

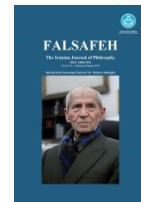


The University of Tehran Press

FALSAFEH

Online ISSN: 2716-974X

<https://jop.ut.ac.ir>



From the Transcendental Ego to the Situated Subject: A Critical Turn in Phenomenology

Hossein Mesbahian 

Independent Researcher and Lecturer in Philosophy. Email: mesbahian@ut.ac.ir

Article Info

Article Type:
Research Article
(221-249)

Article History:

Receive Date:
23 June 2025

Revise Date:
11 September 2025

Accept Date:
29 October 2025

Published online:
23 November 2025

Abstract

This article provides a genealogical analysis of the phenomenological tradition, charting its dialectical evolution from Edmund Husserl's quest for a pure, transcendental ego to the concrete, embodied subject of contemporary critical phenomenology. The central thesis is that critical phenomenology emerges not as a refutation of Husserl, but as a radical reinterpretation of his methods. This critical turn transforms the phenomenological subject from an ahistorical observer into a historically situated agent, thereby shifting the purpose of philosophical inquiry from securing epistemological certainty to enabling social emancipation. The analysis begins with Husserl's project of establishing philosophy as a "rigorous science" through the phenomenological reduction (*epoché*), a method designed to isolate the universal structures of consciousness. It then identifies Maurice Merleau-Ponty as the pivotal figure who, by centering the lived body, transforms the *epoché* from a tool for bracketing reality into a method for de-naturalizing social norms. This politicized method allows for a critique of the "quasi-transcendental" structures of power—such as colonialism, patriarchy, and heteronormativity—that shape and constrain lived experience. The essay demonstrates the power of this approach through the work of Frantz Fanon on the "racial epidermal schema," Simone de Beauvoir on woman as "the Other," and Sara Ahmed on queer "orientation". Their analyses show how the subject is constituted through oppressive social situations, making a retreat to a pure, pre-social ego impossible. Ultimately, the paper concludes that this critical turn redefines philosophy's ethical vocation. The act of describing an unjust world becomes inseparable from the project of changing it, repositioning the philosopher as a committed witness tasked with articulating marginalized experiences to foster transformative praxis.

Keywords:

Critical Phenomenology, Situated Subject, Transcendental Ego, Lived Experience, Embodiment

Cite this article: Mesbahian, H. (2025). From the Transcendental Ego to the Situated Subject: A Critical Turn in Phenomenology. *FALSAFEH*, Vol. 23, No. 1, Spring-Summer-2025 (Special letter honoring Professor Dr. Mohsen Jahangiri) Serial No. 44 (221-249).

DOI: <https://doi.org/10.22059/JOP.2025.406870.1006966>



Publisher: The University of Tehran Press.

Introduction

This article undertakes a genealogical and analytical examination of the dialectical evolution that has propelled the phenomenological tradition from Edmund Husserl's foundational project toward the emancipatory horizons of contemporary critical phenomenology. The central thesis is that critical phenomenology emerges not as a simple rejection of Husserlian methodology, but as its radicalization and fundamental reinterpretation—a turn in which the phenomenological subject is transformed from a pure, ahistorical transcendental ego to a concrete, embodied, and situated subject. This transformation shifts the focus of analysis from the universal structures of consciousness to the historical and often oppressive structures of power that constitute the life-world (*Lebenswelt*). The problem it addresses is the perceived gap between the abstract, universalizing ambitions of classical phenomenology and the concrete, particular, and often painful realities of lived experience under systems of oppression. This paper argues that this critical turn represents a profound re-evaluation of the philosophical subject and the purpose of phenomenological inquiry itself, moving from the search for epistemological certainty toward a critique of the power structures that condition and constrain lived experience. To comprehend the nature of the critical turn, one must first grasp the philosophical terrain from which it departed. Edmund Husserl's project was born from a profound dissatisfaction with the state of philosophy and science, which he believed rested on an unexamined foundation. His goal was to establish philosophy as a "rigorous science" by returning to the things themselves, stripping away presuppositions to reveal the essential structures of experience. The gateway to this new science was the phenomenological reduction, a methodical practice of suspending our "natural attitude"—our default, everyday belief in an objective world independent of our consciousness. This suspension, or *epoche*, is not a skeptical denial of the world but a shift in focus from objects in the world to the structure of the experience of the world. What remains after this bracketing is the realm of pure consciousness, whose core principle is intentionality: the fact that consciousness is always consciousness of something. The ultimate source of this activity, Husserl claimed, is the transcendental ego—the pure, non-empirical pole of consciousness that unifies all experiences and constitutes all meaning. This was the apodictic ground upon which Husserl sought to build his rigorous science. However, the very rigor of his project exposed its own internal tensions. In his later work, he turned to the problems of intersubjectivity and the life-world, recognizing that a purely solipsistic account was insufficient. Yet his attempts to explain how we experience a shared world from the starting point of a solitary ego were seen by critics as ultimately failing to escape its confines, creating a philosophical opening for a new beginning—one that starts not with an isolated consciousness, but with an embodied subject always already in the world with others. Maurice Merleau-Ponty is the pivotal figure who navigated this transition. He accomplished this not by abandoning Husserl, but by radicalizing the latent possibilities within Husserl's own work, shifting the center of phenomenological analysis from the transcendental cogito to the lived body (*Leib*). For Merleau-Ponty, the body is not an object in the world but our fundamental mode of being-in-the-world, the very vehicle of our perception and access to reality. This reconceptualization led to a radical reinterpretation of the phenomenological reduction. In his famous preface to *Phenomenology of Perception*, he declares that "the most important lesson which the reduction teaches us is the impossibility of a complete reduction". This is not a failure but a profound discovery: we can never fully detach ourselves from the world because it is the "unthought" background against which all our experiences take shape. The reduction is thus transformed. It no longer aims to bracket our situatedness but becomes the very method for revealing our inescapable historical and social entanglement, making the background structures of the life-world visible for critical scrutiny. This move fundamentally politicizes the Husserlian *epoche*. Whereas Husserl brackets belief in the reality of the world to access consciousness, the critical *epoche* that Merleau-Ponty enables brackets belief in the legitimacy and naturalness of the social world's dominant norms and power structures. This act of de-naturalization allows the phenomenologist to see phenomena like race and gender not as immutable facts but as contingent, historical constructions whose oppressive force can be analyzed and

challenged. The method itself is thus transformed from an epistemological tool into an instrument for social critique. The true power of this transformed method is most evident in its application to the analysis of oppressive structures. This approach moves beyond the search for timeless essences to describe and analyze what can be termed "quasi-transcendental" structures of power: historically contingent formations—such as colonialism, patriarchy, or heteronormativity—that, for those living under them, function with the force of a priori conditions for experience, shaping the very fabric of perception, self-awareness, and possibility. Frantz Fanon's *Black Skin, White Masks* provides a searing analysis of the "lived experience of the Black man" under colonialism. Central to his analysis is the "racial epidermal schema." In the colonial life-world, the Black body is not experienced neutrally but is overdetermined from the outside by a history of colonial ideology. When a white child cries, "Look, a Negro!" the white gaze "fixes" him, trapping him in his Blackness and stripping him of his own bodily schema. He is condemned to a "zone of nonbeing," where his humanity is perpetually questioned. For the colonized, there is no access to a pure, pre-racial ego; the body is always already inscribed with a violent social meaning. In a parallel vein, Simone de Beauvoir's *The Second Sex* offers a phenomenological analysis of the oppression of women. Her famous declaration, "One is not born, but rather becomes, a woman," is a profoundly phenomenological claim that "womanhood" is not a biological destiny but a social construct imposed upon the female body. Her central analytical tool is the concept of woman as "the Other." Throughout history, man has posited himself as the universal subject, while woman is defined negatively and relatively in relation to him. This power dynamic is mediated through the masculine gaze, which functions to objectify the female body and limit her freedom. Extending this project, Sara Ahmed's *Queer Phenomenology* explores the concept of "orientation" to describe how we find our way in the world by turning toward certain objects and life paths. She argues that social spaces are "straightened" to facilitate and normalize heterosexual lives. Consequently, queer experience is often one of "disorientation"—of feeling "out of place" in spaces designed for others' comfort. This disorientation, however, is not merely negative; it is a critical phenomenological tool that, by making the familiar strange, reveals the constructed nature of the "straight" world that normative bodies take for granted. The trajectory from classical to critical phenomenology thus represents a significant and fruitful development in contemporary philosophy. The fundamental departure lies in the radical rethinking of both the subject of experience and the ultimate aim of philosophical inquiry. Husserl's abstract, universal transcendental ego gives way to the concrete, particular, and situated subject of Fanon, de Beauvoir, and Ahmed. Consequently, the phenomenological method is transformed from a quest for epistemological foundations into a powerful tool for social and political liberation. The ultimate goal is no longer certainty but emancipation. Whereas classical phenomenology sought to describe the a priori conditions for any possible experience, critical phenomenology insists that an accurate description of an unjust structure, like white supremacy, is simultaneously a normative critique that demands transformative action. The interpretation of the world becomes inseparable from the project of changing it. The enduring value of critical phenomenology lies in its unique capacity to bridge the gap between abstract structures of power and their concrete manifestation in individual lived experience. It insists that systems of oppression are not merely theoretical constructs but are felt, navigated, and resisted through the lived body. By giving precise philosophical language to experiences of marginalization and resistance, critical phenomenology fulfills the promise of a philosophy that is not content to merely interpret the world from a detached standpoint but is actively committed to its transformation.



از آگوی استعلایی تا سوژه موقعیت‌مند: چرخشی انتقادی در پدیدارشناسی

حسین مصباحیان ✉

آموزگار و پژوهشگر مستقل فلسفه. رایانامه: mesbahian@ut.ac.ir

اطلاعات مقاله

چکیده

نوع مقاله:

علمی - پژوهشی

(۲۴۹-۲۲۱)

تاریخ دریافت:

۰۲ تیر ۱۴۰۴

تاریخ بازنگری:

۲۰ شهریور ۱۴۰۴

تاریخ پذیرش:

۰۷ آبان ۱۴۰۴

تاریخ انتشار:

۰۲ آذر ۱۴۰۴

این مقاله به تحلیل تحول دیالکتیکی‌ای می‌پردازد که سنت پدیدارشناسی را از پروژه بنیادین ادموند هوسرل (ناظر بر ساختارهای همه‌شمول آگاهی) به افق‌های انتقادی این سنت (ناظر بر ساختارهای تاریخی و اغلب سرکوبگرانه قدرت در زیست‌جهان) منتقل می‌کند. این انتقال صرفاً یک جابه‌جایی مفهومی نیست، بلکه بازاندیشی در خود غایت فلسفه است. مقاله استدلال می‌کند که حرکت از آگوی استعلایی به سوژه موقعیت‌مند، اگرچه گسستی مطلق از روش‌شناسی هوسرلی نیست، ولی بازاندیشی رادیکال در مبانی آن است. پدیدارشناسی برای تحقق وعده بنیادین خود، یعنی «بازگشت به خود چیزها»، ناگزیر است دریابد که «چیزها» همواره در میدانی از قدرت و از خلال حجاب‌های غیرمعرفتی به ما داده می‌شوند. مقاله برای ایضاح این فرایند انتقالی، در گام نخست، به تحلیل کلی پروژه هوسرل برای بنیان نهادن فلسفه به‌مثابه «علمی متقن» می‌پردازد و با تمرکز بر روش تحویل پدیدارشناختی و مفهوم حیث التفاتی/روی‌آوردگی، نشان می‌دهد که چگونه تلاش برای یافتن بنیادی بی‌مفروض و منزه از تاریخ، ناخواسته بذریه نقد خود را در خود می‌کارد و تنش‌های درونی آن را آشکار می‌سازد؛ تنش‌هایی که در آثار متأخر خود هوسرل در باب زیست‌جهان نیز مورد تصدیق قرار می‌گیرند و راه را برای گسست‌های بعدی هموار می‌سازند. در گام دوم، مقاله نقش محوری مورس مریلوپونتی را به‌مثابه فیلسوف کلیدی گذار تحلیل می‌کند و این نکته را برجسته می‌سازد که او با محور قرار دادن بدن زیسته و بازتفسیر تحویل، راه را برای انتقادی شدن پدیدارشناسی می‌گشاید. او نشان می‌دهد که تحویل کامل ناممکن است و همین ناممکن بودن، به‌جای آنکه سوژه‌ای محض را آشکار کند، درهم‌تنیدگی گریزنایپذیر ما با جهان تاریخی و اجتماعی را برملا می‌سازد. مقاله، در گام سوم، قدرت روش‌شناختی پدیدارشناسی انتقادی را از طریق کاربری آن در تحلیل ساختارهای سرکوب به بحث می‌گذارد. این بخش نشان می‌دهد که تجارب زیسته مرتبط با نژاد، جنسیت و بدن‌مندی صرفاً تجاربی فردی نیستند، بلکه برآمده از ساختارهای بیناسوژگانی و تاریخی‌ای هستند که افق امکان‌های تجربه ما را شکل می‌دهند و گاه محدود می‌کنند. بدین ترتیب، پدیدارشناسی انتقادی از طریق نقد این پیش‌فرض ساده‌اندیشانه که جهانی مستقل از تجربه وجود دارد و می‌توان آن را به آگاهی درآورد به ما می‌آموزد که پدیدارها متنوع، خاص و دشواریاب هستند و چون چنین است نمی‌توان از اتقان معرفتی متعلق به قلمرو متافیزیک حضور پدیدارها سخن گفت.

واژه‌های کلیدی:

پدیدارشناسی انتقادی، سوژه موقعیت‌مند، آگوی استعلایی، ساختارهای سرکوب، تجربه زیسته، بدن‌مندی

استناد: مصباحیان، حسین (۱۴۰۴). از آگوی استعلایی تا سوژه موقعیت‌مند: چرخشی انتقادی در پدیدارشناسی. *فلسفه*، سال ۲۳، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۴۰۴ (ویژه‌نامه گرامیداشت استاد زنده‌یاد دکتر محسن جهانگیری)، پیاپی ۴۴ (۲۴۹-۲۲۱).

DOI: <https://doi.org/10.22059/JOP.2025.406870.1006966>

۱. مقدمه

تاریخ فلسفه را می‌توان همچون نوسانی پردامنه میان دو قطب متضاد روایت کرد: از سویی، سودای یافتن سوژه‌ای ناب، استعلایی و فارغ از تاریخ که بتواند همچون بنیادی بی‌مفروض، انتقان معرفت را تضمین کند؛ سوژه‌ای که در مقام آگویی محض، جهان را نه همچون امری داده‌شده، بلکه به‌مثابه امری تقویم‌شده در ساختارهای آگاهی خود بازشناسد. این سوژه، کوژیتوی دکارتی است که در نقد کانتی پالوده می‌شود و در پدیدارشناسی هوسرلی به نقطهٔ اوج خود می‌رسد؛ یک «می‌اندیشم» که شرط امکان هر تجربه‌ای است، اما خود در هیچ تجربهٔ انضمامی‌ای جای نمی‌گیرد. از سوی دیگر، واقعیت انکارناپذیر سوژه‌ای پرتاب‌شده در دل تاریخ، تن و قدرت قرار دارد؛ سوژه‌ای که پیش از آنکه ببیندیشد، زیست می‌کند و پیش از آنکه جهان را تقویم کند، خود توسط جهان تقویم می‌شود. این سوژه، نه یک آگوی شفاف و بی‌مکان، بلکه تنی است که همواره از پیش جنسیت‌مند، نژادی‌شده و در شبکه‌ای از روابط قدرت موقعیت‌مند شده است. این سوژه، نه نقطهٔ آغازین معنا، بلکه محل تلاقی و تأثیر نیروهایی است که بر او مقدم‌اند. پرسش بنیادین این نیست که کدام‌یک از این دو تصویر از سوژه صادق است، بلکه این است که چگونه سنت فلسفی، در تلاش برای تحقق آرمان نخست، ناخواسته راه را برای ظهور و ضرورت دومی می‌گشاید. موضوع این مقاله تحلیل همین چرخش دیالکتیکی است؛ روایتی از اینکه چگونه پروژهٔ پدیدارشناسی، در اوج تلاش خود برای دستیابی به آگاهی محض، به کشف درهم‌تنیدگی گریزناپذیر سوژه با زیست‌جهان انضمامی‌اش هدایت می‌شود. در کانون این تحول، پروژهٔ عظیم ادموند هوسرل برای بنیان نهادن فلسفه به‌مثابه «علمی متقن» قرار دارد؛ کوششی سترگ برای رهایی فلسفه از نسبی‌گرایی و روان‌شناسی‌گرایی از طریق بازگشت «به خود چیزها». راه رسیدن به این مقصود، روش تحویل پدیدارشناختی یا «اپوخه»^۱ بود؛ تعلیق عامدانهٔ «نگرش طبیعی» ما، یعنی باور پیش‌فرض ما به وجود جهانی مستقل از آگاهی. این تعلیق، نه انکار شکاکانهٔ جهان، بلکه تغییری روش‌شناختی از ابژه‌های موجود در جهان به ساختارهای تجربه از جهان بود. آنچه پس از این تعلیق باقی می‌ماند، قلمرو آگاهی محض و آگوی استعلایی بود؛ همان قطب وحدت‌بخش و معناسازی که قرار بود بنیاد تزلزل‌ناپذیر معرفت باشد. با این حال، پارادوکس بزرگ پروژهٔ هوسرلی در همین‌جا نهفته بود: هرچه تلاش برای انزوای این آگوی محض رادیکال‌تر می‌شد، پرسش از چگونگی امکان جهانی مشترک و بیناسوژگانی نیز حادث‌تر می‌گشت. تلاش‌های خود هوسرل در آثار متأخرش برای پرداختن به مفاهیم زیست‌جهان و امر بین‌الذهانی، خود گواهی بر این تنش درونی بود. پروژه‌ای که با هدف یافتن بنیادی بی‌مفروض

1. epoche

آغاز شده بود، در نهایت با این واقعیت روبه‌رو شد که خودِ این بنیاد، یعنی آگاهی، همواره آغشته به جهانی تاریخی و اجتماعی است که نمی‌توان آن را به‌طور کامل در پرانتز قرار داد. بدین ترتیب، سخت‌گیری روش‌شناختی هوسرل، ناخواسته بذره‌ای نقدی را در دل خود پروراند که قرار بود تمامیت پروژه‌اش را به پرسش بکشد

این چرخش انتقادی با کار موريس مرلوپونتی به نقطه عطفی تعیین‌کننده رسید. او با رادیکالیزه کردن امکانات نهفته در خودِ اندیشه هوسرل، مرکز ثقل تحلیل پدیدارشناختی را از «کوژیتو»ی استعلایی به «بدن زیسته»^۱ منتقل کرد. برای مرلوپونتی، بدن نه اثره‌ای در کنار سایر اثره‌ها، بلکه خودِ شیوه بنیادین ما برای «بودن-در-جهان» و مجرای دسترسی ما به واقعیت است. این بازاندیشی، به بازتفسیری رادیکال از خودِ تحویل پدیدارشناختی انجامید. اعلان مشهور او مبنی بر اینکه «مهم‌ترین درسی که تحویل به ما می‌آموزد، ناممکن بودن یک تحویل کامل است»، نه اعلام شکست، بلکه کشفی ژرف بود. ما هرگز نمی‌توانیم خود را به‌طور کامل از جهان جدا کنیم، زیرا جهان همان پس‌زمینه «ناندیشیده‌ای» است که تمام تجارب ما بر بستر آن شکل می‌گیرد. در اینجا، اپوخه کارکردی وارونه می‌یابد. هدف آن دیگر نه تعلیق باور به واقعیت جهان برای دسترسی به آگاهی محض، بلکه تعلیق باور به مشروعیت و طبیعی بودن هنجارها و ساختارهای قدرت مسلط در جهان اجتماعی است. این کنش طبیعی‌زدایی، به پدیدارشناس اجازه می‌دهد تا پدیده‌هایی چون نژاد و جنسیت را نه به‌مثابه حقایق ازلی، بلکه به‌منزله برساخت‌هایی تاریخی و ممکن بنگرد که نیروی سرکوبگرانه‌شان قابل تحلیل و چالش است. بدین ترتیب، ابزار معرفت‌شناختی هوسرل به سلاحی برای نقد اجتماعی و رهایی‌بخشی سیاسی بدل می‌شود.

این مقاله بر آن است تا نشان دهد که این گذار از اگوی استعلایی به سوژه موقعیت‌مند، نه گسستی مطلق از روش‌شناسی هوسرلی، بلکه تحقق رادیکال وعده بنیادین آن، یعنی «بازگشت به خود چیزها» است. استدلال محوری این است که پدیدارشناسی برای وفادار ماندن به این وعده، ناگزیر است دریابد که «چیزها» (تجارب زیسته) هرگز در خلأ به ما داده نمی‌شوند، بلکه همواره در میدانی از قدرت و از خلال حجاب‌های تاریخی و اجتماعی ظاهر می‌شوند. برای پی‌گیری چنین استدلالی، مقاله نخست به تحلیل پروژه هوسرل و تنش‌های درونی آن می‌پردازد؛ سپس، نقش محوری مرلوپونتی را در بازتفسیر بدن‌مندانه و سیاسی‌سازی روش پدیدارشناختی برجسته می‌سازد و در نهایت، با بررسی کاربست این روش در تحلیل ساختارهای انضمامی سرکوب، از جمله در آثار متفکرانی چون فرانتس فانون، سیمون دوبووار و سارا احمد، نشان خواهد داد که چگونه پدیدارشناسی انتقادی، شکاف میان ساختارهای انتزاعی قدرت و تجارب انضمامی

1. the lived body

و زیسته فردی را پر می‌کند. غایت این چرخش، جابه‌جایی هدف فلسفه است: از جستجوی اتقان معرفتی به سوی شهادت دادن به شکنندگی انضمامی و تکینگی تجربه زیسته.

۲. گشودن پرانتزها: پدیدارشناسی پدیدارشناسی کلاسیک

پروژه پدیدارشناسی ادموند هوسرل را باید به‌مثابه یک تراژدی شکوهمند و ضروری در فلسفه مدرن فهمید؛ تلاشی سترگ برای تحقق سودای دیرینه فلسفه، یعنی بنیان نهادن آن به‌منزله «علمی متقن». این آرمان قرار بود از طریق یک ریاضت فکری رادیکال، یعنی روش تحویل پدیدارشناختی و «اپوخه»، به سرانجام رسد: تعلیق نظام‌مند «نگرش طبیعی» و در پرانتز نهادن جهان، تا از این رهگذر، قلمرو ناب آگاهی و ساختارهای پیشینی آن آشکار گردد. در کانون این قلمرو پالوده‌شده، «آگوی استعلایی» قرار داشت؛ همان قطب وحدت‌بخش، بی‌مکان و غیرتجربی که می‌بایست همچون بنیادی تزلزل‌ناپذیر، اتقان هرگونه معرفتی را تضمین کند. با این حال، پارادوکس بزرگ در همین‌جا نهفته بود: هرچه این روش در خالص‌سازی و انزوای این آگوی محض کامیاب‌تر می‌شد، معمای چگونگی تقویم یک جهان مشترک و بیناسوژگانی از دل این آگاهی تنها، لاینحل‌تر می‌نمود. به عبارت دیگر، سخت‌گیری خود این پروژه، بذره‌های نقدش را در درون خود پروراند.

چنان‌که در تحلیل‌های اویگن فینک، دستیار هوسرل، آشکار شد، خود کنش پدیدارشناسانه و موضع «ناظر بی‌طرف»^۱ یک پدیده نیازمند تحلیل است و نمی‌تواند به‌طور کامل از جهان و تاریخ‌مندی بگریزد (Fink, 1995). این کشف، یعنی شکاف میان «من تقویم‌کننده»^۲ و «من پدیدارشناس»^۳، نشان داد که رؤیای یک نقطه آغازین مطلق و یک سوژه کاملاً شفاف، خود پیش‌فرضی بود که از تیغ اپوخه گریخته بود. بدین ترتیب، پروژه‌ای که برای یافتن بنیادی بی‌مفروض آغاز شده بود، با برملا ساختن محدودیت‌های ذاتی خود، راه را برای بازاندیشی در خود مفهوم سوژه گشود و سنتی را پی‌ریزی کرد که اگرچه بعدها «پدیدارشناسی کلاسیک» نام گرفت، اما جهت‌گیری نقد در آن عمده‌تاً ناظر بر شناخت جهان و بر ساخت آگاهی باقی ماند.

اگرچه همچنان‌که لیسا گانتز بحث می‌کند اصطلاح پدیدارشناسی کلاسیک^۴، اصطلاحی دقیق نیست و اصولاً تقسیم پدیدارشناسی به دو رویکرد کلاسیک و انتقادی رفتاری‌هایی به بار

1. disinterested spectator

2. constituting I

3. phenomenologizing I

۴. گانتز می‌نویسد، من فکر نمی‌کنم کسی درباره خودش بگوید: «من پدیدارشناسی کلاسیک انجام می‌دهم». او تهیه فهرستی از پدیدارشناسان کلاسیک و انتقادی را از آنجا که گویی این دو مکتب فکری متفاوت هستند، مفید نمی‌داند. با این همه او تصریح می‌کند که «تفاوت قابل‌توجهی بین عمل پدیدارشناسی که به‌صراحت درگیر نقد اجتماعی است - اجازه بدهید این را پدیدارشناسی انتقادی بنامم - و عمل پدیدارشناسی که این کار را انجام نمی‌دهد، وجود دارد. من ترجیح داده‌ام که دومی

می‌آورد (Guenther, 2019: 11-16)، اما تمایز قاطع و تعیین‌کننده‌ای بین به‌کارگیری پدیدارشناسی برای پدیدارهای اجتماعی و جهان زندگی از یک سو و پدیدارشناسی ناظر بر آگاهی و تقویم شناخت از سوی دیگر وجود دارد. این البته بدان معنا نیست که پدیدارشناسی کلاسیک، انتقادی نیست، بلکه به این معنا است که جهت نقد در این سنت ناظر بر شناخت جهان و برساخت آگاهی است. بدین معنا هوسرل را مسامحتاً می‌توان نماینده بی‌چون و چرای پدیدارشناسی کلاسیک دانست. به عبارت دیگر، شاید بتوان اصلی‌ترین رسالت هوسرل و مهم‌ترین افزوده او به تاریخ فلسفه را تلاش برای تبدیل فلسفه به علمی متقن و دعوت همگان به چنین کوششی قلمداد کرد. او در سال ۱۹۱۱، مقاله‌ای با عنوان «فلسفه به مثابه علم متقن» در مجله لوگوس به چاپ می‌رساند که می‌توان آن را مانیفست پدیدارشناسی کلاسیک به حساب آورد (Husserl, 2002). مقاله با این دآوری شروع می‌شود که فلسفه از همان آغاز و در تمام اعصار، ادعای علمی بودن داشته است، اما هیچ‌گاه نتوانسته مبنای خود را از سایر علوم متمایز کند. فلسفه علمی برای داشتن یک مبنای متمایز، باید از تمام فلسفه‌های پیشین عبور کند و بی‌هیچ پیش‌داوری، به نفس اشیاء رجوع کند. او پدیدارشناسی را نوعی نو دکارتی‌گرایی می‌نامد. با این تفاوت که به عقیده هوسرل، شک دکارتی، نفی جهان و تهی بودن ذهن از هر متعلقی است؛ اما در پدیدارشناسی استعلایی او، آنچه به ذهن نموده می‌شود، از آن جهت که صرف پدیدار است، باقی می‌ماند. او ادامه می‌دهد هر کس که به راستی مایل است فیلسوف شود، باید یک‌بار در زندگی‌اش به خویش بازگردد و بکوشد همه علمی را که تاکنون معتبر بوده‌اند، واژگون کند و آن‌ها را از نو بسازد (Husserl, 2012). فلسفه، به تعبیری، امری کاملاً شخصی است. فلسفه باید متعلق به خود فیلسوف باشد. تأملات فلسفی‌ای از این دست، همواره در هم ادغام می‌شوند تا در نهایت به علمی کامل، یا همان فلسفه به مثابه علمی فرسخت سامان یابد.

آرمان علم متقن، احتمالاً مهم‌ترین آرمانی بود که هوسرل هیچ‌گاه از آن دست نکشید. اگرچه او هیچ‌گاه، منظور خود را از اتقان به وضوح توضیح نمی‌دهد، ولی تردیدی باقی نمی‌گذارد که منظور او از اتقان، آنچه می‌تواند از روش‌های علوم تجربی و حتی ریاضی (دقیقه) منبعث شود، نیست. در دفتر خاطرات خود می‌نویسد: «فقدان وضوح و تردیدی که این پا و آن پا می‌کند به قدر کافی مایه رنج و عذاب من بوده است... تنها یک نیاز در جان من آتش انداخته است: باید وضوح را به چنگ آورم و الا نمی‌توانم زندگی کنم. نمی‌توانم زندگی را تاب آورم؛ مگر اینکه بتوانم باور داشته باشم که آن را به دست می‌آورم» (Biemel, 1956: 294).

را پدیدارشناسی کلاسیک بنامم، نه اینکه بگویم چنین رویکردی غیر انتقادی است»، بلکه نقد در پدیدارشناسی کلاسیک ناظر بر درگیری با مسائل اجتماعی نیست (Guenther, 2021: 5).

هوسرل در گام اول، تلاش می‌کند «اتقان» را از طریق علوم استنتاجی که مأنوس ریاضی‌دانان است، به دست آورد. در گام دوم تصور می‌کند که می‌تواند اتقان علمی را با ارجاع به روان‌شناسی‌گرایی تجربی سلفش برنتانو به دست آورد. این دو گام را می‌توان مربوط به دوره هاله که در آن آثاری نظیر *فلسفه حساب و پژوهش‌های منطقی* نوشته می‌شوند، دانست. بعد در دوره گوتینگن، از طریق سنت پدیدارشناسانه فلسفه است که می‌خواهد به علم متقن دست یابد. در نهایت در دوره فرایبورگ به این نتیجه می‌رسد که آنچه مانع دستیابی به علم متقن است، شکاف میان عینی‌انگاری گالیله‌ای و ذهنی‌گرایی دکارتی است. پس اگر دیوار بلند بین ابژکتیویسم مسلط بر علم و سوژکتیویسم مسلط بر فلسفه برداشته شود و رابطه‌ای دوسویه بین آنها ایجاد شود، علم متقن می‌تواند در چشم‌انداز قرار گیرد.

اگرچه هوسرل در پایان دوره فکری، عمیقاً به اینترسوژکتیویته و اجتماع تاریخی زیست‌جهان توجه کرد، اما به هیچ وجه نباید از یاد برد که از نظر هوسرل، بدون مرکزیت من، هیچ اجتماعی وجود ندارد و در نتیجه بدون آگوی فرارونده اولیه‌ای که اینترسوژکتیویته خود را در آن آشکار نماید، هیچ اینترسوژکتیویته‌ای وجود ندارد. هوسرل بارها تأکید می‌کند که «ما، از من پیش‌رونده به سوی دیگران بسط می‌یابد»؛ به عبارت دیگر نقطه عزیمت پدیدارشناسی در همه سطوح، اول شخص مفرد است. اینکه آیا هوسرل توانست از عهده تلفیقی بین سوژکتیویته و اینترسوژکتیویته و بین این دو با زیست‌جهان و تاریخ‌مندی برآید، توافقی وجود ندارد (اسپیلبرگ، ۱۳۹۱). آنچه اما مسلم است این است که هوسرل در نهایت نه یک مدافع فلسفه سوژه دکارتی، کانتی کلاسیک و نه یک خودتنه‌انگار بود، بلکه برعکس، اینترسوژکتیویته را مفهوم فلسفی فرارونده‌ای با منتهای اهمیت تلقی می‌کرد و درصدد بود ابهاماتش را برطرف سازد.

با این حال، بحران پروژه هوسرلی تنها از بیرون و توسط نسل‌های بعدی آشکار نشد، بلکه از درون خود این پروژه و توسط نزدیک‌ترین همکارانش به پرسش کشیده شد. ایده «علم متقن» بر پیش‌فرض امکان وجود یک «ناظر بی‌طرف» استوار بود؛ سوژه‌ای که قادر است خود را از جهان منتزع کرده و به تماشای چگونگی تقویم آن در آگاهی بنشیند. اما این پیش‌فرض خود یک «پیش‌داوری» بود که از تیغ اپوخه گریخته بود. این پارادوکس عمیق را اویگن فینک، دستیار و همکار نزدیک هوسرل، به کانون بحث آورد. فینک در *تأمل دکارتی ششم: ایده یک نظریه استعلایی در باب روش استدلال* کرد که خود عمل پدیدارشناسانه، یعنی کنش یک سوژه در جهان که می‌کوشد به مقام سوژه استعلایی دست یابد، یک پدیده است و باید مورد تحلیل پدیدارشناسانه قرار گیرد. این اثر که با حواشی و یادداشت‌های انتقادی ادموند هوسرل همراه است و در حقیقت، حاصل همکاری نزدیک فینک با هوسرل در آخرین دهه زندگی او بود، صرفاً یک ضمیمه یا ادامه خطی بر پنج تأمل پیشین نیست؛ سندی است از یک گفتگوی فلسفی حیاتی و

پرتنش در یکی از بحرانی‌ترین دوره‌های تاریخ فلسفه و سیاست اروپا. این کتاب نشانگر نقطه عطفی است که در آن، پدیدارشناسی از یک روش برای تحلیل آگاهی و پدیدارها، به یک نقد رادیکال و بنیادین بر خودِ عمل فلسفه‌ورزی و کنش پدیدارشناسانه بدل می‌شود. فرایندی که فینک آن را نوعی «پدیدارشناسی پدیدارشناسی» می‌نامد.

فینک استدلال می‌کند که پدیدارشناسی، برای آنکه به وعده خود مبنی بر بنیان‌گذاری نهایی علم و فلسفه عمل کند، نمی‌تواند به تحلیل پدیدارهای جهان بیرونی یا درونی بسنده کند؛ بلکه باید خودِ کنش پدیدارشناسانه، یعنی عمل نگریستن، تحلیل کردن و شناخت استعلایی را به موضوع اصلی تحقیق خود بدل سازد. عصاره کتاب این است که پدیدارشناسی برای رسیدن به خودفهمی استعلایی نهایی درباره خودش، نیازمند یک «نظریه استعلایی روش»^۱ است. در نظریه استعلایی روش، «این کشف به خود آمدن سوژکتیویته تکوین‌بخش است که به نوبه خود باید به خودآگاهی برسد.» (فینک، ۱۹۹۵: ۱۵). این نظریه، آنگونه که فینک صورت‌بندی می‌کند، «چیزی نیست جز پدیدارشناسی پدیدارشناسی» (فینک، ۱۹۹۵: ۸). وظیفه این نظریه آن است که تفکر و نظریه‌پردازی پدیدارشناسانه را، که در تحلیل‌های معمول به صورت «ناشناس» عمل می‌کند، از پس‌زمینه به پیش‌زمینه آورد و آن را تحت یک تحلیل استعلایی دقیق قرار دهد (فینک، ۱۹۹۵: ۸). به عبارت دیگر، پدیدارشناس باید از نگریستن به جهان دست بکشد و به خودِ نگریستن خویش بنگرد. استدلال محوری فینک که این نیاز به خودنگری را ضروری می‌سازد، کشف یک «شکاف»^۲ یا دوگانگی بنیادین در خودِ ساحت استعلایی است. او نشان می‌دهد که حیات استعلایی یکپارچه نیست، بلکه به دو حوزه ناهمگون تقسیم می‌شود: حیات تکوین‌بخش جهان، که به طور مداوم جهان و تمام ابژه‌های درون آن را «تکوین» می‌بخشد، و حیات ناظر پدیدارشناس، که با عمل «اپوخته» ایجاد می‌شود و در فرآیند تکوین جهان «مشارکت نمی‌کند» و از آن فاصله می‌گیرد تا آن را به عنوان یک پدیده مشاهده کند (فینک، ۱۹۹۵: ۲۱). این دوگانگی، خودارجاعی پدیدارشناسی را از خودارجاعی در علوم مانند روانشناسی، که بر یک «مونیسیم وجود»^۳ استوارند، کاملاً متمایز می‌کند (فینک، ۱۹۹۵: ۲۱). در پدیدارشناسی، ناظر و آنچه مشاهده می‌شود، از دو «نوع هستی» متفاوت برخوردارند و همین امر، پرسش از ماهیت خودِ کنش پدیدارشناسانه را به یک مسئله بغرنج و بنیادین تبدیل می‌کند. هدف نهایی این پروژه، غلبه بر «ساده‌لوحی استعلایی»^۴ است (فینک، ۱۹۹۵: ۵)؛ وضعیتی که در آن، پدیدارشناس با ابزارهای

1. transcendental theory of method

2. cleft

3. monism of being

4. transcendental naivete'

روش‌شناختی خود به تحلیل جهان می‌پردازد، بدون آنکه خود این ابزارها و کنش تحلیل را به صورت انتقادی مورد پرسش قرار دهد. «تأمل ششم» با طرح پرسش‌هایی چون «سوژه پدیدارشناس کیست و «کنش پدیدارشناسانه» چه ماهیتی دارد، پدیدارشناسی را از یک روش به یک پروژه خودانتقادی بی‌پایان بدل می‌کند.

فینک در این کتاب استدلال می‌کند که خود عمل پدیدارشناسانه و موضع «ناظر بی‌طرف» باید مورد تحلیل قرار گیرد. او در همین راستا، شکافی را در سوژه استعلایی شناسایی می‌کند و میان «من تقویم‌کننده» که جهان را برمی‌سازد و «من پدیدارشناس» که این فرایند را مشاهده می‌کند، تمایز قائل می‌شود. پدیدارشناس نمی‌تواند به‌سادگی بیرون از میدان پدیداری بایستد. این نقد نشان داد که تحویل پدیدارشناختی نه به یک آگوی یکپارچه و شفاف، بلکه به شکافی در خود سوژه استعلایی می‌انجامد: شکاف میان «من تقویم‌کننده» که جهان را برمی‌سازد و «من پدیدارشناس» که این تقویم را مشاهده می‌کند. این کشف، ایده یک نقطه آغازین مطلق و بی‌مفروض را متزلزل ساخت و نشان داد که خود سوژه استعلایی نمی‌تواند به‌طور کامل از تاریخ و موقعیت‌مندی خود بگریزد. بدین ترتیب، دقیق‌ترین تلاش برای دفاع از پدیدارشناسی استعلایی، ناخواسته محدودیت‌های ذاتی آن را برملا ساخت و راه را برای بازاندیشی در خود مفهوم سوژه هموار کرد.

بدین ترتیب، می‌توان گفت که «پدیدارشناسی پدیدارشناسی» ذاتاً یک «پدیدارشناسی انتقادی» است. چرا که، صرفاً یک بازنگری در تکنیک‌های روش‌شناختی نیست، بلکه پرسشی بنیادین از «ماهیت شهودی خود شناخت پدیدارشناسانه»^۱ است (فینک، ۱۹۹۵: ۲۶). پدیدارشناسی در مراحل اولیه خود بر «بدهت» و «خود دادگی»^۲ پدیدارها تأکید می‌کرد. اما پدیدارشناسی انتقادی فینک این بدهت را به چالش می‌کشد و می‌پرسد: بدهت خود بدهت چیست؟ این نقد نشان می‌دهد که مفاهیمی چون «تجربه»، «حقیقت» و «علم» نمی‌توانند به سادگی از «نگرش طبیعی» به ساخت استعلایی منتقل شوند. این مفاهیم خود محصول تکوین در جهان هستند و استفاده از آنها برای توصیف خود فرآیند تکوین، سرشار از ابهام و تناقض است. بنابراین، پدیدارشناسی پدیدارشناسی تلاشی است برای پالایش زبان و مفاهیم فلسفی از پیش‌داوری‌های نهفته در نگرش طبیعی و بنیان‌نهادن آنها بر یک خودآگاهی استعلایی رادیکال. «در نظریه استعلایی روش... این کشف به خود آمدن سوژه‌کتیویته تکوین‌بخش است که به نوبه خود باید به خودآگاهی برسد» (فینک، ۱۹۹۵: ۱۵).

1. the intuitional character of phenomenological cognition itself
2. self-giveness

۳. تحویل ناتمام: بدن زیسته و سیاسی شدن اپوخه

بحرانی که با آشکار شدن تنش‌های درونی پروژه هوسرلی پدیدار شد، نه نقطه پایان پدیدارشناسی، بلکه سرآغاز رادیکالیزه شدن آن بود. در کانون این چرخش، بازتفسیر انقلابی موریس مرلوپونتی از خودِ روش پدیدارشناختی قرار دارد. او با اعلام مشهور خود مبنی بر اینکه «مهم‌ترین درسی که تحویل به ما می‌آموزد، ناممکن بودن یک تحویل کامل است»، شکست روش شناختی هوسرل را به عمیق‌ترین کشف هستی‌شناختی پدیدارشناسی بدل کرد (Merleau-Ponty, 1996). این «ناتمامی»، نه یک نقص، بلکه گواهی بر این حقیقت بنیادین بود که ما پیش از آنکه سوژه‌های اندیشنده یا کوژیتوهای بی‌مکان باشیم، بدن‌هایی زیسته هستیم که به‌نحوی گریزناپذیر با «گوشت جهان» درهم تنیده‌ایم.

بدن برای مرلوپونتی، نه ابژه‌ای در جهان، بلکه خود شیوه بنیادین ما برای بودن-در-جهان و مجرای هرگونه ادراک و معناست. این جابه‌جایی مرکز ثقل فلسفی از آگاهی استعلایی به آگاهی تن‌مند، کارکرد اپوخه را به کلی دگرگون ساخت. اپوخه دیگر نمی‌توانست ابزاری برای دستیابی به یک آگاهی محض از طریق تعلیق باور به واقعیت جهان باشد؛ بلکه می‌بایست روشی برای به پرسش کشیدن مشروعیت و طبیعی بودن ساختارهای قدرت مسلط در جهان اجتماعی باشد. این کنش طبیعی‌زدایی، حجاب بدهت را از روی هنجارهای اجتماعی کنار می‌زند و به ما اجازه می‌دهد تا پدیده‌هایی چون جنسیت و نژاد را نه حقایق طبیعی، بلکه برساخت‌هایی تاریخی ببینیم که بر بدن‌ها حک شده‌اند. بدین ترتیب، ابزار معرفت‌شناختی هوسرل به سلاحی برای نقد اجتماعی بدل می‌شود. این چرخش تعیین‌کننده که راه را برای سیاسی شدن پدیدارشناسی گشود، ریشه در تداوم و تعمیق بصیرت‌های دوره متأخر اندیشه خود هوسرل داشت.

بدین ترتیب، تأملات و پژوهش‌های مرلوپونتی را باید تداوم و تعمیق دوره سوم پدیدارشناسی هوسرل که دوره فرایبورگ، یا دوره پسااستعلایی یا دوره پدیدارشناسی تکوینی نام گرفته است، دانست. در این دوره است که هوسرل درگیر روشن‌سازی رابطه درونی میان سوژکتیویته، جهان و دیگری می‌شود. سه مفهوم کلیدی این دوره فکری هوسرل، مفاهیم بین‌الذهانی (اینترسوبژکتیویته)، زیست‌جهان و بحران^۱ است (اسپیلبرگ، ۱۳۹۱). هوسرل اعلام کرده بود که کار او اساساً چیزی جز «نقد عقل» نیست. ولی مفهومی که او از نقد در ذهن داشت، بیشتر مفهوم

۱. یکی از مهم‌ترین آثار این دوره هوسرل، سخنرانی‌های وین است که بعدها تبدیل به آخرین اثر مهم او یعنی *بحران علم اروپایی و فلسفه استعلایی* شد. تأکید هوسرل بر بازسازی فلسفه را باید در پرتو تحولات پس از جنگ جهانی اول و دانشجویانی که از شکست عقلانیت سرخورده بودند و به فلسفه‌های عصیان‌گرا^۲ نیچه، کی‌یرکگور و اشنپنگلر متوسل شده بودند، مشاهده کرد. گادامر در گفتگو با میسگلد می‌گوید دانشجویان و روشنفکران به پدیده‌شناسی همچون راهی برای خروج از بحران تمدن غرب و همچون علاجی بر انحطاط غرب و بیماری اروپا می‌نگریستند. (Mesbahian & Norris, 2017)

کانتی نقد بود که ناظر بر سنجش، ارزیابی و احیای معنا است. در تقابل با چنان نقدی، مفهوم نیچه‌ای - مارکسی نقد قرار دارد که بیشتر ناظر بر شبهه، افشاء و آشکارسازی است. کاری که مرلوپوتنی می‌کند در حقیقت کوشش برای ایجاد پیوندی میان این دو مفهوم از نقد است که بعدها به یکی از بارزترین مضامین فلسفه مرلوپوتنی بدل می‌شود. اگر این گزاره ماردر را بپذیریم که «نقد نامی است برای رابطه بین فنومن و لوگوس»، کاری که مرلوپوتنی انجام می‌دهد تدقیق این رابطه است (Marder, 2014).

برخلاف شرح هوسرلی آگاهی انتزاعی از اشیاء که در نهایت، دست یافتن به معنا و ماهیت اشیاء را در دستور کار خود قرار داده بود، مرلوپوتنی آگاهی را به مثابه امری منضم به تجربه تلقی می‌کند و از این طریق بر جهان هستی و تجربه زیسته تأکید می‌نهد. برای مرلوپوتنی، آگاهی عبارت است از هستی «در» و «به سوی» جهان بیرون. درحالی که پدیدارشناسی هوسرلی از ماهیات استعلایی پرسش می‌کند، پدیدارشناسی مرلوپوتنی از تجربه زیسته و از درهم آمیختگی انسان با جهانی که او را احاطه کرده است، ریشه می‌گیرد. هدف تحلیل پدیدارشناسانه برای مرلوپوتنی، «شهود ماهیات»^۱ نیست، بلکه برعکس تمرکز بر ایجاد یک رابطه مستقیم با جهان خارج - با جهان پدیدارها - است. آنچه به راستی مرلوپوتنی را از بسیاری پدیدارشناسان متمایز می‌سازد، جهت‌گیری و غایت اصلی تفکر او است: حرکت به سوی تفکر تاریخی، انتقادی و نهایتاً انتقادی شدن پدیدارشناسی. آثار او در زمینه فلسفه تاریخ و سیاست مؤید این مطلب است.

به طور مثال، در بخشی مهم از کتاب *در ستایش فلسفه* که در اصل سخنرانی او در کلژدوفرانس به مناسبت پذیرش کرسی استادی فلسفه بود، مرلوپوتنی به سقراط می‌پردازد؛ فیلسوفی که به جهان و جامعه‌ای که به آن تعلق داشت، عمیقاً متعهد بود. مرلوپوتنی در این سخنرانی سعی می‌کند که او را الگویی برای فیلسوفان معرفی کند. از نظر مرلوپوتنی تعریف و هدف فلسفه به والاترین شکل آن تنها با ارجاع به آنچه سقراط انجام داد، دست‌یافتنی است. در فرازی از *در ستایش فلسفه*، مرلوپوتنی می‌نویسد فلسفه‌ای که در کتاب‌ها است غیرقابل تحمل است. فیلسوفان باید بدانند که مردی خداوند آنها بود که نه هرگز چیزی نوشت و نه هرگز درسی - حداقل به صورت رسمی - گفت. او اهل کوچه بود و با مردم کوچه سخن می‌گفت. او فیلسوفی بود که با عقاید سلطه‌یافته و صاحبان آن عقاید یعنی قدرت‌های حاکم مشکل داشت. فیلسوفان نباید سقراط را فراموش کنند (مرلوپوتنی، ۱۳۷۵: ۵۰-۵۱).

مرلوپوتنی که خود فیلسوفان را به بازگشت به سنت سقراطی فلسفه دعوت کرده بود، خود نمی‌توانست به فراخوانی که خود داده بود، بی‌اعتنایی کند و روشی غیرسقراطی پیش بگیرد. او

خود را در میانه دو جزمیت، دو عقیده سلطه‌یافته و دو قدرت جهانی کاپیتالیسم و استالینیسم می‌دید. اگر می‌خواست به روش سقراطی عمل کند، باید به افشاگری آن دو می‌پرداخت و به تبع آن با قدرت‌های حاکم در دسرها پیدا می‌کرد. مرلوپوتنی همان راه را رفت اما شاید برعکس. سقراط از کوچه شروع کرده بود و به فلسفه رسیده بود، ولی مرلوپوتنی این روش را ظاهراً وارونه کرده بود. او معتقد بود که فیلسوف باید خود را کاملاً منزوی کند، نه اما به این منظور که در انزوا بماند، بلکه از آن جهت که به‌سوی مردم بازگردد. فیلسوف اگر از مردمان عادی متفاوت است، از آن جهت است که او برعکس همه به آنچه انجام می‌شود، یا به آنچه در زندگی روزمره تمرین می‌شود، می‌اندیشد.

فیلسوف از این‌رو در گام نخست، خود را از همگان برکنار می‌دارد تا بتواند با نظروزی عمیق، آنچه به چشم همگان نمی‌آید را، در قالب مفاهیمی مشخص به چشم آورد. فیلسوف کسی است که «برمی‌خیزد و سخن می‌گوید، او که تناقضات فلسفه را با خود و در خود حمل کرده است و در تنهایی‌های عمیق خود با آنها مواجه شده است، می‌داند که باید به سوی خلق بازگردد. فیلسوف سقراطی کسی نیست که با گروه محدودی از فرهیختگان سخن بگوید. مخاطب او همه مردم هستند. مرلوپوتنی از قول هگل نقل می‌کند که فیلسوف به خود پناه می‌برد تا امر حقیقی را در درون خود جستجو کند.» و این سخن هگل را نقد می‌کند که سقراط ما را از این کار منع کرده است، چرا که او (سقراط) اعتقاد داشت که «هیچ‌کس به تنهایی نمی‌تواند امر حقیقی را پیدا کند. در حقیقت، در خلوت برحق بودن همان برحق نبودن است». مرلوپوتنی نتیجه می‌گیرد وظیفه فیلسوف دفاع از شهر است. شهر اما صرفاً در درون فیلسوف نیست. شهر جایی است که به نحوی همه‌جانبه فیلسوف را احاطه کرده است و او باید به آن تعهد نشان دهد. «بازجست سقراط یک رابطه دورادور اما راستین با دیگری است و بیانگر این واقعیت بنیادین است که هرکس ناگزیر جز خودش نیست و با این همه خود را در دیگری باز می‌شناسد» (مرلوپوتنی، ۱۳۷۵: ۸۵).

بر پایه چنین فهمی از فلسفه و فیلسوف، بازگشت به زیست‌جهان، از نظر او، تبدیل به یگانه مسئله قابل تأمل برای فلسفه می‌شود. از نظر او، جهان، مجموعه‌ای از ساختارهای نظری نیست، جایی است که ما در آن پرتاب شده‌ایم؛ بنابراین، جهانی که انسان در آن زیست می‌کند و تجربه می‌کند، تنها امکانی است که پیش روی ما گشوده است و ما را فرامی‌خواند که به آن بیندیشیم؛ اما سؤال این است اگر جهان‌های افراد جهان با هم متفاوت است، چگونه خواهیم توانست از جهان واحدی سخن بگوییم؟ پاسخ مرلوپوتنی روشن است. اگر ما به جهان - جهان قبل از آنکه مورد تأمل قرار گرفته باشد (جهان پیش از تأمل) - بازگردیم، جهانی که در هیچ ساختاری از ساختارهای شناخت نظری جای نگرفته است، جهانی که عاری از هر نوع پیش‌فرض و پیش‌شرطی است، آنگاه جهان را همان‌گونه که هست و خود چیزها را آن‌گونه که هستند،

خواهیم دید. واقعیت این است که جهان همان چیزی است که ما می‌توانیم آن را ببینیم و با این همه باید یاد بگیریم که آن را ببینیم.

از نظر مرلوپونتی، ما زمانی که کودک هستیم به محیط پیرامون خود نگاهی آزاد و پیشاتأملی داریم. این تجربه اولیه ما از جهان سرآغاز تماس ما با جهان است. ولی زمانی که به ما آموزش داده می‌شود که جهان را ببینیم، یا به تعبیر هایدگر جهان‌بینی خودمان را شکل بخشیم، وارد جهان فرهنگی که در آن همه علوم جزئی و کلی حضور دارند، می‌شویم و از جهان قبل از تأمل فاصله می‌گیریم. علوم به ما می‌گویند جهانی را که دیده‌ایم واکذاریم و به دنبال جهانی بگردیم که ندیده‌ایم. آنچه برای ما مرئی و دیدنی بوده است، واکذاریم و در پی جهان نامرئی و نادیدنی باشیم. او می‌گوید فلسفه عهده‌دار این وظیفه نیست که موجب گسست فیلسوف از جهان شود و او را در جایگاهی چنان رفیع و بلندمرتبه قرار دهد که از فراز هستی، به ساز و کار هستی بیندیشد. بلکه دقیقاً برعکس: فلسفه باید دعوتی باشد و فراهم آورنده راه‌هایی که مرا با جهانی که در میان آن قرار دارم، مرتبط سازد. از این‌رو از نظر مرلوپونتی فلسفه محتاج اصلاحات است. رویکرد فلسفه به جهان باید به کلی دگرگون شود. لازمه این اصلاح این است که اصلاح‌گر، خود سوءپیشینه نداشته باشد؛ و منظور از سوءپیشینه، همان پیش‌فرض‌ها است. او در فرازی از مرئی و نامرئی می‌نویسد: «ما نباید هیچ پیش‌فرضی داشته باشیم... [بلکه] باید [از طریق] تجربه مستقیمان از جهان، به بازاندیشی جهان بپردازیم» (Merleau-Ponty, 1968).

مرکزیت یافتن بازگشت به گوشت جهان و جهان‌زندگی اگر یکی از عناصر پدیدارشناسی مرلوپونتی است، تعمیق رابطه بین‌الذهانی دیگر مؤلفه مهم آن است. ورود به این رابطه اما مقدمه‌ای دارد و آن تن‌دار کردن سوژه است. مرلوپونتی قصد دارد مفهوم «سوژه تن‌دار» را جایگزین سوژه اندیشنده دکارتی کند. «سوژه تن‌دار» که نخستین بار در ساختار رفتار مطرح می‌شود و به مرور توسعه می‌یابد، در حقیقت تلاشی است دیالکتیکی که مرلوپونتی در جهت ایجاد رابطه متقابل بین ذهن و بدن و جایگزین ساختن آن با ثنویت دکارتی به خرج می‌دهد. از نظر او ثنویت‌های این یا آن، سوژه یا ابژه و ذهن و بدن، نمی‌توانند پرتویی بر ادراک آن‌گونه که در فرایند طبیعی مواجهه با جهان حاصل می‌شود، بیفکنند. چرا که این ثنویت‌ها بدن و نقش تعیین‌کننده آن را در دستیابی به شناخت، ناچیز می‌شمارند؛ بنابراین از نظر مرلوپونتی، سوژه، تن‌دار است. البته تن یا بدن، آن‌گونه که مرلوپونتی در فصل اول پدیدارشناسی ادراک شرح می‌دهد، معانی متعددی دارد (Merleau-Ponty, 1996). نخست اینکه بدن قبل از هر چیزی منبعی از ترکیبات شیمیایی مختلف است که همواره با یکدیگر در کنش و واکنش متقابل هستند. دوم اینکه بدن با محیط پیرامونش - محیط غیرانسانی - نیز رابطه دیالکتیکی دارد، سوم اینکه بدن بستری است مهیا برای ظهور چیزی که آن را ذهن یا روح نامیده‌اند؛ به عبارت دیگر ذهن یا

روح اصولاً پس از بدن به وجود می‌آید: «تجربه‌ای که بدن به ما منتقل می‌کند، مجبورمان می‌کند که اعتراف کنیم که معنا وجود دارد و ... بدن من معنادار است». از این رو سوژهٔ مرلپوتنی برخلاف سوژهٔ دکارتی، بی‌تن نیست؛ تن‌دار است؛ تن و بدنی که به مرور تبدیل به یکی از مفاهیم اصلی پدیدارشناسی او می‌شود. چهارم اینکه سوژهٔ تن‌دار با دیگر سوژه‌های تن‌دار و نیز گروه‌های اجتماعی نیز در کنش و واکنش متقابل است. در همین نکتهٔ چهارم است که رابطهٔ بین‌الذهانی تعمیق می‌شود. از نظر مرلپوتنی، رابطهٔ بین‌الذهانی نه فقط یک رویکرد پدیدارشناسانه که اصولاً شرط وجودی تمام ساکنان هستی‌دار جهان یعنی انسان‌ها است. من اصولاً نمی‌توانم تو را چیزی جز یک سوژهٔ تن‌دار، تصور کنم. چنانچه تو هم نمی‌توانی با من به نحو دیگری مواجه شوی. تن من در نگاه تو است که تن می‌یابد و سوژه می‌شود و تو نیز در پرتو نگاه من است که به سوژه‌ای تن‌دار تبدیل می‌شوی. با چنین نگاهی است که تمایز بین سوژه و ابژه از میان برداشته می‌شود.

اگر بپذیریم که آنچه پدیدارشناسی را انتقادی می‌کند، عدم تأکید آن بر سوژکتیویتهٔ استعلایی است. باید گفت مرلپوتنی در این جهت گام‌های مهمی برداشته است و از این جهت می‌توان او را نیای پدیدارشناسی انتقادی دانست. او ایدئالیسم استعلایی را از این جهت که سوژکتیویته را در یک سوژهٔ منفرد و متمیزه شده قرار می‌دهد، مورد نقد قرار می‌دهد و روش‌های پدیدارشناسی کلاسیک را در شرح رابطهٔ فرد با جهان ناکافی می‌داند. درست است که فلسفهٔ خود مرلپوتنی نوعی فراخوان به خود اشیاء و استنتاجی از خود شیء است، ولی این فراخوان با فراخوان تأملی و تحلیلی متفاوت است. با این‌همه، اگرچه مرلپوتنی با پدیدارشناسی کلاسیک و این رویکرد آن که متدی باشد که جهان را به آگاهی درآورد (نقدی که معمولاً به سولیسیسم یا خودتئانگاری هوسرل وارد می‌شود)، فاصله می‌گیرد ولی به سمت صورت‌بندی نوعی رابطهٔ خود با جهان برمی‌آید که گویی این دو غیرقابل تمایز و تفکیک‌اند و جهان می‌تواند در خود ظهور کند. در همین نقطه است که پدیدارشناسی انتقادی معاصر به نقد مرلپوتنی می‌پردازد و برخی از قطعات خود مرلپوتنی را در جهت نقد او به کار می‌گیرد. به طور مثال آنجا که در پدیدارشناسی ادراک می‌گوید «من منبع مطلق هستم» (Merleau-Ponty, 1996). هر چند که در جایی دیگر از همین کتاب، کمی آن گزاره را تعدیل می‌کند و می‌نویسد هیچ‌گاه قادر نبوده است خود را از دوآلیسم سوژه/ابژه رهایی بخشد. علاوه بر رابطهٔ انسان و جهان، رابطه‌ای که مرلپوتنی بین خود و دیگری برقرار می‌کند هم در سنن فلسفی بعدی مورد نقد قرار می‌گیرد. لویناس مهم‌ترین فیلسوفی بود که مرلپوتنی را در مورد «دیگری» مورد نقد قرار داد. از نظر لویناس، فلسفهٔ مرلپوتنی، به دیگریت دیگری پاسخگو نیست. این نقد لویناس اگرچه اخیراً توسط اسکات ماراتو مورد اعتراض قرار گرفته است و بحث شده است که دیگری و گشودگی نسبت به او در قلب

فلسفهٔ مرلوپونتی جای دارد (Mesbahian & Norris, 2017). اما این سبب نشده است که مسیرهای جدیدی در فراسوی پدیدارشناسی مرلوپونتی گشوده نشود و پدیدارشناسی انتقادی را وارد قلمروهای به کلی متفاوتی نکند.

با این همه، چرخش مرلوپونتی به سوی بدن‌مندی، خود از نقدی بنیادین مصون نماند. منظر فمینیستی این نقد را می‌توان این‌گونه صورت‌بندی کرد که «بدن» در تحلیل‌های مرلوپونتی، اگرچه به‌ظاهر همه‌شمول و دربرگیرنده است، اما در عمل، به‌طور ضمنی بدنی مذکر و هنجارمند است و از این رو در بازنمایی تجارب زیستهٔ زنانه یا بدن‌های به حاشیه رانده‌شده ناکام می‌ماند. جودیت باتلر، در مقالهٔ «کنش‌های اجرایی و برسازی جنسیت»، این نقد را به اوج می‌رساند (Butler, 1988). باتلر ضمن پذیرش ایدهٔ محوری مرلوپونتی مبنی بر اینکه بدن یک «ایدهٔ تاریخی» است و نه یک واقعیت طبیعی، این مفهوم را رادیکالیزه می‌کند تا نظریهٔ «اجراگری»^۱ خود را تدوین کند. از نظر باتلر، جنسیت یک جوهر درونی نیست که بدن آن را بیان کند، بلکه هویتی است که از طریق «تکرار روش‌مند کنش‌ها» در طول زمان برساخته می‌شود. این کنش‌ها صرفاً بیانگر یک خود از پیش موجود نیستند، بلکه همان چیزی هستند که «توهم یک خود جنسیتی پایدار» را خلق می‌کنند. این چرخش از «بیان» به «اجرا»، نقد ظریفی به زبان خود مرلوپونتی است که گاه از «من» یا «ما»یی سخن می‌گوید که بدنش را «انجام می‌دهد» و این امر می‌تواند به اشتباه، وجود یک عاملیت پیشا-بدنی را تداعی کند. باتلر با تأکید بر اینکه این تکرارها تحت فشار هنجارهای اجتماعی و با «پیامدهای تنبیهی آشکار» برای کسانی که «جنسیت خود را درست انجام نمی‌دهند» صورت می‌گیرد، تحلیل پدیدارشناختی را به قلمرو سیاست قدرت وارد می‌کند. بدین ترتیب، او نشان می‌دهد که برای درک کامل سوژه موقعیت‌مند، باید از بدن‌مندی عام فراتر رفت و به تحلیل شیوه‌هایی پرداخت که از طریق آن، قدرت‌های هنجاری، خود را بر روی بدن‌ها حک می‌کنند و امکان‌های زیستهٔ آنها را شکل می‌دهند.

۴. پدیدارشناسی انتقادی معاصر و آشکارسازی ساختارهای نامرئی

مسیر گشوده‌شده توسط مرلوپونتی، پدیدارشناسی را به مواجههٔ مستقیم با ساختارهای انضمامی قدرت و سرکوب‌کشاند و آن را به‌طور کامل درگیر تعهدات اخلاقی کرد. پدیدارشناسی انتقادی معاصر، دیگر نه به دنبال توصیف تجربهٔ یک سوژهٔ همه‌شمول و انتزاعی، بلکه در پی تحلیل تجارب زیستهٔ بدن‌هایی است که توسط تاریخ مشخصاً نشان‌دار شده‌اند. ابزار تحلیلی محوری در این گذار، مفهوم «ساختارهای شبه‌استعلایی» قدرت است: برساخت‌های تاریخی و ممکن‌ی چون

1. performativity

استعمار، پدرسالاری یا هنجارهای نژادی که برای سوژه‌های تحت انقیاد، با نیروی شرایط پیشینی و ضروری تجربه عمل می‌کنند و افق امکان‌های ادراک، خودآگاهی و کنش آنها را تعریف (و تحدید) می‌کنند. تحلیل‌های درخشان فرانتس فانون از «طرح‌وارهٔ اپیدرمی-نژادی» یا سیمون دوبوووار از «زن شدن» به‌مثابه فرایندی اجتماعی، نمونه‌های اعلائی این روش هستند که نشان می‌دهند چگونه نگاه دیگری، سوژه را در بدنیتی بیگانه‌شده محبوس می‌سازد. این رویکرد که بر تحلیل تجربه زیستهٔ سرکوب تمرکز دارد، به تدریج در دهه‌های پایانی قرن بیستم به یک جریان فکری متمایز بدل شد و در قالب نهادهای آکادمیک و انتشارات تخصصی، هویت مستقل خود را پیدا کرد.

در سال ۱۹۸۷ ولتون و سیلورمن کتابی را منتشر کردند با عنوان پدیدارشناسی دیالکتیکی و انتقادی که مجموعه‌ای از مقالات ارائه شده در «انجمن فلسفهٔ پدیدارشناسی و اگزیستانسیال»^۱ در سال‌های ۱۹۸۴ و ۱۹۸۵ بود. اصطلاح پدیدارشناسی انتقادی در این کتاب فقط یک بار، آن هم فقط به‌عنوان یک صفت پدیدار می‌شود، بی‌آنکه شرحی از آن به دست داده شود. ولتون فقط بین پدیدارشناسی کلاسیک و پدیدارشناسی‌ای که «انتقادی و دیالکتیکی» است، تمایز می‌گذارد. پدیدارشناسی انتقادی از این رو، آن‌گونه که از دههٔ هشتاد به بعد به کار گرفته شد، فلسفه‌ای بود که اگرچه در سنت پدیدارشناسی کلاسیک ریشه داشت، ولی تلاش می‌کرد به لحاظ روش، موضوع و زمینه از محدودیت‌های سنت کلاسیک فراتر رود و عبور کند. غیر از اثر مذکور تا سال ۲۰۱۳ ما اثری از پدیدارشناسی انتقادی نمی‌یابیم. در این سال اثری از لیس گاتر، فیلسوف کانادایی، منتشر می‌شود که در آن پدیدارشناسی انتقادی این‌گونه تعریف می‌شود: «من پدیدارشناسی انتقادی را روشی می‌دانم که ریشه در تجربیات اول شخص [مفرد] دارد ولی در همان حال منتقد این فهم پدیدارشناسی کلاسیک است که اول شخص مفرد مطلقاً مقدم بر شأن بین‌الذهانی و ظهور است» (Guenther, 2013). گاتر ادامه می‌دهد که مفهوم‌پردازی او از پدیدارشناسی انتقادی از طریق درگیری با آثار فانون، مرلوپونتی و لویناس حاصل شده است. او بحث می‌کند که روشی از پدیدارشناسی انتقادی را توسعه داده است که اگرچه تجربهٔ اول شخص مفرد در سنت پدیدارشناسی کلاسیک را نقطهٔ آغاز پدیدارشناسی برای تأمل فلسفی می‌داند ولی در عین حال در مقابل این گرایش پدیدارشناسان که سوپژکتیویتهٔ استعلایی را بر اینترسوژکتیویتهٔ استعلایی رجحان می‌بخشد، مقاومت می‌ورزد. یک سال پس از آن در سال ۲۰۱۴ کتاب ماردلر با عنوان پروژهٔ پدیدارشناسی/انتقادی و پس از آن در سال ۲۰۱۹ کتاب دیگری با عنوان پنجاه مفهوم پدیدارشناسی/انتقادی و مقالات دیگری در این حوزه منتشر می‌شوند و به

1. Society for Phenomenology and Existential Philosophy (SPEP)

آنچه ما امروزه پدیدارشناسی انتقادی می‌نامیم، شکل می‌بخشد (Marder, 2014; Weiss et al., 2019). این قسمت از مقاله اما عمدتاً بر پایه دو مقاله از لیسا گانتز که اولی با عنوان «پدیدارشناسی انتقادی» در کتاب پنجاه مفهوم پدیدارشناسی/انتقادی و دومی با عنوان «شش مفهوم نقد در پدیدارشناسی انتقادی» در سال ۲۰۲۱ در مجله پدیدارشناسی/انتقادی منتشر می‌شوند، سامان یافته است (Guenther, 2019; 2021).

گانتز بحث خود در مقاله «پدیدارشناسی انتقادی» را از ستایش کلیت سنت پدیدارشناسی، اعم از کلاسیک و انتقادی، شروع می‌کند و وضوح بخشیدن به تجربیات و حضور دائمی نقد را به نوعی ذاتی این سنت فلسفی می‌داند. پدیدارشناسی کلاسیک به‌طور مثال از طریق مواجهه انتقادی با ساختارهایی که ما برای معنی بخشیدن به چیزها بدان‌ها متکی هستیم مانع می‌شود که ما در سطوح اولیه ظهورات پدیدارها متوقف شویم و از حرکت در جهت دست یافتن به معانی بنیادین دست بکشیم. جایی که ولی پدیدارشناسی کلاسیک به اندازه کافی انتقادی نیست، آنجاست که نمی‌تواند شرحی دقیق از چگونگی شکل دادن تجربیات ما توسط ساختارهای تاریخی و اجتماعی به دست دهد. اهمیت این ساختارها فقط در این نیست که آنها مقدم بر تجربه ما هستند، بلکه در این است که آنها به تجربیات ما شکل می‌بخشند و در معنابخشی به تجربیات ما نقشی قاطع و تعیین‌کننده ایفا می‌کنند. نمی‌توان اصولاً تصور کرد که ساختارهایی مانند پدرسالاری، برتری نژاد سفید و باورهای جنسیتی در نگرش‌هایمان رسوخ نکنند و تکثیر نشوند، حتی اگر دیده نشوند.

بدین ترتیب، پدیدارشناسی انتقادی، پرسش‌هایی را پیش می‌آورد که در پدیدارشناسی موسوم به کلاسیک، بی‌سابقه بوده است. پرسش‌هایی از این دست که: آیا اصولاً پدیدارشناسی می‌تواند پرتویی بر تجربه زیسته ما از قدرت و سرکوب بیفکند؟ به ما بگوید که نقش ساختارهای اجتماعی در شکل‌دهی و تعیین بخشی به این تجربیات چیست؟ چگونه می‌توان از این فرض ساده‌اندیشانه که جهانی مستقل از تجربه وجود دارد و می‌توان آن را به آگاهی درآورد، رهایی بخشید؟ و اگر پدیدارشناسی به سمت انتقادی شدن حرکت داده شود، چه نقشی می‌تواند در گفتارها و روش‌های نقد اجتماعی - سیاسی ایفا کند؟ آیا پدیدارشناسی انتقادی خود در این گفتگوها گیر می‌افتد، یا اینکه می‌تواند چشم‌اندازها و مسیرهای جدید و نیرومندی برای اندیشه و کنش ترسیم نماید؟ (Salamon, 2018).

پاسخ کلی گانتز به این پرسش‌ها این است که پدیدارشناسی انتقادی با تأمل بر ساختارهای اجتماعی و نیز از طریق درگیر شدن در فرایند ایجاد امکان‌های جدید و رهایی‌بخش برای تجربه و وجود معنادار، از مرزهای پدیدارشناسی کلاسیک فراتر می‌رود و در این فراروی هم‌طریقه‌ای برای فلسفه ورزیدن می‌شود و هم روشی برای نزدیک شدن به کنش‌ورزی سیاسی. بدین معنا

که پدیدارشناسی انتقادی در مقام فعالیتی فلسفی شرح‌های مبتنی بر عقل سلیم از واقعیت را به تعلیق درمی‌آورد تا بتواند شیوه کارکرد ساختارهایی که این شرح‌ها را ممکن می‌کند را تحلیل کند. پدیدارشناسی انتقادی، بدین ترتیب، شیوه‌ای است برای ردیابی ردهایی که محو شده‌اند. در این شیوه، پدیدارشناسی انتقادی، کوششی است برای افشای ساختارهایی که نوع خاصی از مواجهه با جهان را بر سایر مواجهات رجحان می‌بخشد، آن را علمی جلوه می‌دهد، عادی‌سازی می‌کند و در فرایندی پیچیده سایر تجربیات و مواجهات را به حاشیه می‌راند و یا اگر مجبور باشد به آنها بپردازد، تمام تلاش خود را به کار می‌گیرد تا آنها را بی‌اعتبار نشان دهد. این ساختارها در همه سطوح وجود دارند؛ از سطوح اجتماعی، سیاسی، اقتصادی گرفته تا سطوح روان‌شناختی، معرفت‌شناختی و حتی هستی‌شناختی. این ساختارها هم به مثابه واقعیتی عینی در جهان بیرون وجود دارند و هم در ذهنیت‌هایی که شیوه‌های ادراک ما از خودمان، دیگران و جهان را تعیین می‌بخشند. پدیدارشناسی انتقادی، در مقام یک فعالیت فلسفی دگرگون‌ساز تلاش می‌کند تا ضمن آشکارسازی کارکرد پیچیده این ساختارها، از توصیف صرف آنها فراتر رود و راه‌هایی انضمامی برای برچیدن این ساختارهای سرکوب‌گرانه نشان دهد و از این طریق به تقویت مسیرهای رهایی‌بخش کمک کند. هدف نهایی پدیدارشناسی انتقادی، از این‌رو، نه فقط تفسیر جهان، بلکه هم‌زمان تغییر آن است.

در مقاله‌ای دیگر با عنوان «شش معنای نقد در پدیدارشناسی انتقادی» که در سال ۲۰۲۱ در مجله پدیدارشناسی/انتقادی منتشر می‌شود، گانتز نخست به ترسیم تمایزات بین پدیدارشناسی کلاسیک و انتقادی می‌پردازد و سپس شش معنای نقد را در سنت انتقادی پدیدارشناسی به تفصیل توضیح می‌دهد (Guenther, 2021). از نظر او، اولین تمایز بین این دو سنت در تعهد اخلاقی و روش‌شناسانه‌ای قرار دارد که سنت انتقادی در توجه به راه‌هایی که قدرت و تاریخ به تجربه زیسته ما شکل می‌بخشند، نشان می‌دهد. گانتز از متفکری نقل‌قول می‌آورد که «اگر پدیدارشناسی، ابزارهای بی‌مانندی برای توصیف در اختیار ما قرار می‌دهد تا آنچه پیش روی ما است را تا بیشترین حد ممکن ادراک کنیم و به تبع آن حقیقت را دریابیم، نقد اصرار دارد که ما علاوه بر آن باید با قدرتی که همواره آن حقیقت را مشروط می‌کند، نیز مواجه شویم» (Guenther, 2021: 6). در پدیدارشناسی کلاسیک، رویکرد طبیعی در پرانتز قرار می‌گیرد یا به تعلیق در می‌آید. این به تعلیق درآمدن از آنجا که ناظر بر پیش‌فرض‌های معرفت‌شناسانه و انتزاعی است و در جهت احیای معنا پیش می‌رود در همان چارچوب‌ها شاید قابل درک باشد. ولی در پدیدارشناسی انتقادی اصولاً در پرانتز قرار دادن مفروضات شبه‌استعلایی مانند برتری و تفوق سفیدپوستان یا پدرسالاری می‌تواند به عکس منطق درونی این سنت پدیدارشناختی بیانجامد. این تمایز فقط یک تمایز انتزاعی نیست؛ بلکه پیامدهای نظری بنیادین و روش‌شناختی دارد. حتی

در دست یافتن به معنا هم اصولاً معلوم نیست به سادگی بتوانیم تفوق سفیدپوستان را در «پراتز» قرار دهیم، یا چنین پدیدار آشکاری را از بازی خارج کنیم. تا زمانی که ساختار جهان تاریخی، مادی و اجتماعی بدون تفوق سفیدپوستان قابل توضیح نباشد، آگاهی و ابعاد آن، مسئله دیگری، مسئله احساس همدلی یا فقدان آن تجارب زیبایی‌شناختی و اصولاً تمام کنش‌های بشر در جهان نیز مستقل از آن ساختارها قابل توضیح نیستند. از این رو ضرورت دارد که استنتاج از کارکرد ساختارها در دستور کار قرار گیرد و راه‌های رخنه در ساختارهای ظالمانه و تغییر آن ساختارها مورد توجه بنیادین قرار گیرد.

دومین تمایز مهم روش‌شناسانه بین دو سنت پدیدارشناسی را گانتر در ارتباطی جستجو می‌کند که هر یک از این دو رویکرد بین شرح، هنجارمندی و کنش برقرار می‌سازند. در پدیدارشناسی کلاسیک، هدف تحویل استعلایی، کشف و نظام‌مند کردن شرایط پیشینی برای امکان تجربه‌ای معنادار است، مانند ارتباط درونی بین نوئیس و نوئا. در این سنت پدیدارشناسی امکان به پرسش کشیدن وضعیت هنجاری این پیوندهای درونی یا مداخله برای تغییر آنها به وجود نمی‌آید، چرا که اصولاً تغییر ساختارهای پیشینی معنا ندارد. این به همان اندازه عجیب است که موقعیت اخلاقی یا سیاسی مقولات کانتی را زیر سؤال ببریم؛ آنها درست یا غلط نیستند، آنها فقط هستند. اما نمی‌توان ساختار شبه‌استعلایی برتری سفیدپوستان را، به‌طور مثال، بدون پرداختن به نقد هنجاری تأثیر آن بر جهان، آگاهی تجسم‌یافته و بودن- با دیگران یا بودن- برای دیگران به نحوی درست ایضاح کرد. هنگامی که شخص شروع به استنتاج از ابعاد سیاسی و اخلاقی تفوق سفیدپوستان می‌کند، صرف توصیف و محکوم کردن آن به‌خاطر مضر و ناعادلانه بودن، کفایت نمی‌کند، نقد، خواهان اقدام جمعی برای تغییر ساختارهایی است که در آن امکانات برخی از سوژه‌ها عادی و طبیعی جلوه داده می‌شود و مورد حمایت قرار می‌گیرد، درحالی‌که امکانات برخی دیگر به حاشیه رانده می‌شود و تضعیف می‌گردد.

درحالی‌که الزاماً هر تلاشی در پدیدارشناسی انتقادی موفق به مداخله و تغییر در ساختارهایی که در پی توصیف و به پرسش کشیدن آنها است، نخواهد شد، ولی جهت‌گیری اخلاقی این رویکرد به سوی کنش معطوف به آزادی برای این روش بسیار مهم و اساسی است؛ و این در حالی است که پدیدارشناسی کلاسیک، اصولاً به مداخله در ساختارهای استعلایی آگاهی یا حتی مداخله در جهان زندگی فکر نمی‌کند. حتی زمانی که هوسرل خطابه‌های بحران را ایراد می‌کند به چنین مداخلاتی نمی‌اندیشد. پدیدارشناسی انتقادی، آرمان‌های متفاوتی دارد و بنابراین به روش‌های متفاوتی نیاز دارد. در چنین جهتی، ضرورت دارد که باید هم هدف و هم روش‌های پدیدارشناسی کلاسیک مورد بازنگری قرار گیرد و مدام به شیوه‌های مختلف پراکسیس معطوف

به تغییر، گشودن افق‌های امکان و جست‌وجوی راه‌های آزادی‌بخش‌تری برای بودن، ارتباط و معنابخشی اندیشیده شود.

گانتز پس از ترسیم این تمایزات، ویژگی‌ها و معانی نقد در پدیدارشناسی انتقادی را برمی‌شمرد و یکایک مورد بحث قرار می‌دهد. از نظر او نخستین ویژگی نقد در این سنت پدیدارشناختی این است که پرسشگری‌های آن مستقیماً ناظر و متأثر از بحران‌هایی است که در جهان اطراف ما وجود دارد. دومین ویژگی آن پرسشگری استعلایی درباره شرایط امکان تجربه معنادار است. مطالعه تاریخ‌مند زیست‌جهان‌های خاص و تحلیل قدرت به ترتیب ویژگی سوم و چهارم نقد در این رویکرد هستند. مسئله‌پردازی مفاهیم و روش‌های اساسی ویژگی پنجم و پراکسیس معطوف به آزادی ششمین و آخرین ویژگی آن است. از نظر گانتز دو ویژگی نخست نقد، در پدیدارشناسی کلاسیک، زنده و پویا هستند، موارد دیگر به بیان آنچه کمک می‌کند که در پدیدارشناسی انتقادی متمایز است.

در قلب این معانی مختلف نقد، گشودن امکانی برای خروج از وضعیتی قرار دارد که اکنون در آن به سر می‌بریم. درحالی‌که سه معنای نخست نقد یعنی هنر طرح پرسش؛ پرسشگری استعلایی در شرایط امکان تجربه معنادار؛ و مطالعه شبه‌استعلایی شرایط تاریخی تجربه گامی به پس می‌گذارند تا شرایط و ساختارهایی که وضعیت فعلی را به وجود آورده‌اند، تفسیر کنند، سه معنای بعدی نقد، یعنی تحلیل قدرت؛ مسئله‌پردازی و پراکسیس معطوف به آزادی، گامی به پیش می‌گذارند و مداخله و تغییر وضعیت کنونی و ساختارهای آن را (و نه فقط فهم چگونگی شکل‌گیری آنها) در کانون بنیادی‌ترین توجهات خود قرار می‌دهند.

اگر معنای چهارم نقد ما را به تحلیل ساختارهای ناعادلانه‌ای مانند استعمار و سرمایه‌داری می‌کشاند و به ما در مورد شرایطی می‌گوید که جهان کنونی را ساخته است و اگر معنای پنجم نقد ما را به مسئله‌پردازی مسائلی که مانع آزادی است، می‌کشاند، معنای ششم نقد، یعنی نقد به‌مثابه پراکسیس، به‌طور مثال به ما یادآوری می‌کند که آگاهی از سرکوب و یا فهم اینکه سرکوب چگونه عمل می‌کند، کافی نیست، بلکه علاوه بر آن باید چگونگی تغییر آن را از طریق گشودن امکاناتی انضمامی برای نجات، خلاصی، مداوا و بازسازی جهان بفهمیم. از این نظر، نقد یک عمل خلاقانه است و خود نمی‌تواند از طریق صورت‌بندی اصولی اساسی، اساس یک دگماتیسم جدید را پی‌ریزی کند. این معنای ششم نقد، یعنی نقد به‌مثابه پراکسیس معطوف به آزادی، ما را به فرا رفتن از شناسایی مسائل و به‌تبع آن ضرورت اصلاح، تغییر و بازسازی راه‌های بدیل سوق می‌دهد.

پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود این است که رابطه تفسیر و تغییر در پدیدارشناسی انتقادی چیست؟ آیا برای تغییراتی از آن دست که این سنت پدیدارشناسی در پی آن است، ما

همچنان نیازمند تفسیر، استدلال و فراروی‌های انتزاعی هستیم؟ اگر پدیدارشناسی انتقادی متعهد به تحلیلی تاریخی و موقعیت‌مند از زیست‌جهان‌های خاص با جهت‌گیری‌های هنجاری نسبت به کنش‌های معطوف به آزادی باشد، آیا هنوز نیازمند نقد استعلایی است؟ در پاسخ به این پرسش اخیر، گانتر بحث می‌کند که ما در این سنت همچنان به یک استدلال استعلایی برای جهت‌گیری هنجاری به سوی آزادی نیاز داریم، حتی - یا مخصوصاً - اگر معنای آزادی را گشوده و آماده برای ظهور امکانات جدید بدانیم (Guenther, 2021: 20). پرسش دیگری که باید مورد توجه قرار گیرد، این است که چه ضرورتی دارد که سنت پدیدارشناسی به نقد و رویکرد انتقادی گره بخورد؟ آیا نظریه انتقادی اصولاً نیاز زیادی به پدیدارشناسی دارد؟ یا به عبارت دیگر آیا پدیدارشناسی انتقادی، نام دیگری برای نظریه انتقادی مثلاً مکتب فرانکفورت نیست؟ و اگر نیست، افزوده آن بر آن نظریه چیست و در کدام موضع است که از آن فاصله می‌گیرد و مستقل می‌شود؟ پاسخ تفصیلی به این پرسش‌ها نیازمند پژوهش و نوشته مستقلی است. آنچه اما به اختصار می‌توان گفت، این است که اگرچه پدیدارشناسی انتقادی، به حکم انتقادی بودنش، بسیاری از روش‌هایش را از سنت‌های فکری و سیاسی دیگر می‌گیرد، ولی آنچه پدیدارشناسی به این سنت‌ها و به‌ویژه به نظریه انتقادی خاص مکتب فرانکفورت اضافه می‌کند «توجه به دگربودگی، تکینگی و تقلیل‌ناپذیری زندگی‌های زیسته به الگوها و ساختارهایی است که آنها را شکل می‌دهند». پدیدارشناسی انتقادی به ما می‌آموزد که پدیدارها متنوع، خاص و دشواریاب هستند و چون چنین است نمی‌توان از علم پدیدارها سخن گفت، بلکه باید راه شناخت پدیدارها را ناتمام دانست و از ادعای درک همه‌شمول و تعمیم‌پذیر از پدیدارها اجتناب کرد.

بدین ترتیب، پدیدارشناسی انتقادی در نهایت به یک دوراهی بنیادین پاسخ می‌دهد: چگونه می‌توان از یک سو به وفاداری به امر انضمامی و تکینگی تجربه زیسته پایبند بود و از سوی دیگر، از تحلیل ساختارهای کلان و نیروهای تاریخی که آن تجربه را ممکن (یا ناممکن) می‌سازند، غافل نماند؟ پاسخ آن در این درک نهفته است که ساختارها نه در آسمان ایده‌ها، بلکه بر روی بدن‌ها و در خلال عواطف و جهت‌گیری‌های روزمره حک می‌شوند. از این رو، توصیف دقیق پدیدارشناختی تجربه زیسته تحت ستم، هرگز یک کنش خنثی و صرفاً معرفت‌شناختی نیست؛ بلکه خود، شکلی از شهادت دادن و کنشی سیاسی است که وضع موجود را به پرسش می‌کشد. این روش، با آشکار ساختن این که جهان‌های «طبیعی» و «بدیهی» ما برساخته‌هایی تاریخی و آغشته به قدرت هستند، صرفاً به نقد گذشته نمی‌پردازد، بلکه مهم‌تر از آن، افق امکان‌های آینده را می‌گشاید. غایت نهایی این پروژه، نه رسیدن به یک توصیف کامل و نهایی از جهان، بلکه گشودن فضاهایی برای زیستن به شیوه‌هایی دیگر است؛ شیوه‌هایی که در آن،

بدن‌ها و سوژه‌های به حاشیه رانده شده بتوانند جهان را از نو برای خود «خانه» سازند و روایت‌های جدیدی از بودنِ مشترک بیافرینند.

از این منظر، شاید بتوان گام نهایی و رادیکال‌ترین پیامد پدیدارشناسی انتقادی را در مفهومی جستجو کرد که دریدا آن را «شیخ‌شناسی»^۱ نامید. این مفهوم، بازی زبانی با «هستی‌شناسی» نیست، بلکه به پرسش کشیدن رادیکال متافیزیک حضور است که در قلب فلسفه غرب قرار دارد. شیخ‌شناسی به ما می‌آموزد که حال، هرگز به‌طور کامل حاضر نیست، بلکه همواره توسط اشباح گذشته‌های حل‌نشده و آینده‌های از دست رفته تسخیر شده است. ساختارهای سرکوب، در این خوانش، نه صرفاً چارچوب‌هایی ایستا و موجود، بلکه اشباحی فعال هستند؛ آن‌ها بقایای خشونت‌های تاریخی، وعده‌های تحقق‌نیافته‌ی رهایی و زخم‌های فراموش‌شده‌ای هستند که در زمان حال به حیات خود ادامه می‌دهند و بر بدن‌ها و روان‌های ما تأثیر می‌گذارند. همان‌طور که ایوری گوردون در اثر خود *امور شیخ‌وار* نشان می‌دهد، شیخ حضوری جوشان از آن چیزی است که به نظر غایب می‌آید (Gordon, 2008). پدیدارشناسی انتقادی، هنگامی که به این «امور شیخ‌وار» توجه می‌کند، به روشی برای درک این حضورهای غایب بدل می‌شود. این روش دیگر به دنبال توصیف پدیده‌هایی که به‌روشنی «حضور» دارند نیست، بلکه به دنبال ردیابی تأثیرات نامرئی اما قدرت‌مندِ تاریخ‌های به حاشیه رانده شده است؛ تاریخ‌هایی که در سکوت‌ها، اضطراب‌های جمعی، و در فضاهایی که «حس» می‌کنیم چیزی درست نیست، خود را آشکار می‌سازند. بدین ترتیب، تحلیل ساختارها به نوعی احضار روح بدل می‌شود: احضار آن صداها، خاموش‌شده و آن امکان‌های سرکوب‌شده‌ای که اگرچه در تاریخ رسمی غایب‌اند، اما واقعیت زیسته ما را به‌نحوی انکارناپذیر شکل می‌دهند.

این چرخش شیخ‌شناسانه، غایت اخلاقی و سیاسی پدیدارشناسی انتقادی را نیز دگرگون می‌کند. اگر جهان ما توسط اشباح گذشته تسخیر شده است، پس وظیفه ما نه ساختن آینده‌ای ناب و رها از تاریخ، بلکه آموختن «زندگی عادلانه با اشباح» است. چنین امری، به معنای پذیرش مسئولیتی بی‌پایان در قبال آنانی است که تاریخ صدایشان را دزدیده است. در اینجا، پدیدارشناسی به یک کنش اخلاقی شهادت دادن برای غایبان تبدیل می‌شود؛ تلاشی برای شنیدن نجواهای آنانی که سیستم‌های قدرت همواره کوشیده‌اند تا وجودشان را انکار کنند. این رویکرد، ما را از وسوسه «راه‌حل‌های نهایی» و پروژه‌های سیاسی‌ای که مدعی پاک کردن کامل گذشته و آغاز از صفر هستند، برحذر می‌دارد. زیرا چنین پروژه‌هایی خود شکلی از خشونت‌اند که با انکار اشباح، آنها را به بازگشتی قدرت‌مندتر در آینده محکوم می‌کنند. در عوض، یک سیاست پدیدارشناسانه

رهایی‌بخش، سیاستی است که اذعان می‌کند هر جامعه‌ای بر روی گورستانی از بی‌عدالتی‌ها بنا شده است و هر تلاشی برای ساختن جهانی بهتر، باید با به رسمیت شناختن این میراث تسخیرشده آغاز شود. بنابراین، فیلسوف انتقادی، دیگر نه آن ناظر بی‌طرفی است که به دنبال کشف ماهیات ازلی است، و نه آن کنش‌گر مطمئنی که نقشه راه‌هایی را در دست دارد؛ بلکه او کسی است که در مرز میان زندگان و مردگان می‌ایستد و می‌کوشد تا با گوش سپردن به قصه‌های اشباح، راهی برای التیام زخمی بیابد که هرگز به‌طور کامل التیام نخواهد یافت.

۵. نتایج و ملاحظات پایانی: مسئولیت شهادت دادن و تعهد اخلاقی فلسفه در برابر امر انضمامی

مسیر دیالکتیکی‌ای که از سودای آگوی استعلایی برای یافتن بنیادی مطلق آغاز شد و به تعهد اخلاقی در برابر سوژه موقعیت‌مند انجامید، بیش از آنکه یک گسست روش‌شناختی باشد، بیانگر یک دگرگونی عمیق در خود رسالت فلسفه است. پروژه‌ای که با آرمان صلابت معرفت‌شناختی آغاز گشت، در مسیر تحقق خود به کشفی متواضعانه‌تر اما ژرف‌تر دست یافت: اینکه هیچ بنیادی استوارتر از گوش سپردن به شکنندگی انضمامی و تکینگی تجربه زیسته وجود ندارد. شعار بنیادین پدیدارشناسی، «بازگشت به خود چیزها»، در این چرخش انتقادی، معنایی نوین می‌یابد. بازگشت در این چرخش نه به ماهیات ناب در آگاهی یک ناظر بی‌طرف، بلکه بازگشتی اخلاقی به خود سوژه‌هایی است که توسط ساختارهای قدرت از خود بیگانه شده‌اند؛ بازگشت به بدن‌هایی که رنج می‌کشند، مقاومت می‌کنند و جهان را از منظری خاص و فرونکاستنی تجربه می‌کنند.

این چرخش، خود مفهوم «دقت فلسفی» را نیز بازتعریف می‌کند. دقت، دیگر در اتقان منطقی و یقین بی‌چون‌وچرا خلاصه نمی‌شود، بلکه در توجه مسئولانه به ظرایف تجربه، در وفاداری به امر انضمامی و در شجاعت رویارویی با زخم‌های تاریخی معنا می‌یابد. فیلسوف دیگر آن معمار سیستم‌های کلان یا قانون‌گذار عقل نیست، بلکه شاهدهی است که می‌آموزد چگونه ردپای تاریخ‌های خشونت‌بار را در عادی‌ترین جهت‌گیری‌های بدنی و عاطفی بازشناسد. برای درک کامل عمق این تحول، می‌توان این دو سنت را در برابر یکدیگر قرار داد و تمایزات بنیادین آن‌ها را برجسته ساخت.

اگر قرار باشد، عناصر و مؤلفه‌های پدیدارشناسی کلاسیک در مقابل ویژگی‌های اساسی پدیدارشناسی انتقادی نهاده شوند، به دوگانه‌های معنادار و تعیین‌کننده‌ای می‌رسیم که اگرچه دوگانه‌اند، ولی می‌توانند در جهت فراروی از دوگانه‌های علم و عمل و تفسیر و تغییر به کار گرفته شوند. نخستین مؤلفه تمایزبخش اینکه، در پدیدارشناسی کلاسیک، امکان حضور تجربه زیسته در آگاهی از طریق سازوکارهای آگوی استعلایی وجود دارد، درحالی که در پدیدارشناسی انتقادی

اصولاً نمی‌توان تمایزی بین جهان زندگی و آگاهی قائل شد. سوژه در این سنت، بی‌تن نیست، تن‌دار است و تن آن گوشت جهان است. دوم اینکه در پدیدارشناسی کلاسیک به ساختارهای تاریخی و اجتماعی توجه لازم نمی‌شود، درحالی‌که اصولاً پدیدارشناسی انتقادی بدون درگیر شدن با ساختارهایی مانند پدرسالاری، انواع تبعیض، طبقه و... نمی‌تواند حرکت کند. اگر نویسی را عمل ادراک بدانیم و نوئما را آنچه ادراک شده است، در پدیدارشناسی کلاسیک هوسرل، اولی بر دومی مقدم است. درحالی‌که در پدیدارشناسی انتقادی مرلوپوتی، انسان در جهان است که خود را می‌شناسد. مرلوپوتی نشان می‌دهد که جهان چگونه آگاهی را شکل می‌دهد، بی‌آنکه عاملیت آگاهی در شکل‌دهی متقابل به جهان را از آن بگیرد. تجربه زیسته در پدیدارشناسی کلی و همه‌شمول است، چنین تجربه‌ای در این سنت، بیشتر تجربه سوژه سفید مذکر غربی است که گویی در مرکز عالم ایستاده است. درحالی‌که در پدیدارشناسی انتقادی زمینه‌مند، متن‌دار و مبتنی بر تجارب خاص، متفاوت و بومی است. گفته‌اند که این ویژگی پدیدارشناسی انتقادی عمیقاً متأثر از آموزه‌های فرانکفورتی‌ها است. این تجربه‌های زیسته زمینه‌مند و متفاوت است که یکی را به پرداختن جنسیت (سیمون دوبوار) می‌کشاند، دیگری را به نژاد (فرانتس فانون) و آن یکی را به قدرت (میشل فوکو). به همین دلیل است که گفته‌اند تأکید پدیدارشناسی کلاسیک بر مرکز و بر خود است، ولی تأکید پدیدارشناسی انتقادی بر توجه به حاشیه و دیگری است. در پدیدارشناسی کلاسیک تجربه اول شخص مفرد بر تجربه بین‌الذهانی مقدم است و تلاش‌هایی هم که هوسرل در خروج از بن‌بست خودتنه‌انگاری (سولیسیسم) به خرج می‌دهد، نمی‌تواند او را از این تقدم برهاند. درحالی‌که در پدیدارشناسی انتقادی مرلوپوتی، چنین تقدمی وجود ندارد، آنچه وجود دارد نوعی عدم رجحان سوژکتیویته استعلایی بر اینترسوژکتیویته استعلایی و فراتر از آن، نوعی درهم‌آمیختگی میان آنها است. اگرچه پدیدارشناسی کلاسیک هوسرل، منتقد فلسفه‌های سوژه است و اصرار دارد که آگاهی را نمی‌توان بدون توجه به جهان به دست آورد، ولی آنچه اتفاق می‌افتد نوعی بازگشت ایدئالیستی به آگاهی و پس از آن تقویم جهان در آگاهی است. پدیدارشناسی انتقادی مرلوپوتی ولی شرح هوسرل از رابطه فرد و جهان را ناکافی می‌داند و بحث می‌کند که جهان پیش از هر تحلیلی آن جاست، فقط باید آن را توصیف کرد. با این‌همه، او شرح خود را هم با این گزاره که: «من قادر نبوده‌ام از دوآلیسم سوژه/اثره‌هایی پیدا کنم»، به مطالعات بعدی می‌سپارد؛ مطالعاتی که در دهه‌های اخیر قلمروهای جدیدی پیدا کرده است. اگر چه هوسرل اعتراف می‌کند که «روایای تحقق فلسفه به‌مثابه علمی دقیق به پایان رسیده است»، ولی نقد عقل برای او در جهت احیای معنا است که معنا پیدا می‌کند و از این جهت او را گاه در ادامه سنت کانت مطالعه می‌کنند. نقد عقل ولی در پدیدارشناسی انتقادی مرلوپوتی اگرچه تا حد افشای واقعیت در آموزگاران بزرگ شبهه (مارکس، فروید، نیچه)، پیش نمی‌رود ولی در حد احیای

معنا هم متوقف نمی‌ماند. از نظر مرلوپونتی، آنچه واقعی است تنها تا حدودی عقلانی است و آنچه عقلانی است تنها تا حدودی واقعی است. شاید بتوان گفت که او دو معنای پیش‌گفته نقد عقل را در هم می‌آمیزد. در پدیدارشناسی کلاسیک هوسرل، این شهود است که اهمیت دارد، شهودی که لوگوس‌محور است. سوژه استعلایی در همه‌جا هست و در هیچ‌جا هم نیست. درحالی‌که در پدیدارشناسی انتقادی مرلوپونتی این استنطاق دائمی است که جریان دارد. لوگوسی بنیادی‌تر از کوژیتو وجود دارد و آن اگزیستانس آدمی است. این بدن است که طریق دسترسی ما به جهان را نشان می‌دهد. دیگران و جهان فرهنگی نیز از همین طریق است که به تصویر جهان طبیعی و ادراک ما ملحق می‌شوند. فلسفه در سنت کلاسیک پدیدارشناسی قرار است به علم یقینی و مطلق بیانجامد، درحالی‌که در سنت انتقادی پدیدارشناسی فلسفه به علم ظنی و نسبی قناعت می‌کند و می‌داند که درک من از جهان نمی‌تواند مساوی خود جهان باشد.

آگاهی در پدیدارشناسی کلاسیک، همچنان یک می‌اندیشم است، درحالی‌که در پدیدارشناسی انتقادی، یک می‌توانم است. فلسفه در این سنت درگیر جهان است. سقراط این سنت هم شهروند است هم فیلسوف. ناکمونیسیم مرلوپونتی ترکیبی از پراکسیس مارکسی و نظروزی هگلی است. حقیقت در درون انسان جای ندارد، جهان به تمامی در ماست و من به تمامی برون از خویشم. چون چنین است، دلیلی در دست نداریم که اعمال درون ماندگار کوژیتو را واجد قطعیتی بیشتر از اندیشیده‌های متعالی بدانیم. جهان به تمامی در ماست و من به تمامی برون از خویشم. تحویل در پدیدارشناسی کلاسیک، نوعی ابزار برای ایدئالیسم تقویمی است که از طریق در پراتز گذاشتن باور به واقعیت جهان طبیعی سامان می‌یابد. درحالی‌که در پدیدارشناسی انتقادی مرلوپونتی، اولاً تحویل منحصرأ به مثابه ابزاری برای راه یافتن به جهان به‌کار گرفته می‌شود و ثانیاً اصولاً تحویل کامل محال است، چرا که هم به از میان برداشتن حیرت عظیم که فلسفه از آن و با آن آغاز می‌شود، می‌انجامد و هم رازآمیزی جهان را ساده‌سازانه از میان بر می‌دارد. مهم‌ترین دستاورد پدیدارشناسی کلاسیک را شاید بتوان درآمیختن حدّ اعلای سوژه محوری و حدّ اعلای ابژه محوری در ایده جهان یا ایده عقلانیت دانست. مطابق چنین رویکردی، مبنای نهایی هر معرفتی حضور جهان در آگاهی، صدا البته از طریق مواجهه پدیدارشناسانه با خود جهان و جهان زندگی، است. درحالی‌که در سنت انتقادی، چنین احضاری اصولاً مواجهه‌ای خشونت‌آمیز قلمداد می‌شود و مشغله اصلی پدیدارشناسی برملا کردن راز جهان و راز عقل و نه راز زدایی از این دو، دانسته می‌شود. تحویل ایده‌تیک در پدیدارشناسی کلاسیک برای دستیابی به ذات اشیاء است، درحالی‌که همین تحویل در پدیدارشناسی انتقادی، مقصد نیست، فرایند همواره جاری‌ای برای آشکار سازی جهان است، فرایندی که مقصدی به نام ذات جهان ندارد. روی‌آوردگی در پدیدارشناسی کلاسیک، ساختار اساسی آگاهی، مضمون اصلی آن و سررشته نظریه تقویم است،

درحالی که در سنت انتقادی کار اصلی روی آوردن به آشکار ساختن جهانی است که پیشاپیش آگاهی حاضر است.

در مقام جمع بندی نهایی می توان گفت که چرخش انتقادی در پدیدارشناسی، بیش از آنکه یک گسست روش شناختی باشد، یک دگرگونی در مسئولیت اخلاقی فلسفه است. پروژه ای که با سودای دستیابی به صلابت معرفت شناختی و بنیادی بی مفروض در آگاهی یک اگوی استعلایی آغاز شد، در مسیر تحقق خود به کشفی ژرف تر و متواضعانه تر رسید: اینکه هیچ بنیادی استوارتر از گوش سپردن به شکنندگی انضمامی تجربه زیسته وجود ندارد. «بازگشت به خود چیزها» در نهایت به بازگشت به خود سوژه هایی بدل شد که توسط ساختارهای قدرت از خود بیگانه شده اند. فیلسوف دیگر آن ناظر بی طرفی نیست که از بیرون به جهان می نگرد، بلکه شاهدی مسئول است که می آموزد چگونه رد پای تاریخ های خشونت بار و زخم های به ارث رسیده را در عادی ترین جهت گیری های بدنی و عاطفی بازشناسد. از این رو، غایت این فلسفه نه ارائه تصویری کامل و نهایی از جهان، بلکه گشودن مداوم فضا برای شهادت دادن است؛ شهادت به آن تجربه هایی که همواره در آستانه ناپدید شدن و خاموشی قرار دارند. این تعهد به شنیدن، خود رهایی بخش ترین کنش است، زیرا با به رسمیت شناختن واقعیت رنج، امکان جهانی دیگر را زنده نگاه می دارد؛ جهانی که در آن، هیچ تجربه ای برای آنکه به رسمیت شناخته شود، ناگزیر از ترجمه شدن به زبان قدرت نباشد.

منابع

- Biemel, W. (1956). Edmund Husserl. Persönliche Aufzeichnungen. *Philosophy and Phenomenological Research*, 16(2), 293–302.
- Butler, J. (1988). Performative acts and gender constitution: An essay in phenomenology and feminist theory. *Theatre Journal*, 40(4), 519–531.
- Fink, E. (1995). *Sixth Cartesian meditation: The idea of a transcendental theory of method*. Indiana University Press.
- Gordon, A. F. (2008). *Ghostly matters: Haunting and the sociological imagination*. University of Minnesota Press.
- Guenther, L. (2013). *Solitary confinement: Social death and its afterlives*. University of Minnesota Press.
- Guenther, L. (2019). Critical phenomenology. In G. Weiss, A. V. Murphy, & G. Salamon (Eds.), *50 concepts for a critical phenomenology* (pp. 11–16). Northwestern University Press.
- Guenther, L. (2021). Six senses of critique for critical phenomenology. *Journal of Critical Phenomenology*, 4(2), 5–23.
- Husserl, E. (2002). Philosophy as rigorous science. *New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, 2, 249–295.
- Husserl, E. (2012). *Ideas: General introduction to pure phenomenology*. Routledge.

- Marder, M. (2014). *Phenomena–Critique–Logos: The project of critical phenomenology*. Rowman & Littlefield International.
- Merleau-Ponty, M. (1968). *The visible and the invisible: Followed by working notes*. Northwestern University Press.
- Merleau-Ponty, M. (1996). *Phenomenology of perception*. Motilal Banarsidass Publishers.
- Merleau-Ponty, M. (1996 [1375 Persian trans.]). *Dar setayesh-e falsafeh* (S. Hooman, Trans.). Tehran: Markaz.
- Mesbahian, H., & Norris, T. (2017). *Dieter Misgeld: A philosopher's journey from hermeneutics to emancipatory politics*. Springer.
- Salamon, G. (2018). What's critical about critical phenomenology? *Journal of Critical Phenomenology*, 1(1), 8–17.
- Spielberg, H. (2012). *Jonbesh-e padidarshenasi: Dar'amadi tarikhi* (Vol. 1, M. Olia, Trans.). Tehran: Minou-ye Kherad.
- Weiss, G., Salamon, G., & Murphy, A. V. (Eds.). (2019). *50 concepts for a critical phenomenology*. Northwestern University Press.
- Welton, D., & Silverman, H. J. (Eds.). (1987). *Critical and dialectical phenomenology* (Vol. 12). SUNY Press.