وجود ندارد ما به این پرسش پردازیم، چرا که همگان آن را به کار می‌گیرند و پیشاپیش می‌دانند که منظور از کاربرد آن چیست. پس اصولاً این مفهوم نیازی به پرسیدن ندارد. در واقع ادعا می‌شود که بودن مفهومی است که به نحو بی‌واسطه داده شده است و ما هر روز آن را به کار می‌گیریم می‌گوییم گربه هست، گربه روی دیوار هست. اسم را فراموش کرده‌ام. علی‌الدانشجو است و امثالهم. می‌گوید اگر دقت کنید گفته می‌شود در این مفاهیم و گزاره‌ها مفهوم بودن به نحو بی‌واسطه داده شده و دیگر دلیلی نمی‌بینیم که مفهومی که این همه از آن استفاده می‌کنیم مورد پرسش قرار بدهیم، هایدگر می‌گفت این ادعا که ما یک فهم بی‌واسطه از بودن داریم خودش مسأله‌دار است، مورد پرسش است. این که ما یک مفهوم را به شدت استفاده می‌کنیم و به کار می‌گیریم نتیجه‌اش این نیست که به لحاظ شناختی ما کاملاً آن مفهوم را می‌شناسیم و داریم به کارش می‌گیریم. یعنی ما نمی‌توانیم بگوییم کاربرد صرف یک مفهوم حتی به شکل گسترده به این معناست که ما دارای شناخت آن مفهوم هستیم. این ادعا ادعای نادرستی است، از نگاه هایدگر، که چون ما مفهوم بودن را دائماً به کار می‌گیریم پس مفهوم بودن را می‌فهمیم، می‌گوید دلیل اینکه ما اینگونه فکر می‌کنیم، این است که ما در تفکر فلسفی با موجودات طرف هستیم و می‌گوییم هر کدام از این موجودات طبعاً دارای بعدی هستند، دارای هستی هستند، به همین دلیل می‌گوییم چون ما موجودات را در کانون تفکر قرار دادیم و معنایی هم به آن‌ها منتسب می‌کنیم و می‌گوییم این یا آن چیز وجود دارد به همین دلیل می‌گوید پرداختن به مفهوم بودن را کنار گذاشته‌ایم. اما از نگاه هایدگر می‌گوید اینکه هر موجود خاصی در عالم دارای بودن هست و ما آنها را در واقع دسته‌بندی می‌کنیم به این معنا نیست که خود مفهوم بودن را هم دسته‌بندی کرده‌ایم، مفهوم بودن قابل دسته‌بندی کردن نیست، همه‌ی این مفاهیمی که ما از بودن‌شان حرف می‌زنیم و از هستی‌شان حرف می‌زنیم، بدون شک سهمی از بودن دارند، همگی از بودن برخوردارند. اصولاً بودن شرط امکان هر موجود است در عالم. اما نکته این است که خود بودن یک موجود نیست. پس می‌گوید ما گرفتار موجود انگاری وجود شده‌ایم. گفت درست است که موجودات سهمی از بودن دارند و از هستی برخوردارند و ما بودن و هستی را در همه موجودات می‌توانیم ببینیم و تجربه کنیم. اما خود وجود یک موجود نیست، وجود شرط امکان کل موجودات عالم است، خودش به عنوان یک موجود شناخته نمی‌شود که ما فکر کنیم آن هم یک موجودی است هم عرض دیگر موجودات. به همین دلیل می‌گوید ما در تفکر فلسفی گرفتار یک خطای بزرگ شده‌ایم که او اسمش را گذاشته موجود انگاری وجود، پس هایدگر در واقع اولین نکته‌ای که می‌خواهد به ما بگوید و تفکر فلسفی غرب را نقد کند این است که در واقع به وجود به عنوان یک موجود نباید نگاه کرد. وجود شرط امکان ما در هستی و در این عالم است. پس می‌گوید ما به یک پژوهشی در خصوص بودن نیازمندیم که به ما بگوید این بودن چیست؟

و در واقع هایدگر در کتاب هستی و زمان دارد همین کار را می کند، او دارد پژوهشی در خصوص نفس بودن انجام می دهد، هایدگر در پرداختن به وجود به شدت تحت تأثیر ارسطو است. یک قطعه ای از ارسطو خیلی برایش مهم است که در واقع این تفکیک بین وجود و موجود را نشان می دهد، می گوید ارسطو معتقد بود که هر ظهور معنادار از موجودات متضمن یک رویداد است که در آن انسانی، موجودی را به مثابه ی چیزی درمی یابد. فرضاً می گوئیم این پدیده به مثابه کشتی است، این پدیده به مثابه خداوند است. معنای دیگر این گزاره می گوید این است که انسان در واقع پدیده های موجودات را نزد خودش حاضر می کند. صورتی از حضور است نزد انسان که البته می گوئیم این به مثابه چیزی. پدیده حاضر می شود نزد انسان به مثابه چیزی یا جهان را دریافتن به مثابه ی این کلمات در کتاب هستی و زمان زیاد تکرار می شوند (دریافتن به مثابه چیزی).

حال پرسش هایدگر این است می گوید اگر ما در زندگی در این جهان دائماً موجودات را به محضر خودمان می آوریم و آنها را به مثابه چیزی دریافت می کنیم، در واقع وجه مشترک بین تمام این رویدادها چیست؟ ما چیزی را به عنوان آب در محضر خود حاضر می کنیم، به عنوان میز، ساعت، وجه مشترک تمام این حاضر کردن ها در نزد انسان به مثابه چیزی چیست؟ وجه مشترک تمام این ها وجود است. تمام این احضار کردن ها، ما جهان را نزد خودمان احضار می کنیم، می گوئیم ساعت هست، آب هست، میز هست، هوا هست وجه مشترک همه این ها، است و هستی است. پس در دیدگاه هایدگر مهم ترین فرایندی که در واقع به لحاظ وجودی (اگزیستانسیال) ما با آن درگیر هستیم فرایند احضار جهان است. این احضار جهان ساده اش در تعبیری که هایدگر به کار می برد برای انسان (دازاین) است، برای دازاین دو معنا می توان تصور کرد؛ یکی معنای کلمه (دا) یعنی آنجا، (زاین) هم به معنای بودن، آنجا بودن، اما معنای دیگر (دا) گشودگی است، آنجا بودن حق مطلب را ادا نمی کند در خصوص ایده ی هایدگر، تعبیر گشودگی بهتر است، یک معنای (دا) گشوده بودن است، گشودگی یعنی امکان دریافتن به مثابه ی. این ویژگی اول دازاین است. یک نوع گشودگی پیشاشناختی است. نوعی گشودگی پیشافکری است.

زاین هم به معنای بودن، یک معنای باید بودن است. بایستگی بودن **having-to-be** بایسته بودن، مجبور به بودن، اجباری در آن نهفته است به بودن، بایستگی بودن، اگر اینطور تعبیر شود، تعبیر دازاین می شود **having to be open** باید گشوده بودن، ما گشوده بر جهانیم، پس هایدگر از ارسطو آن نکته را گرفت که ما جهان را به مثابه ی احضار می کنیم نزد خودمان یعنی اینکه ما به جهان گشوده ایم، اصولاً گشوده بودنی، انسان یعنی گشودگی بودن ما، ما گشوده بودنی نسبت به سه چیز: به خودمان، به عالم به معنای موجودات و اشیاء (جهان) و به دیگران (جهانیت) **having to be open** پس اصولاً دازاین یعنی گشودگی بر عالم، یعنی امکان دریافت عالم به مثابه ی هر چیزی. پس پرسش ما در خصوص توانایی گشوده بودن انسان به عالم است، در تحقیقات پدیدارشناسی وقتی می گوئیم مطالعه ی تجربه ی زیسته و بعد تقلیلش می دهیم که تکنیک ما مصاحبه کردن است و این به این معنا نیست که با

گفتگو می توان بودن را فهمید، و یا با مصاحبه کردن می توان این گشودگی را فهمید، اصطلاح دیگری که می توان به کار برد، برای فهم بهتر مطلب می گویند انسان دارای توان روی آوردگی است به کجا؟ به جهان، چون جهان دارای توان دادگی است. و می تواند خودش را به شما بدهد. ما روی می بریم به جهان، جهان خودش را به ما می دهد. این یک فرایند شناختی است، فرایند علمی نیست. یک فرایند وجودی است ولی ما در تحقیقات پدیدارشناسی وقتی می گوئیم مثلاً تجربه ی زیسته ی طلاق فکر می کنیم طلاق یک کنش است و به شخص می گوئیم تو چگونه این کنش را انجام می دهی؟ چگونه فهمش کردی؟ تحقیقات علوم اجتماعی مباحث پدیدارشناسی را سطحی می کند. پس معنای دیگر دازاین بودن ما یعنی همین توان روی آوردگی به سمت جهان است، جهان هم که از توان دادگی به ما برخوردار است. پس ما گشوده بر جهانیم به این معنا که می توانیم جهان را دریافت کنیم به مثابه ی هر چیزی که جهان سه چیز است یا خودمان یا دیگران یا اشیاء. از طرف دیگر چه خود، چه موجودات و چه اشیاء و چه دیگران دارای توان دادگی اند. آنها هم گشوده بر ما هستند. دادگی یعنی گشودگی از سوی دیگر.

پرسش دوم هایدگر این بود، وقتی ما پرسش از بودن می کنیم اصلاً خود یک پرسش به چه معناست؟ مشخصه ی هر پرسش چیست؟ چرا این را مطرح می کند؟ چون احتمالاً در خصوص مسأله ی بودن پرسش یک حالت خاصی برش عارض می شود. اگر نه هایدگر نباید پرسد که اصلاً پرسیدن به چه معناست؟ چون گرفتار مسأله ی بودن هست از نگاه هایدگر خود مفهوم پرسیدن مسأله می شود.

هایدگر می گفت طرح پرسش یعنی پرداختن به عمل پژوهش، می گفت هر پژوهشی مستلزم جستجو است. هر زمان که ما در جستجوی چیزی باشیم عمل جستجوی ما تحت هدایت آنچه مورد جستجو است خواهد بود. تحقیق در خصوص بودن و پرسش در خصوص بودن با دو هدف شکل می گیرد و باید به دو نکته در این خصوص توجه کرد؛ یکی آن چیزی است که مورد بازپرسی قرار می گیرد (مورد سؤال)، دوم آن چیزی است که قرار است با پرسیدن حاصل شود که هدف پژوهش ما است. بنابراین می گفت هدف پژوهش یعنی آنچه که قرار است از پرسیدن حاصل شود در هماهنگی با آن چیزی است که می خواهد مورد پرسش قرار بگیرد. ما همیشه اغراضی داریم در ذهن که در واقع جستجو و پژوهش و تحقیق ما تحت هدایت آن است.

پس ما وقتی می رویم به سمت پرسش در خصوص بودن و هدفی هم داریم و می خواهیم چیزی حاصل شود. موضوع جستجوی ما با هدف جستجوی ما در نسبت با هم است. تحقیق یا جستجو نوعی پرسیدن است که زمانی که شما تحقیق در خصوص چیزی می کنید طبعاً تحت هدایت موضوعی هستید که در بابش تحقیق می کنید. هایدگر می خواهد در باب بودن تحقیق کند، بودن هم که اصلاً موجود نیست. یعنی هایدگر می گوید من می خواهم در باب چیزی تحقیق کنم که از نگاه خودش تحقیق تحت تأثیر گفتگو با همان پدیده ی مورد تحقیق است. ولی وقتی می خواهیم در باب بودن تحقیق کنیم در باب چه چیزی داریم تحقیق می کنیم او که گفت بودن موجود نیست. شرط

امکان موجودات است. پس هایدگر حتماً باید در این کتاب به لحاظ فلسفی به ما نشان دهد که واقعاً ما در ذهن مان از پیش دریافتی از بودن داریم.. وقتی ما به سمت تحقیق در خصوص آب می رویم، یک دریافتی از آب داریم، که تحقیق ما را هدایت می کند، ما در گفتگو با موضوع تحقیق مان به سمت تحقیق در باب یک پدیده می رویم اما وقتی وجود به عنوان یک پدیده در عالم نیست ولی تحقیق یک محقق در خصوص وجود است. تبعاً آن محقق حداقل باید نشان دهد که ما چگونه به عنوان پیش فرض وجود را می فهمیم. هایدگر تمام سعی اش در این کتاب همین است که به ما نشان دهد که همه ما مجهز به فهمی از بودنیم.

هایدگر می گفت که همه ما به صرف بودن در جهان و زیستن در این جهان دارای یک فهم از چیستی معنای بودنیم. می گوید همین که ما می پرسیم بودن یعنی چه این به این معنی است که ما از پیش یک فهمی از این مسأله داریم. همین که داریم می پرسیم معنای بودن چیست این به این معناست که ما از پیش در معرض فهمی از بودن هستیم به همین دلیل هایدگر می گفت که پروژه من بنیان گذاشتن یک نظریه دیگر در خصوص شناخت نیست. می گفت من در پی توضیح شرایط ضروری برای هرگونه درگیر شدن با جهان هستم. کانت برای آن که درگیری با جهان را برای ما توضیح دهد به سمت شناخت شناسی می رود برحسب آنچه می توانیم بشناسیم درگیری ما با جهان را از منظر این سؤال طرح می کند که شناخت از جهان چگونه ممکن می شود و ما چه چیزی را می توانیم از جهان بشناسیم. می گوید پرسش من در خصوص شرایط ضروری برای هرگونه درگیری با جهان است. کانت هم پرسشش همین بود؛ تا قبل از کانت ما دو رویکرد در خصوص شناخت از جهان داریم، درگیری از جهان یکی رویکرد دکارتی است، دکارت می گفت فارغ از هرگونه برخورد با جهان من به شکلی که در خودم فرو رفته ام و به صرف تفکر در فعالیت های تفکر خودم و عقلانیت خودم به این نتیجه رسیده ام که تنها محور و کانون در فهم جهان عقل است. مبنای درگیری ما با جهان عقل است، ما به صرف تفکر عقلانی قادر به فهم جهانیم. این بحثی بود که دکارت می کرد و در مقابل دکارت، هیوم وجود دارد و لاک، بحث لاک و هیوم آن است که آغازگاه دریافت ما از جهان تجربه، احساس (حواس پنجگانه) ماست و نه عقلانیت صرف. در زمان کانت قبل از اینکه در کنار این دو بحث دکارت و هیوم و لاک، یک گروه هستند که مسیحی ها هستند که پرسش آنها این است که گزاره های مسیحی چقدر با تجربه قابل اثبات اند و چقدر با عقل قابل اثبات اند. آیا وحی را با عقل می توان ثابت کرد یا وحی را از طریق تجربه باید اثبات کنیم. این گروه از محققان و متفکران هم در زمان کانت وجود دارند، کانت به دلیل وجود این درگیری ها در فضای فکری اش به سمت حل این معضل رفت که در شناخت ما از جهان نسبت عقل با تجربه کجاست؟ به همین دلیل کانت مفهومی را ساخت به اسم سوژه ی استعلایی، سوژه ی استعلایی کانت یک الگوی شناخت است، در اینجا سوژه به معنای انسان نیست، سوژه ی کانت در واقع یک الگوی شناخت را طرح کرد. این الگو این بود که ذهن و انسان هم مجهز به مقولات پیشینی است و هم این مقولات پیشینی در برخورد با تجربه ی جهان قادر به شناخت جهان

اند، ترکیبی از این دو را در واقع مطرح کرد، ترکیب بین عقلانیت و تجربه گرایی. هر دوی این ها را تفکیک کرد. نکته اول گفت ما مقولات پیشینی عقلانی را داریم، با این مقولات پیشینی عقلانی و با امکان تجربه ی حسی قادر به شناخت از جهانیم. نکته دوم کمک کرده بود به حل مشکل مسیحیان، گفت جهان دو قلمرو است؛ یک قلمرو نومن است و قلمرو دیگر فنومن است، جوهر جهان، ذات جهان، قلمرو نومن جهان قابل دستیابی و شناخت نیست اما ما فنومن (پدیدار جهان) را از طریق آن توانایی یعنی همان سوژه ی استعلایی و آن ساختار تفکر قادر به شناختنش هستیم، ما مجهز به آن سوژه ی استعلایی هستیم پس قادر به شناخت از جهانیم، پس اگر هایدگر گفت پرسیدن به این معناست که من می خواهم بگویم که (شرایط ضروری درگیری با جهان چیست؟) چون هر پرسش در خصوص جهان نوعی درگیری با جهان است که چگونه هدایت می شود دو نکته در آن مهم است یکی اهداف پژوهش ما که می خواهیم به آن برسیم و یکی موضوع پرسش ما چیست که ما در گفتگو با آن هستیم. هایدگر می گفت این دو با هم هماهنگ اند. موضوع گفتگو با اهداف گفتگو با هم هماهنگ اند.

اما نکته این است که در پرداختن به بودن موضعی نیست، موجودی بیرون نیست. هایدگر مثل کانت از طریق شناخت با جهان درگیر نمی شود. راه دیگری را در پیش می گیرد و آن این است: می گفت ما بودن را که در واقع مورد پرسش قرار می دهیم به جای این که مثل کانت تبدیلس کنیم و مبنایی را برای آن بچینیم و به جای این که شرایط استعلایی شناخت را طرح کنیم. می گفت ما بودن را از طریق اشتغال واقعی انسان ها با همین جهان پیرامون می فهمیم به همین دلیل از نگاه هایدگر پرسش در خصوص بودن در تمام اعمال روزمره ی ما و مفهومی که از آن در ذهن داریم پیش فرض گرفته می شود. ما یک فهم مبهم و میانگین از بودن در ذهن مان داریم و آن کجاست؟ در اشتغالات زندگی روزمره (برگشت به سمت زندگی، پرسش از هستی، پرسش از بودن) یک فهم از بودن نیاز دارد تا ما بفهمیم که چیز را مورد سؤال قرار دهیم ولی به جای این که مثل کانت شرایط استعلایی شناخت را طرح کند، گفت ما آن را در زندگی روزمره به شکل مفروض داریم. در تعاملات روزمره با جهان به شکل مفروض در ذهن ما فهمی میانگین و حداقلی از بودن وجود دارد.

ما یک فهم از بودن داریم که مبنای پرسش ماست. اما گفت این فهم مبهم است، این فهم حداقلی است، این فهم مبتنی بر شناخت نیست در واقع، ما نمی توانیم به شکل فلسفی و عمیق این بودن را برای خودمان قابل فهم کنیم. آن موقع پس حتماً لازم است که فلسفه ای که معطوف به هستی شناسی است این سؤال را طرح کند. به طور جدی ما فهم مبهمی از بودن داریم و این خودش لزوم پرسش از بودن را طرح می کند. پس وقتی پرسش از بودن را طرح می کنیم، آن چیزی که باعث می شود همه موجودات، موجود شوند مورد پرسش قرار می گیرد. پس بودن یک موجود نیست. یک فهم مبهم است، چون هر بحثی در خصوص موجودات مستلزم مفروض گرفتن بودن و وجود است. بودن خاستگاه ندارد، چون بودن خودش همان چیزی است که به ما این امکان را می دهد که در خصوص موضوع خاستگاه موجودات

بحث کنیم. بنابراین هایدگر رفت به سمت این ادعا که بودن یا هستی را باید به روش ویژه‌ی خودش به آن پرداخت، به روشی متفاوت از روش‌هایی که تاکنون موجودات بر مبنای آن شناخته شده‌اند. که این روش طبعاً متفاوت از روش‌هایی است که تاکنون موجودات از طریق آن شناخته شده‌اند. اگر بگوییم که بودن را باید به شیوه‌های خاص خودش مورد سؤال قرار داد چه کسی می‌تواند این شیوه‌ی خاص پرسیدن را طرح کند.

پس تا اینجا از نگاه هایدگر گفت: نکته اول؛ موضوع پرسش ما چیست؟ گفت موضوع پرسش ما تاکنون در تاریخ فلسفه مغفول واقع شده که همان نفس بودن است. نقد کرد به ارسطو و افلاطون که چگونه موجودات را در کنه فلسفه قرار دادند و ادامه افلاطون. اما ما در واقع می‌خواهیم به نفس وجود و به بودن پردازیم.

نکته دوم؛ گفت پرسش یعنی چه؟ طرح پرسش یعنی چه؟ آن هم پرسش در خصوص بودن. می‌گفت پرسش دو چیز می‌خواهد، یکی موضوع پرسش و دیگری هدف از پرسیدن که در تطابق با موضوع پرسش است اما ما که نمی‌دانیم موضوع پرسش مان چیست؟ (بودن)، بودن یک موجود نیست بودن شرط وجود تمام موجودات است. شرط امکان یافتن تمام موجودات است. به همین دلیل می‌گفت پرسش در خصوص مسأله‌ای که شرط وجود تمام موجودات است باید به شیوه‌ی خاص خودش اتفاق بیفتد. اما باز سؤالی که باید هایدگر طبعاً به آن جواب می‌داد این بود که بالاخره ما باید بدانیم که چیزی هست که از آن سؤال کنیم. گفت رویکرد من در خصوص بودن برخلاف کانت رویکرد شناختی نیست که در شرایط استعلایی شناخت را طرح کنم. گفت رویکرد من، رویکردی هستی‌شناسانه است. یک پیوند اولیه و مبهم با مفهوم بودن در زندگی روزمره‌ی ما وجود دارد ما همه بودن را مفروض می‌گیریم می‌گوییم آب هست، سنگ هست، کوه هست، خدا وجود دارد در همین گزاره‌ها یک فهم پیشینی از بودن در وجود ما هست و نزد همه‌ی ما حاضر است. چرا؟ چون مطابق آن چه که هایدگر به تأسی از ارسطو گفت انسان دارای یک امکان است. امکان حاضر کردن جهان نزد خودش، هایدگر دارد همین امکان را مورد پرسش قرار می‌دهد، همین امکان مبهم، ما همه قادریم جهان را بیاوریم نزد خودمان، ما گشوده در مقابل جهان، دیگران، اشیاء و خودمان بودیم، the having to be open، پس می‌گفت همین امکان گشودگی، امکان گشوده بودن در مقابل جهان که جای تحقق آن در زندگی روزمره است. وبر فیلسوف این را می‌گوید که ما یک فهم ابتدایی از بودن داریم. حال پرسش در خصوص همین فهم ابتدایی از بودن است. می‌خواهد این فهم ابتدایی از بودن را عمیق‌تر بفهمیم. بودن را به شکل عمیق‌تر فهمیده و در این سطح ابتدایی باقی‌نمانیم. به همین دلیل کتاب هستی، زمان می‌رود به سمت توضیح دادن همین مفهوم بودن. سؤال بعدی هایدگر در این کتاب یا لایه‌ی بعدی کتاب این است که چه کسی یا چه چیزی پرسش بودن را مطرح می‌کند؟

هایدگر می‌گفت ما انسان‌ها باید به خودمان به مثابه نوع خاصی از موجودات نگاه کنیم. می‌گفت ما باشندگانی هستیم یا هستنده‌هایی هستیم که به راه‌های خاصی وجود موجودات در جهان را دریافت می‌کنیم و هر وقت که این

موجودات را مورد پرسش قرار می دهیم یا آن ها را نزد خود حاضر می کنیم یکی از این راه ها آشکار می شوند. پس ما انسان ها تنها موجودی هستیم در عالم که قادر به طرح سؤال وجود و بودنیم چون ما هستیم که بودن را دائماً در موجودات این عالم ادراک می کنیم.

بودن موجودات را ادراک می کنیم. اصولاً صرف طرح پرسش انسان در خصوص جهان یعنی که انسان مجهز به فهم بودن است. و اصولاً صرف طرح پرسش از جهان مستلزم شیوه ای از بودن است. هایدگر می گفت این موجودی که شیوه ی بودن خاصی به نام پرسش را در اختیار خود دارد (دازاین) است (همان انسان). پس بودن ما در بین انسان ها صرف این که طرح پرسش می کنیم یعنی این که به یک شیوه ی بودن خاص مجهزیم. آن موجودی که از بودن به اسم طرح پرسش برخوردار است، هایدگر به آن می گفت دازاین. دازاین دو معنا دارد. معنای نخست آن، آنجا بودن است. دا به معنای آن جا. زاین به معنای بودن، معنای دیگرش می شود گشودگی بر جهان، یا امکان دریافت جهان به مثابه ی چیزی، به حضور خواندن جهان، احضار جهان در مقابل انسان، ما گشوده در مقابل جهان ایستاده ایم ما در پشت جهان نیستیم. تعبیری که در متون زیاد به کار برده می شود، وقتی متون را می خوانیم عمدتاً رویکرد ما در گذشته این بود که می رفتیم در پشت متن قرار می گرفتیم به این معنی که بدانیم کسی که متن را تولید کرده کیست؟ به آن رویکرد زندگی نامه ای می گفتیم و مفروض مان در خصوص متن این بود که می گفتیم کسی در پشت متن است که متن را تولید کرده، پیامی را در متن گذاشته که می خواهد متن را به ما منتقل کند و این متن کامل است و پیامش تمام شده است. (متن کامل، پیام تمام شده وجود دارد). به همین دلیل مخاطب با یک دانای کل روبرو بود که این متن معنایی را به او منتقل می کرد. مثل زمانی که کودکی در مقابل تلویزیون باشد و ما فکر می کنیم این برنامه های تلویزیونی و سینمایی نفوذ می کند در مخاطب ولی با رویکرد هستی شناسانه ای که هایدگر می گوید ما در پشت متن نیستیم که جهان است ما در مقابل جهانیم، ما این جا گشوده در مقابل جهانیم، نکته ی بعدی این که جهان یک پدیده ی تمام شده نیست این مثل زمانی بود که در تکنیک های ادبی و آثار هنری به زبان؟؟بارک؟؟ما با متون نوشتنی روبرو شدیم، متونی که پایان باز داشتند. یا جریان سیال ذهن بر آن ها حاکم بود.

اجازه می داد که متن به شکل باز در ذهن مخاطب ادامه پیدا کند، مخاطب مطلب را در ذهن خودش می نوشت و ادامه می داد، متن تمام شده نبود، دانای کلی پشت متن نبود که ما معنا را از منظر آن بفهمیم، پایان باز، جریان سیال ذهن و تکنیک های پست مدرن وقتی در ادبیات و هنر به کار رفت همگی به این معنا بود که متن گشوده است و متن در مخاطب ادامه پیدا می کند از نگاه هایدگر نسبت ما با جهان همین گونه است، جهان در ما تداوم پیدا می کند. ما گشوده بر جهانیم. امکان احضار جهان در نزد ماست امکان تداوم جهان در نزد ماست. (تداوم جهان در انسان) به همین دلیل در این رویکرد ما نه دنبال دانای کلی به نام خداوندیم نه جهان را یک موجود تمام شده می دانیم. جهان یک موجود تمام شده نیست. جهان دائماً در ما دارد خلق می شود، وجود جهان منوط به آگاهی ماست. جهان دادگی دارد

و ما روی آوردگی داریم به جهان، پس از نگاه هایدگر قسمت بعدی، چه کسی یا چه چیزی می تواند پرسش بودن را طرح کند آن موجود انسان است تنها موجودیست در عالم که بودن را به عنوان مفروض کل موجودات می فهمد. بودن خودش موجود نیست، یک مفهوم نیست» آن اصل بنیادین شکل دهنده به ماست. مثال: آن موقع هایدگر می گفت: اگر نسبت بین جهان با ما این گونه هست

پس در واقع جهان ما را دربر گرفته، ما هم در جهانیم، جهان در آگاهی ماست و آگاهی در جهان است پس هایدگر می گفت آن جایی که ما بودن را دریافت می کنیم در همین کنش ها و تعاملات روزمره ی با زندگی است. ما جهان را در این کنش های روزمره از نگاه هایدگر در دسترس داریم. مثل این که شما با یک چکش کار می کنید. در این زمان این فعالیت شما با این چکش، یک فعالیت آگاهانه ی شناختی نیست، یک فعالیت کاملاً وجودی است وقتی با چکش کار می کنید هیچ نیازی به آگاهی و به شناخت این جا نیست، این آگاهی به شناخت پیش فرض این رابطه است، اما تصور کنید که چکش خراب شود و شما شروع به تعمیر آن می کنید مقداری از دسترس شما خارج می شود و شما فکر می کنید که دارید چکش می سازید و تحلیل علمی اش می کنید. جهان کاملاً دیگر از دسترس شما خارج شد. این که می گوید بودن را ما به شکل زندگی روزمره می فهمیم یعنی ما این بودن را مفروض داریم به شکل مبهم و پیشاذهنی. ما یک آگاهی در موردش داریم و با آن زندگی می کنیم. بودن موجودات را ما می فهمیم، آب هست، چکش هست، چکش باید به میخ بکوبد و این میخی که می کوبد برای نگه داشتن یک قاب عکس، قاب عکس به خاطر این که عکس همسرش است، عکس به خاطر این که عاشق همسرش است. همه این ها مفروض است و شما با آن زندگی می کنید.

اما آرام آرام اگر این از دست شما خارج شود در مرحله اول به تعبیر خودش یک لحظه از وجود فاصله گرفتیم و وقتی این موضوع دانش شما می شود کلاً از وجود فاصله می گیریم. مثال دیگر: زمانی که در سینما یک اثر بزرگ هنری را می بینیم، فیلم عشق یا روبان سفید (Haneke)، این فیلم چنان شما را دربر می گیرد که زمان بیرون آمدن از سینما احساس گیج بودن داریم، گویی چیزی بر ما عارض شده، یک حس خاص، اما آرام آرام که فاصله می گیریم در باب این فیلم حرف می زنیم، این فیلم از حس و آگاهی در تأثیرگذاری از شما فاصله گرفته و از دست می رود و وقتی که این فیلم موضوع نقد هنری بشود به طور کامل از دست می رود، وجود ما همین گونه است، پرسش هایدگر معطوف به این جاست. به همین دلیل ما می گوئیم علم پوزیتیو این جا قرار می گیرد. زمانی که پدیده کاملاً در فاصله با ماست ما این را می توانیم تقلیلش دهیم به عدد و نرخ، میزان، کاری که در علوم اجتماعی می کنیم اما ما کجاییم، هایدگر دارد از تجربه ی زیسته می گوید، از در دست بودن جهان، نه با فاصله با جهان روبرو شدن، جهان در دست شماست، به همین دلیل ما در تجربه های تحقیقات پدیدارشناسی می گوئیم موضوع این تحقیقات تجربه ی زیسته است یعنی آنچه که فرد بی واسطه، دارد ادراک می کند و زندگی اش می کند نه با فاصله و با واسطه و با یک الگوی

شناختی برای خودش تحلیل می کند. در واقع بازنمایی های شناختی بی واسطه ی شما از جهان متفاوت است با بازنمایی هایی که تبدیل به یک شناخت آگاهانه از آن پدیده می شود. پروژه ی هایدگر معطوف به این بازنمایی هایی شناختی بی واسطه ی ما از نسبت ما با جهان است اگر این گونه فکر کنیم آن موقع طبعاً هایدگر می گوید به تحقیق خودش باید اولویت هستی شناسانه داد، معرفت شناسی نیست. این سؤال برای ما پیش می آید که چرا ما این ویژگی را نداریم. ابتدا این که ما گشوده بر جهانیم و ما خود، جهان و دیگران را نزد خود احضار می کنیم یا آن ها را به مثابه چیزی می شناسیم. هر سه این اتفاقاتی که می افتد اگر بگوییم در پیوند با دازاین، در بستر زندگی، در یک موقعیت مندی است، در زندگی روزمره، این به این معنا نیست که ما دائماً به این ها مجهزیم، هایدگر می گفت در این موقعیت مندی ما این ویژگی را از دست می دهیم، این ویژگی ما هست اما ما این ویژگی را از دست می دهیم، به این معنا که می گوید ما چه خود، چه جهان، چه دیگران را به شکل وجودی تجربه نمی کنیم بلکه به شکل ابزاری تجربه می کنیم، ما دو شکل برخورد با جهان داریم، آنچه که هایدگر می گفت: برخورد ابرازی (وجودی، حسی، شهودی، عاطفی) با جهان، دیگران، خود، اشیاء و موجودات و برخورد ابزاری با جهان.. اما از نگاه هایدگر ما در زندگی روزمره در همین موقعیت مندی آن وجه ابرازی را از دست می دهیم و برخوردمان با جهان و دیگران و خودمان برخورد ابزار ی می شود چون آن سوی ماجرا برای هایدگر مهم است.

یعنی همان پرسش بودن، که می خواهد در واقع تجربه ی وجودی ما را برای مان قابل شناخت کند. حال چگونه می توان شناخت؟ اگر انسان مجهز به این ویژگی هست، می گوید به روش های معمول شناخت قابل دستیابی نیست، شیوه ی خاص شناخت نیاز است که آن هرمنوتیک فلسفی هستی شناختی خود هایدگر است. مفهوم هرمنوتیک مربوط به جهان متون دینی و حقوقی بود. هرمنوتیک علم تفسیر متون حقوقی و متون دینی بود. چرا این دو موضوع این علم بودند؟ چون می گفتند تجلی متن حقوقی و متن دینی از طریق زبان ممکن شده و زبان ۹۹٪ روش است اما ۱٪ امکان ابهام در آن وجود دارد (اگر باشد)، استثناء است. ابهام در زبان استثناء است. دعوایی که بین دین شناسان سنتی ما، روحانیت و دنیای مدرن وجود دارد همین است. چون روحانیون می گویند متن قرآن کاملاً شفاف است و نیاز به تفسیر ندارد ابهامی اگر در آن وجود دارد استثناء است که این ابهام هم از طریق خود متن قرآن رفع می شود. اما بعد از ورود افرادی مثل شلایرماخر یا کرینوس یا این بحث ها، بحث شلایرماخر و امثالهم این بود که ابهام استثناء نیست، ابهام قاعده ی زبان است روشنایی استثناء است. پس اصولاً متون حقوقی و دینی پر از ابهام اند و نیازمند تفسیرند.

پس به سمت تأسیس علمی رفتند که همین کار را ممکن کند. علم تفسیر متون، هایدگر دقیقاً مسأله ی وجود را مثل یک متن می داند، مثل یک کتاب می داند، برخورد هایدگر با وجود، وجود به مثابه ی متن است، به مثابه ی کتاب، به همین دلیل از نگاه هایدگر این متن و این کتاب را باید تفسیر کرد تا حقیقت آن آشکار شود. پس از نگاه هایدگر حقیقت یعنی آشکارگی وجود. همان فرآیند دعوت موجودات به مثابه چیزی را می خواهد مورد پرسش قرار دهد.

این فرآیند چگونه ممکن می شود، وقتی شما فرض کنید یک پدیده ای به اسم طلاق را می فهمید، این پدیده را احضار می کنید نزد خودتان، و در دست شماست و با آن تجربه ی وجودی تان را احساس می کنید، اما یکباره کنار این مفهوم، مفهومی به نام طلاق عاطفی می آید و ازدواج یک ماهه، دو ماهه، صیغه، این مفاهیم چگونه نزد شما احضار می شوند؟ چگونه شما چیزی را به مثابه طلاق عاطفی دریافت می کنید؟ آن ادراک ذهنی چیست؟ چه چیزی بر تو آشکار کرده و چگونه تو رجوع کردی به آن که در واقع به هم رسیدید و آن پدیده را می فهمی؟ نه به معنای شناخت فلسفی، بلکه به معنای آنچه که با آن زندگی می کنیم و وجودش را داریم زندگی می کنیم، پس هایدگر در واقع وجود را مثل یک کتاب می فهمد که باید تفسیرش کرد. به همین دلیل هرمنوتیک هستی شناسی خودش را تأسیس می کند. آن موقع می گفت فهم این کتاب وجود، لازمه اش این است که ما وجود را بفهمیم. اما اگر بخواهیم وجود را که کل است بفهمیم، لازمه اش این است که مثل دور جزء و کل هرمنوتیک زمانی که ما یک کتاب را می خوانیم فهم کلش منوط به فهم جزئیات است، فهم جزئش هم منوط به فهم کل است، هایدگر به ما گفت اصلاً وجود پدیده نیست، کلی وجود ندارد. مثل خدا که موجود نیست، پس ما تنها یک راه داریم برای فهم وجود، فهم جزئیات، ما نمی توانیم کل را بفهمیم الا از طریق تجربه ی خرد، در خواندن کتاب تک تک واژه ها را زمانی می فهمیم که کل متن را بفهمیم. کل متن هم فهمش منوط به فهم تک تک واژه هاست اما در نسبت ما با وجود یک مشکلی به وجود می آید و آن این که خود وجود کل نیست، یک موجود نیست پس تنها راهی که برای هایدگر باقی می ماند این است که ارزش بدهد به همین جزئیات، به فهم وجود در بستر زندگی روزمره، پس هایدگر به زندگی روزمره ی ما جایگاهی هستی شناختی می دهد، اولویت هستی شناسی قائل است برای مسأله ی بودن. نه اولویت معرفت شناسی. کانت می گوید این ابژه ها در عالم وجود دارند ما دارای قدرت ادراک و توانایی هستیم چگونه شناخت ممکن می شود؟ (کانتی). هایدگر نمی خواهد شناخت را ممکن کند؛ می خواهد بگوید وجود و زندگی روزمره شما از توان و امکانات هستی شناختی برخوردار است. نه امکانات شناختی، یعنی به شما نمی گوید چگونه به شناخت دسترسی پیدا کنید؟ به شما می گوید کی هستی؟ چرا در این عالمی؟ چرا داری زندگی می کنی؟

این است که مارسل می گفت ما این هستی را از دست دادیم و نمی دانیم چرا هستیم، نمی دانیم کی هستیم، دیگر این ها پرسش های ما نیستند. فقط ایفای کارکرد می کنیم و کافست. برخوردهای ابزاری با هم کردن حاصل این است. وقتی انسان و جهاننش و دیگران را از بودن از وجه هستی شناختی شان تهی شان کنی، تبدیل به ابزار می شوند آن موقع علم پوزیتیویسم ممکن می شود، آدرنو می گفت چگونه ممکن شد، در کتاب دیالکتیک روشنگری می گفت: ما به سمت طبیعت رفتیم تا آن را بشناسیم، اما چرا وحشت ما از طبیعت آنقدر زیاد شده؟ برعکس شناخت باید آن را قابل شناخت می کرد، چرا؟ چون ما بودن طبیعت را از دست دادیم و دیگر نمی فهمیم. زمانی ما در جنگل زندگی می کردیم، زمانی کنار آب و حیوانات بودیم و با آن ها زندگی می کردیم، هستی آنها را می فهمیدیم، اما فاصله گرفتیم

و از بیرون نگاه می‌کنیم به همین دلیل آدرنو در اوج رشد علمی ما تاریکی می‌بیند. در اوج ویژگی‌های برجسته‌ی روشنگری و دنیای مدرن، دنبال تاریکی است و می‌گوید اتفاقاً خیلی تاریک تر شده، تشعشعات و شیفستگی‌ها و ذوق زدگی‌هایی که وجود دارد، شیفستگی و ذوق زدگی نسبت به ظلمت است نه نسبت به نور، چون ما جهان را از دست داده‌ایم. هایدگر دقیقاً ما را دعوت می‌کند به فهم بودن ما به معنای هستی‌شناختی. در مطالعات پدیدارشناسی در علوم اجتماعی، در مطالعات کیفی در علوم اجتماعی، اشتباه بزرگ ما در ایران این است که آن‌ها را مجدداً تقلیل دادیم به تحقیقات از جنس شناخت و آن‌ها را شناختی کردیم. پیمایش انجام می‌دهیم همراه با تحلیل‌گفتمان، پدیدارشناسی. اصولاً مبنای پدیدارشناسی و تحلیل‌گفتمان معرفت‌شناسی نیست. هستی‌شناسی است. قرار نیست شما چیزی را بشناسید، قرار شده بودن این‌ها را برجسته کنیم در زندگی اجتماعی ما می‌رویم به سمت رویکردهای کیفی تا وجه هستی‌شناسی به این پدیده‌ها بدهیم که بگوییم بودن و امکانات ابزاری این‌ها مهم است نه صرفاً دوباره نگاه شناختی ابزاری کنیم تا الان پدیده را تقلیل می‌دادیم به عدد، حال تقلیل می‌دهیم به مصاحبه و متن مصاحبه و کدگذاری مصاحبه. هدف این است که شما به سمت ادبیات و گفتگو با طرف مقابل بروید. به این دلیل مصاحبه می‌گیریم که طرف مقابل در گفتگوی شما مشارکت کند، نمی‌خواهد به ما بگوید جهان را چگونه می‌شناسد و صرف شناخت علمی از جامعه به ما بدهد. می‌خواهد بودن خودش را برای تو توضیح دهد. یک زن سرپرست خانوار و طلاق‌گرفته نمی‌خواهد بگوید شما به عنوان جامعه‌شناس من را بشناسید و قوانین من را بشناسید و در اختیار سیاست‌گذار قرار دهید، من از بودن خود حرف می‌زنم، من در موقعیت طلاق دارم هستی را تجربه می‌کنم. زندگی من در این موقعیت است. نگاه من به مرگ، پول، خانه، پدر، فرزند، همه چیز در این موقعیت مندی بر من ممکن می‌شود. این موقعیت مندی را نباید تقلیل داد به یک شناخت که بعد در اختیار سیاست‌گذار قرار بگیرد که با این پدیده‌ها چه بکند. می‌گوید ما یک هستی متفاوتیم، شما یک هستی دارید، پدر، مادر، زن، شوهر، امکانات مالی داری، جزء طبقات بالایی، این هم یک هستی دیگر است در یک خرابه زندگی کردن با سختی زندگی کردن بدون سرپرست بودن، کار نداشتن، پول نداشتن دو هستی متفاوت اند، دو دریافت متفاوت از جهان اند، چون جهان بر این دو موجود یکسان آشکار نمی‌شود. این جهان را به نحو متفاوت می‌فهمند، زبان یک چوپان با زبان حافظ دو احضار متفاوت زبانی از جهان اند. این به این معنا نیست که حافظ را بخوانیم تحلیل‌گفتمان کنیم، چوپان را هم تحلیل‌گفتمان کنیم و یکی را بر دیگری ترجیح بدهیم، دو هستی متفاوت اند. پدیدارشناسی به این معنا مهم است در علوم اجتماعی نه این که دوباره آن را تبدیل به روش تحقیق کنیم. ما دوباره آن را به روش تحقیق تقلیل می‌دهیم و کل ماجرا منحرف می‌شود. پس اسم تحقیقات کیفی خودش یک فریب و انحراف است. اگر تحقیق کیفی تقلیل پیدا کند به تکنیک مصاحبه و تکنیک تحلیل متن و امثالهم این‌ها اگر هم ممکن شوند آغازی اند برای دستیابی به بودن. به همین دلیل ما در پایان تحقیقات کیفی نمی‌گوییم رابطه را آزمون کردیم، می‌گوییم تفسیر نهایی من چیست؟ تفسیر نهایی من از یک نوع بودن. ولی

باز در تحقیقات کیفی سؤال از اعتبار می‌پرسیم از روایی، تأمین از این که چگونه فهمیدی، چگونه آزمون کردی، داده‌ها را از کجا آوردی، چگونه نمونه‌گیری کردی، این ادبیات، ادبیات پیمایش است، ادبیات معرفت‌شناسی، در این جا ما با هستی‌شناسی طرف هستیم، اصلاً این ادبیات و طرح پرسش‌ها بی‌معنی و منتفی است ولی باز گرفتار این ماجرا هستیم.

نظریه جامعه‌شناسی پدیدارشناختی جلسه چهارم - (گابریل مارسل)

ابتدای نظریه‌ی مارسل مبتنی بر هستی‌شناسی است، مارسل متولد ۱۸۸۹، فیلسوف، نمایشنامه‌نویس و نقاد حوزه‌ی هنر و موسیقی‌دان بود. او تجربه‌ی وجودی از دست دادن مادر در کودکی و ازدواج پدر با خاله‌اش را دارد که تحت سیطره پدر و خاله بزرگ می‌شود. مارسل از ابتدا گرفتار تجربه‌های وجودی مثل از دست دادن مادر می‌شود. پدرش فردی فرهیخته و مسئول کتابخانه و موزه‌ی ملی فرانسه بود و مارسل از ابتدا در فضای فرهنگی بزرگ شده بود. پدرش کاتولیک بود، اما مذهب را کنار گذاشته تبدیل به یک شخص لا ادری گرا می‌شود. او به سمت پروتستانسزم روشنفکرانه می‌رود، مارسل تجارب جنگ جهانی اول را داشته و مأمور صلیب سرخ است که برای پیدا کردن سربازان مفقودالثر جستجو می‌کرده و تجربه‌ی روبرو شدن با کشته‌های جنگ به او بسیار کمک می‌کند تا از فلسفه‌ی انتزاعی فاصله بگیرد. او در کودکی در تفکرات انتزاعی به سر می‌برد و دنیای انتزاع را یک پناهگاه برای خودش می‌دانست، اما تجربه‌ی جنگ جهانی اول باعث شد که با سرشت تراژیک و مصیبت بار زندگی روبه‌رو شود و از قلمرو فلسفه فاصله بگیرد اصولاً معتقد است اندیشه باید معطوف به وضعیت عینی و واقعی و تجربی انسان باشد، در چهل سالگی کاتولیک می‌شود و اگر چه مذهب کاتولیک در اندیشه‌های فلسفی‌اش تأثیر گذار نیست یعنی از منظر الهیات تفکر فلسفی نمی‌کند اما به دلیل همین مذهبی بودن، دو مفهوم کلیدی در اندیشه مارسل ایمان و امید است. به خاطر توجه به مسائل مذهبی، منطق ایمان و امید را عمیق‌تر فهمید و به همین دلیل به شکلی اگزیستانسیالیست خدا باور است. خودش این مسئله را قبول نداشت و می‌گفت من متفکر نئوسقراطی هستم. با سارتر مخالفت شدید داشت و دوست نداشت بگویند اگزیستانسیالیست است. از مهمترین وجوه اندیشه اگزیستانسیالیستی یا پدیدارشناختی گرفتار شدن با مسئله وجود انسان یا هستی وجودی انسان است. مارسل حتی قبل از یاسپرس و هایدگر در یادداشت‌های روزانه مابعدالطبیعه، یکی از آثارش (راجع به زندگی خودش) در مقاله وجود و عینیت در سال ۱۹۲۵ با موضوعاتی درگیر می‌شود که در کنه اندیشه پدیدارشناسی قرار می‌گیرد مثل تقدم وجود بر اندیشه انتزاعی و مشارکت که از مفاهیم جدی در اندیشه مارسل می‌باشند، هستی به مثابه مشارکت، نه به مثابه یک انتزاع و یک موجود بلکه به مثابه یک مشارکت در نفس زیستن و زندگی. به همین دلیل، زندگی عینی در کنه پدیدارشناسی قرار می‌گیرد، مارسل منتقد جدی هگل است مثل کرکگور، علاقه نخستین او بر ایده آلیسم بوده اما از منتقدین جدی ایده آلیسم هگلی می‌شود، تنها فرق او با کرکگور (در انتقادهایش بر هگل) این است که کرکگور از منظر فردی به انتقاد از هگل می‌پرداخت با

رویکرد انسان‌گرایانه در سطح تجربه‌های فردی اما یکی از مهمترین ویژگی‌های اندیشه مارسل این است که خیلی به سمت فرد نمی‌آید، مارسل به سمت ما می‌آید، گزاره بنیادین در اندیشه مارسل مفهوم «ما هستیم» است. اگر همه می‌گویند من می‌اندیشم پس هستم مارسل می‌گفت «ما هستیم»، پس هستیم، ما به عنوان امر جمعی. وزن وجودی تجارب بشری، از ابتدا در کنه اندیشه مارسل قرار می‌گیرد.

نکته روش‌شناختی:

در ایران متأسفانه پدیدارشناسی را تقلیل می‌دهیم به مطالعه تجربه زیسته، هر پدیده را با سه منطبق می‌توانیم بینیم یا تقلیلش می‌دهیم به نرخ و میزان یا اینکه تبدیلش کنیم به کتاب و مثل کتاب آن را می‌خوانیم و می‌گوئیم چه قصه‌ها و روایت‌هایی در باب پدیده است و تعداد محدودی از آدم‌هایی که روایتگر پدیده‌اند در عین حال پدیده را تجربه کرده‌اند یعنی تجربه زیستی آنها هم می‌باشد. تکنیک علوم اجتماعی در حال حاضر این است که می‌گوئیم می‌خواهیم فرضاً تجربه‌ی زیسته‌ی طلاق را در بیاوریم یا تجربه‌ی زیسته‌ی معلولیت، تجربه زیسته‌ی داشتن پدر ناتوان، تجربه زیسته فقر و بعد جمعیت محدودی از این آدم‌ها را پیدا می‌کنیم و از آنها مصاحبه می‌گیریم، این تکنیک مصاحبه نمی‌تواند هدف پدیدارشناسی را اجرا کند. ما در پدیدارشناسی می‌خواهیم وزن وجودی تجربه را بدست بیاوریم که با گفتگو از طریق مصاحبه بدست نمی‌آید. چون مصاحبه‌های ما یک طرح سؤال است از کسی که در مقابلمان قرار گرفته و این سؤالات را جواب می‌دهد. اصولاً این مصاحبه‌ها، مصاحبه‌های کلیشه‌ای می‌شوند، ما هم در خصوص آن پدیده به لحاظ مفهومی خیلی قوی نیستیم، وزن وجودی تجربه در دو حالت بدست می‌آید. (نکته روشی) درست است که ما روی می‌آوریم به سمت کسانی که یک پدیده را تجربه کرده‌اند که تجربه‌شان را در واقع بدانیم همان چیزی که هایدگر می‌گفت ما open to هستیم، ما در مقام محقق گشوده به تجربه‌های دیگران می‌شویم اما آن دادگی در مصاحبه اتفاق نمی‌افتد. ما روی آورنده‌ایم طرف مقابل باید دادگی داشته باشد باید بتواند خودش را منتقل کند در مصاحبه این دادگی با سؤال پرسیدن اتفاق نمی‌افتد. دو حالت جایگزین مصاحبه است، باید یاد بگیریم که روی این دو حالت کار کنیم. یک حالت اینکه این تجربه‌های انسانی را در دنیاهایی که توصیفات عمیق از این تجربه‌های انسانی شده‌اند جستجو کنیم، آنها را مبنا و داده‌ی خود قرار داده و نخواهیم مصاحبه کنیم، در هنر، ادبیات یعنی به جای مصاحبه در خصوص تجربه فقر. بهتر است تصویر فقر در سینما، نقاشی، در ادبیات را بدست آوریم، چون در آن جا هنرمند در مقام انسانی ظاهر شده است. جمله لکان در مورد نسبت روانکاوی و هنر:

ما در روانکاری چه کاری انجام می‌دهیم؟ به بیمار می‌گوئیم روبروی من بنشین و به شکل تداعی آزاد بدون هیچ ملاحظه‌ای در گرامر، معذوریت اجتماعی، فکری، سیاسی و بدون هیچ معذوریت حتی زبانی به معنای انتقال صریح جملات حرف بزن، در جریان تداعی آزاد و در واقع هنر روانکاوی این است که کاری کند که بیمار به سخن در بیاید و مجبور شود صدایی را که توان شنیدنش را ندارد، بشنود. روانکاوی کار دیگری نمی‌کند. روانکاوی عاملی است که آن

چه که در تو سرکوب شده را تبدیل به صدا و زبان می کند آن چه که مایه‌ی رنج و تروما است، آن چه که ریشه در یک زخم دارد، رنج و تروما مفهوم معنوی است، ریشه‌ی لغوی تروما مفهوم زخم است. شما یک زخمی دارید که تبدیل به تروما میشود و تبدیل به رنج می شود، زخم یک امر مادی است، یک امر اجتماعی است که بر ما وارد می شود و تبدیل به تروما می شود در روانکاوی ما قرار نیست دارو بدهیم یا نصیحت کنیم. نوعی مشاوره و روانپزشکی است، حتی روان درمانی هم نیست که به شما توصیه بکنند. در روانکاوی به تو می گویند بنشین، سخن بگو و صدایی که قادر به شنیدن آن نیستی را در این جلسات به سخن بیاور و خودت بشنو و در واقع با وجود خودت روبرو بشو. آنجا در واقع بیمار وزن وجودی خود را می فهمد، وزن وجودی آن تجربه، دقیقاً آن تجربه چون وزن وجودی داشته بیمار را گرفتار تروما کرده، در پدیدارشناسی هم ما باید دقیقاً همین کار را بکنیم. یعنی پدیده باید دادگی داشته باشد آن کسی که مبتلا به یک تروما و یک رنج است یا اینکه اصلاً مبتلا به تروما و رنج هم نباشد دارای یک تجربه اجتماعی می باشد، تجربه زیسته‌ی او باید به سخن دربیاید به شکل تداعی آزاد، حرف بزند، و وزن وجودی زندگی خود را آشکار کند، وزن وجودی تجربه‌های بشری اش، و آن تجربه‌ای که مورد نظر محقق است. این امر در مصاحبه ممکن نیست. به همین دلیل تحقیقات پدیدارشناسی یا تحقیقاتی اند که از قبل و در درازمدت شما با کسانی در ارتباط هستید که این فرآیند گفتگوی تداعی آزاد ممکن شده، دائماً شنیدید و این تجربه‌ها را ثبت کرده‌اید یا این اتفاق باید بیفتد.

لکان وقتی با هنر روبرو می شد می گفت هنر را نمی توان روانکاوی کرد چون هنرمند خودش روانکاو است. هنرمند در مقام خلق تجارب انسانی قرار می گیرد مثل یک روانکاوی که صدای انسان‌ها را بیرون می کشد و آن‌ها را وادار به سخن گفتن می کند، هنرمند هم این گونه تجربه‌های انسانی را آشکار ساخته است. پدیدارشناسی هم به همین شکل می باشد. هنرمندان پدیدارشناس هستند، به خصوص شاعران. چرا باید گراین همه به شعر و هنر اهمیت می داد؟ متأسفانه در ایران چون پارادایم روش‌شناسی بر ما حاکم است، طرح مسأله، اهداف، ضرورت، فرضیه، روش، نمونه‌گیری مطرح می شود. این مباحث را نمی توان در دانشگاه اجرا کرد. ولی واقعیت این است که این تحقیقات باید به این شکل انجام شود. یا معطوف به دنیای هنر باشد، تجارب انسانی را از هنر بیرون بکشد چون دقیقاً جایی است که تجارب انسانی بیان شده یا با جمعیت‌ها یا گروه‌هایی در ارتباط باشیم که به شکل دراز مدت که در یک فرآیند تداعی آزاد سخنانشان را گفته باشند در غیر این صورت تکنیک مصاحبه ابتدالی پدیدارشناسی است، آفت است که ما روش‌های کیفی را هم تبدیل می کنیم به روش‌های پیمایش و همان ابتدالی پیمایش، در روش‌های کیفی هم ایجاد می شود، پس ما وقتی می گوئیم مسأله‌ی کسی مثل مارسل وزن وجودی تجارب بشری است مسأله‌ی جامعه‌شناسی پدیدارشناس هم همین است. وزن وجودی تجارب بشری باید در کنه تحقیقاتش قرار بگیرد.

یکی دیگر از مهمترین متفکرانی که روی مارسل تأثیر گذار بوده، مارتین بوبر است. یکی از مهمترین ویژگی‌های اندیشه بوبر، آوردن استعاره‌ی گفتگو در نسبت بودن ما با هستی، با خودمان و با دیگران است، اگر ما بگوئیم هر یک از این متفکران در ایجاد پیوند بین اندیشه با جهان استعاره‌ای دارند، استعاره‌ی مارتین بوبر تبادل افکار و گفتگو است. اصولاً بوبر معتقد بود که ما دو الگوی گفتگو بیشتر در جهان نداریم یا گفتگوی من و تو است که مبتنی بر این است که ما هر دو را انسان تصور می‌کنیم با ویژگی‌های وجودی یا گفتگوی ما با آن و او است یعنی با اشیاء و چیزی که غائب است با چیزی که آن را نمی‌بینم و انسان تصورش نمی‌کنیم. بوبر معتقد بود که الگوی تفکر انسانی همین تفکر من و تویی است نه الگوی تفکر من و او یا من و آن. مارسل به شدت تحت تأثیر این الگوی مارتین بوبر بود و به همین دلیل از نگاه مارسل مهم‌ترین الگوی تفکر، الگوی گفتگو است. مارسل در کنار این متفکرها تحت تأثیر یک متفکر دیگر هم می‌باشد. در جلساتی که در خانه‌اش برگزار می‌کرد پل ریکور حضور دارد که شاگرد برجسته‌ی مارسل است. اتفاقاً یکی از مهمترین متفکرانی که به شکل عینی، تحقیقاتی، پژوهشی و در عین حال مقدم بر همه این‌ها به شکل فلسفی الگوی مارسل را در حوزه‌ی هنر استفاده کرده پل ریکور است که یکی از مهمترین متفکران، در خصوص معنا بخشی به زندگی شما فارغ از حوزه‌ی اندیشه نیز می‌باشد، یکی از مهمترین مسائلی که به عنوان شاگرد اصلی مارسل و تحت تأثیر مارسل در کنه اندیشه پل ریکور قرار دارد، این است که از نگاه پل ریکور ما دائماً معنای زندگی را از دست می‌دهیم به قول خودش می‌گفت ما هر روز صبح که از خواب بیدار می‌شویم چشم باز کرده و می‌گوئیم دوباره من این صبح لعنتی بیدار شدم یا دوباره مجبور به ادامه‌ی این زندگی هستم؟ می‌گفت به جای اینکه خوشحال باشیم که زندگی را آغاز می‌کنیم. هر روز ناراحت هستیم که دلیلش از دست دادن معنای زندگی است. مهم‌ترین وظیفه‌ی ما آن موقع، بازیابی دائمی معنای زندگی است. رویکرد پل ریکور برای این بازیابی چه بود؟ می‌گفت برای دستیابی به این امر باید به سمت محصولات دیگران برویم. آفریده‌های دیگران، به تمام معنا از کودک و آفرینش یک خانه تا خانواده تا مهم‌ترین محصولات که محصولات هنری‌اند. چرا؟ می‌گفت دقیقاً وقتی شما با محصولات دیگران درگیر می‌شوید با قدرت آفرینش دیگران درگیر می‌شوید و گشوده در مقابل آن زندگی‌ها می‌ایستید. یکبار دیگر با غنای زندگی روبرو می‌شوید و به این طریق می‌توانید میل و علاقه‌تان به زندگی را بازیابی کنید. این رفتن به سمت دیگران دقیقاً نکته‌ای است که در نظریه مارسل وجود دارد. مارسل «ما» و «با هم بودن» را در کنه نظریه‌اش قرار داده، مفهوم «با» در کنه نظریه مارسل و یکی از مهمترین مفاهیم فلسفی‌اش است. یکی دیگر از کسانی که در این جلسات حضور داشت لویناس بود. در کنه نظریه لویناس هم دیگری قرار دارد همانطور که در کنه نظریه پل ریکور بود. اینها متفکران پدیدارشناسی هستند که دائماً ما را گرفتار مسئله‌ی دیگری می‌کنند و ما یکی از مهمترین معضلاتمان در زندگی اجتماعی همین ارتباطات اجتماعی است، فروپاشی روابط اجتماعی ما و اینکه ما چگونه دیگری را حذف کرده، غائب و نابودش می‌کنیم و نادیده‌اش می‌گیریم. در این تفکر پوزیتیویستی چگونه دیگران نابود می‌شوند؟

سیمون دوبوواری یکی دیگر از کسانی است که در این جلسات حضور دارد و ژان پل سارتر. مارسل به شدت منتقد سارتر است. در سال ۱۹۲۵ قبل از سارتر و هایدگر، مارسل در اندیشه‌هایش به این مسائل وجودی پرداخته است. لویناس از این باب مهم است که مفاهیم اصلی مارسل در اندیشه او هم طرح می‌شوند به خصوص مفهوم دیگری. ولی در عین حال لویناس منتقد جدی مارسل است. اینها ریشه‌های اندیشه‌ی مارسل و کسانی است که روی او تأثیر گذاشتند. مارسل فیلسوف نظام مندی نیست و مثل هایدگر دستگاه فلسفی ندارد و مثل بوبر که در فیلسوفان تحلیلی یا معرفت‌شناسی نزدیک به فیلسوفان تحلیلی است.

مارسل فیلسوف نظام‌مندی نیست بیشتر در واقع هنرمند یا خالق دنیای هنری است، به طور خاص در نمایشنامه، تأثر و موسیقی و در عین حال تفکرات فلسفی هم دارد. بیشتر فلسفه را در پیوند با تجربه‌های ملموس آغاز کرده نه با امور انتزاعی، فیلسوفانی که گرفتار امور انتزاعی می‌شوند عمدتاً دستگاه‌های فکری می‌سازند و نظام‌مند تر فکر می‌کنند اما مارسل معتقد بود که اصولاً تفکر فلسفی یعنی کارکردن روبه بالا. می‌گفت از زندگی به اندیشه و بعد البته می‌گفت دوباره باید بیایم رو به پایین و دوباره از اندیشه به زندگی، از زندگی به اندیشه تا بتوانیم وزن وجودی زندگی را بفهمیم و در قالب اندیشه طرح‌اش کنیم و از این اندیشه‌ها به سمت زندگی تا بتوانیم وزن وجودی زندگی را به دیگران نشان دهیم. چون خودش می‌گفت بعد از اینکه از اندیشه به زندگی برگشتیم می‌توانیم نور بتابانیم بر حیات. در اندیشه‌ی این متفکر پیوند جالبی بین تفکر و نور است. نور به معنای روشن کردن تجربه‌های وجودی انسان. از سوی دیگر مارسل معتقد بود که حتی زبان فلسفه هم باید زبان متعارف و رایج باشد. می‌گفت باید به جنگ این روحیه‌ی انتزاع و تسلیم مفهومی فلاسفه‌ی نظام پرداز رفت. بنیادی‌ترین مفهومی که مارسل آن را نقد می‌کند، همین مفهوم انتزاع است. و جالب اینکه در زندگی خودش شرح می‌دهد می‌گوید انتزاع پناهگاه نخستین من بود و من از تجربه‌ها به شدت متنفر بودم. یکی از دلایل نفرت من از تجربه این بود که دائماً در عالم واقع کارهایی از من می‌خواستند که از انجامش ناتوان بودم و به دنیای انتزاع پناه می‌بردم. بعدها می‌گوید متوجه شدم آنچه که نجات‌بخش من است همین دنیای تجربه‌هاست. مارسل دشمن روحیه‌ی انتزاعی فیلسوفان نظام پرداز می‌شود پس معتقد است که فلسفه باید به زبان متعارف سخن بگوید و مبتنی بر یک شهود بنیادی باشد می‌گفت فیلسوف باید در مقام انسان سالک ظاهر شود. اما انسان سالکی که جائیکه سلوکش را طی می‌کند همین زندگی روزمره است و سلوکش در زندگی روزمره و در تجربه‌های معمولی انسانی ممکن می‌شود. مارسل نمایشنامه‌نویس است اما چرا به نمایش علاقه‌مند است؟ می‌گوید من در نمایشنامه چند چیز را تجربه می‌کردم. فارغ از اینکه در کودکی پدر من استاد قرائت تأثر و متون نمایشنامه‌ها بود و بهترین ویژگی که پدر من در قرائت نمایشنامه‌ها داشت این بود که، به گونه‌ای آنها را قرائت می‌کرد که گویی همه شخصیت‌ها خودش بودند به همین دلیل می‌گوید من در نمایشنامه این را یاد گرفتم که ما باید در مقام انسان پیوند گاه همه‌ی انسان‌ها باشیم یا حتی در مقام تفکر به این نتیجه رسیدم که طبعاً توان ذهنی انسان قادر به پذیرش همه

استدلال‌ها نیست. اما می‌تواند تبدیل به جایی شود که باهمه‌ی گزاره‌های استدلالی باتساهل برخورد کند که کریستوا پدیدارشناس نیست و روانکاو است و به ساحت‌های وجودی انسان نزدیک است، که کریستوا می‌گفت عاشق‌ترین موجودات عالم داستان نویسان‌اند و عاشق‌ترین موجودات عالم داستان‌خوان‌ها هستند چرا؟ چون وقتی شما داستان می‌نویسید خودتان در مقام تمام شخصیت‌هایی که باید در داستان بیایند قرار می‌گیرید. بیگانگان در درون تو می‌آیند و دیگر بیگانه‌ای در عالم نیست. بیگانه‌ای در درون، غریبه‌ای در درون، غریبه‌ها همه در درون تو می‌آیند زیرا تو مجبوری این شخصیت‌ها را بسازی. پس توکل انسان و بشریت را در داستان نویسی تجربه می‌کنی به همین دلیل فکر می‌کرد داستان نویسان موجودات اخلاقی هستند. درباب جامعه‌شناسی و نظریه‌ها هم به همین ترتیب، نظریه پردازی شما را تبدیل به یک موجود انتزاعی صاحب قدرت تفکر انتزاعی صرف نمی‌کند. خواندن نظریه شما را تبدیل به موجودات اخلاقی می‌کند. شما را عاشق می‌کند چون می‌دانید که این استدلال‌های متفاوت در مورد زندگی انسان همه در درون شما هست و با اینها آشنا کنید، می‌دانید رگه‌هایی از حقیقت در درون همه نظریه‌ها وجود دارد. آن طرف ماجرا می‌گفت داستان خوانان هم عاشقان عالم‌اند، چون شما وقتی داستان هم می‌خوانید دیگران را در خودتان تجربه می‌کنید، دردها، رنج‌ها، آرزوها، همه این ویژگی‌ها را در درون خودتان تجربه می‌کنید.

مارسل گفت من این را از پدرم در نمایشنامه خوانی یاد گرفتم. یکی از دلایل علاقه او به نمایشنامه این است که در نمایشنامه شخصیت‌های متفاوت در بستر صحنه‌ی تأثر و زندگی هستند. خودش هم می‌گوید من به صحنه‌های تأثر در ابتدا خیلی علاقه‌مند نبودم بیشتر به متن نمایشنامه‌ها علاقه‌مند بودم اینکه چگونه می‌توانستم خودم را در جای شخصیت‌های متفاوت قرار دهم. این ایده‌ها توسط افرادی دنبال شده است. یکی از مهمترین مقالاتی که رورتنی نوشته سه الگوی رستگاری است. کتابی از آقای دکتر محمد اصغری، متخصص رورتنی، هم ترجمه‌های خوب دارد و هم متون خوب. دکتر اصغری مقاله‌ی رورتنی را ترجمه کرده، رورتنی در آن مقاله می‌گوید ما سه الگوی رستگاری در جهان داریم. یک الگوی رستگاری، الگوی دین بود، دین الگوی رستگاری مبتنی بر رابطه‌ی غیر شناختی ما با یک موجود غیر قابل شناخت بود. رابطه‌ی ایمانی و غیر شناختی ما با خداوند و خداوند هم که موجود قابل شناختی نیست، می‌گوید ما از دین گذر کردیم، دین توانایی‌هایش را در اختیار بشر گذاشته هر آنچه که می‌توانسته، الگوی رستگاری بعدی الگوی علم بود، می‌گوید علم یک رابطه‌ی شناختی است با تعدادی گزاره‌ی قابل شناخت، اما می‌گوید علم هم توانایی‌ها و ناتوانایی‌های خودش را بر ما آشکار کرده رستگاری را دیگر در علم نمی‌توان دنبال کرد تنها الگوی سوم باقیمانده، تنها راه نجات بشر این الگو است و آن ادبیات است چه اتفاقی در ادبیات می‌افتد، می‌گوید در ادبیات ما یک رابطه‌ی شناختی داریم.

با یک سری شخصیت ناشناخته، ما آنها را نمی‌شناسیم اما می‌توانیم در دنیای ادبیات با دنیاهای فکری و دردها و رنج‌ها و آرزوها و خیالاتشان آشنا شویم. نتیجه‌گیری که بعد از این توضیح می‌کند این است می‌گوید ادبیات به ما نشان

می‌دهد که ما تنها تکیه‌گاه خودمان در عالم هستیم. انسان هیچ تکیه‌گاهی جز انسان در زندگی ندارد که می‌گوید مادر ادبیات این امر را یاد می‌گیریم. یکی از متفکران دیگر که به خوبی می‌توانیم این اندیشه را در او ببینیم یوسا است. ماریو بارگاس یوسا داستان نویس مشهور آمریکای لاتین که آقای کوثری و دیگران داستان‌های زیادی هم از او ترجمه کرده‌اند. ماریو یک مقاله کوتاه دارد که آقای کوثری به فارسی ترجمه کرده. چرا ادبیات؟ در آنجا شانزده استدلال در ارزش ادبیات بیان می‌کند. شما نمی‌توانید پدیدار شناس باشید ولی ارزش ادبیات را ندانید، چون ادبیات داده‌ی تحقیقات پدیدارشناسی است. اصولاً نویسندگان ادبی و هنرمندان پدیدار شناسانند که وزن وجودی تجربه‌های بشری را بر ما آشکار کرده‌اند.

اگر می‌خواهید از ادبیات دفاع کنید باید ارزش ادبیات را بفهمید درخودشان و در منطق درونی ادبیات، در آن مقاله یوسا در استدلال‌های متفاوت ارزش ادبیات هم به لحاظ زبانی، هم به لحاظ نفی خشونت در جامعه را بیان می‌کند، جمله‌ی شاهکار: مردمانی که ادبیات نمی‌خوانند، داستان نمی‌خوانند و زبان ادبیاتشان قوی نیست بیشترین حجم خشونت را تجربه می‌کنند. چون جایی که زبان کوتاه می‌آید خشونت شروع می‌شود، جایی که گفتگو منتفی می‌شود خشونت شروع می‌شود. جایی که می‌شود با هم سلام و علیک کرد خشونت نیست.

جمله‌ی لویناس: سلام یا گفتگو معجزه‌ی معجزات است. همین سلام و علیک ساده، متن ادبی، دو کلمه‌ی و واژه‌ی ادبی می‌تواند کلی از خشونت‌ها را در عالم کم کند و یکی از کتاب‌های خوب دیگر در ارزش ادبیات کتاب «ادبیات چیست» سارتر است که آقای نجفی به فارسی ترجمه کرده. یک متفکر اگزیستانسیالیست این کتاب را در باب ادبیات نوشته و در این کتاب سارتر بیش از آنکه اگزیستانسیالیست باشد مارکسیست است. چون آنجا سارتر ایده‌ی ادبیات متعهد را طرح می‌کند. مارسل می‌گوید یکی از دلایل علاقه‌ی من به نمایش این بود که پدرم به عنوان کسی که نمایش‌ها را برایم قرائت می‌کرده می‌توانسته خودش را در جایگاه شخصیت‌های متفاوت قرار دهد و شخصیت‌های متفاوت انسانی را تجربه کند. نکته دیگری که وجود دارد، نمایشنامه جایی است که شما با تجربه‌های وجودی انسان روبرو می‌شوید، ادبیات، چرا؟ می‌گوید دقیقاً در متن نمایشنامه‌ها من با شخصیت‌هایی روبرو بودم که گرفتار سؤال و تردید بودند گرفتار سرگردانی بودند. هانکل نشان می‌دهد که خشونت توسط کودک هم ممکن است. بچه‌ها هم خشونت می‌کنند، تصویر شما از کودک به هم می‌خورد، با یک تصویر دیگر از انسان روبرو هستیم. نشان می‌دهد که عالم دین هم خشونت می‌کند، در فیلم عشق او، (عشق در سالمندی)، در آن فیلم نشان می‌دهد که چگونه می‌تواند مراقبت خشونت باشد، چگونه عشق می‌تواند خشونت باشد. از نگاه مکتب اگزیستانسیالیست جامعه مجموعه‌ای از احوالات انسانی است. و احوالات انسانی در دنیای هنر ثبت شده‌اند. اگر جامعه ترکیبی است از غم، تنهایی، عشق، امید، فقدان جهانیت، وحشت، ظلمت، مرگ، رنج، روبرو شدن با عکس‌های زلزله و ... می‌گوید من در نمایشنامه با همین موقعیت‌های تردید، پرسش‌های وجودی انسان روبرو می‌شدم. می‌گوید فهمیدم که انسان چقدر ماهیت

تبعیدگاهی دارد چرا چون فهمیدم وقتی انسان از چیزهایی که دوست دارد، بیگانه می‌شود، جدا می‌شود، با شک و تردید روبرو می‌شود چقدر متزلزل است. وضعیت تزلزل در زلزله احساس می‌شود وقتی آدم‌ها، بچه، خانه ویران شد کاملاً در وضعیت تزلزل هستند در نمایشنامه می‌گوید من درهم شکستگی جهان را دیدم و جالب است هنر دیگری که مارسل به آن علاقه‌مند است هنر موسیقی است. می‌گوید در موسیقی وحدت جهان را تجربه کردم چون موسیقی بر عکس نمایشنامه نویسی است. همانقدر که در نمایشنامه با تجربه‌ی خود زندگی، پراکندگی شخصیت‌ها، دردها، تجربه‌ی تبعید وجودی انسان، از دست دادن تکیه‌گاه‌های وجودی در زندگی، تزلزل روبرو می‌شدید و کشمکش که در ذات نمایش است همانقدر در موسیقی هماهنگی و وحدت بود. به همین دلیل از نگاه مارسل فلسفه در مرز این دو حرکت می‌کند، در مرز بی‌قراری، تزلزل و کشمکش با هماهنگی و وحدت حرکت می‌کند. به همین جهت مارسل زندگی را جای تجربه‌های بیقراری انسان می‌داند. همین زندگی روزمره، همین تجربه‌ی عینی و ملموس از نگاه مارسل جای تجربه‌های بی‌قراری انسان است که انسان در واقع در این ناهماهنگی در طلب هماهنگی است و الگوی تفکر پدیدارشناختی دقیقاً رویکردی است که از نگاه مارسل، هم وزن وجودی این بیقراری‌های انسان را به ما می‌گوید هم اینکه به ما می‌گوید که انسان چگونه می‌تواند دوباره مجموع شود و به آن هماهنگی وجودی خودش دستیابی پیدا کند. مارسل می‌گفت اگر بگوئیم فلسفه اینگونه است آن موقع ماهیت تفکر فلسفی چگونه است؟ دوالگوی تفکر از نگاه مارسل وجود دارد یکی را تفکر اولیه و دیگری را تفکر ثانویه نامید. تفکر اولیه از نگاه مارسل تفکر انتزاعی فلسفی، تفکر تحلیلی و تفکر عینی و تفکر تجربی به معنای پوزیتیویسم (علمی) است.

چند ویژگی بر تفکر اولیه عارض است. مهمترین ویژگی آن این است که گرفتار مسائل است در نظریه مارسل ما تفکیکی داریم بین تفکر اولیه و تفکر ثانویه به عنوان دو الگوی تفکر و یک تفکیک بین مسئله و راز به عنوان دو مسئله‌ای که تفکر باید به آنها پردازد. (نکته اول) ویژگی تفکر اولیه این است که گرفتار امور مسئله‌ای است. در خود امور مسئله‌ای که ریشه در کلمه‌ی **problem** دارند این معنا نهفته است که کسی که سؤال می‌کند از آن چیزی که سؤال می‌کند جدا است. پس ویژگی تفکر اولیه این است که ما به عنوان ذهن شناسا از آن چیزی که سؤال می‌کنیم جدا هستیم. یکی دیگر از ویژگی‌های تفکر اولیه این است ما در تفکر اولیه متفکر در مقام شخص انسانی نداریم، ما ذهن انسانی داریم که به شما یاد می‌دهند که شما استاد جامعه‌شناسی هستید، نمی‌گویند آقای ابراهیمی محقق به عنوان کسی که تفکر خاص خودش را باید داشته باشد می‌گویند الگوی عام علم یاد گرفته‌اید. شما الگوی تفکر جامعه‌شناسی و ذهن جامعه‌شناختی دارید، بینش جامعه‌شناختی و تفکر جامعه‌شناختی دارید به قواعد پژوهش اجتماعی آشنائید پس شما دیگر شخص نیستید به همین دلیل شما را به عنوان موجوداتی که فارغ از ارزش هستید تصور می‌کنند. مجهز به یک توانایی علمی هستید و اصولاً انسان‌های خنثایی هستید که در پیوند با موضوع مورد تحقیقتان قرار نمی‌گیرید اما

از نگاه مارسل متفکر باید شخص منفرد انسانی باشد، در تفکر اولیه می‌گفت اینگونه نیست. ما ذهن شناسا داریم نه فاعل شناسا، (نکته دوم) می‌گفت در خود کلمه‌ی **problem** بین موضوع شناسایی با فاعل شناسا فاصله است. به همین دلیل ما در تفکر اولیه در پی کشف قواعدی هستیم که عام باشد، قابل تعمیم باشد. نکته دیگر اینکه می‌گفت ما در تفکر اولیه که معطوف به مسائل است، همیشه به دنبال راه حل هستیم و به همین دلیل بعد از اینکه راه حل پیدا شد مسأله تمام می‌شود پیوند ما هم با مسأله از بین می‌رود. این را به خوبی می‌توان در تفکر اجرایی کشور در نظام مدیریتی بینیم، پیوندی که بین مدیران (اجرائیون) با مسائل اجتماعی است دقیقاً همین طور است.

آن‌ها اصلاً مسائل اجتماعی را به عنوان چیزی که با آن پیوند داشته باشند نمی‌شناسند، به عنوان یک مشکلی می‌شناسند که باید حلش کرد. به همین دلیل در بحث با آن‌ها در خصوص اعتیاد مثل این است که درباره شیشه آب با آن‌ها صحبت می‌کنی، اصلاً نمی‌دانند که اعتیاد یک **problem** انسانی است زندگی‌ها و آدم‌ها دارند نابود می‌شوند، از طرف دیگر وقتی به آنها گفته می‌شود چگونه بیندیشید می‌گویند فکر و ایده مهم نیست. راه حل مهم است، کاربرد مهم نیست. تفکر و راه حل بدون نظریه و مفهوم امکان پذیر نیست، مصداق تفکر اولیه از نگاه مارسل یا تفکر فلسفی انتزاعی است و مصداق اصلی آن تفکر علمی و فنی است، تفکر فناورانه و تکنولوژی زده که دنبال تصرف در جهان است. دانشگاه به مثابه کسب و کار، کارآفرینی، ثروت آفرینی، آموزش و پژوهش هزینه کردن است. پژوهش باید در آمد زا باشد. جالب است که همه این اتفاقات در تفکر لیبرالی می‌افتد. در تفکری که می‌خواهد بگوید دولت کوچک شود، دولت از طرفی تمام ثروت (نفت) را گرفته از طرفی در قبال همه چیز می‌گوید من مسئول نیستم، خودتان پول در بیاورید (غلط بودن مسکن مهر، بنیاد وظایف دولت را زیر سؤال نمی‌برد) وظیفه دولت ساختن خانه برای ملت است آن هم در اقتصاد نفتی که تمام منابع را در دست دارد. ولی از طرفی می‌خواهند بگویند ما لیبرال شدیم، نئولیبرال، بازار آزاد، رقابتی، همه با هم رقابت کنند و کسب درآمد کنند و خودشان جامعه را پیش ببرند.

یعنی اصولاً الگوی حاکم بر جامعه بازار است. بازار کجاست؟ جای مبادله‌ی کالا و پول، در حال حاضر دانشگاه هم به همین صورت است. دانشگاه شده کالا، تولید کالا، دانشجو به مثابه کالا، استاد و پژوهش به مثابه کالا، کسب درآمد شود. این همان تفکر است که نمی‌تواند با زندگی اجتماعی ما پیوند بخورد، زندگی اجتماعی را نمی‌فهمند، رنج انسانی و درد را نمی‌فهمند، مسأله بی‌پولی و سرما را نمی‌فهمند، نمی‌فهمند بچه مردن در بغل یعنی چه. این نوع الگوی علمی اصولاً در پی دخل و تصرف، پیشرفت و توسعه است. توسعه به کجا؟

شرح آقای ابادری در خصوص زلزله بم که ما نهایتاً خودمان را تقلیل می‌دهیم به چند کمک انسان دوستانه، دانشمان را هم تقلیل می‌دهیم به مصاحبه با چند متخصص فاجعه، می‌گویند حتی در درون این فاجعه‌های بزرگ حتی حس گناه را هم از دست داده‌ایم، چون یک زمانی حداقل انسان حس گناه داشت. آن هم که از دست رفته است. می‌گوئیم که تبیین الهی نکنیم، تبیین بشری و اجتماعی کنیم. تبیین بشری ما می‌شود مصاحبه با یک متخصص در باب ضعیف بودن

خانه‌ها. یادمان می‌رود که چقدر در این پدیده‌ها بر زندگی ما تجربه‌های انسانی عارض می‌شود، و چقدر اینجا، جای باز خوانی دوباره‌ی جامعه و بازخوانی اخلاقی هست.

تفکر اولیه اینچنین است. سلطه طلب است بر زندگی، جامعه، روح انسان بر روابط انسانی. مدعی قضاوت است، حق شناخت و حق قضاوت را نزد خودش می‌داند فقط هم می‌گوید تجربی و عینی و با داده حرف بزن. طرف دیگر گرفتار تکنولوژی و تکنیک است، دشمن بعدی تفکر انسانی از نگاه مارسل روحیه‌ی انتزاع است.

نکته کلی: چرا روحیه‌ی انتزاع را نقد می‌کند؟ می‌گوید روحیه‌ی انتزاع آغاز مالکیت‌گرایی انسان است وقتی ما پدیده‌ها را منتزع می‌کنیم. از تنوع پدیده‌ها مفاهیم خاص می‌سازیم دلیل اینکه مفاهیم می‌سازیم و هزار نوع برگ را، در یک کلمه برگ می‌بینیم. انواع انسان را در یک نوع می‌بینیم و انواع انسان‌های زلزله زده، ... زلزله یک پدیده‌ی طبقاتی است، جنسیتی، قومیتی، مثل همان تصویری که نشان داده شد مسکن مهر فرو ریخته و خانه‌ی کناری سالم بوده یعنی **مبارزه‌ی ثروت با فقر**، درست است که به یک معنا مهندسی یکی قوی است و دیگری ضعیف، چرا ضعیف است؟ چون برای یک آدم فقیر با پول کم ساخته شده، بی‌اعتنا بودند با آن را پول کم ساختند. گفته شده دلخوشی این انسان‌های فقیر این است که یک سرپناه داشته باشند. زلزله پدیده‌ی قومیتی است اگر کرد نبودند، در تهران یا اصفهان بود طور دیگری برخورد می‌شد. چون گردهستند باید به آنها بی‌اعتنا باشی. پدیده جنسیتی است، زن‌ها بیشتر آسیب می‌بینند، مادر، زن. چون علاوه بر انسان بودن نقش دیگری هم دارند که مادرانگی است. سرپرست زندگی بودن است.

اما در این نوع تفکر انتزاعی می‌گوئیم آسیب دیده، یک مفهوم آسیب دیده می‌سازیم و کل تنوعات تجربه‌های انسانی را نادیده می‌گیریم، نقد مارسل این بود که می‌گفت وقتی جهان را، جای می‌دهیم در قالب مفاهیم در پی تملک جهانیم و می‌خواهیم مالک جهان شویم و بعد از مدتی شما دارید مفهوم می‌سازید که مالک جهان شوید، شما به سمت اشیاء می‌روید، سلطه بر اشیاء، جامعه، افراد اما بعد از مدتی همان چیزهایی که در پی مالکیت‌شان هستی آنها مالک تو هستند و بر تو سلطه اعمال می‌کنند، شما دنبال تکنولوژی و نوآوری‌های تازه در حوزه‌ی تکنولوژی هستید ولی عملاً تکنولوژی بر شما سلطه دارد، شما در پی خلق بازار هستید، عملاً بازار بر شما سلطه دارد.

اما آن نوع الگوی تفکر مورد تأیید مارسل تفکر ثانوی است که اولاً بر گرفته از تجارب عینی و روزمره‌ی زندگی فردی ماست، تجربی، عینی، فردی و آزادانه است. نکته بعدی اینکه تفکر ثانویه گرفتار اشیا نیست گرفتار ماده نیست، گرفتار حضورهاست، با تعاملات سر و کار دارد، با به محضر فرا خواندن‌ها سر و کار دارد با روی آوردن‌ها، با اینکه انسان رو می‌آورد به جهان و پدیده‌ها، آغاز تفکر ثانوی شک و تردید نیست آغاز تفکر ثانوی حل مشکلات زندگی نیست، آغاز تفکر ثانوی شگفتی و حیرت است اگر شما در مقابل جهان شگفت زده هستید یعنی شما تابع جهانید نه اینکه سلطه بر جهان دارید. شما در عشق شگفت زده‌ی معشوقید. معشوق بر شما سلطه دارد، تو فکر می‌کنی که عاشقی

عملاً تو معشوقی، تو فکر می کنی که فاعلی، اوست که بر تو سلطه دارد، تو انفعال محضی، وادادی، عشق فاعلیت نیست، عشق انفعال است و بحث مارسل دقیقاً همین است. اگر با جهان به عنوان جایگاه شگفتی و حیرت روبرو شویم ما در مقابل جهان متواضع و فروتنیم. علم و دانش ما را متواضع می کند. ما را مالک نمی کند ما را به سمت سلطه نمی برد محقق اجتماع در مقابل تجربه های انسانی حس شگفتی و حیرت دارد، متواضع و فروتن است نمی خواهد بگوید من محقق هستم، تو را می شناسم، تو را می فهمم، به حرف من گوش بده تا زندگی ات درست شود. تجربه های درست شود، می گوید من می خواهم بدانم، اگر تو را به حضور خودم داشته باشم می توانم وزن وجودی تجربه های را در زندگی بفهمم. به همین دلیل تعظیم می کند در مقابل جامعه اش، جامعه اش را تحقیر نمی کند، تو پیشرفته نیستی، تو دهاتی و روستایی هستی، توسعه یافته نیستی، عقبی، فکر نداری. در روستا در مقابل پیوند روستایی با حیوانات و خمیر و نان و تنور باید تعظیم کرد نه اینکه بگوئیم تنور را مکانیکی کن. طرح یکسان سازی روستاها، برق رسانی و آبرسانی به نقاط کشور به همین معناست، قرار نبود در همه روستاها برق و آب باشد. روستا داشت زندگی را می کرد. شما روستا را نابود کردید چرا چون در مقابل آن نوع زندگی ابراز تواضع نکردی، گفתי این زندگی باید نابود شود این نشان دهنده ی عدم توسعه است در حالی که در کشوری مثل هند ما تکنولوژی های مدنی داریم (این مفهوم از هند آمده) یعنی کشاورزی تکنولوژی پیشرفته ای برای بیرون کشیدن آب نداشته با یک تکنولوژی ساده که خودش خلق کرده آب را از چاه بیرون می کشد.

نیازی نیست که روستا تخریب شود و انواع ماشین جدید یا توسعه یافته واردش شود باید خلاقیت روستایی را دید، تواضع در مقابل زندگی، در مقابل سنت، ما در عالم اندیشه هم به همین ترتیب یا به دنبال تغییر در سنت هایمان رفتیم، یا اینکه متعصبانه به این سنت ها چسبیدیم، آن تعصب هم قابل ستایش نیست. به همین دلیل می گوید تفکر سنتی پذیرای جهان و انسان است، همانطور که عاشق پذیرای معشوق است. شما معشوقان را نمونه ای از زن ها نمی دانید، او را موجود منحصر به فرد می دانید به همین معنا در پدیدار شناسی می گوید ما تجارب انسانی را جزئی از یک مقوله یا طبقه نمی دانیم، نمی گوئیم این تجربه ی داغدیدگی زلزله را، تجربه ی بی خانمانی جزئی از مقوله ی بی خانمانی یا داغدیدگی است. در صورتیکه هر کدامشان یک تجربه ی خاص اند. تجارب بشری منحصر به فرد است.

مارسل می گفت این گشودگی و آزادی ما، این توصیه ی روش شناختی نیست، این ماهیت ارتباطات انسانی است، این خودش جزئی از نظم ارتباطات انسانی است. زندگی انسانی، تفکر ثانوی و تفکر انسانی بنیادش گفتگو است. در گفتگو هم مادنبال این نیستیم پدیده را ذیل مقولات انتزاعی گذاشته و دربابش فکر کنیم، در گفتگو در پی آشکار ساختن حضور کامل آن پدیده ایم، حال این حضور می خواهد بدن باشد می خواهد جهان، خدا باشد یا یک درخت یا دریا یا هر چیزی ما می خواهیم حضور کامل آن پدیده را قابل فهم کنیم. به همین دلیل می گفت تفکر ثانوی نه با مشکلات بلکه با راز سر و کار دارد. این نکته ی جالبی است وقتی من می گویم من در باب آزادی کار می کنم، آزادی،

آزادی من است. آزادی نه به عنوان یک مقوله‌ی انتزاعی عام، آزادی من، من دارم در باب یک چیزی کار می‌کنم که برای من مسأله است. کرکگور می‌گفت شما فکر کنید تمام دانش بشری را در سر خود دارید چه فایده شما باید درگیر یک مسأله‌ای باشید که برای خودتان مسأله است. نه اینکه کل دانش بشری را در سر خود بریزید. به همین دلیل از نگاه تفکر پدیدار شناسانه‌ی کسانی مثل مارسل و کرکگور شما نه با مشکلات دیگران و مشکلات بلکه با رازهایی سر و کار دارید که جزئی از تجارب شخصی خود شما هستند.

در راز چه اتفاقی می‌افتد؟ راز نه به معنای یک پدیده‌ی عجیب و غریب و نه به معنای عالم بالا، راز به معنای پدیده‌های انسانی که ما را دربر می‌گیرند، و ما در مقابلشان تواضع داریم. منحصر به فرد بودنشان را پذیرفتیم مثل عشق، تنهایی، امید، ایمان، از دست دادن یک کودک، مرگ، نفس مرگ یا تولد این‌ها رازهای عالمند، دوستی، دوست داشتن و امثالهم. اتفاقی که می‌گفت وقتی شما با راز روبرو هستید می‌افتد: (جمله یک متفکر: راز آن چیزی است که مرا در برگرفته و در خود فرو برده است، راز نه به معنای یک امر عجیب، راز به معنای یک امر دربرگیرنده) مثال خوبش عشق است، یا انقلاب، زمانی که شما عاشق می‌شوید، می‌گوئید من عاشقم او معشوق است یا بالعکس، این عشق نیست. عشق پدیده‌ای متفاوت از هر دوی اینهاست، عشق زمانی است که هر دوی این موجود تحت تأثیر این پدیده‌اند، آن خودش یک ساحت جداست، هر دو تحت تأثیر رخداد عشق قرار می‌گیرند به همین دلیل فهمشان از پول، بدن، زیبایی، از زندگی و همه چیز عوض می‌شود. در پدیده‌های اجتماعی کلان به خوبی این را در انقلاب می‌توان دید در انقلاب‌ها چه اتفاقی می‌افتد؟ ما و مخالفان، ما و نظام سیاسی موجود آن انقلاب را نشان نمی‌دهد، انقلاب یک وضعیت وجودی است که بر هر دوی ما عارض می‌شود.

انقلاب ما را دربر می‌گیرد به همین دلیل است که در آن وضعیت انقلابیون فهمشان از تن، مرگ و زندگی عوض می‌شود. درجنگ چطور انسان‌ها می‌روند و کشته می‌شوند. می‌داند که می‌رود و کشته می‌شود. جنگ بر هر دو مستولی است.

خشونت یک پدیده‌ی وجودی است که بر هر دو مستولی است. فهم، دانش، آگاهی، ذهن و بدن، همه چیز را تحت کنترل می‌گیرد. پدیده‌های راز آمیز زندگی از این جنس‌اند ما را دربر می‌گیرند و تحت کنترل دارند در این نوع رابطه فاصله‌ای بین فاعل شناسا و متعلق شناسایی دیگر نیست. تمایز بین من و آنچه که مقابل من است از بین می‌رود. حال آیا شناخت این پدیده‌ها مثل آزادی، زندگی، عشق، خدا، تنهایی آیا واقعاً به این معناست که چیزهای مبهمی‌اند؟ ما یک شهود کور داریم و هیچ چیز از آن نمی‌دانیم؟ به همین دلیل می‌گوئیم این تجربه پدیدارشناسی به این معناست که اصلاً دست یافتنی نیست. می‌گفت نه هدف من این نیست. منظور این است: شناخت راز مستلزم نوعی مشارکت بی‌واسطه در پدیده است. البته که این مشارکت یک مشارکت شناختی است اما بیش از اینکه یک مشارکت شناختی باشد.

مشارکت شناختی شرط لازم اش است، شرط کافی نیست. بیش از آنکه مشارکت شناختی باشد نیازمند تجربه‌ی خود پدیده است. پس ما هیچ ساحتی از زندگی را جدا از خودمان نمی‌بینیم ما جزئی از این ساحت‌های زندگی هستیم ما در آن مشارکت داریم به معنای سوبیه‌ی دیگر ماجرا هستیم وقتی در پدیده مشارکت می‌کنیم شاید نتوانیم گزاره‌های قابل اثبات بگوئیم و به واسطه‌ی دیگران آزمونش کنیم اما گزاره‌هایی می‌گوئیم که قابل تأیید است، دیگران می‌دانند که رگه‌هایی از حقیقت در سخن شما هست. قابل تأیید است اگرچه ممکن است قابلیت آزمون علمی را نداشته باشد. چون تجربه‌های مشترک انسانی است، پس در این نوع شناخت پدیدار شناسانه، ما در واقع با آن سوی ماجرای خودمان یعنی موضوع قابل شناخت با پدیده درگیریم مداخله می‌کنیم ما مشاهده نمی‌کنیم، در علم پدیده‌ها را مشاهده می‌کنیم اما در اینجا پدیده را ویزیت می‌کنیم، مداخله می‌کنیم و روبرو شدن و درگیر شدن داریم، مشارکت داریم، تبدیلیش نمی‌کنیم به چند عدد و فرمول، مصاحبه و قالب چند مفهوم و گزارش نوشتن، خود آن پدیده را زندگی می‌کنم. می‌گفت این تفکر ثانوی آغازگر دو نوع معرفت است یکی فلسفه‌ی عینی بر ما می‌دهد و یکی هستی‌شناسی عینی، ما راز وجود را در فلسفه‌ی عینی می‌فهمیم، راز هستی را در هستی‌شناسی عینی می‌فهمیم.

جلسه پنجم

نظریه جامعه‌شناسی پدیدار شناختی. (گابریل مارسل و لویناس)

مارسل تحت تاثیر هنر نمایشنامه نویسی است. نمایش را موقعیت منازعه می‌دید، کشمکش. در نمایشنامه موقعیت‌هایی که انسان‌ها دچار درهم شکستگی و تردید و تزلزل می‌شوند و در هم شکستگی جهان شدن را در نمایشنامه تجربه می‌کرد، در چهره‌ی پدرش وقتی نمایشنامه را می‌خواند و می‌توانست شخصیت‌های متفاوت را بازسازی کند. فکر می‌کرد نمایشنامه موقعیتی است که می‌تواند انسان‌های متفاوت را در آن تجربه کند. می‌گفت در نمایشنامه می‌توانم انسان‌های متفاوت را در درون خودم تجربه کنم. در باب گرایش او به موسیقی هم گفته شد که همانقدر که از نمایشنامه لذت می‌برد به دلیل اینکه پراکندگی انسان و بیقراری و تزلزل انسان را نشان می‌داد موسیقی را هم دوست داشت چون هماهنگی انسان و وحدت جهان را نشان می‌دهد. در باب ریشه‌های فکری‌اش در عصر جمعه‌ها در خانه‌اش در گفتگو با پل ریکور، لویناس، سارتر توضیح داده شد.

در باب اندیشه‌هایش گفته شد که از نگاه مارسل ما در جهان امروزی گرفتار یک مجموعه مشکلات هستیم و از طرفی مارسل یک مجموعه راه حل‌ها را طرح می‌کند. راه حل کلمه خوبی در اندیشه مارسل نیست. یک مجموعه دیدگاه‌های؟؟؟ یا بینش‌های تازه. چون راه حل از نگاه مارسل نگاه پوزیتیویستی برعالم را در خود دارد. از نگاه مارسل ما در این جهان گرفتار درهم شکستگی جهان هستیم. چرا این مطلب برایش مهم شده بود؟ می‌گفت انسان یعنی نیازهای مبرم انسان و یکی از مهمترین نیازهای انسان را نیاز هستی شناختی می‌دانست یعنی اینکه ما دائماً در زندگی باید وزن وجودی تجربه‌هایمان را بفهمیم و بدانیم این هستی چیست؟ هست بودن چیست؟ بدانیم زندگی

کردن به مثابه‌ی انسان یعنی چه. از نگاه مارسل ما این ویژگی را از دست داده‌ایم به دلایل متفاوت هم از دست دادیم در واقع وزن وجودی تجربه‌های زندگی خود را نمی‌دانیم. یکی از مهمترین دلایلی که طرح کرد که چرا ما وزن وجودی تجربه‌های وجودیمان را از دست دادیم تقلیل انسان به کارکرد بود یا به ایفای نقش. می‌گفت اگر انسان‌ها را تقلیل دهیم به اینکه فقط یک سری وظیفه و نقش یا کارکرد را در جامعه انجام دهند از آن معنای وجودی خودشان تهی می‌شوند و دیگر بودن خودشان در این عالم را نمی‌توانند ادراک کنند و بفهمند. از طرفی از نگاه مارسل ما گرفتار دو آفت بزرگ در حوزه‌ی معرفت هستیم که باز فهم هستی‌شناختی ما را از ما گرفته‌اند. یکی اینکه گرفتار science هستیم و دیگر اینکه گرفتار انتزاع فلسفی هستیم.

از طرفی مارسل در مقابل این وضعیت بینش‌های تازه‌ای را طرح کرد. یکی از مهمترین مفاهیمی که مارسل طرح کرد «توی مطلق» است. توی مطلق همان خداست. یکی از مفاهیم دیگر مفهوم امید است. یکی از مهمترین مفاهیم، مفهوم وفا است. یکی دیگر از دیگر مفاهیم که به فهم نظریه و اندیشه‌های مارسل بسیار کمک می‌کند مفهوم دسترس پذیری، در دسترس بودن و دسترس ناپذیر بودن است. آن چیزی که این دو سویه‌ی نگاه مارسل به زندگی را به یکدیگر متصل می‌کند معرفت‌شناسی مارسل است.

یک سو در هم شکستگی در جهان را داریم، از دست دادن تجربه‌های وجودی را داریم، گرفتار شدن در انتزاع را داریم، تقلیل یافتن به کارکرد را داریم و طرف دیگر امید را داریم، توی مطلق و وفا، در دسترس پذیری را داریم، چه چیزی این دو را به هم متصل می‌کند. این امر برمی‌گردد به نگاه مارسل به اندیشه، مارسل دو نوع اندیشه را طرح کرده است. یکی اندیشه به مسأله و دیگری اندیشه به راز. اولی را معرفت اولیه نامید و به اندیشه به راز معرفت ثانویه می‌گفت. در نگاه و رویکرد اول یعنی اندیشه به مسائل، مارسل می‌گفت اصولاً کار علم تقلیل جهان به مسأله هاست، مسأله گون کردن جهان، جهان را برای ما مسأله کرده است. می‌گفت در ریشه کلمه‌ی **problem** از همان ابتدا تفکیک، بین آدمی که فکر می‌کند با آن چیزی که به آن فکر می‌کند مستتر است و وجود دارد.

بین ما که فکر می‌کنیم و آن جهانی که به آن فکر می‌کنیم فاصله است. اگر فاصله است چه می‌کنیم. در این صورت می‌توانیم جهان مقابل خود را تقلیل دهیم به یک سری گزاره‌ی علمی. می‌گوئیم آن پدیده گزاره‌ی علمی است اگر بتوانیم به گزاره‌های علمی دست پیدا کنیم می‌توانیم کنترلش کنیم.

چون فاصله داریم پس امکان سلطه وجود دارد، امکان برتری انسان بر آن پدیده‌ها وجود دارد. این است که می‌گفت ما جهان، دیگران و خودمان را تقلیل می‌دهیم به یک سری مسأله که اگر کشفشان کنیم و بتوانیم تعلیل و علت یابی‌شان کنیم امکان سلطه‌ی ما بر جهان وجود دارد. پس اگر امکان سلطه بر جهان وجود دارد آن موقع می‌توانیم بگوئیم انسان می‌تواند مدیریت جهان را برای خودش ممکن کند. کنترل بر جهان. مارسل و کسانی که با این دیدگاه مخالفند مثل آدرنو و هورکهایمر و اصولاً متفکران انتقادی می‌گویند ما جهان را در علم بدست نمی‌آوریم، ما جهان را از دست

می‌دهیم ما سلطه بر جهان پیدا نمی‌کنیم، ما گرفتار وحشت از جهان می‌شویم. این پدیده‌ای به اسم زلزله، اگر درخانه‌های ساده‌ی روستایی و در دوستی با طبیعت به سر می‌بریم قابل فهم بود. احساس می‌کردیم خشم خدایان است و چیزی در طبیعت به هم خورده. نذر و نیاز و قربانی می‌کردند و با طبیعت آشتی می‌کردند. اما در آپارتمانها و آسمان خراش‌ها طبیعت را نمی‌شناسید و اصولاً به آن فکر نمی‌کنید تا آنجا شما به سلطه به جهان رسیده‌اید که در جهان امروز به مرگ هم کسی فکر نمی‌کند. به بچه‌ها چیزی از مرگ یاد نمی‌دهید، از مرگ حرف نمی‌زنید. از زندگی می‌گوئیم. بچه‌ها را به قبرستان نمی‌بریم. در مراسم ختم نمی‌بریم، دلیلش این است که ما مرگ‌اندیشی را دوست نداریم. آنقدر احساس قدرت می‌کنیم در جهان که فکر می‌کنیم تا ابد زنده‌ایم و اصولاً سلامت برایتان مهم است (قدرت).

بچه چرا باید سالم بماند؟ (قدرتمند شود) تا بتواند کارمند خوب یا همسر خوب یا عاشق خوب یا نیروی خوبی شود برای جامعه‌اش. ما آنقدر گرفتار پارادایم قدرت انسان در جهانیم که ناتوانی‌های انسان را از یاد برده‌ایم. هر کس که گرفتار بیماری شود اولین چیزی که می‌پرسیم این است که دارویش هست یا نه. از بیماری‌های معنی نمی‌گیریم. دیگر از بیماری چیزی عمیق‌تر در عالم نمی‌فهمیم ما اصولاً در این تفکر اولیه گرفتار سلطه‌یابی بر جهان هستیم. حتی آنقدر گرفتار ایده‌ی قدرت در جهانیم که در برخورد با خودمان حتی، خودمان را آنقدر قدرتمند می‌دانیم که نمی‌دانیم این موجود، موجود ضعیفی است. ما تنها در زمانی که بیمار می‌شویم و می‌فهمیم که جسم بودیم. تا قبل از آن نمی‌فهمیم وقتی گرفتار ترومای روانی می‌شویم تازه می‌فهمیم که چقدر متزلزل هستیم، چقدر ناتوانیم در این جهان، وقتی گرفتار از دست دادن نزدیکانمان می‌شویم می‌فهمیم که چقدر آسیب پذیریم و ما می‌میریم. فیلسوفی به شاگردش گفت آیا تاکنون مرگ را دیده‌ای؟ گفت بله استاد چندین مرده را دیده‌ام. گفت مرده را نمی‌گویم مرگ را. ما مرده را می‌بینیم و به آسانی از کنار آن می‌گذریم. دیگر تعاملی هم با مرده‌ها نداریم. مرده الان ما به ازای عینی پیدا کرده، چقدر پول بهشت زهرا و ختمش است. چقدر پول گرفتاری‌های بعدی‌اش است یا اینکه می‌شود جسد را اهدا کرد، کالبدشکافی کرده و اندامش را اهداء کرد یا قبل از مردن خودشان اهدا می‌کنند. آنقدر خودتان را قدرتمند می‌دانید که جسمتان برایتان چیز مهمی نیست. در مقابل این بینش از نگاه مارسل، تفکر ثانویه به جهان یا اندیشیدن به جهان (دیدگاه خودش) را طرح کرد. چه چیزی در تفکر اولیه از دست دادیم که حال مارسل می‌خواهد دنبالش کند می‌گفت نگاه علمی به جهان یعنی مرگ حیرت، مارسل در نقد تفکر اولیه فقط به نقد علم نمی‌پرداخت به نقد فلسفه هم می‌پرداخت، تفکرات انتزاعی. از نگاه مارسل تلاش ما برای مفهوم‌سازی، تلاش برای مالکیت جهان است ما عملاً وقتی مفهوم می‌سازیم جهان را می‌کشیم. متفکران انتقادی می‌گفتند مفاهیم قتلگاه جهان‌اند. مفهوم قتلگاه جهان است. مفهوم تنوعات را می‌کشد، ما تنوعات جهان را در مفاهیم می‌کشیم در همین پدیده‌ی زلزله ما زلزله دیده نداریم. ما زلزله دیدگان داریم، آسیب دیده نداریم، آسیب دیدگان و مجموعه‌ی آسیب دیده‌ها داریم، آدم‌های متفاوت با توان متفاوت با پول متفاوت

و جنسیت متفاوت زن و مرد با سنین متفاوت اما ما این‌ها را یکدست کرده و می‌گوئیم زلزله دیده و به همین دلیل هم از دستش می‌دهیم، زلزله دیده یعنی سلطه بر این مفهوم پیدا کردیم و بسیار ساده به قول آقای اباذری ما از یک سو کمک می‌کنیم و به لحاظ علمی هم از یک متخصص می‌پرسیم این قضیه چه بود؟ او هم یک توضیح علمی می‌دهد و قضیه تمام می‌شود. یا طرف دیگر ماجرا، زلزله آمد، گفتیم خدا را شکر تهران نیامده، یعنی هنوز شما فاجعه را باور نکرده‌اید. زلزله در کرمانشاه برای شما فاجعه نیست. این در سنت دینی ما هم هست. پیامبر با یاری از جایی رد شدند و مرده‌ای دیدند. گفت اولین چیزی که باید بگوئیم این است که خدا را شکر خودمان نمردیم این همان نگاه است. نگاهی که جهان را می‌بریم در قالب مقولات انتزاعی، مالکش می‌شویم اما تجربه‌ی جهان را از دست می‌دهیم تنوعات جهان، دردها، آرزوها، خاطرات را از دست می‌دهیم. یک معتاد یا پنج میلیون معتاد برای یک مدیر مهم نیست ولی از نگاه من هر معتاد یعنی یک خاطره، یک زندگی است ولی او می‌گوید معتاد. پس ما در تفکر فلسفی در مفهوم سازی هم عملاً جهان را از دست می‌دهیم و در واقع جهان را به شکل مالکانه بدست می‌آوریم ولی تمام آن تنوعات جهان را از دست می‌دهیم.

مارسل می‌گفت اگر اینگونه به جهان و زندگی نگاه کنیم اولین چیزی که در برخورد با عالم، خودتان و به خصوص در برخورد با دیگران از دست می‌دهید، شگفتی جهان است. جهان دیگر منبع حیرت و شگفتی نیست چرا شگفتی مهم است؟

از نگاه مارسل ما در کنار مسأله‌ها با رازها روبرو هستیم و راز مهمترین ویژگی‌اش این است که شما را محاط می‌کند و دربر می‌گیرد. رازها حقایقی فراتر از ما نیستند. رازها حقایق دربرگیرنده‌ی ما هستند، در همین عالم‌اند اما دربرگیرنده‌ی ما هستند. ویژگی راز این است که راز شگفت انگیز است. شما اگر پدیده‌ای را راز آلود بدانید برای شما شگفت‌انگیز و پر از حیرت است و اگر پدیده‌ای پر از حیرت و شگفت انگیز بود اولین واکنش شما در مقابل آن پدیده تواضع است. فروتنی. شما وقتی عاشق می‌شوید دقیقاً همین اتفاق می‌افتد در مقابل معشوق تواضع می‌شوید در عالم عرفان هم همین است. ایمان یعنی همین، یعنی تواضع در مقابل خداوند. چرا چون شما خدا را منبع حیرت می‌دانید و منبع شگفتی می‌دانید. دلیل اینکه در نماز خواندن‌ها یا عبادت کردن‌های واقعی افراد به لرزش در می‌آیند حتی جسمشان تحت کنترل آنها نیست، گریه می‌کنند دقیقاً همین است، آنقدر حیرت وجود دارد، و هاله‌ی خداوند آن آدم را می‌گیرد که در مقابل خداوند کنترل جسم و روح و روانش را از دست می‌دهد. آنچه که در معراج پیامبر اتفاق افتاد دقیقاً همین است. اتفاقی که می‌افتد خدا بر تو ظاهر می‌شود تجربه‌های دینی از این جنس‌اند، تجربه‌های عرفانی، تجربه‌ی حیرت‌اند، عشق واقعی همین است. تجربه‌ی حیرت است، تجربه‌ی تواضع است نه فقط در مقابل عشق، در مقابل هنر بزرگ، در مقابل سینمای بزرگ، در مقابل یک اندیشمند بزرگ، شما اگر یک آدم خوبی هم باشید، کتابخوان خوبی هم باشید، انسان متواضعی می‌شوید دانش شما را متواضع می‌کند.

چون دانش مثل یک راز است، شما را دربرمی گیرد. هاله ای از قدرت و عظمت دارد شما را متواضع می کند. کتاب نمی خوانید که قدر این ماجرا را نمی دانید. با دنیای دانش آشنا نیستید، مارسل می گفت اگر ما اینگونه برخورد کنیم و بگوئیم جهان پر از راز و شگفتی است و در مقابلش متواضع ظاهر شویم آن موقع باید این رازها را بفهمیم، بدانیم این رازها با ما چکار می کنند چگونه هستی را بر ما آشکار می کنند، البته این رازها چیزی جدا از ما نیستند، همین زندگی اند، عشق تنهایی، غصه، مادر، دوست، همسر، درس خواندن، اگر به عنوان منبع شگفتی به آنها نگاه شود همگی رازند بیداری، بی خوابی، شب زنده داری، کم خوابی، عبادت کردن، بی پولی، فقر، دیدن چهره ی یک کودک راز است اگه فهمیده شود و تقلیل پیدا نکرده باشیم به نگاه اولیه که فقط سلطه پیدا کنید بر فرزندانان. کودک یک راز و شگفتی است. می گفت اگر جهان را اینگونه نگاه کنید آن موقع برخورد شما با جهان این است که برای فهم این جهان باید با پدیده مشارکت کنید، نه سلطه بر پدیده بلکه مشارکت با پدیده، روی آوردگی به پدیده داریم و پدیده به شما دادگی دارد.

یعنی پدیده را در محضر خودتان می آورید و خودتان در محضر پدیده می روید. تعاملتان با جهان یک تعامل گفتگویی می شود، استعاره ای که از مارتین بوبر گفته شده بود، استعاره ی گفتگو. اصولاً دانش از جنس گفتگو است. شناخت از جنس گفتگو است. این همان پدیدارشناسی است. پدیدارشناسی معرفت گفتگویی است. معرفت گفتگویی با پدیده هاست در عالم چه خود، چه دیگران و چه اشیاء و بقیه جهان. حال مارسل این ویژگی معرفتی را اگر بخواهد نشان دهد در چند پدیده دنبال کرده است. یکی از جاهایی که مارسل این نوع نگاه را دنبال کرده در برخورد با دین است در برخورد با خداوند است در واقع، مارسل در آثارش دائماً از تجربه های دینی حرف زده، از تعهد، وفا و بخشایش حرف زده، از توجیه دینی اخلاق، توجیه اخلاقی دین حرف زده، یک نویسنده فرانسوی که در آن دوره هم وجود دارد به نام فرانسوا موریاک نامه ای به مارسل می نویسد، می گوید آثار توپراز ایده های دینی است پس تو چرا دیندار نیستی به کلیسای کاتولیک بپیوند و مارسل این ایده را قبول می کند و به کلیسای کاتولیک می پیوندد. اما بینش مارسل در برخورد با دین همان بینش پدیدار شناختی است. مارسل در برخورد با دین هم فلسفه را نقد می کرد هم علم را. می گفت اینگونه دین شناسی ها، اینگونه تلاش برای اثبات خداوند چه در فلسفه و چه در علم از جنس تفکر اولیه است که خداوند را تبدیل به یک پدیده ی بیرونی می کند و با فاصله به او نگاه می کند یا به لحاظ علمی می خواهد تحلیل کند، فرضاً علیت بیرونی ایده ای است برای اثبات خداوند. یا اینکه همان استدلال فلسفی می کند. علیت را به مثابه یک استدلال فلسفی توجیهی برای اثبات خداوند می داند. مارسل می گفت کسانی که دین دارند که اصولاً گوش به این استدلال ها نمی دهند. کسانی که خدا باورند با این استدلال ها راضی نمی شوند. آنهایی که خدا ناباور هم هستند باز به این استدلال ها توجهی نمی کنند. آن طرف ماجرا ما گروهی داریم به نام خدا ستیزان، خدا ستیز با خدا ناباور متفاوت است. خدا ناباور کسی است که نمی تواند باور به خداوند داشته باشد اما خدا ستیز کسی است که

نمی‌خواهد باور به خداوند داشته باشد. می‌گفت که چه بسا که این استدلال‌های فلسفی کمک می‌کند به خدا ستیزان، خود اینها هم اتفاقاً کاری می‌کنند که آدمها به وضعیتی گرفتار شوند که نخواهند دیگر به خداوند باور بیاورند. در همین استدلال‌های فلسفی این بحث‌ها نهفته است. مارسل می‌گفت راه اثبات خداوند این نیست بلکه ما باید برویم به سمت تحلیل تجربه‌های انسانی که درش رگه‌هایی از وجود خداوند دیده می‌شود، خداوند نه به معنای موجود متفاوت، یا موجود متعالی آن ویژگی‌هایی که می‌توانیم بگوئیم ویژگی‌های الهی، آسمانی یا بیرون از دسترس انسان هستند، به همین جهت به سمت تحلیل تجربه‌های انسانی رفت. علاقه‌ی مارسل به تحلیل امید و وفا و عشق به همین دلیل است، که می‌خواهد در درون این تجربه‌ها خداوند را پیدا کند. می‌گفت دین مجموعه‌ای از تجربه‌های عمیق انسانی است، که از حضور خداوند پرده بر می‌دارند. حال این خدا چیست که در تجربه‌هاست. خداوند را توی مطلق می‌نامید چرا اینقدر به کلمه‌ی تو حساس است؟ از نگاه مارسل ما دو دسته برخورد با جهان داریم همان تفکر اولیه و ثانویه در تفکر اولیه ما جهان را یا تبدیل می‌کنیم به او یا آن. به شکل یک امر غائب و فاقد معنا می‌گوئیم او جهان است یا آن جهان است، چه دیگران، چه خودمان، چه جهان به معنای اشیا و طبیعت. اما ما در تفکر ثانویه جهان را تو می‌کنیم، خطاب می‌کنیم به تو، دو اتفاق در اینجا می‌افتد، اولاً وقتی جهان را تو خطاب نمی‌کنیم معنای جهان را از دست می‌دهیم دوماً وقتی جهان را تو خطاب نمی‌کنیم، خودمان هم هیچوقت تو خطاب نمی‌شویم. در تجربه‌ی ساده‌ی دوست داشتن یا عاشق شدن وقتی به کسی می‌گوئیم تو، و می‌خواهیم علاقه‌مان را بیان کنیم، اگر نتواند تو را، تو خطاب کند هیچوقت احساس نمی‌کنی که دوست دارد، دقیقاً آغازگاه عشق زمانی است که دیگری، تو را، تو خطاب می‌کند. عادی می‌شود. زمانی که تو خطاب می‌کنیم، عاشق یکدیگر هستیم (اصطلاحی در فیلم) اگر به جهان یا به خودتان یا به دیگران دائماً به مثابه‌ی او نگاه کنید هیچوقت خودتان هم تو خطاب نمی‌شوید. یعنی همیشه به شما به مثابه آن و او نگاه می‌کنند. اگر به دیگران نگاه ایزاری کنید آنها هم به شما نگاه ایزاری می‌کنند. نمی‌شود به دیگران نگاه ایزاری کرد و دیگران تو را عاشقانه دوست بدارند. خطاب کردن تو یعنی قرار دادن طرف مقابلتان در جایگاه معشوق، وقتی چه جهان، چه دیگران و خودتان را تو خطاب می‌کنید در جایگاه معشوق قرار می‌دهید. آن توی مطلق خداست. توی نامتناهی، توی بی‌نهایت. آن خداوندی که در برخی تجربه‌های ما می‌شود رگه‌هایش را پیدا کرد. این تجربه‌ها طبعاً انسانی‌اند و پیوندی با جهان‌بینی دینی ندارند اما می‌شود رگه‌هایی از خداوند در آنها پیدا کرد، یکی از مهمترین این تجربه‌ها، تجربه‌ی وفاست، وفاداری، مارسل می‌گفت وفاداری یعنی شیوه‌ی خاص از بودن با کسی، با دیگری، که می‌تواند جهان یا خودمان یا دیگران باشد. این چه ویژگی دارد اولین نکته‌ای که می‌گفت وفاداری را از یک چیز متفاوت می‌کند، می‌گفت منظور از وفاداری ثبات قدم نیست. لزوماً با ثبات قدم در یک رابطه شما وفادار به آن رابطه نیستید. یعنی وفاداری را نباید به ثبات قدم فرو کاست، اصرار بر بودن در رابطه به معنای وفاداری نیست. وفاداری یعنی اینکه دائماً دیگری را بتوانی تو خطاب کنی، تداوم تو خطاب کردن، زمانی که کسی را دیگر نتوانی تو خطاب کنی

دیگر وفای شما تمام شده و تبدیلیش کردید به او یا آن، آن موقع وفای شما به آن پدیده که ممکن است یک انسان دیگر یا جهان یا خودتان باشد، اگر خودتان را شیء بدانید، دیگران را شیء بدانید یا جهان از بین رفته است. پس وفاداری یعنی تداوم فرایند تو خطاب کردن. می گفت وفاداری یا باور به کسی بیش از هر چیز مستلزم حضور است که این حضور دو عنصر در خودش دارد یکی اینکه دائماً شما او را تو خطاب می کنید. و دیگر آنکه در این رابطه‌ی من و تویی عنصر عاطفه وجود دارد. رابطه‌های از سر وظیفه رابطه‌ی من و تویی نیست.

حتی عاطفه‌ی از سر وظیفه رابطه‌ی من و تویی نیست. می گفت انسان وفادار مهمترین پرسشش این است چگونه در طول زمان در دسترس بمانم، یکی از مهمترین مفاهیم مارسل، مفهوم در دسترس بودن است، دسترس پذیری Availability و از طرفی دسترس ناپذیر بودن unavailability. در دسترس بودن به دو معناست یعنی شما هم بودنتان باید با آدم دیگر باشد هم داشته‌هایتان در حضور انسان دیگر باشد. با تمام بودنتان با تمام داشته‌هایتان. ابتدا بعد مادیش را می گوید: انسانی که در دسترس است، انسانی است که همه دارایی‌های شخصی‌اش اعم از منابع مادی منابع عاطفی، فکری و معنوی‌اش در اختیار دیگری است با تمام دارایی‌هایش در حضور دیگران است و با تمام توانش در اختیار دیگران است. اینجاست که اریک فروم می گفت ثروتمند کسی نیست که می‌بخشد چون بخشندگی ثروتمندی است.

ثروتمند کسی نیست که چون دارد می‌بخشد. کسی که غنی است بخشنده است. آنکه می‌بخشد. مهم این نیست که تو چقدر دارایی داری مهم این است که در حضور دیگران هستی با تمام توانت. مهمترین توان تو تصمیم به بخشنده بودن است. این است که از نگاه مارسل دسترس پذیر بودن، در مقابل خودپسندی نیست، شما وقتی خود پسند یا خود بسنده هستید باور دارید به اینکه خویشتن دوست بوده و حب ذات دارید. مارسل می گفت در مقابل دسترس پذیری تکبر است، بخل است، حساست. انسان متکبر، انسانی است که همه‌ی توش و توانش را برای خودش می‌خواهد. موجود خود بسنده‌ای است، می گوید تمام جهان و دارایی‌هایی که در جهان است مال من است انسان متکبر انسانی است که پیوندش را با دیگران قطع کرده، نمی‌تواند در حضور دیگران باشد، دارایی‌هایش را نمی‌تواند به دیگران تقدیم بکند پس اصولاً یکی از مهمترین ویژگی‌های وفاداری، اگر پرسش این است که چگونه در طول زمان می‌توانم در دسترس باشم، یعنی اینکه من چگونه در طول زمان می‌توانم بخشنده باشم. چگونه می‌توانم دائماً دیگران را تو خطاب کنم، این در دسترس بودن یعنی تو خطاب کردن دیگران یا تو خطاب کردن خودتان یا تو خطاب کردن جهان و اشیاء.

در کلاس روش گفته شده در تحلیل گفتمان، یا تحلیل متن پرسش‌مان این بود، فوکومی گفت چگونه فرد در زبان تبدیل به سوژه می‌شود، چگونه مصطفی در زبان تبدیل به استاد دانشگاه می‌شود، تبدیل به همسر، کارمند، بسیجی،

رزمنده و دیندار می شود مادر زبان از فرد تبدیل به اینها می شویم. پدیدار شناسی چیز دیگری از ما می پرسد، به ما می گوید که چگونه ما در رابطه از فرد تبدیل به تو می شویم.

در رابطه‌ها چگونه از فرد تبدیل به سوژه می شویم. ما دو نوع رابطه داریم، پس سؤال شما در اینجا سؤال رابطه‌هایتان است. سؤال دانش و شناخت نیست، زبان نیست. نمی خواهیم سؤال کنیم که در روایت‌هایمان به چه شکلی بازسازی می شویم؟ می خواهیم ببینیم در رابطه‌هایمان چگونه همدیگر را می سازیم.

دو شکل در رابطه بیشتر نیست. یا او و آن است. یا تو است. شما هم خودتان را می توانید تو یا او و آن کنید هم دیگران و هم اشیاء را. اگر عاشق می شوید در واقع دیگری را تو کرده‌اید اما زمانی که به زبان باومن، اولین بار عریان می شوید و فکر می کنید که حالا حق قضاوت دارید از جسمش شروع می کنید تا روح و روانش. دیگر تو نیست و می شود او و آن. همان قصد رد شدن عاشق از روی آب و رفتن نزد معشوق و دیدن خال روی صورت او، معشوق گفت نرو غرق می شوی، چون خال را دید آن و او شد. موضوع تحلیلش شد تا تو بود، در محضرش بود با او مشارکت می کرد، حضورش و کلیت آن آدم را می فهمید. آن آدم را نشکسته بود تا بخواهد تجزیه و تحلیلش کند کلیت آن انسان را دوست داشت، در برخورد با خودتان هم همین است. بهترین جایی که می توانید بفهمید که انسان چگونه خودش را تو خطاب می کند یا چگونه خودش را او و آن می کند روسپیگری است. روسپیگری نه فقط به عنوان یک حالت جنسی، روسپیگری اجتماعی به تمام معنا، شما اگر با بدنتان پول در می آورید فقط با بدنتان پول در نمی آورید با باورهایتان هم پول در می آورید، با تن، چشمک زدن، با خنده و لبخند و تأثیر حرف خلاف. در آن لحظه خودت را او و آن کردی. همه اینها روسپیگری است چون فکر می کنی منافع توست و با آن پول در می آوری، روسپیگری تصمیم به درآوردن درآمد است از طریق تبدیل کردن خود به او یا آن در همه جا. مرد و زن تفاوت ندارد. ما درحالتی که فقط تو هستیم بر خوردمان با خوردمان روسپی گرایانه نیست، برخوردمان با خودمان مادی و اقتصادی نیست ما خودمان را معنا می دانیم، یک بودنیم و چون این بودن برایمان عزیز است و بار وجودی‌اش را دوست داریم این بودن را به آسانی از دست نمی دهیم در قبال هیچ چیزی، حتی کل عالم آن را از دست نمی دهیم، یا حتی در مقابل جهان و اشیاء. فرهنگ یعنی اشیایی که شما تو خطابشان کرده‌اید، کسانی که در دهه‌ی شصت یا هفتاد در کوی دانشگاه در امیرآباد بودند، خیابان امیرآباد برایشان یک تو بود، معنا می داد چون ما با هم قدم زده بودیم، گفتگو کرده بودیم با هم ایستاده بودیم، بحث سیاسی کرده بودیم تبدیلتش کردند به یک زیر گذر. قالیباف آن را تبدیل به او کرد، نمی فهمید چقدر برای امیرآباد این معنی داراست. حافظ یعنی چه؟ حافظ یعنی آدمی، شاعری، نویسنده‌ای که شده تو. و گرنه حافظ را می توان او و آن کرد، کالایش کرد. مثل کاری که کتابفروش‌ها می کنند و آن را به اشکال متفاوت چاپ می کنند، قطعات و گزیده‌های حافظ و امثالهم. اندیشه را شما می توانید او و آن کنید یا تو. اندیشمند بودن، مفهوم‌سازی،

گزاره‌سازی، زمانی شما یک مقاله می‌نویسید آنقدر با ارزش است همه می‌خوانند نقدت می‌کنند. الان می‌گویند دو میلیون بده تا مقالات را چاپ کنیم مثل اینکه فضای مجازی را می‌فروشند.

علم دارد فروشی می‌شود. مجله را به ما می‌فروشد تا مقاله را در آن چاپ کند ما داریم با همه چیز مبادله می‌کنیم، همه چیز را تبدیل به او و آن کرده‌ایم پس از نگاه مارسل در دسترس بودن یعنی وفاداری ما قبل از وفاداری به آدم‌ها باید وفادار به جهان باشیم. اصولاً از نگاه مارسل وفاداری یک گونه‌ای معرفت‌شناسی است نه یک گونه تکنیک رفتاری با آدم دیگر. در برخورد با جهان، اشیاء، دیگران و خودمان معرفت ما باید این باشد که دائماً تو خطاب کنیم. این یک نوع اندیشه است به همین دلیل به آن می‌گوئیم پدیدارشناسی یعنی تحلیل وزن وجودی تجربه‌های انسان آیا ما این وزن وجودی را حس کرده‌ایم یا آن را از دست داده‌ایم پس وفا یک کنش اخلاقی نیست، وفا صفت ذهن ماست. وفا معرفت ما به جهان است.

مارسل می‌گفت که اگر انسانی بتواند دسترس‌پذیری و تو خطاب کردن دیگران را ممکن کند، انسان وفاداری است و ما در واقع آن موقع در طول زمان وفا داریم، و وفادار باقی می‌مانیم. سؤال بعدی این است چه چیزی این وفاداری و تو خطاب کردن را تضمین می‌کند؟ فرضاً در یک جلسه بینیم که اگر یک روسپی باشیم، به شکل روسپی‌گری اجتماعی و در برخورد با جامعه به مثابه یک امر فروختنی منافع ما تأمین می‌شود و در سیاست کلان جامعه هم می‌توان روسپی‌گرایانه برخورد کرد و جامعه و مردمان را به خاطر منافع بفروشیم، دین و منافع کشور و مردمان و اخلاق را بفروشیم برای حفظ خودمان در قدرت، این هم روسپی‌گری است و تفاوتی ندارد. مارسل می‌گفت چه چیز تضمین می‌کند که اگر من به یک جایی رفتم و منافع خود را در خطر دیدم به تو بودن خودم وفادار بمانم؟ چه چیزی این توان را به من می‌دهد؟

این جاست که حرف از خدا و امید به میان می‌آید. از نگاه مارسل امید و خدا یکی‌اند. امید و توی مطلق. می‌گوید ما در جهان تنها در یک حالت می‌توانیم تو خطاب کردن خود، دیگران و جهان را حفظ کنیم و آن این است که همیشه فکر کنیم چیزی در جهان هست که به من قدرت می‌دهد که این تو بودن را حفظ کنم و آن چیزی که به من قدرت می‌دهد، امید و توی مطلق هست. امید ضامن نهایی تعهد به وفا است. تعهد به تو خطاب کردن خود و دیگران است. آنچه که باعث می‌شود من قدرت بگیرم در تمام موقعیت‌ها خود را تو نگه دارم، انسان بودگی خود و وزن وجودی خود را حفظ کنم، امید است. امید را مارسل در مقابل دو مفهوم دیگر می‌گذارد، ترس و میل.

میل یعنی اینکه من می‌خواهم که الف اتفاق بیفتد و ترس یعنی اینکه من می‌ترسم الف اتفاق بیفتد. در این حالت شما آینده‌نگر هستید دارید آینده‌نگری می‌کنید و اصولاً ویژگی شما این است که شما راضی به وضعیت موجود خود نیستید چه درحالی که میل دارید چه درحالی که می‌ترسید ولی تخیل می‌کنید برای راهکارهایی که وضعیتتان را عوض کنید.

خیال ورزی می کنید، دارید راه حل پیدا می کنید. مارسل می گفت انسان امیدوار اینگونه نیست. انسان امیدوار هم از وضعیت موجود خود راضی نیست اما فرقی با انسانی که خوش بین به میلش است یا انسانی که توسو است این است که انسان امیدوار از وضعیت موجود ناراضی است اما تخیل یا پیش بینی نمی کند به این فکر نمی کند که راه حل، حل مشکلات چیست؟ می گوید شما ممکن است بخواهید، میلتان بر این باشد که این عمل جراحی شما را معالجه کند، اینقدر پول دادم به این بیمارستان رفتم. این پزشک را انتخاب کردم پس حتماً میل من بر این است که این اتفاق بیفتد که من معالجه شوم، ممکن است اتفاق بیفتد، ممکن است اتفاق نیفتد ولی انسان امیدوار اینطور صحبت نمی کند، انسان امیدوار می گوید: من امیدوارم معالجه شوم، شد که شده نشد هم نشد، تخیل نکرده بودم که این پزشک و بیمارستان و پول راه حل علاج من است. به همین دلیل می گوید انسان امیدوار، مطلقاً امیدوار است فقط. انسان امیدوار کسی است که امید دارد اما چه فرقی می کند با یک انسان منفعل؟ با یک انسانی که رواقی گراست و وا بدهد درجهان، می گوید و نمی دهیم درجهان، امیدواری به معنای وادادگی نیست، امیدواری به این معناست اعلام این نکته که در قلب هستی در ورای همه داده ها فراتر از همه حساب، کتاب ها، اصلی راز و رزانه وجود دارد که با من همکار است کسی در این عالم هست به شکل راز و رزانه با من همکار است من می دانم که در این جلسه اگر حرف بزنم شغلم را از دست می دهم اما امید دارم به یک اصلی که در جهان با من همکاری می کند. یک موجود پر از راز و حیرت که آن حامی من است. اگر همکاری نکردم امید من باقی است. من باز هم خودم را از دست نمی دهم، من باز هم دست از تو خطاب کردن خود، دیگران و جهان بر نمی دارم. امید یعنی صبوری فعال، شکیبایی فعال، ما *Active patience* داریم. امید با اراده انسان در پیوند است نه با امیال انسانی که این را بخواهم یا آن را نخواهم اراده من بر این است، توان من بر این است. اختیار من بر این است که خودم را دائماً در وضعیت تو نگه دارم، خطاب کنم. خودم، دیگران و جهان را به مثابه تو خطاب کنم و من امیدوارم که در عالم چیزی هست که دائماً با من همکاری می کند و من را در این وضعیت کمک می کند و این یعنی چی؟ می گوید من فکر نمی کنم این امید یک امید فردی باشد، این امید، یک امید جمعی است. چون ما، ما ستیم پس من امیدوارم. امید یعنی گشودگی به دیگران، همین که در مقابل دیگران تو هستی، دیگران دائماً تو را خطاب می کنند. این را می فهمند. اگر دیگران را تو خطاب کنی، تو هیچوقت بازنده نیستی. صورت ماجرا این است که تو با زنده ای در تفکر اولیه به تو می گویند تو با باخته ای چرا آدم ساده دلی هستی، بر ایمان و فاداری چقدر به راحتی درونت را می گویی، چقدر تو همبسته ی عشق و عرفانی، همبسته ی شعری چقدر داری وقت می گذاری برای موسیقی گوش دادن و غنای درونت را حفظ می کنی. ظاهر ماجرا این است که بر تو بگویند تو فقیری کار نکردی تو جهان را از دست دادی باطن ماجرا این است که همه آرزو دارند در جایگاه تو باشند چون تو توان این را داری که دیگران را دائماً تو خطاب کنی. در عشق اریک فروم همین را می گفت، می گفت ما وقتی عاشق می شویم خیلی داغ هستیم چه زن و چه مرد در برخورد عشق دنیوی، اما می گفت ما در فرآیند عشق

کم کم سرد می شویم این داغی خود به خود از بین می رود، فروکش می کند هم به لحاظ هورمونی، هم جسمی، هم روحی و روانی اتفاقاتی در ما می افتد که داغی از بین می رود اما می گفت یک راه وجود دارد و آن این است. اگر ما می خواهیم جهان پر از عشق باشد باید عشق را به مثابه ی یک هنر آموزش دهیم، همانطوری که یک هنرمند غایتش این است که یک نقاش شود، آموزش نظری می بینید، آموزش عملی می بیند در عشق هم باید غایت ما عشق باشد در زندگی، آموزش نظری و عملی بینیم. به همین دلیل می گفت هنر عشق ورزیدن، هنری است قابل آموزش، اما شرط این آموختن این است که غایت شما عشق بشود. مارسل یک مرحله عقب تر از اریک فروم است، می گوید ما در جهان اگر غایت خودمان را این قرار ندهیم که دیگران و خودمان و جهان را تو خطاب کنیم و عاشقانه با آنها برخورد کنیم هیچ وقت آموزش عشق نمی بینیم. و شرط اولی که در آموزش عشق اریک فروم به شما می گوید مهربانی است و بخشندگی. انسان باید دائماً مهربانی کند و بخشنده باشد، چرا امید مهم است؟ امید در واقع در کنه اندیشه مارسل قرار می گیرد تا دو مفهوم را عمده کند. یکی به لحاظ معرفتی و یکی به لحاظ هستی شناختی، به لحاظ هستی شناختی دیگری را مهم کرد، می گوید معرفت یعنی رابطه با جهان به مثابه دیگری، رابطه با خود و اشیاء به مثابه دیگری و رابطه با دیگران به مثابه دیگری. به لحاظ معرفت شناسی هم به شما گفت معرفت می شود گفتگو. معرفت می شود وفای بر تو انگاشتن این رابطه، پس ما در رابطه ها از نگاه مارسل مهم است که چی بشویم کدام سوژه را از خودمان بسازیم در رابطه های انسانی، او یا آن یا تو. فیلسوف بزرگ دیگری، که به او فیلسوف «دیگری» گفته می شود لویناس است، مانوئل لویناس متفکر «دیگری» است. اهل لیتوانی متولد ۱۹۰۶ و ۱۹۹۵ از دنیا می رود از نگاه لویناس مهمترین وظیفه ی فلسفه پرداختن به همین «دیگری» است چرا؟ نکته اول می گفت اگر بگوئیم حیرت آغازگاه فلسفه است می گفت باید بینیم در همین جهان و زندگی حیرت در کجاست؟ مهمترین جایی که می توان حیرت را دید چشمان دیگری است. چشمان دیگری پر از حیرت است. دیگری فقط انسان نیست. جهان، خود و همه ی آنچه در مقام دیگری می تواند قرار بگیرد. پس چشمان دیگری و دیگری آغازگاه فلسفه است. آغازگاه اندیشیدن است. حال چرا دیگری را می گوید؟ چون ملموس است. ما خدا را به عنوان امر نامتناهی و توی مطلق نمی توانیم تجربه اش کنیم. اما آن توی مطلق و نامتناهی را می توانیم در چشم یک انسان بینیم. بخصوص کودکان. لویناس می گفت وقتی با دیگری روبرو می شوی تواضع به وجود می آید. همان فروتنی، چون دیگری بر تو که عارض می شود، اصولاً یک موجود دیگری بر تو عارض شده، یک تو بر تو عارض شده است. در حضوری و این حضور تو را متواضع می کند نکته دیگر اینکه ما مهمترین چیزی که در چشمان دیگری می بینیم بیچارگی است. بیچاره بودن انسانهاست که بهترین جا در چهره ی کودک دیده می شود. این موقعیت را لویناس موفقیت اخلاقی می نامید. اگر در این موقعیت مسئولیت احساس کنی در مقابل چشمان دیگری تو انسانی، انسان اخلاقی و گرنه از حیله ی اخلاق خارج هستی. پس نظریه لویناس نظریه ی امکان پذیر شدن اخلاق است. لویناس در نقدهایدگر می گفت: هایدگر به ما می گفت که ما در فلسفه جهان را از

دست دادیم، هستی را از دست دادیم حتی به یک معنی نقد مارسل هم هست چون در نظریه‌ی مارسل هم ما یک شکل مهمی اول هستی را از دست می‌دهیم. البته مارسل می‌گفت ما هستی را از دست دادیم چون دیگری را از دست دادیم اما لویناس در نقد هایدگر می‌گفت ما بیش از اینکه هستی را از دست داده باشیم دیگری را از دست داده‌ایم در جهان. به همین دلیل دچار این همه بحران هستیم. این همان آغاز گاه تفکر لویناس است. چرا این برایش مهم است؟ چون مقابل فلسفه‌ی «دیگری» ما در تاریخ فلسفه‌ی غرب یک فلسفه‌ی دیگری داریم که به آن فلسفه‌ی «همان» می‌گوئیم. تقلیل همه به خودم یا فلسفه‌ی «این همانی». «این همانی» یعنی هر که را می‌بینیم از چشم خودم قضاوت کنم. جهان و دیگران و خودم از چشم خودم این یعنی کشتن دیگران، فلسفه «همان» یعنی کشتن دیگران یعنی برخورد روسپی گرایانه با دیگران و دیگران را تبدیل به او و آن کردن یعنی دیگران را ابزار خود کردن، اریک فروم می‌گوید زمانی که آدم و حوا تنها شدند سوال این است شرم آنها از لخت شدن بود؟ نه دلیلش این بود که آدم و حوا به هم نگاه کردند و دیدند از همدیگر فاصله دارند، آدم می‌تواند از حوا سوء استفاده کند و حوا می‌تواند از آدم سوء استفاد کند. مشکل ما در جهان امکان سوء استفاده است. شرم ما این است که می‌توانیم یکدیگر را ابزاری کنیم ما وقتی به کسی می‌گوئیم دوستت دارم اگر از او استفاده‌ی ابزاری کنیم بیش از اینکه او شرم کند تو شرمگین وجودت هستی چون خودت می‌دانی با آن آدم چکار کردی، و نه فقط آن آدم را ابزار کردی، خودت هم ابزار شدی، شدی یک ماشین. پس مشکل ما در جهان همین است. از نگاه لویناس اگر ما به دیگری نپردازیم آن موقع در بطن همین ماجرا می‌افتیم. سوء استفاده از خود و دیگران و جهان، شرم ما، شرم ابزاری شدن است شرم از ابزاری کردن دیگران است. لویناس به ما می‌گوید این ماجرا را باید در کنه اندیشه فلسفی قرار داد اینکه لویناس چه نقدهایی دارد به فلسفه‌ی «این همان»، کار فلسفه همین است. آنکه فیلسوف و دانشمند است می‌گوید که من دنیای حقیقت ام. به یک معنا اندیشمندان مقداری خود خواه و خود پسند هم هستند. مگر اینکه نگاه آنها به معرفت نگاه دیگری شود.

فلسفه می‌گوید من دنیای حقیقت ام او هم که یک امر ناشناخته است می‌آورمش در دنیای خودم و او را امر قابل شناخت می‌کنم. پس فهمیدیم کیست، برخورد شما با دیگران هم همین است. می‌گوئید نمیشناسمش او هم همان چیزهایی است که من هستم. تقلیلش می‌دهید به خودتان او چیزهایی نیست که تو هستی او چیزهایی هست که تو هستی و تمام چیزهای دیگر، ما یک کل یکپارچه هستیم در واقع که می‌توانیم همه چیز را در درون خودمان تجربه کنیم اما به شرط اینکه به دیگران اجازه دهیم که در درون ما تجربه شوند نه اینکه ما دیگران را بیاوریم در قالب خودمان تجربه‌شان کنیم. «تو» دیدن دیگران یعنی همین، یعنی اجازه دهیم بیایند جزئی از وجود من شوند. با وجود همه‌ی تفاوت‌هایشان او می‌آید جزئی از من می‌شود. غریبه‌ای و بیگانه‌ای می‌شود در درون من اما او هست به همین دلیل مارسل بر کلمه‌ی «با» این همه تأکید می‌کرد. ما با هم هستیم. یعنی هم با هم هستیم هم با یکدیگر متفاوت هستیم، به همین دلیل اگر با هم هستیم باید همدیگر را تو ببینیم. یکی از بنیان‌های اندیشه لویناس که این ایده‌ها را طرح کرده

ایده‌های دینی اوست. این اندیشه‌ها را از دین گرفته است. لویناس یهودی است چون یهودی است طبعاً برخوردارش بیشتر با دین یهود است یکی از مهمترین کتابهایش تفسیرهایی است که بر تلمود نوشته، کتابهای مقدس یهودیت، لویناس در برخورد با آئین یهودیت چند کار انجام داده و آن این است اولین نکته این که در تعبیرش از دین می‌گوید دین یعنی تجربه‌ی دیگری، اصولاً می‌گوید راه تجربه‌ی خداوند از راه تجربه‌ی انسان‌ها می‌گذرد، به همین دلیل به شدت معتقد بود که ما در جهان وظیفه داریم به دیگران دور و برمان توجه نشان دهیم، می‌گفت راه پیوستن به خداوند یعنی تجربه‌ی همسایه، تجربه‌ی فقیران و بیوه زنان و غریبان و کودکان. می‌گفت راه تجربه‌ی خداوند این هاست. در این تجربه‌ها چه چیزی ممکن می‌شود؟ احتمالاً زیاد از کنار انسان‌هایی رد شده‌ایم و گدا خطابشان کرده‌ایم. گدا خطاب کردن یک آدم دیگر یعنی او و آن کردنش. اما اگر بگوئیم این تو است، این نیازمند است، یک انسان است و کمک کنیم، آدمی که به او کمک کردیم تو را تو خطاب کرده دعایت کرده، نگفته مثل آدم بی شعور از کنار من رد شد و دعایت می‌کند. در کمک کردن به دیگران، توجه به دیگری، چه فقیر، چه بیوه زن، چه همسایه، چه کودک، چه همسر، چه عشق، چه استاد و هر کسی که حقی بر گردن تو دارد اولین اتفاقی که می‌افتد این است که تو را به تو باز می‌گرداند و می‌فهمیم که آدم هستیم، انسان هستیم. به سقراط گفتند کمک نکن به این آدم، این آدم گدا نیست دارد دروغ می‌گوید گفت من به او کمک نمی‌کنم من بخشنده بودن را برای خودم تمرین می‌کنم. این باعث می‌شود که حداقل در این موقعیت این آدمی که به او کمک کردیم تو را یک بخشنده بداند و در یک لحظه حس خوب به شما دست دهد. در یک لحظه احساس کنید که بخشنده هستید در یک لحظه بار وجودی خودتان را بفهمید وقتی به کسی می‌گوئیم دوست دارم حتی اگر آن آدم نگوید شما را دوست دارد و تو را تو خطاب نکند مفروضتان این است. به زبان رولان بارت می‌گفت عاشق حتی اگر معشوق توجه نکند فکر می‌کند که نمی‌خواهد بگوید ولی حتماً من را دوست دارد پس در ذهنتان خودتان را تو خطاب کردید. ما به هر کس می‌گوئیم دوست داریم فکر می‌کند می‌خواهیم سکس کنیم این غلط است.

خانواده آمد عشق را در جامعه بیاورد، خانواده نیامد عشق را نابود کند به این شکل وفای احمقانه، وفای محافظه کارانه نابودی عشق است، خانواده اینگونه عشق را نابود کرده، شدید خودمان، زن، بچه، پول برای خودمان، خوراک برای خودمان و تفریح برای خودمان. شده‌ایم قبیله‌های متفاوت، جزیره، جزیره دیگر عشق را نمی‌فهمیم من به شما شخصاً توصیه می‌کنم، حتی اگر متأهل هستید عاشق شوید. امکان تجربه‌ی تو را برای خودتان فراهم کنید عشق با سکس فرق می‌کند. می‌توانید عاشق شوید و بگوئید آدم‌ها را دوست دارید چرا نمی‌توانید این چه منطقی است؟ چه مرد، چه زن. من ناراحت می‌شوم، تو ناراحت می‌شوی از بیسوادی و نادانی است از نفهمیدن ویژگی‌های پنهان انسان است. از نفهمیدن پیامدهای ناگوار او و آن شدن است. زندان ساختن برای خودمان. خانواده باید مبنای عشق باشد نه اینکه عشق را نابود کرد. گدایی در میدان انقلاب می‌گفت من هم انسانم. گدا به ما هشدار می‌داد که من هم آدمم. آدمی تو که

از کنار من رد می‌شوی. من که رد می‌شوم می‌شنوم، یعنی اینکه من انسانم. مگر می‌شود از کنار این آدم به راحتی گذشت اما کار ما این شده بگوئیم: این گداست، این باند دارد. قاعده و قانون ساختیم تا عطفه را در جهان از بین ببریم. اینطوری ما همدیگر و خودمان را از دست می‌دهیم. آرزو داریم یکی ما را تو خطاب کند. همه از درون تهی شده‌ایم. این است که از خودمان شرم داریم. احساس می‌کنیم که ابزار شده‌ایم یا احساس می‌کنیم فقط یک چیز بلدیم ابزار کردن دیگران نه آنقدر غنی هستیم که خودمان را تو خطاب کنیم و نه آنقدر غنی که دیگران را تو خطاب کنیم. به همین دلیل از درون پوک و پوسیده‌ایم. فکر می‌کنیم داریم زندگی می‌کنیم، کارمان را پیش می‌بریم، پایان نامه می‌نویسیم و... عملاً ما همه چیز را باختیم. هیچ برنده‌ای در این موقعیت نیست. همه بازنده‌اند این دلیلش این است که آن امید در وجود ما نیست. توی مطلق وجود ندارد. انسان از نگاه پدیدار شناختی برای اینکه بتواند امیدوارانه زندگی کند و خودش را انسانی نگه دارد نیازمند کمک یک توی مطلق است. این توی مطلق ممکن است فرزندتان باشد ممکن است یک عشق باشد، هر چیزی هست. آن توی مطلق را برای خودتان بسازید. کسی که به شما توان دهد که به خاطر او به خودتان وفادار بمانید. به وجودتان، به هستی‌تان به دیگران، جهان، ما اولین کاری که می‌کنیم ملال و زدگی و وادادگی است به قول هانا آرنه گفت چرا جهان دارد نابود می‌شود؟ چون ما زندگی را دوست نداریم به دنبال کرات دیگر هستیم. تلاش برای رفتن به فضا یعنی بی‌اعتنایی به زمین، ما زمین را دوست نداریم. نمی‌خواهیم به آن وفادار بمانیم، نمی‌خواهیم تو خطابش کنیم چون زمین را تو خطاب نکردیم زمین هم دیگر ما را تو خطاب نمی‌کند. زمین را تو خطاب نمی‌کردیم که از سیل و طوفان و باد و درخت و از همه چیز می‌ترسیم.

نکته اول: لویناس به ما می‌گوید راه تجربه‌ی خداوند در تجربه‌ی دیگران است. نکته دوم: در نقد یهودیت (یکی از مهم‌ترین ایده‌های یهودیان **chosen people** بودن است. فکر می‌کنند مردمان برگزیده‌اند. چون در عالم یهودیت پراکنده بود و در پراکندگی و مهاجرت و تبعید در سرزمین‌های دیگر به سر می‌بردند میلشان به بازگشت به سرزمین موعود و به قول خودشان، همان فلسطین، سرزمین مقدس بود. و عقیده داشتند چون ما **chosen people** هستیم رسالتی که داریم این است که بیشتر به دیگران در عالم توجه کنیم. اگر **chosen** و برگزیده هستیم به این معناست.) لویناس می‌گفت گزاره‌هایی که خداوند در مورد خودش می‌گوید گزاره‌ای اخباری نیستند و فقط خبر نمی‌دهند. این‌ها گزاره‌های امری‌اند. وقتی خدا می‌گوید من رحیم هستم یعنی تو با دیگران رحیم باش. وقتی می‌گوید من لطیف ام یعنی تو لطیف باش. اگر می‌گوید من دانا هستم یعنی تو دانا باش و اگر من مهربان هستم تو مهربان باش. این است که می‌گوید صفات خداوند هم صفات امری است. از این طریق باز لویناس می‌خواهد ایده‌ی دیگری را در کنه ماجرای اندیشه‌اش قرار دهد. لویناس تحت تأثیر چه کسانی به این اندیشه به زبان فلسفی رسید؟ او به آلمان رفت تا از هوسرل بیاموزد، اما ترم آخر هوسرل بود. خودش می‌گفت رفتم هوسرل را پیدا کنم، هایدگر را یافتم چون

از ترم بعد هایدگر به کرسی هوسرل نشست و با دو متفکر بزرگ هوسرل و هایدگر آشنا شد که از درون آنها لویناس درآمد.