

فصلنامه مطالعات ایرانی

# پویا

شماره‌های ۱۷ و ۱۸، پائیز و زمستان ۱۴۰۰

## ایران و حاملان تغییر



- بزرگیان، امین / رنج اجتماعی و حاملان تغییر • ذاکری، آرمان / اصناف در خیابان، راویان سیاستی دیگر
- شریعتی، سوسن / خاموشی‌های دست‌اندرکار
- شعبانی، آزاده / به‌رسمیت‌شناسی و زنان به‌مثابه سوزده‌های تغییر
- صابر، فیروزه / گفت‌وگو در جامعه‌ی مدنی
- صادقی، فاطمه و کریمیان، رامین / انقلاب و زایش آگاهی تراژیک
- طیرانی، امیر / با وجود ناتوانی سر به گردون سوده‌ایم
- قابل رحمت، فاطمه / شبستان جهان و سایه‌ی دولت
- غلامرضا کاشی، محمدجواد / روی خاک ایستاده‌ایم • مصباحیان، حسین / فراسوی علم و عمل

# فراسوی علم و عمل

پدیدارشناسی انتقادی راهی برای خروج از بن‌بست دوگانه تفسیر و تغییر



حسین مصباحیان\*

## اشاره

موضوع این نوشته، رویکردی است نسبتاً تازه‌یاب در سنت پدیدارشناسی که مستقیماً از طریق نقد پدیدارشناسی کلاسیک سر برآورده است و ادعای آن این است که امکان تمایزگذاری بین جهان زندگی و آگاهی از یک‌سو، و تفسیر و تغییر جهان از سوی دیگر، وجود ندارد. پدیدارشناسی انتقادی، پرسش‌هایی را پیش می‌آورد که در پدیدارشناسی موسوم به کلاسیک، بی‌سابقه بوده است. پرسش‌هایی از این دست که: آیا اصولاً پدیدارشناسی می‌تواند پرتوی بر تجربه زیسته ما از قدرت و سرکوب بیفکند؟ به ما بگوید که نقش ساختارهای اجتماعی در شکل‌دهی و تعیین‌بخشی به این تجربیات چیست؟ چگونه می‌توان از این فرض ساده‌اندیشانه که جهانی مستقل از تجربه وجود دارد و می‌توان آن را به آگاهی درآورد، رها شد؟ و اگر پدیدارشناسی به سمت انتقادی شدن حرکت داده شود، چه نقشی می‌تواند در گفتارها و روش‌های نقد اجتماعی-سیاسی ایفا کند؟ عصاره پاسخ به این پرسش‌ها در این جمله پایانی خلاصه شده است: هدف پدیدارشناسی انتقادی نه فقط تفسیر بلکه علاوه بر آن تغییر جهان است؛ تغییری که ضرورت آن و راه آن از طریق توصیف جهانی که در آن هستیم آشکار می‌شود و مردمان را به این واکنش وامی‌دارد که برخیزیم و کاری کنیم.

سیمون وی می‌گوید: «توجه، نادرترین و ناب‌ترین شکل سخاوت است». به سیمون وی نگاه می‌کنم و می‌گویم: «چرا ما این جمله را اصلاح نکنیم؟» چه می‌شد اگر ما تا این حد بلندپرواز می‌بودیم و کلمه‌ی «نادرترین» را به «متداول‌ترین» تغییر می‌دادیم؟ در این صورت باید می‌گفتیم: «توجه رایج‌ترین و ناب‌ترین شکل سخاوت است». این آن چیزی است که من برای آن کار می‌کنم. (Guenther, 2021: 20)

دهه ۱۳۶۰ در ایران را باید دهه تردید افکندن بر ایدئولوژی دانست؛ تردید افکنیهایی که تا به امروز ادامه یافته است و کار را به جایی رسانده است که ایدئولوژی را به اصطلاحی شرم‌آور و ایدئولوگ را به آدمی سطحی اندیش بدل ساخته است. آنچه در این فرایند می‌توانست به‌سادگی جای ایدئولوژی را بگیرد، معرفت بود؛ معرفتی که ادعای تفسیر داشت و می‌خواست جهان و آنچه در آن است را همچون ناظری بی‌طرف مورد شناسایی قرار دهد. واقعیت‌های سیاسی-اجتماعی نخستین دهه پس از انقلاب هم در جهت پشتیبانی از چنین تغییر جهتی به کار گرفته می‌شد. ایدئولوژی از این منظر، نه علم بود، نه فلسفه و نه دین (شایگان، ۱۳۸۹: ۱۹۳). علم نبود به‌خاطر اینکه «علم دستگاهی است دقیق، بی‌طرف و مبتنی بر تجربه»، درحالی‌که «ایدئولوژی بر دگم بنا شده است و برایش اهمیتی ندارد که پیش‌فرض‌ها و مقدماتش دارای دقت تجربی‌اند یا نه چراکه این‌ها را به‌عنوان حقیقت‌هایی از پیش می‌پذیرد. به‌عبارت‌دیگر ایدئولوژی در پی آن نیست که آنچه را اعلام می‌کند به آزمون و واریسی بگذارد» (شایگان، ۱۳۸۹: ۱۹۳-۱۹۴). ایدئولوژی فلسفه هم نبود، «زیرا هر فلسفه راستینی درواقع پرسشی است درباره مسائل اساسی هستی و شرایط وجود آدمی... اما ایدئولوژی نظام مسدود و از درون بسته‌ای است که هسته‌ی مرکزی‌اش را چند نیمه‌حقیقت تشکیل می‌دهند که به‌عنوان حقیقت‌هایی دارای ارزش و اعتبار کلی و مطلق شناسانده می‌شوند، آن هم با وجود همه‌ی دلایل‌هایی که می‌توانند عکسش را ثابت کنند» (شایگان، ۱۳۸۹: ۱۹۴). ایدئولوژی دین هم نبود زیرا استعلا و هرگونه وحی و الهام را نفی می‌کرد. ایدئولوژی را بدین ترتیب می‌توان نوعی «فرزند حرام‌زاده‌ی دوران روشنگری» نامید (شایگان، ۱۳۸۹: ۱۹۶).

در آن سوی مرزها هم وضع کلی به همین منوال بود و یا بهتر است گفته شود روشنفکران ایرانی عمدتاً تعاریف و تلقی‌های خود را از تعاریف رایج آن سوی مرزها می‌گرفتند. عناصر و مؤلفه‌های اصلی ایدئولوژی به مفهوم رایج آن را می‌توان از متون مختلفی که به این موضوع پرداخته‌اند برکشید و به شرح زیر فهرست کرد: ترغیب به عمل و حتی جان‌شین ساختن عمل به‌جای اندیشه؛ تربیت هواداران وفادار و حتی سرسپرده؛ عدم قابلیت رد و اثبات یا صحت و سقم عقلی؛ یکدست کردن عناصر ناهماهنگ یا ساده کردن واقعیت پیچیده (دانیل بل)؛ مستقل دانستن خود از تجربه، بی‌توجهی به رخداد‌های تازه (هانا آرنه - ژان لاپیر)؛ ادعای داشتن دانش تام نسبت به گذشته، حال و آینده؛ (هانا آرنه)؛ ساخت به ظاهر منطقی، عقلی و منسجم (ریمون آرون)؛ توجیه عقلی جهان‌بینی و نظام ارزشی به‌وسیله‌ی پیش‌فرض‌ها

(دومون)؛ تبلور نظری شکلی از آگاهی کاذب (ژوزف گابل).<sup>۱</sup>

این فهرست همچنان می‌تواند ادامه داشته باشد و ابعاد دیگری از تعاریف ایدئولوژی به معنای رایج آن را در بر بگیرد.

این تعاریف اما فقط اشکال پدیدای پدیدار ایدئولوژی را منعکس می‌سازند و راه به وجوه ناپیدا و مستور این مفهوم نمی‌برند. در حقیقت، همانگونه که پل ریکور بحث می‌کند «مفهوم منفی اصطلاح ایدئولوژی نخستین بار توسط ناپلئون و برای نام‌گذاری گروهی از فلاسفه به کار رفت و این احتمالاً به ما هشدار می‌دهد که اولاً ناپلئونی - چه به صورت واقعی و چه به صورت بالقوه - لازم است تا بتواند اصطلاحی توصیفی را به اسلحه‌ای جدلی تبدیل سازد و ثانیاً همواره ناپلئونی در ما است که دیگران را ایدئولوگ می‌خواند» (Ricoeur, 1978: 45). مشابه همین بحث، ولی با شدتی بیشتر توسط کلیفرد گبرتز، مردم‌شناس برجسته آمریکایی تکرار می‌شود که «یکی از طنزهای کوچک تاریخ روشنفکری مدرن این است که اصطلاح ایدئولوژی خود به‌کلی ایدئولوژی‌شده است» (Geertz, 1973: 193). بدین ترتیب، حداقل یکی از دلایلی که سبب شده است بخش پدیدای پدیدار ایدئولوژی جای منطق آن را بگیرد، این است که مورد مطالعه پدیدارشناسانه قرار نگرفته است. صرف‌نظر از تمایزی که بین رویکردهای مختلف‌های پدیدارشناسی وجود دارد، می‌توان مضامین مشترکی برای این سنت فلسفی برشمرد که مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از:

الف) توصیف بنیادین یا همان شعار دشوار و مورد علاقه‌ی پدیدارشناسی یعنی «بازگشت به خود چیزها» (Husserl, 2012: 74). در پرانتز نهادن یا از رده خارج کردن پنداشت‌ها و پیش‌داوری‌ها و یا به تعبیر مرلوپونتی «واگذاری علم» برای رسیدن به توصیفات بنیادین (Mer-jeau-Ponty, 1996: viii). احتمالاً با در نظر داشتن چنین مضامین مشترکی از پدیدارشناسی است که ریکور در مقاله‌ای تحت عنوان «آیا می‌تواند یک مفهوم علمی از ایدئولوژی وجود داشته باشد؟» ضمن نقد تلقی‌های رایج از ایدئولوژی، روش خود را در بررسی این مفهوم، پدیدارشناسانه می‌نامد: «چرا پدیدارشناسی؟ برای اینکه اصطلاح ایدئولوژی زمانی که در یک چارچوب جدلی قرار گیرد، هم از «استفاده بد»<sup>۲</sup> و هم از «سوءاستفاده»<sup>۳</sup> رنج خواهد برد. فقط با یک رویکرد معناشناسانه‌ی جدی که به‌وسیله‌ی یک توضیح صحیح از شرایطی که این مفهوم بدان وابسته است، کنترل شود، می‌توان نقطه اختتامی بر این سوءاستفاده نهاد. چنین امری در پرتو رویکردی میسر است که من آن را پدیدارشناسی می‌نامم» (Ricoeur, 1978: 44). در جایی دیگر، ریکور رویکرد خود به مفهوم ایدئولوژی را «پدیدارشناسی تکوینی»<sup>۴</sup> «تحلیلی اوج‌گیرنده از مفهوم» و «تلاشی برای کاوش در زیر سطح معنی آشکار ایدئولوژی برای رسیدن

۱. برای آگاهی از ویژگی‌های ایدئولوژی به معنای رایج آن، از جمله نگاه کنید به: شایگان، داریوش. آمیزش افق‌ها و زیر آسمان‌های جهان؛ بشر، ژان، ایدئولوژی چیست؟ پلانناتس، جان. ایدئولوژی؛ و ایگلتون (Eagleton, 2014) مشخصات کامل آثار مذکور در فهرست منابع این مقاله آمده است.

2. Misuse.

3. Abuse.

4. A genetic Phenomenology.

به معانی بنیادی آن" می‌نامد (Ricoeur, 1986 : 311).

همچنان که برای پدیدارشناسی مفهوم ایدئولوژی در سطح عام، باید به سراغ منشأ آن رفت و سرگذشت آن را تا به روزگار ما پی‌گرفت، برای نحوه کاربرد آن در حوزه فرهنگی خاص و در اینجا ایران، باید آغاز ورود آن را پیدا کرد و نحوه به‌کارگیری آن توسط روشنفکران ایرانی را تحلیل کرد و در نهایت به این سؤال اصلی و محوری پاسخ داد که اهمیت ایدئولوژی چیست و چرا به عبارتی باید از آن اعاده حیثیت کرد؟ در جهان و جامعه‌ای که به تعبیر استاد کانادایی

فلسفه، ایدئولوژی در صدر ده کلمه تحقیرآمیز و خفت‌بار قرار گرفته است، آن کسی که مطلبی پیرامون آن می‌نویسد، بیش از و پیش از هر چیزی باید نشان دهد که چه چیزی در این مفهوم وجود دارد که او را علیرغم زمین و زمان، به ستایش آن کشانده است. ایدئولوژی برای این نوشته، عنوان یک معرفت است. معرفتی همچون فلسفه، جامعه‌شناسی و... چیزی که اما آن را از سایر معارف جدا می‌سازد، ماهیت متفاوت این معرفت با معارف دیگر است. ایدئولوژی می‌خواهد ایده‌های حاکم را نقد کند و ایده‌های حاکم تنها نیستند، قدرتی در پشت سرشان است و ثروتی در کف دستشان و خدای منورالفکر در التزام رکابشان و اینها همه کار را برای ایدئولوگ، جان آزادی که در اندیشه فردایی بهتر است، سخت می‌کند. جز این، ایدئولوژی با سایر معارف، از حیث روش و سخت‌گیری در معرفت‌پژوهی، تفاوتی ندارد. درگیر شدن با قدرت حاکم و تلاش برای پیش راندن ارابه تاریخ گامی به پیش، در ماهیت ایدئولوژی است، در ماهیت سایر معارف اما نیست. فیلسوف و جامعه‌شناس

دهه ۱۳۶۰ در ایران را باید دهه  
تردید افکندن بر ایدئولوژی دانست؛  
تردید افکنی‌هایی که تا به امروز ادامه  
یافته است و کار را به جایی رسانده است  
که ایدئولوژی را به اصطلاحی شرم‌آور و  
ایدئولوگ را به آدمی سطحی‌اندیش بدل  
ساخته است.

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  
هم طریقه‌ای برای فلسفه ورزیدن  
می‌شود و هم روشی برای نزدیک شدن  
به کنش‌ورزی سیاسی.

می‌توانند درگیر شوند و می‌توانند درگیر نشوند، ایدئولوگ اما از سرنوشت خودساخته خود مفری ندارد. با این همه می‌توان از جوانی دست کشید، از لجاجت دست برداشت، دست‌ها را به علامت تسلیم در مقابل ناپلئون‌ها بالا برد و کلمه ایدئولوژی را به آنها واگذاشت. از مضمون و منطق ایدئولوژی اما نمی‌توان دست کشید، جای خالی آن همچون حفره‌ای عمیق در قلب معارف بشری، خود را امروز یا دو دیگر روز نشان خواهد داد، پس در اندیشه معادلی دیگر باید شد، معادلی که به بهترین وجه خود را در سنت فلسفی پدیدارشناسی انتقادی نشان می‌دهد. حداقل امتیاز واگذاشتن ایدئولوژی به ناپلئون‌ها و ورود به میدان جدید پدیدارشناسی انتقادی

این است که در این میدان اخیر لازم نیست تلاش طاقت‌فرسایی در ارائه تعاریف سلبی و مقابله با بدفهمی‌ها به خرج داده شود و نشان داده شود که چه چیزهایی پدیدارشناسی انتقادی نیست.

موضوع این نوشته، بدین ترتیب، ایدئولوژی<sup>۱</sup> نیست، بلکه رویکردی است نسبتاً تازه‌یاب در سنت پدیدارشناسی که مستقیماً از طریق نقد پدیدارشناسی کلاسیک سر برآورده است و ادعای آن این است که امکان تمایزگذاری بین جهان زندگی و آگاهی از یک‌سو و تفسیر و تغییر جهان از سوی دیگر وجود ندارد.

### پدیدارشناسی کلاسیک و ادعای علم متقن

گرچه همچنان که لیساکانتز بحث می‌کند (Guenther, 2021: 6)، اصطلاح پدیدارشناسی کلاسیک<sup>۲</sup>، اصطلاحی دقیق نیست و اصولاً تقسیم پدیدارشناسی به دو رویکرد کلاسیک و انتقادی گرفتاری‌هایی به‌بار می‌آورد، اما تمایز قاطع و تعیین‌کننده‌ای بین به‌کارگیری پدیدارشناسی برای پدیدارهای اجتماعی و جهان زندگی از یک سو و پدیدارشناسی ناظر بر آگاهی و تقویم جهان 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 و گفت تلاش برای تبدیل فلسفه به علمی متقن و دعوت همگان به چنین کوششی را شاید بتوان اصلی‌ترین رسالت هوسرل و مهم‌ترین افزوده او به تاریخ فلسفه قلمداد کرد. او در سال ۱۹۱۱، مقاله‌ای با عنوان «فلسفه به‌مثابه علم متقن» در مجله لوگوس به چاپ رساند که می‌توان آن را مانیفست پدیدارشناسی کلاسیک به حساب آورد. مقاله با این داوری 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 نودکارتی‌گرایی

۱. در کتابی در دست انتشار، با عنوان «در ستایش ایدئولوژی»، مفهوم ایدئولوژی را در ده فصل مورد مطالعه پدیدارشناسانه قرار داده‌ام و به این نتیجه رسیده‌ام که ایدئولوژی اگر به معنای «تحلیل ایده‌ها»، یا «وارسی خاستگاه ایده‌ها» به کار گرفته شود، می‌تواند با پدیدارشناسی انتقادی که چیزی حدود یک‌صد و پنجاه سال پس از آن پدید آمده است، در پیوند قرار گیرد و در جهت عبور از دوگانه تفسیر و تغییر به کار گرفته شود. در کتاب مذکور ایدئولوژی دارای سه رکن اصلی دانسته شده است: الف) معاصر بودن در سنت فلسفی - علمی شناخت، ب) نقد عقاید سلطه یافته، ج) برآمدن بدیل‌های نسبی. این سه رکن در پیوند با یکدیگر، از ایدئولوژی معرفتی می‌سازد در جوهر متفاوت با معارف دیگر که کار آن تفسیر و تغییر هم‌زمان است. خصلتی که منحصر به ایدئولوژی و بعدها پدیدارشناسی انتقادی است و در ذات هیچ‌یک از معارف علوم انسانی نیست.

۲. گانتز می‌نویسد، من فکر نمی‌کنم کسی درباره‌ی خودش بگوید: «من پدیدارشناسی کلاسیک انجام می‌دهم». او تهیه‌ی 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 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).

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. هوسرل در جایی می‌گوید هر کس که به راستی مایل است فیلسوف شود، باید یک‌بار در زندگی‌اش به خویش بازگردد و بکوشد همه علمی را که تاکنون برایش معتبر بوده‌اند، واژگون کند و آنها را از نو بسازد. فلسفه، به تعبیری، امری کاملاً شخصی است. فلسفه باید متعلق به خود فیلسوف باشد. تأملات فلسفی‌ای از این دست، همواره درهم ادغام می‌شوند تا در نهایت به علمی کامل، یا همان فلسفه به‌مثابه علمی فرسخت سامان یابد.

**در حالی که 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.**

**تأکید پدیدارشناسی کلاسیک بر مرکز و بر خود است، ولی تأکید پدیدارشناسی انتقادی بر توجه به حاشیه و دیگری است.**

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 سلف خود 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 ایژکتیویسم مسلط بر علم و سوپژکتیویسم مسلط بر فلسفه برداشته شود و رابطه‌ای دوسویه بین آنها ایجاد

۱. به نقل از: اسپیلبرگ، هربرت. جنبش پدیدارشناسی: درآمدی تاریخی. جلد اول. ترجمه مسعود علیا. تهران: انتشارات مینوی خرد، ۱۳۹۱. ص ۱۵۱.

شود، علم متقن خواهد توانست که در چشم‌انداز قرار گیرد.

گرچه هوسرل در پایان دوره فکری، عمیقاً به اینترسوبژکتیویته و اجتماع تاریخی زیست-جهان 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 اینترسوبژکتیویته خود را در آن آشکار نماید، هیچ اینترسوبژکتیویته‌ای وجود ندارد. هوسرل بارها تأکید می‌کند که "ما، از من پیش‌رونده به‌سوی دیگران بسط می‌یابد؛" به عبارت دیگر نقطه عزیمت پدیدارشناسی در همه سطوح، اول شخص مفرد است. اینکه هوسرل توانست از عهده تلفیقی بین سوبژکتیویته و اینترسوبژکتیویته و بین این دو با زیست-جهان و تاریخ‌مندی برآید، توافقی وجود ندارد، 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، اینترسوبژکتیویته را مفهوم فلسفی فرارونده‌ای با منتهای اهمیت تلقی می‌کرد و درصدد بود ابهاماتش را برطرف سازد.

### مرلپونتی نیای پدیدارشناسی انتقادی:

#### بازگشت به جهان زندگی؛ تعمیق رابطه بین‌الذاتانی

تأملات و پژوهش‌های مرلپونتی 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 سوبژکتیویته، جهان و دیگری می‌شود. سه مفهوم کلیدی این دوره فکری هوسرل، مفاهیم بین‌الذاتانی (اینترسوبژکتیویته)، زیست-جهان و بحران<sup>۱</sup> است. هوسرل اعلام کرده بود که کار او اساساً چیزی جز «نقد عقل» نیست. ولی مفهومی که او از نقد در ذهن داشت، بیشتر مفهوم 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 مرلپونتی می‌کند در حقیقت کوشش برای ایجاد پیوندی میان این دو مفهوم از نقد است که بعدها به یکی از بارزترین مضامین فلسفه مرلپونتی بدل می‌شود. اگر این گزاره مارد را بپذیریم که "نقد نامی است برای رابطه بین فنومن و لوگوس" (Marder, 2014: 2)، کاری که مرلپونتی انجام می‌دهد تدقیق این رابطه است.

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، مرلپونتی آگاهی را به‌مثابه امری

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 ۱۹۱۸ و دانشجویانی که از شکست عقلانیت سرخورده بودند و به فلسفه‌های عصیانگرانه نیچه، کی‌یرکگور و اشننگلر متوسل شده بودند، مشاهده کرد. گادامر در جایی می‌نویسد دانشجویان و روشنفکران به پدیده‌شناسی همچون راهی برای خروج از بحران تمدن غرب و همچون علاجی بر انحطاط غرب و بیماری اروپا می‌نگریستند.



منضم به تجربه تلقی می‌کند و از این طریق بر جهان هستی و تجربه زیسته تأکید می‌نهد. برای مرلوپونتی، آگاهی عبارت است از هستی «در» و «به‌سوی» جهان بیرون. درحالی‌که پدیدارشناسی هوسرلی از ماهیات استعلایی پرسش می‌کند، پدیدارشناسی مرلوپونتی از تجربه زیسته و از درهم‌آمیختگی انسان با جهانی که او را احاطه کرده است، ریشه می‌گیرد. هدف تحلیل پدیدارشناسانه برای مرلوپونتی، شهود ماهیات<sup>۱</sup> (Intuition of essences) نیست، بلکه برعکس تمرکز بر ایجاد یک رابطه مستقیم با جهان خارج با جهان پدیدارها- است. آنچه به راستی مرلوپونتی را از بسیاری پدیدارشناسان متمایز می‌سازد، جهت‌گیری و غایت اصلی تفکر او است: حرکت به‌سوی تفکر تاریخی، انتقادی و نهایتاً انتقادی شدن پدیدارشناسی. آثار او در زمینه فلسفه تاریخ و سیاست مؤید این مطلب است.

به‌طور مثال، در بخشی مهم از کتاب «در ستایش فلسفه» که در اصل سخنرانی او در کلژدوفرانس به مناسبت پذیرش کرسی استادی فلسفه بود، مرلوپونتی به سقراط می‌پردازد؛ فیلسوفی که به جهان و جامعه‌ای که به آن تعلق داشت، عمیقاً متعهد بود. مرلوپونتی در این سخنرانی سعی می‌کند که او را الگویی برای فیلسوفان معرفی کند. از نظر مرلوپونتی تعریف و هدف فلسفه به والاترین شکل آن تنها با ارجاع به آنچه سقراط انجام داد، دست‌یافتنی است. در فرازی از «در ستایش فلسفه»، مرلوپونتی 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 به‌صورت رسمی - گفت. او اهل کوچه بود و با مردم کوچه سخن می‌گفت. او فیلسوفی بود که با عقاید سلطه یافته و صاحبان آن عقاید یعنی قدرت‌های حاکم مشکل داشت. فیلسوفان نباید سقراط را فراموش کنند.

مرلوپونتی 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 میانه‌ی دو جزمیت، دو عقیده‌ی سلطه یافته و دو قدرت جهانی کاپیتالیزم و استالینیزم می‌دید. اگر می‌خواست به روش سقراطی عمل کند، باید به افشاگری آن دو می‌پرداخت و به تبع آن، با قدرت‌های حاکم در درها پیدا می‌کرد. مرلوپونتی همان راه را رفت اما شاید برعکس. سقراط از کوچه شروع کرده بود و به فلسفه رسیده بود، ولی مرلوپونتی 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.

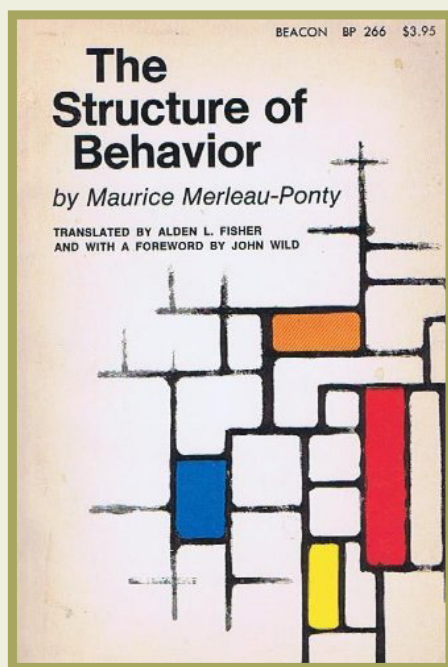
فیلسوف از این رو، در گام نخست، خود را از همگان برکنار می‌دارد تا بتواند با نظرورزی عمیق، آنچه به چشم همگان نمی‌آید را، در قالب مفاهیمی مشخص به چشم آورد. فیلسوف کسی است که "برمی‌خیزد و سخن می‌گوید، او که تناقضات فلسفه را با خود و در خود حمل کرده است و در تنهایی‌های عمیق خود با آنها مواجه شده است، می‌داند که باید به سوی خلق بازگردد. فیلسوف سقراطی کسی نیست که با گروه محدودی از فرهیختگان سخن بگوید. مخاطب او همه‌ی مردم هستند. مرلوپونتسی از قول هگل نقل می‌کند که فیلسوف به خود پناه می‌برد تا امر حقیقی را در درون خود جست‌وجو کند؛ و این سخن هگل را نقد می‌کند که سقراط ما را از این کار منع کرده است، چراکه او (سقراط) اعتقاد داشت که "هیچ‌کس به تنهایی نمی‌تواند امر حقیقی را پیدا کند. در حقیقت، در خلوت برحق بودن همان برحق نبودن است." مرلوپونتسی 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 (مرلوپونتسی، ۱۳۷۵).

**در پدیدارشناسی کلاسیک، امکان حضور تجربه زیسته در آگاهی از طریق سازوکارهای آگوی استعلایی وجود دارد، در حالی 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.**

بر پایه چنین فهمی از فلسفه و فیلسوف، بازگشت به زیست-جهان، از نظر او، تبدیل به یگانه مسأله‌ی 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 مرلوپونتسی 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."

**هدف در پدیدارشناسی کلاسیک توصیف و تفسیر جهان است، در حالی که هدف نه فقط تفسیر، بلکه علاوه بر آن، تغییر جهان است**

از نظر مرلوپونتی، ما زمانی که کودک هستیم به محیط پیرامون خود نگاهی آزاد و پیشاتأملی داریم. این تجربه‌ی اولیه‌ی 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 جهان بینی خودمان را شکل بخشیم، وارد جهان فرهنگی که در آن همه‌ی علوم جزئی و کلی حضور دارند، می‌شویم و از جهان قبل از تأمل فاصله می‌گیریم. علوم به ما می‌گویند جهانی را که دیده‌ایم واگذاریم و به دنبال جهانی بگردیم که ندیده‌ایم. آنچه برای ما مرئی و دیدنی بوده است، واگذاریم 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 آورنده‌ی راه‌هایی که مرا با جهانی که در میان آن قرار دارم، مرتبط سازد. از این رو، از نظر مرلوپونتی فلسفه محتاج اصلاحات است. رویکرد فلسفه به جهان باید به کلی دگرگون شود. لازمه‌ی این اصلاح این است که اصلاحگر، خود سوءپیشینه نداشته باشد؛ و منظور از سوءپیشینه، همان پیش‌فرض‌ها است. او در فرآزی از مرئی و نامرئی می‌نویسد: "ما نباید هیچ پیش‌فرضی داشته باشیم... [بلکه] باید [از طریق] تجربه‌ی مستقیم‌مان از جهان، به بازاندیشی جهان بپردازیم" (Merleau-Ponty, 1968: 6).



مرکزیت یافتن بازگشت به گوشت جهان و جهان زندگی اگر یکی از عناصر پدیدارشناسی مرلوپونتی است، تعمیق رابطه بین الاذهانی دیگر مؤلفه مهم آن است. ورود به این رابطه اما مقدمه‌ای دارد و آن تندر کردن سوژه است. مرلوپونتی قصد دارد مفهوم «سوژه‌ی تن‌دار» را جایگزین سوژه‌ی اندیشنده‌ی دکارتی کند. «سوژه‌ی تن‌دار» که نخستین بار در کتاب «ساختار رفتار» مطرح می‌شود و به مرور توسعه می‌یابد، در حقیقت تلاشی است دیالکتیکی که مرلوپونتی در جهت ایجاد رابطه‌ی 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 پرتوی بر ادراک، آنگونه که در فرایند طبیعی مواجهه با جهان حاصل می‌شود، بیفکنند. چراکه این ثنویت‌ها بدن و نقش تعیین‌کننده‌ی 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. 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 رابطه‌ی 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 معنا دار است" (Merleau-Ponty, 1996 : 147). از این رو سوژه‌ی مرلوپونتی برخلاف سوژه‌ی دکارتی، بی‌تن نیست؛ تن‌دار است؛ تن بدنی که به مرور تبدیل به یکی از مفاهیم اصلی پدیدارشناسی او می‌شود. چهارم اینکه سوژه‌ی تن‌دار با دیگر سوژه‌های تن‌دار و نیز گروه‌های اجتماعی نیز در کنش و واکنش متقابل است. در همین نکته چهارم است که رابطه‌ی بین الاذهانی تعمیق می‌شود. از نظر مرلوپونتی، رابطه‌ی بین الاذهانی نه فقط یک رویکرد پدیدارشناسانه که اصولاً شرط وجودی تمام ساکنان هستی‌دار جهان یعنی انسان‌ها است. من اصولاً نمی‌توانم تورا چیزی جز یک سوژه‌ی 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.

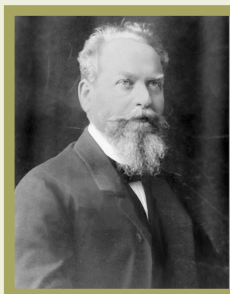
اگر بپذیریم که آنچه پدیدارشناسی را انتقادی می‌کند، عدم تأکید آن بر سوژکتیویته استعلایی است، باید گفت مرلوپونتی در این جهت گام‌های مهمی برداشته است و از این جهت می‌توان او را نیای پدیدارشناسی انتقادی دانست. او ایده‌آلیسم استعلایی را از این جهت که سوژکتیویته را در یک سوژه منفرد و متمیزه شده قرار می‌دهد، مورد نقد قرار می‌دهد و روش‌های پدیدارشناسی کلاسیک را در شرح رابطه فرد با جهان ناکافی می‌داند. درست است که فلسفه خود مرلوپونتی نوعی فراخوان به خود اشیاء و استنتاجی از خود شیء است،

ولی این فراخوان با فراخوان تأملی و تحلیلی متفاوت است. با این همه، گرچه مرلوپونتی با پدیدارشناسی کلاسیک و این رویکرد که متدی باشد که جهان را به آگاهی درآورد (نقدی که معمولاً به سولیسیسم یا خودتنهانگاری هوسرل وارد می‌شود)، فاصله می‌گیرد ولی به سمت صورت‌بندی نوعی رابطه 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 مرلوپونتی می‌پردازد و برخی از قطعات خود مرلوپونتی را در جهت نقد او به کار می‌گیرد. به‌طور مثال، آنجا که در پدیدارشناسی ادراک می‌گوید "من منبع مطلق هستم" (Ibid.: xxii). 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 (Salamon, 2018: 9). علاوه بر رابطه انسان و جهان، رابطه‌ای که مرلوپونتی بین خود و دیگری برقرار می‌کند هم در سنن فلسفی بعدی مورد نقد قرار می‌گیرد. لویناس مهم‌ترین فیلسوفی بود که مرلوپونتی را در مورد «دیگری» مورد نقد قرار داد. از نظر لویناس، فلسفه مرلوپونتی، به دیگریت دیگری پاسخگو نیست. این نقد لویناس گرچه اخیراً توسط اسکات ماراتو مورد اعتراض قرار گرفته است و بحث شده است که دیگری و گشودگی نسبت به او در قلب فلسفه مرلوپونتی جای دارد، اما این سبب نشده است که مسیرهای جدیدی در فراسوی پدیدارشناسی مرلوپونتی گشوده نشود و پدیدارشناسی انتقادی را وارد قلمروهای به‌کلی متفاوتی نکند.

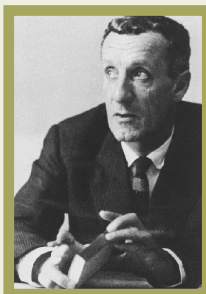
### پدیدارشناسی انتقادی معاصر و آشکارسازی نقش ساختارها

در سال ۱۹۸۷ ولتون و سیلورمن کتابی را منتشر کردند با عنوان «پدیدارشناسی دیالکتیکی و انتقادی» (Welton & Silverman, 1987) که مجموعه‌ای از مقالات ارائه شده در انجمن فلسفه پدیدارشناسی و اگزیستانسیال 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 دهه هشتاد به بعد در انجمن فلسفه پدیدارشناسی و اگزیستانسیال<sup>۱</sup> به کار گرفته شد، فلسفه‌ای بود که گرچه در سنت پدیدارشناسی کلاسیک ریشه داشت، ولی تلاش می‌کرد به لحاظ روش، موضوع و زمینه از محدودیت‌های سنت کلاسیک فراتر رود و عبور کند (Salamon, 2018: 8). غیر از اثر مذکور تا سال ۲۰۱۳ ما اثری از پدیدارشناسی انتقادی نمی‌یابیم. در سال ۲۰۱۳ اثری از لیساکاتر، 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" (Guen-ther, 2013: xiii). گانتز 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 گرچه تجربه اول شخص مفرد در سنت پدیدارشناسی کلاسیک را نقطه آغاز پدیدارشناسی برای تأمل فلسفی می‌داند، ولی در عین حال، در مقابل این گرایش پدیدارشناسان که سوپژکتیویته استعلایی را بر اینترسوپژکتیویته استعلایی رجحان می‌بخشد، مقاومت می‌ورزد (Ibid.: xiii-xv). یک سال پس از آن در سال ۲۰۱۴ کتاب ماردر با عنوان «پروژه پدیدارشناسی انتقادی» (Marder, 2014) و پس از آن در سال ۲۰۱۹ کتاب دیگری با عنوان «پنجاه مفهوم پدیدارشناسی انتقادی» (Weiss, 2019) و مقالات دیگری در این حوزه منتشر می‌شوند و به آنچه ما امروزه پدیدارشناسی انتقادی می‌نامیم، شکل می‌بخشند. این قسمت از مقاله اما عمدتاً بر پایه دو مقاله از لیساکانتر 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.



ادموند هوسرل



موریس مرلو-پونتی



لیساکانتر

گانتزر بحث خود را در مقاله «پدیدارشناسی انتقادی» 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، به طور 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. اما جایی که 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 معنا بخشی به تجربیات ما نقشی قاطع و تعیین کننده 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 (Guenther, 2019: 12).

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 پرتوی بر تجربه زیسته ما از قدرت و سرکوب بیفکند؟ به ما بگوید که نقش ساختارهای اجتماعی در شکل‌دهی و تعیین‌بخشی 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 بخشد؟ 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؟ (Ibid.)

پاسخ کلی گانتر 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 رهائی‌بخش برای تجربه وجود معنادار، از مرزهای پدیدارشناسی کلاسیک فراتر می‌رود و در این فراروی هم‌طریقه‌ای برای فلسفه ورزیدن می‌شود و هم‌روشی برای نزدیک شدن به کنش‌ورزی سیاسی: (Ibid.: 15). بدین معنا که پدیدارشناسی انتقادی در مقام فعالیتی فلسفی شرح‌های مبتنی بر عقل سلیم از واقعیت را به تعلیق در می‌آورد تا بتواند شیوه‌ی کارکرد ساختارهایی که این شرح‌ها را ممکن می‌کنند را تحلیل کند. پدیدارشناسی انتقادی، بدین ترتیب، شیوه‌ای است برای ردیابی ردهایی که محوشده‌اند. 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 هم‌بمثابه 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 رهائی‌بخش کمک کند. هدف نهایی پدیدارشناسی انتقادی، از این‌رو، نه فقط تفسیر جهان، بلکه هم‌زمان تغییر آن است. (Ibid.: 16).

در مقاله‌ای دیگر با عنوان «شش معنای نقد در پدیدارشناسی انتقادی» که در سال ۲۰۲۱ در مجله «پدیدارشناسی انتقادی» منتشر می‌شود، گانتر نخست به ترسیم تمایزات بین پدیدارشناسی کلاسیک و انتقادی می‌پردازد و سپس شش معنای نقد را در سنت انتقادی پدیدارشناسی به تفصیل توضیح می‌دهد. 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 تجربه‌ی زیسته ما شکل می‌بخشند، نشان می‌دهد (6: Guenther, 2021). گانتز از متفکری نقل قول 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" (15: Salamon, 2018). در پدیدارشناسی کلاسیک، رویکرد طبیعی در پراتنز 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 چهارچوب‌ها شاید قابل درک باشد. ولی در پدیدارشناسی انتقادی اصولاً در پراتنز قرار دادن مفروضات شبه‌استعلایی مانند برتری و تفوق سفیدپوستان یا پدرسالاری می‌تواند به عکس منطق درونی این سنت پدیدارشناختی بیانجامد (6: Guenther, 2021). این تمایز فقط یک تمایز انتزاعی نیست؛ بلکه پیامدهای نظری بنیادین و روش‌شناختی دارد. حتی در دست یافتن به معنا هم اصولاً معلوم نیست به‌سادگی بتوانیم تفوق سفیدپوستان را در «پراتنز» 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، مسأله دیگری، مسأله احساس همدلی یا فقدان آن تجارب زیبایی‌شناختی و اصولاً تمام کنش‌های بشر در جهان نیز مستقل از آن ساختارها قابل توضیح نیستند. از این‌رو، 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 (7-6: Ibid.).

دومین تمایز مهم روش‌شناسانه مهم بین دو سنت پدیدارشناسی را گانتز در ارتباطی جست‌وجومی کند 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 نئوسیس و نوئما. در این سنت پدیدارشناسی امکان به‌پرسش کشیدن وضعیت هنجاری این پیوندهای درونی یا مداخله برای تغییر آنها به‌وجود نمی‌آید. چراکه 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 (7: Ibid.). 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 سوزها عادی و طبیعی جلوه داده می‌شود و مورد حمایت قرار می‌گیرد، درحالی‌که امکانات برخی دیگر به حاشیه رانده می‌شود و تضعیف می‌گردد (Ibid.).



در حالی که الزاما 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، اصولا 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 (Ibid.). پدیدارشناسی انتقادی، آرمان‌های متفاوتی دارد و بنابراین، به روش‌های متفاوتی نیاز دارد. در چنین جهتی، ضرورت دارد که هم هدف و هم روش‌های پدیدارشناسی کلاسیک مورد بازنگری قرار گیرد و مدام به شیوه‌های مختلف پرکسیس معطوف به تغییر، گشودن افق‌های امکان و جست‌وجوی راه‌های آزادی‌بخش‌تری برای بودن، ارتباط و معنا بخشی اندیشیده شود (Ibid.: 7-8).

گانتز پس از ترسیم این تمایزات، ویژگی‌ها و معانی نقد در پدیدارشناسی انتقادی را برمی‌شمرد و یکایک را مورد بحث قرار می‌دهد. از نظر او نخستین ویژگی نقد در این سنت پدیدارشناختی این است که پرسشگری‌های آن مستقیما ناظر به و متأثر از بحران‌هایی است که در جهان اطراف ما وجود دارد. دومین ویژگی آن پرسشگری استعلایی درباره شرایط امکان تجربه‌ی معنادار است. مطالعه‌ی تاریخ‌مند زیست-جهان‌های خاص و تحلیل قدرت به ترتیب ویژگی سوم و چهارم نقد در این رویکرد هستند. مسأله‌پردازی مفاهیم و روش‌های اساسی ویژگی پنجم و پرکسیس 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 می‌کنند که در پدیدارشناسی انتقادی متمایز است (Ibid.: 5).

در قلب این معانی مختلف نقد، گشودن امکانی برای خروج از وضعیتی قرار دارد که اکنون در آن به سر می‌بریم. در حالی که سه معنای نخست نقد یعنی هنر طرح پرسش؛ پرسشگری استعلایی در شرایط امکان تجربه‌ی معنادار؛ و مطالعه‌ی 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؛ مسأله‌پردازی و پرکسیس 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 (Ibid.: 19).

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 مسأله‌پردازی مسائلی که مانع آزادی است، می‌کشاند، معنای ششم نقد، یعنی نقد به‌مثابه پرکسیس، 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 (Ibid.). این معنای ششم نقد، یعنی نقد به‌مثابه پراکسیس معطوف به آزادی، ما را به فرارفتن از شناسایی مسائل و به‌تبع آن ضرورت اصلاح، تغییر و بازسازی راه‌های بدیل سوق می‌دهد (Ibid.).

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 زیست-جهان‌های 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 به‌سوی آزادی نیاز داریم، حتی - یا مخصوصاً - اگر معنای آزادی را گشوده و آماده برای ظهور امکانات جدید بدانیم. 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 به‌عبارت 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 به‌اختصار می‌توان گفت، این است که گرچه 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" (Ibid.: 20). 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.

## ملاحظات پایانی

اگر قرار باشد، عناصر و مؤلفه‌های پدیدارشناسی کلاسیک در مقابل ویژگی‌های اساسی پدیدارشناسی انتقادی نهاده شوند، به دوگانه‌های معنادار و تعیین‌کننده‌ای می‌رسیم که گرچه دوگانه‌اند، ولی می‌توانند در جهت فراروی از دوگانه‌های علم و عمل و تفسیر و تغییر به‌کار گرفته شوند. نخستین مؤلفه تمایزبخش اینکه، در پدیدارشناسی کلاسیک، امکان حضور تجربه زیسته در آگاهی از طریق سازوکارهای آگوی استعلایی وجود دارد، درحالی‌که 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، در حالی که اصولاً پدیدارشناسی انتقادی بدون درگیر شدن با ساختارهایی مانند پدرسالاری، انواع تبعیض، طبقه و... نمی‌تواند حرکت کند. اگر نئوسیس را عمل ادراک بدانیم و نوئما را آنچه ادراک شده است، در پدیدارشناسی کلاسیک هوسرل، اولی بر دومی مقدم است. در حالی که در پدیدارشناسی انتقادی مرلوپونتی، انسان در جهان است که خود را می‌شناسد. مرلوپونتی 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. در حالی که 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 به 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 خودتنها‌انگاری (سولیسیسم) به خرج می‌دهد، نمی‌تواند او را از این تقدم برهاند. در حالی که در پدیدارشناسی انتقادی مرلوپونتی، چنین تقدمی وجود ندارد، آنچه وجود دارد نوعی عدم رجحان سوژکتیویته استعلایی بر اینترسوژکتیویته استعلایی و فراتر از آن، نوعی درهم‌آمیختگی میان آنها است. گرچه 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 ایده‌آلیستی به آگاهی و پس از آن تقویم جهان در آگاهی است. پدیدارشناسی انتقادی مرلوپونتی 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/ابژه‌رهای پیدا کنم»، به مطالعات بعدی می‌سپارد؛ مطالعاتی که در دهه‌های اخیر قلمروهای جدیدی پیدا کرده است. گرچه هوسرل اعتراف می‌کند که «رؤیای 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 مرلوپونتی گرچه 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 لوگوس محور است. سوژه استعلایی در همه‌جا هست و در هیچ جا هم نیست. در حالی که در پدیدارشناسی انتقادی مرلوپونتی این استنطاق<sup>۱</sup>

۱. مرلوپونتی در مرئی و نامرئی، مفهوم «استنطاق (Interrogation)» را صورت‌بندی می‌کند و آن را در مقابل سه شیوه مهم اندیشیدن (تأمل، دیالکتیک و شهود) قرار می‌دهد. رجوع کنید به: (Merleau-Ponty, 196)

دائمی است که جریان دارد. لوگوسی بنیادی تر از کوژیتو وجود دارد و آن اگزستانس 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، درحالی که 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، درحالی که در پدیدارشناسی انتقادی، یک می‌توانم است. فلسفه در این سنت درگیر جهان است. سقراط این سنت هم شهروند است هم فیلسوف. ناکمونیسم 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 ایده‌آلیسم تقویمی است که از طریق در پرائنز گذاشتن باور به واقعیت جهان طبیعی سامان می‌یابد. درحالی که در پدیدارشناسی انتقادی مرلوپونتی، اولاً تحویل منحصرأ به‌مثابه 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 حد‌اعلای سوژه‌محوری و حد‌اعلای ابژه‌محوری در ایده‌ی جهان یا ایده‌ی عقلانیت دانست. مطابق چنین رویکردی، مبنای نهایی هر معرفتی حضور جهان در آگاهی، صداالبته از طریق مواجهه پدیدارشناسانه با خود جهان و جهان زندگی، است. درحالی که، در سنت انتقادی، چنین احضاری اصولاً مواجهه‌ای خشونت‌آمیز قلمداد می‌شود و مشغله‌ی 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، درحالی که 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 سررشته‌ی نظریه تقویم است، درحالی که، در سنت انتقادی، کار اصلی روی‌آوردگی آشکار ساختن جهانی است که پیشاپیش آگاهی حاضر است. هدف در پدیدارشناسی کلاسیک توصیف و تفسیر جهان است، درحالی که هدف نه فقط تفسیر، بلکه علاوه بر آن، تغییر جهان است؛ تغییری که ضرورت آن از طریق توصیف جهانی که در آن هستیم آشکار می‌شود و مردمان را به این واکنش وامی‌دارد که بر خیزیم و کاری کنیم.

## منابع

- اسپیلبرگ، هربرت (۱۳۹۱)، جنبش پدیدارشناسی: درآمدی تاریخی، جلد اول، ترجمه مسعود علیا. تهران: انتشارات مینوی خرد
- بشلی، ژان (۱۳۷۰)، ایدئولوژی چیست؟ ترجمه‌ی علی اسدی. تهران: شرکت سهامی انتشار
- پلامناتس، جان (۱۳۷۳)، ایدئولوژی، ترجمه‌ی عزت‌الله فولادوند. تهران: انتشارات علمی-فرهنگی
- شایگان، داریوش (۱۳۷۶)، زیر آسمان‌های جهان (گفت‌وگوی داریوش شایگان با رامین جهانبگلو)، ترجمه‌ی نازی عظیمیا. تهران: انتشارات فرزانه روز
- شایگان، داریوش (۱۳۸۹)، آمیزش افق‌ها. ویراستار محمدمنصور هاشمی. تهران: انتشارات فرزانه روز
- مرلوپونتی، موریس (۱۳۷۵)، در ستایش فلسفه. ترجمه ستاره هومن. تهران: نشر مرکز

- Biemel, Walter (1956), Edmund Husserl. "Persönliche Aufzeichnungen", *Philosophy and Phenomenological Research*. 16, 293-302
- Eagleton, Terry. (2014), *Ideology*: London: Routledge
- Geertz, Clifford. (1973), *The Interpretation of Cultures: Selected essays*. New York: Basic Books
- Guenther, Lisa. (2013), *Solitary Confinement: Social Death and Its Afterlives*: Minneapolis: University of Minnesota Press
- Guenther, Lisa. (2019), "Critical Phenomenology", *50 Concepts for a Critical Phenomenology*. Illinois: Northwestern University Press.
- Guenther, Lisa (2021), "Six Senses of Critique for Critical Phenomenology", *Journal of Critical Phenomenology*. 4(2), 5-23
- Husserl, Edmund (2012), *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*. London: Routledge
- Marder, Michael (2014), *Phenomena-Critique-Logos: the Project of Critical Phenomenology*. In (pp. 1 online resource)
- Merleau-Ponty, Maurice (1968), *The Visible and the Invisible: Followed by Working Notes*. Illinois: Northwestern University Press
- Merleau-Ponty, Maurice (1996), *Phenomenology of Perception*. New Delhi: Motilal Banarsidass Publishes
- Ricoeur, Paul (1978), "Can There be a Scientific Concept of Ideology?" *Phenomenology and The Social Science: A Dialogue*, ed. Joseph Bein. Netherland: Springer
- Ricoeur, Paul (1986), *Lectures on Ideology and Utopia*, ed. George H. Taylor. New York: Columbia University
- Salamon, Gayle (2018), "What's Critical About Critical Phenomenology?", *Journal of Critical Phenomenology*. 1(1), 8-17
- Weiss, Gail, Salamon, Gayle, & Murphy, Ann V. (2019), *50 Concepts for a Critical Phenomenology*. Illinois: Northwestern University Press
- Welton, Donn, & Silverman, Hugh J. (1987), *Critical and Dialectical Phenomenology*, (Vol. 12). SUNY Press