



## پدیدارشناسی رویداد: انتظار و غافل‌گیری<sup>۱</sup>

فرانسواز دستور

ترجمه‌ی مجتبی‌ی ناصری

آیا اگر فلسفه همچنان به شکل سنتی همانطور که از زمان افلاطون رایج بوده، به منزله‌ی اندیشیدن به تغییرناپذیری و کلیتِ ذات‌ها تعریف شود، می‌تواند واقع‌بودگی و اتفاق افتادن ناگهانی رویداد را توضیح دهد؟ بحث خود را با این پرسش کلی آغاز خواهم کرد. همان‌طور که هوسرل در آغاز کتاب **در باب پدیدارشناسی آگاهی زمان درونی** (۱۹۹۱) یادآوری می‌کند، مسئله‌ی زمان و حدود آن همواره اساسی‌ترین مسئله‌ی فلسفه بوده است. این مسئله نشان‌دهنده‌ی محدودیت‌های تلاشی است که فلسفه برای تملک عقلانی جهان می‌کند. زیرا به نظر می‌رسد زمان، که به نظر هانری برگسون ماده و مصالحی است که چیزها از آن ساخته شده‌اند، اساساً از درک مفهومی می‌گریزد.

همان‌طور که موریس مرلوپونتی در کتاب **پدیدارشناسی ادراک** (۱۹۶۲) نشان می‌دهد، فلسفه نمی‌تواند هیچ راه‌حلی، خواه رئالیستی و خواه ایده‌آلیستی، برای مسئله‌ی زمان عرضه کند. فلسفه نه می‌تواند زمان را در خود چیزها قرار دهد و نه در آگاهی. از یک سو، اگر زمان را صرفاً بعدی از واقعیت تصور کنیم دیگر نمی‌توانیم رابطه‌ی میان مقدم و مؤخر را توضیح دهیم. توالی رویدادها را فقط آگاهی می‌تواند برقرار کند، آگاهی‌ای که نباید کاملاً در زمان غرق شود، تا بتواند منظره‌ای کلی از توالی رویدادها داشته باشد. اما از سوی دیگر، اگر زمان را صرفاً برساخته‌ی آگاهی تصور

<sup>۱</sup> سخنرانی ایراد شده در پراگ، سپتامبر ۱۹۹۸، در سمینار برگزار شده توسط موسسه فلسفه. ویرایه‌ی انگلیسی تلخیص شده از مقاله‌ی: "Pour une phénoménologie de l'événement: l'attente et la surprise, Études Phénoménologiques 25, 1997: 59-75.

<sup>۲</sup> برای نمونه نگاه کنید، Bergson (1963, 71-72) و Bergson (1944, 37-72)

کنیم چه خواهد شد؟ خود زمانمندی غیر قابل فهم خواهد شد چرا که ذات زمان آن است که به نحو کامل نزد آگاهی حاضر نمی‌شود یا اگر هوسرل بود می‌گفت تقویم آن ناکامل و ناتمام می‌ماند. زیرا زمان به بیان دقیق با هستی این همان نیست، بلکه فرایندی همواره در شدن است. زمان همواره از جنس فرایند، گذار یا آنچه می‌آید است. بنابر این رئالیسم (که سوژه را غرق زمان می‌کند تا حدی که هرگونه امکان زمان آگاهی از بین می‌رود) و ایدئالیسم که (آگاهی را در جایگاه نظاره کردن بر زمانی قرار می‌دهد که دیگر جریان ندارد) هر دو ناتوان از روشن کردن چیزی هستند که مدعی توضیح آنند، یعنی نسبت آگاهی با زمان. چرا که در هر دو مورد، آنچه از محدوددهی چنین پژوهش فلسفی که می‌خواهد در زمان نوعی واقعیت یا نوعی ایده را دریابد، بیرون می‌ماند، دقیقاً همان خصلت گذرای زمان است، نا-موجودیت یا نا-بودنش، اینکه وجود ندارد، بلکه در جریان است.

فلسفه وقتی به صورت رئالیسم یا ایدئالیسم صرف درمی‌آید نمی‌تواند شرح روشنی از گذار زمان عرضه کند. در هر دو مورد، به نحو اجتناب‌ناپذیری به تصور پیوند اجزاء متفاوت زمان به منزله‌ی اجزائی از-پیش-محقق، خواه در ابژه یا در سوژه، می‌رسد. اما این «سنتر زمان» را نباید بدیهی فرض کرد، بلکه باید آن را دشوارترین مسئله‌ی فلسفی در نظر گرفت و پاسخ دادن به آن مسئله را مهم‌ترین وظیفه‌ی فلسفه به‌شمار آورد. این فلسفه‌ی حقیقی که نه رئالیستی خواهد بود و نه ایدئالیستی، باید بتواند ناپیوستگی زمان و این امر واقع را که رویدادها، برای ما، روی می‌دهند تبیین کند.

چنین فلسفه‌ای باید بتواند ناپیوستگی زمان یا آنچه را می‌توان رویدادمندی ساختاری زمان نامید توضیح دهد.<sup>۳</sup> کلمه‌ی «رویدادگی» را در اینجا نباید به معنای متعارفش یعنی «امکان» گرفت.<sup>۴</sup> رویدادمندی زمان معنایش این نیست که زمان ممکن است «باشد» یا «نباشد». به نظر من رویدادمندی زمان معنایش این است که زمان فی‌نفسه امری است که حدوث، پیش‌بینی‌ناپذیری و تصادف را به

<sup>۳</sup> در این رابطه مراجعه کنید به مقاله‌ی برجسته‌ی کلود رومانو که ایده‌های بسیاری از آن برگرفته‌ام:

Claude Romano, "Le Possible et l'événement" (Romano 1993)

<sup>۴</sup> در این جا باید از تفاوت مفهومی éventualité به معنایی که فرانسواز دستور به کار می‌برد و eventuality در زبان انگلیسی آگاه باشیم. Éventualité، در این متن، به نحو عام معنای امکان، تصادف، عدم قطعیت، امکان خاص، و محتمل را یکجا می‌دهد حال آن که eventuality در زبان انگلیسی هم به معنای پیامدهای محتوم امور است، و هم به معنای یک امر ممکن، یعنی در واقع دلالت بر رویداد محتوم دارد. ویراستار

جهان می‌آورد. من می‌خواهم نشان دهم که آن فلسفه‌ی «حقیقی» که می‌تواند حدوث زمان را توضیح دهد چیزی نیست جز خود پدیدارشناسی.

اما پدیدارشناسی چیست؟ از نظر هوسرل پدیدارشناسی چیزی نیست جز اعاده‌ی اصیل‌ترین ایده‌ی فلسفه که اولین بیان منسجم‌اش را نزد افلاطون و ارسطو می‌توان یافت و مقوم بنیاد فلسفه اروپایی و علم است. هوسرل برخلاف هگل، نخستین کسی که واژه‌ی پدیدارشناسی را به شکل جدی به کار برد، پدیدارشناسی را صرفاً پیش‌نیاز فلسفه به ماهو فلسفه تلقی نکرد. او پدیدارشناسی را نام خاص فلسفه‌ای به‌شمار می‌آورد که دیگر حقیقت را فراسوی پدیدارها فرض نمی‌کند. و وقتی هایدگر در یکی از درس‌گفتارهای ماربورگ‌اش اعلام می‌کند که «هستی‌شناسی‌ای به‌جز پدیدارشناسی وجود ندارد، بلکه هستی‌شناسی علمی چیزی غیر از پدیدارشناسی نیست»، خود را در ادامه‌ی مسیر هوسرل قرار می‌دهد و درعین حال اندیشه‌ی او را به شکل رادیکال‌تری در می‌آورد. (Heidegger 1979, 98) فراتر از چیزهایی که هوسرل و هایدگر را از هم جدا می‌کند، آنچه آنها را به هم می‌پیوندد دقیقاً این ایده است که پشت پدیدارها، پشت آنچه خود را به ما نشان می‌دهد، چیزی برای دیدن وجود ندارد. موضوع فلسفه چیزی جز خود پدیدارشدگی نیست. موضوع فلسفه جهان ایده‌آل قسمی هستی‌فی‌نفسه نیست که کاملاً منفک از ما باشد. به همین دلیل است که هایدگر ضابطه‌ی بازگشت «به خود چیزها» را از آن خود می‌کند. (Heidegger 1962; 50) اصلی که هوسرل در آغاز با استفاده از آن وظیفه‌ی پدیدارشناسی را تعریف کرد (Husserl 1970; 252). بنابراین، مسئله یافتن راهی است به خود پدیدارها، زیرا همان‌طور که گوته پیشتر گفته است «پدیدارها فی‌نفسه آموزه‌اند» (Goethe 1968; 432).<sup>۵</sup> وظیفه پدیدارشناسی پرهیز از هر نوع نظریه‌پردازی از قبیل فرضیه‌بافی‌های متافیزیکی است که ممکن است به بسط گونه‌ای هستی‌شناسی انتزاعی بینجامند. و باید کنار گذاشت هرگونه استنتاج روان‌شناسانه را که می‌کوشد پدیدارها را با تجربه‌ی سوژکتیو یکی کند.

اما این بدان معنا نیست که پدیدارشناسی را می‌توان با توصیف صرف آنچه به تجربه داده شده است یکی دانست. وقتی هایدگر در بخش هفتم **هستی و زمان** اعلام می‌کند: «و درست از آن رو که پدیدارها در وهله‌ی نخست و غالباً داده نشده‌اند به پدیدارشناسی نیاز هست» (Heidegger; 1962; 60) صرفاً یکی از ایده‌های هوسرل را از آن خود می‌کند. هوسرل از همان زمان **ایده‌ی**



<sup>۵</sup> Cited in Heidegger (1976, 12)

**پدیدارشناسی** اعلام کرده بود که وظیفه‌ی پدیدارشناسی نه فقط نگاه کردن به چیزها چنان که گویی «صرفاً آنجا» هستند و فقط باید "دیده" شوند»، بلکه نشان دادن این است که چگونه خود را برای یک آگاهی تقویم می‌کنند، آگاهی‌ای که دیگر به رسم فلسفه‌ی کلاسیک ظرف تصویرها تلقی نمی‌شود (Husserl 1964; 9). دادن رخصت پدیدارشدن به عملیات تقویمی که خاستگاه ابژه‌ی کاملاً تقویم شده‌ای است که خود را به ما نشان می‌دهد، مستلزم آن است که وجود این ابژه چنان که هوسرل می‌گوید در پرانتز قرار گیرد یا کنار گذاشته شود. به نظر هوسرل، این اپوخه، این تعلیق اعتبار هستی‌شناسانه‌ای که چیزها در زندگی روزمره برای ما دارند، چیزی است که به نحوی تعیین‌کننده دسترسی به نگرش فلسفی را نشان می‌دهد. اما این اپوخه به معنای روی گرداندن فیلسوف از جهان واقعی برای دسترسی یافتن به جهان لاهوتی ذات‌های سرمدی نیست. برعکس، فیلسوف [با این اپوخه] رخصت می‌دهد که چیزها آنگونه که به منزله‌ی پدیدار در نگرش طبیعی، یعنی همان نگرش ما در زندگی روزمره، داده شده‌اند ظاهر شوند. به این طریق، فیلسوف توجه خود را به شیوه‌های ظهور یا دادگی چیزها معطوف می‌کند. آنچه هوسرل «تقلیل پدیدارشناسانه» می‌نامد اجازه نمی‌دهد از جهان محسوس به گونه‌ای عالم معقول فرار کنیم. این تقلیل پدیدارشناسانه حرکت از شدن به سوی ثبات ذات‌های ایده‌آل را روا نمی‌دارد. بلکه به سرشت زمانمند آنچه به ما داده شده است مجال ظهور می‌دهد؛ به فرایند پدیدار کردن که خاستگاه آن چیزی است که "واقعیت" می‌نامیم رخصت ظهور می‌دهد. هوسرل این نوع فلسفه را «پدیدارشناسی استعلایی» می‌خواند، فلسفه‌ای که به ما امکان می‌دهد توجه خود را معطوف کنیم به ظهور آنچه از آگاهی فراتر می‌رود، یعنی به تولد ابژه‌ای که آگاهی به منزله‌ی برابرایستای خود برمی‌سازد.

هوسرل نمی‌تواند در سطح یک پدیدارشناسی ایستا باقی بماند که فقط می‌تواند ابژه‌ی قبلاً بر ساخته را، آنچه را به نحو تجربی داده شده، تبیین کند. او خیلی زود احساس کرد ناگزیر است گونه‌ای پدیدارشناسی تکوینی را بسط دهد که وظیفه‌اش روشن ساختن فرایندی است که در خاستگاه تقابل سوژه و ابژه قرار دارد. کل پدیدارشناسی زمانمندی را که هوسرل در دهه‌های ۱۹۰۵ بسط داد می‌توان گونه‌ای پدیدارشناسی ظهور سوژه بر خودش تلقی کرد. زیرا مسئله‌ی این درس‌ها روشن کردن چیزی است که هوسرل «آنچه نهایتاً و حقیقتاً مطلق است» می‌خواند (Husserl 1962, 216): این پیوند تنگاتنگ و معماآمیز آگاهی و زمان که خاستگاه تقویم درهم‌تنیده‌ی سوژه و جهان است. چنین وظیفه‌ای پارادوکسیکال است. زیرا عبارت است از مجال ظهور دادن به شرایط هرگونه ظهور و روشن کردن فرایند «تفکیک "درون" و "بیرون"» (Merleau-Ponty)

118; 1968)، فرایندی که مرلوپونتی می گوید «هرگز به پایان نمی رسد» (1968, 237) بلکه همواره در جریان است. هوسرل در درس گفتارهایش می کوشد با کمک مفاهیمی نظیر انتظار<sup>۶</sup>، یادآوری<sup>۷</sup> و تأثر آغازین، حرکتِ زمانمند شدن را که فی نفسه رؤیت ناپذیر باقی می ماند، «پس از روی دادن» آن بازسازی کند. از این حیث او قرابتی نزدیک با کانت دارد، کسی که همواره بر رؤیت ناپذیریِ زمان تأکید می ورزید و شاکله سازی، یعنی فرایندی را که از طریق آن آگاهی ابژه را تقویم می کند، «هنری پنهان در ژرفنای روح آدمی» تعریف کرد. (Kant 1933; 183)

بنابراین پدیدارشناسیِ شدنِ سوژه و جهان، بنابه تعبیر هایدگر در آخرین سمینارش به سال ۱۹۷۳ فقط می تواند گونه ای پدیدارشناسی امر ناپیدا باشد (Heidegger 1977, 137). اما نزد هایدگر این ناپیدایی یا رؤیت ناپذیری زمان در ساختار رویدادمندش به سطحی متعال از ادراک ارجاع نمی دهد. بلکه درست برعکس، به تکوین خود ادراک اشاره می کند. حدی که پدیدارشناسی در اینجا با آن مواجه می شود نه بیرونی بلکه درونی است. این حد فقط در و از طریق نگرش پدیدارشناسانه می تواند کشف شود. زیرا همان طور که مرلوپونتی به درستی تأکید می کند، این رؤیت ناپذیری گونه ای رؤیت ناپذیری مطلق نیست بلکه رؤیت ناپذیری / این جهان است. ساحت رؤیت ناپذیری در خود امر رویت پذیر نهفته است و به همین دلیل فقط درون امر رویت پذیر می تواند کشف شود (1968, 225). به همین دلیل است که مرلوپونتی در کتاب ناتمامش **رؤیت پذیر و رؤیت ناپذیر** (1968) طرح کلی گونه ای «هستی شناسی از درون» (Merleau-Ponty 1968, 225)، طرح کلی گونه ای «درون-هستی شناسی» را ترسیم می کند که دستاورد حقیقی **پدیدارشناسی ادراک** اوست. (1962)

ولی آیا چنین پدیدارشناسی شدنی که خود را با هستی شناسی ای یکی می کند که درون ساحت پدیداری می ماند و مدعی دادنِ مجال ظهور به سرشت پویای این ساحت است، به خودی خود و به همین صورت یک پدیدارشناسی رویداد است؟ زیرا این امکان وجود دارد که به آمدن زمان فکر کنیم، به فرا آمدن و آوار شدنش بر ما، بی آنکه به سربر آوردن ناگهانی اش بیندیشیم، به نشئت گرفتنش از خود، که به فعل لاتین *evenire* یا *ex-venire* ارجاع می دهد، فعلی که کلمه ی *event* از آن مشتق می شود.



<sup>۶</sup>. یا: آگاهیِ قصدیِ معطوف به آینده. م

<sup>۷</sup>. یا: آگاهیِ قصدیِ معطوف به گذشته. م

اما به راستی رویداد چیست؟ در گام نخست، رویداد را فقط می‌توانیم به عنوان چیزی که انتظارش را نداشته‌ایم تعریف کنیم، آنچه سرزده از راه می‌رسد و به شکلی غافلگیرکننده بر سر ما می‌آید؛ آنچه به ما هجوم می‌آورد، به عبارتی accident (حادثه)، آن‌هم به معنای اصلی فعل *accido* در زبان لاتین که کلمه‌ی *accident* مشتق از آن است. بنابراین، رویداد به معنای نیرومند کلمه همواره یک غافلگیری<sup>۸</sup> است، امری که ما را به شکلی پیش‌بینی نشده و بدون هیچ هشدارِ تسخیر می‌کند و با آینده‌ای غیرمنتظره مواجه می‌کند. *eventum*<sup>۹</sup> که در شدن سربر می‌آورد، مقوم چیزی است که در مقایسه با باز نمودِ مرسوم زمان به منزله‌ی جریان، به نحو علاج‌ناپذیری زیادی [مازادین] است. رویداد به منزله‌ی امری ظهور می‌کند که زمان را از جا می‌کند و شکل جدیدی به آن می‌دهد، چیزی که جریان زمان را از لولا درمی‌آورد و جهتش را عوض می‌کند.

بنابراین، رویداد به منزله‌ی چیزی ظهور می‌کند که هماهنگی زندگی یا وجود استعلایی یا به بیان دیگر، پیوستگی متقابل اجزاء مختلف زمان، یعنی یادآوری و انتظار نزد هوسرل، و پرتاب‌شدگی و پیش‌افکندن نزد هایدگر، را از درون تهدید می‌کند. خارجیتِ رویداد شکافی میان گذشته و آینده ایجاد می‌کند و به این ترتیب ظهور اجزاء متفاوت زمان را به منزله‌ی اجزائی از جا برکنده ممکن می‌کند. رویداد به معنای دقیق کلمه تفاوت گذشته و آینده را «فرا-می‌آورد»<sup>۱۰</sup> و این تفاوت را از طریق روی دادن ناگهانی‌اش افشا می‌کند. رویداد مقوم ترک<sup>۱۱</sup> زمان است؛ انشعاب زمان از خود به جهت‌های متفاوت که هایدگر نامش را «برون‌شد»<sup>۱۲</sup> می‌گذارد، این امر واقع که زمان هیچگاه بر خودش منطبق نیست و لویناس آن را انفکاکِ زمانی<sup>۱۳</sup> می‌نامد (Levinas 1987, 32). زیرا رویداد به معنی دقیق کلمه برآشوبنده است و به منزله‌ی دقیقه‌ای معین در جریان زمان ادغام نمی‌شود. رویداد به نحوی فاجعه‌آمیز کل سیاق یک اگزیستانس را عوض می‌کند (Husserl 1970a, 31). رویداد در یک جهان اتفاق نمی‌افتد درست برعکس، گویی با روی دادنش جهان جدیدی گشوده می‌شود. رویداد مقوم دقیقه‌ی بحرانی زمانندی است. یک دقیقه‌ی بحرانی که در عین حال پیوستگی زمان را نیز ممکن می‌کند.

<sup>۸</sup> Surprise از *sur + prendre* ساخته شده است. م

<sup>۹</sup> معادل لاتین *event*. م

<sup>۱۰</sup> Pro-duce .

<sup>۱۱</sup> Dehiscence .

<sup>۱۲</sup> Ekstasis .

<sup>۱۳</sup> Diachorny .



عدم انطباق سوژه با خودش که امکان گشوده بودن به رویدادهای جدید، امکان دگرگون شدن یا حتی ویران شدن با رویدادها را فراهم می آورد، همان امری است که سوژه را هستنده ای زمانمند می سازد، هستنده ای برون-ایستا، هستنده ای که می تواند پیوسته از خود بیرون رود. بنابراین گشودگی به حادثه مقوم وجود هستنده ای انسانی است. این گشودگی برای هستنده ای انسانی تقدیری فراهم می آورد و زندگی آدمی را به یک ماجرا و نه بسط پیش بینی شده ای یک برنامه تبدیل می کند.

به این ترتیب روشن می شود که آن پدیدارشناسی ای که از توصیه ای خودش به بازگشت به خود چیزها تبعیت می کند، نمی تواند به این که یک پدیدارشناسی «ایدتیک» (اندیشیدن به آنچه در تجربه بی تغییر می ماند) باقی بماند بسنده کند. چنین پدیدارشناسی ای مطابق واژگان هایدگر جوان باید به یک «هرمنوتیک واقع بودگی»<sup>۱۴</sup> تبدیل شود: تاویلی از هر آنچه در اگزیستانس می توان یافت و نمی توان به ساحت ایده تقلیل اش داد، و هر آن چه ذاتاً متغیر و گذراست. چنین پدیدارشناسی ای نمی تواند صرفاً اندیشه ای هستی و ذات باشد. بلکه باید تفکری باشد ناظر به آنچه ممکن است و ناظر به حدوث. چنین پدیدارشناسی ای دیگر نمی تواند صرفاً اندیشه ای ناظر به امر ماتقدم در ساحت پدیداری باشد. بلکه باید اندیشه ای امر ماتأخر و امر «پس از رویداد» نیز باشد. مسئله برقرار کردن تقابل قاطع میان اندیشه ای هستی یا ذات و اندیشه ای غیر یا حادثه نیست. بلکه مقصود نشان دادن این است که چگونه یک پدیدارشناسی رویداد به کامل ترین شکل تحقق پروژهای پدیدارشناسانه تبدیل می شود. بحث بر سر فقر یا امتناع گفتار پدیدارشناسی نیست، چنانکه ظاهراً برخی متفکران قائل به خارجیت بنیادین دیگری بدان باور دارند، منظورم لویناس و حتی دریدا است در آخرین نوشته هایش.

چه چیزی در پدیدارشناسی هوسرلی و هایدگری می تواند تفکر پدیدارشناسانه در مورد رویداد را ممکن کند؟ برای اینکه بتوانیم از تر امکان یک پدیدارشناسی رویداد دفاع کنیم، باید سعی کنیم این پرسش را به نحوی ترکیبی و سازمان یافته پاسخ دهیم. در حال حاضر ناگزیرم به تاملاتی در باب امکان یک گفتار پدیدارشناسانه در مورد دو پدیدار انتظار و غافل گیری که از تحلیل های هوسرل و هایدگر قابل استخراج است، بسنده کنم.



<sup>۱۴</sup>“Ontologie (*Hermeneutik der Faktizirilt*)” was the title of Heidegger’s summer semester course of 1923. See Heidegger (1923).

«ذات» رویداد تعارض با هر گونه انتظار است حتی اگر رویداد تا حدودی قابل انتظار و پیش‌بینی پذیر بوده باشد. بر این اساس، بدون هیچ پارادوکسی می‌توان گفت رویداد یک «ممکن ناممکن» است. رویداد به اقتضای تناقض درونی‌اش ناممکنی است که به‌رغم همه‌چیز و به نحوی هولناک و بهت‌آور روی می‌دهد. رویداد همیشه ما را غافل‌گیر می‌کند یا درست موقعی که انتظارش را نداریم بر سرمان می‌آید. بنابراین، وظیفه‌ی دشوار پدیدارشناسی اندیشیدن به این مازاد بر انتظار، یعنی رویداد، است. پدیدارشناسی رویداد مندی جایگاهی مشابه پدیدارشناسی میرایی دارد. مرگ به منزله‌ی یک رویداد نیز به‌رغم هر گونه انتظار روی می‌دهد، همواره خیلی زود؛ امر ناممکنی که با وجود عدم امکانش روی می‌دهد. بر سر ما می‌آید بی آنکه از ما نشت بگیرد [ما تقویم‌اش نکرده‌ایم، بلکه بر سر ما می‌آید]. مرگ در قالب غیرشخصی رویدادی روی می‌دهد که برای دیگران نیز اتفاق می‌افتد و عام‌ترین رویداد برای موجودات زنده است. می‌توان گفت که مرگ رویداد تمام‌عیار است، نکته فقط این است که هیچگاه حاضر نیست، هیچگاه در حال حاضر اتفاق نمی‌افتد. جهانی را نمی‌گشاید بلکه آن را برای همیشه می‌بندد. خلاء یا وقفه‌ای درون زمانمندی یا دقیقه‌ای انفکاک‌ی در زمان که بتواند خاستگاه پیکربندی جدید امکان‌ها باشد، ایجاد نمی‌کند. مرگ ویرانی همزمان و محض هم‌زمانی و درزمانی است. به همین دلیل است که مرگ را هایدگر به درستی نه یک رویداد بلکه امکان تمام‌عیار تعریف کرد (Heidegger, 1962, 307). مرگ برای ما امکانی باقی می‌ماند که ما هرگز آن را محقق نخواهیم کرد، حتی در خودکشی که صرفاً راهی است برای گریز از انفعال ذاتی مرگ که به عمیق‌ترین وجه ممکن اگزستانس انسان را تعریف می‌کند (Heidegger 1962; 299-311).

اما اگر مرگ، همان‌طور که هایدگر می‌گوید، برای ما امکان برتر باشد باید مفهوم سنتی امکان را از نو تعریف کنیم. زیرا در سنت فلسفی، امکان با واقعیت در تقابل است. امری کمتر از واقعیت به‌شمار می‌آید. اما اینجا به واسطه‌ی مرگ، امکان چیزی برتر از واقعیت تعریف می‌شود و قابل قیاس با آن نیست. از چشم‌انداز پدیدارشناسانه، امکان جایگاه مازاد نسبت به واقعیت است. این نکته به ما مجال می‌دهد امکان را مقوله‌ای والاتر از واقعیت تصور کنیم. امکان چیزی غیر از آن مقوله‌ای است که ساختار چیزها را توصیف می‌کند. امکان ساختار اگزستانس است؛ به تعبیر هایدگر، یک اگزستانسیال، زیرا انسان با نحوه‌ی هستن‌اش یک *res* (شیء) (یعنی *realitas*) یکی نیست، بلکه نحوه‌ی هستن‌اش باید-هستن (به بیان دیگر، امکان) است. از آنجا که انسان هستنده‌ای میراست و در



اگرستانس‌اش<sup>۱۵</sup> (in existing) رابطه‌ای ثابت با مرگ خودش دارد، همواره در ساحت امکان باقی می‌ماند. او در ساحت از-خود-پیشی-گرفتنی ساختاری به سوی هستی خویش باقی می‌ماند، که مادام که هست تحقق نمی‌یابد.

در حقیقت زمینه‌ی این تعریف هایدگر از امکان به منزله‌ی اگزیستانسیال را قبلاً تحلیل قصدی هوسرل فراهم کرده بود. هوسرل در **تأملات دکارتی** (1960) بر بداعت این سنخ از تحلیل قصدی در قیاس با تحلیل متعارف و فارغ از اپوخه‌ی زندگی انسان تاکید کرده بود. این بداعت، ناشی از خاص‌بودگی زندگی قصدی است که هرگز به منزله‌ی مجموعه‌ای از اطلاعات قابل درک نیست، بلکه به منزله‌ی کلیتی متشکل از معناها فهمیدنی است. این که آگاهی نه در ساحت امری از پیش داده، بلکه در ساحت معناست، یعنی چه؟ برحسب نظر هوسرل، یعنی «فراتر رفتن از قصد در خود قصد»<sup>۱۶</sup>، به بیان دیگر، یعنی اینکه کنش قصدی همواره از آنچه در خودش داده شده فراتر می‌رود.



تبیین پدیدارشناسانه نه فقط با اطلاعات داده‌شده بلکه با توان‌ها نیز سروکار دارد. این بدان معناست که پدیدارشناسی صرفاً نظریه‌ی همبستگی نویسی و نوئما یا شناخت و شناخته‌شده نیست بلکه اصل فراتر رفتن ضروری از امر قصدشده در خود قصد را نیز تأسیس می‌کند. این مستلزم آن است که امر شناخته شده، یعنی ابژه‌ی آگاهی، هرگز یکباره و تماماً داده نشده باشد. این ابژه را همواره می‌توان به نحوی کامل‌تر با توجه به بافتی که در آن ظاهر می‌شود یا به تعبیر هوسرل، با توجه به افق بیرونی یا درونی‌اش، کامل‌تر تبیین کرد. عملیات بدیع تحلیل قصدی عبارت است از آشکار کردن توان‌های نهفته در وضعیت بالفعل آگاهی. بنابراین تحلیل قصدی را می‌توان اساس گونه‌ای پدیدارشناسی انتظار تلقی کرد. این پدیدارشناسی، گونه‌ای پدیدارشناسی تنش / تمایل آگاهی به سوی ابژه‌ای است که به روی تایید یا عدم تایید انتظارهای آگاهی برحسب بسط افق‌های همواره نو گشوده است.

حتی می‌توانیم بگوییم مازاد در اینجا قاعده است، زیرا همواره در آنچه تجربه می‌شود افزونه‌ای وجود دارد که هیچ‌گاه نمی‌تواند به‌طور کامل با قصد جفت و جور شود. این مازاد را حتی می‌توان

<sup>۱۵</sup> یا: برون‌ایستادن‌اش

<sup>۱۶</sup> نگاه کنید به Husserl (1960, 48): «تبیین پدیدارشناسانه آن چیزی را که در معنای ابژه‌ی شناخت مضمّن است و به نحوی غیرشهودی همراه با آن قصد می‌شود (مثلاً «پشت شیء») روشن می‌کند، آنهم از طریق احضار ادراکات بالقوه‌ای که امر رؤیت‌ناپذیر را روئیت‌پذیر می‌کنند در خیال پردازی.»

خاستگاه خود حرکت قصدی تلقی کرد، به این معنا که برآورده شدن کامل قصدیت یا انطباق کامل معنا با اثره آنها را تماماً ویران خواهد کرد. برحسب نظر هوسرل، روشن می شود که گونه ای توازی میان ادراک یک اثره و ادراک یک انسان دیگر وجود دارد. در هر دو مورد، بخش هایی هست که ادراک نمی شود بلکه، بنا به تعبیر هوسرل، فقط «انتظار»<sup>۱۷</sup> می روند. این بدان معناست که وجودشان با آنچه به شکل بالفعل ادراک می شود به نحو ضمنی درهم تنیده است. مثلاً، وجه های پنهان یک مکعب یا تجربه های بالفعل دیگران. این که بخشی از تجربه به نحو بالفعل حاضر نیست، قاعده ی پدیدارشناسی قصدی است، زیرا نفس ایده ی برآورده شدن کامل قصد مبنای قصدیت را ویران خواهد کرد. رابطه ی قصدی با انسانی دیگر را نمی توان موردی خاص از رابطه ی قصدی عام با اثره ها تصور کرد. درست برعکس، این رابطه ی قصدی را باید الگوی قصدیت تلقی کرد. این رابطه جایی برقرار می شود که انتظارها کاملاً برآورده نمی شوند و هرگز نمی توان به طور کامل از تهدید برآورده نشدن اجتناب کرد.



اگر بنیاد گونه ای پدیدارشناسی انتظار در تحلیل قصدی هوسرلی و همچنین تحلیل اگزیستانسیال هایدگری وجود داشته باشد، آیا می توان اساس پدیدارشناسی غافل گیری را نیز در این فلسفه ها یافت؟ آیا ایده ی یک پدیدارشناسی غافل گیری یاوه ای محال نیست؟ می دانیم که ممکن و حتی ضروری است که فراسوی همه ی امیدها امیدوار باشیم یا به تعبیر هراکلیتوس در قطعه ی هجدهم (Heraclitus 1987, 19) «انتظار امر غیرمنتظره» را داشته باشیم. به نظر من شکی نیست که هوسرل و هایدگر می توانستند درون مایه ی این گشودگی به عدم تعیین آینده را بیورراندند، اما چه اتفاقی می افتد وقتی این مازاد نهفته در رویداد، افق امکان ها را درهم می شکند به نحوی که خود مواجهه با رویداد ناممکن می شود؟ چگونه می توانیم این لحظه های بحران را تبیین کنیم، این لحظه های مرگ زیسته یا، لحظه های تروما را، وقتی که کل دامنه ی امکان های یک انسان نمی توانند ناهمسازی رویداد را در خود ادغام کنند و کاملاً از هم می پاشند؟

در اینجا دو مثال می توان زد: سوگ محبوب و تغییر کیش. در هر دو مورد، تحولی صورت می گیرد که نه از دست دادن یک امکان خاص بلکه از دست دادن کل امکان هایی است که «جهان» می خوانیم. در چنین دوره های بحرانی ای ناتوانی خود را از تجربه ی رویداد تروماتیک تجربه می کنیم. به رغم داشتن انتظار مرگ کسی که به بیماری خطرناکی مبتلاست، مرگ او ما را غافل گیر

<sup>۱۷</sup> Appresented یا intentionally implicated در هوسرل مفهومی است که همبستگی معنا با ادراک را بیان می کند. معنایی که به ادراک اضافه می شود. معنایی که در شبکه ای پیوسته با دیگر اشیاء و زمینه ها قرار دارد و ضمن ادراک به میان می آید. م

می‌کند. این مرگ فراتر از هر پیش‌بینی‌ای احساس می‌شود. آنچه اتفاق می‌افتد «قرار نبود اتفاق بیفتد». این رویداد به معنای واقعی کلمه پیش‌بینی نشده است. چیزی است که در ساختارش با انتظار تناقض دارد و آن را ویران می‌کند.

چنین تجربه‌هایی بسیار نادرند و هوسرل و مرلوپونتی توضیح می‌دهند که تجربه‌ی متعارف مستلزم ایمانی نخستین به ثبات جهان و این فرض است که تجربه همواره «سیاقی» یکسان خواهد داشت (Merleau-Ponty 1968, 3-4; Husserl 1970a, 31). اما در روان‌پیشی تصویری تکان‌دهنده از این بحران‌های «اگزستانسیال» می‌توان یافت. مثلاً اسکیزوفرن از دست رفتن چیزی را تجربه می‌کند که از نظر سایر انسان‌ها بدیهی به نظر می‌رسد. او از دست رفتن جهان و در هم ریختن انسجام معمول تجربه را تجربه می‌کند.<sup>۱۸</sup> به این ترتیب، او محکوم به وحشت و امتناع ارتباط با چیزها و سایر انسان‌هاست. چنین سوژه‌ای توانایی گشودن خود به ساحت رویداد و تجربه‌ی بازپیکربندی امکان‌ها را که رویدادی جدید و پیش‌بینی نشده از ما می‌طلبد، از دست داده است. زیرا خود رویداد است که ادغام در پیکربندی جدیدی از امکان‌ها را اقتضا می‌کند. آدمی آزادانه تصمیم نمی‌گیرد جهان خود را دگرگون کند یا کیش خود را تغییر دهد. درباب رویداد نه در وجه فاعلی می‌توان سخن گفت و نه در وجه مفعولی. رویداد در صورتی می‌تواند ما را عوض کند و حتا برای ما «روی دهد» که در حال/موضع درست باشیم. دقیقاً همین «حال/موضع» است که در شخص روان‌پیش از دست رفته است.

از رویداد فقط در قالب سوم شخص و زمان گذشته می‌توان سخن گفت، در قالب «بر سرم آمد» [یا «برایم روی داد»]. ما رویدادهای بزرگ زندگی‌مان را هرگز همچون امور معاصر تجربه نمی‌کنیم. این امر وقتی پای نخستین رویداد بزرگ زندگی‌مان در میان است، کاملاً واضح است. ما تولد خود را تقاضا نکردیم و این نکته گواه این واقعیت است که ما خاستگاه اگزستانس خودمان نیستیم. متولد شدن به معنای این است که معروض گذشته‌ای هستیم که هیچگاه برای ما کنونی نبوده است. این رویداد فقط بعدها با تقبل این تعیین‌های اگزستانس‌مان که انتخاب‌شان نکرده‌ایم، می‌تواند از آن ما شود. بنابراین، در ما گونه‌ای غافلگیری نسبت به تولدمان وجود دارد. غافلگیری همیشگی از متولد شدن مان مؤلفه‌ی ذاتی هستی ماست. این غافلگیری گواه سرشت مهارناپذیر و غیر قابل کنترل این رویداد سرنمون است. در هر رویداد جدیدی گونه‌ای تکرار رویداد سرنمونی

<sup>۱۸</sup> برای نمونه نگاه کنید به این بحث در: Blankenburg (1991), cited in Dastur (1997)

تولد وجود دارد. گویی در رویدادی جدید این از-بن-نوبودگیِ آن‌چه را برای «اولین بار» روی می‌دهد و همچنین عدم امکان همزمانی با خود رویداد را که در ظهور ناگهانی‌اش گذشته را از آینده می‌گسلد، از نو تجربه می‌کنیم.

هستنده‌ای که اگزستانس دارد هیچ کنترلی بر چنین غافل‌گیری‌ای ندارد و به طریقی خودِ رویداد است که در اینجا فرمان می‌دهد، اما فرمان‌بردن مستلزم همکاری کسی است که اطاعت می‌کند. ما در مواجهه با رویداد کاملاً منفعل نیستیم، حتی اگر معنای رویداد همچنان مبهم باشد. ما پیوسته می‌کوشیم معنایی به رویداد بدهیم. فقط در بستر این تأویلِ نافرجامِ هر آن‌چه روی می‌دهد است (و این رفتارِ تأویلی چیزی جز هستن-در-جهان انسان نیست) که یک رویداد به منزله‌ی تروما تجربه می‌شود. هوسرل و هایدگر هر دو گونه‌ای انفعال را در خودِ فعالیتِ قصدی ما تصدیق می‌کنند و نیز گونه‌ای واقع‌بودگیِ اگزستانس که فقط می‌تواند تقبل، و نه انتخاب، شود. هوسرل این کار را به واسطه‌ی نظریه‌ی سنتز یا تکوینِ انفعالی انجام می‌دهد، و هایدگر با ارتباط برقرار کردن میان واقع‌بودگی به منزله‌ی پرتاب‌شدگی در جهان انسانی و اگزستانسیال به منزله‌ی ادغام واقع‌بودگی در پیکربندیِ پروژه‌ی این هستیِ رو-به-آینده که هایدگر انسان<sup>۱۹</sup> می‌خواند.



نباید پدیدارشناسی را با اندیشیدن به رویداد در تقابل قرار دهیم. باید آن‌ها را پیوند دهیم؛ گشودگی به پدیدارها باید با گشودگی به پیش‌بینی‌ناپذیری یکی شود. این تواناییِ پارادوکسیکالِ انتظارِ غافلگیریِ همواره در پدیدارشناسی مسئله بوده است. مرلوپونتی در **رؤیت‌پذیر و رؤیت‌ناپذیر** اعلام می‌کند که «فلسفه هیچگاه از ... انفعالِ فعالیتِ ما سخن نگفته است، آن‌گونه که والرئ از بدنِ روح سخن گفته است» (1968, 211). این انفعالِ فعالیتِ ما چیزی نیست جز فرایندِ زمانمندشدن که در ما به منزله‌ی هستنده‌های اندیشنده روی می‌دهد بی‌آنکه فرآورده‌ی اندیشه‌ی ما باشد. زیرا همان‌گونه که مرلوپونتی تأکید می‌ورزد، «من حتا پدیدآورنده‌ی آن ورطه‌ای نیستم که با گذر از اکنون به یادآوری<sup>۲۰</sup>، دهان می‌گشاید، نقش من در وادار کردنِ خودم به اندیشه بیش از نقش من در طپشِ قلبم نیست» (1968, 221). ابتکار عمل‌های ما هرچقدر هم جدید باشند، در

<sup>۱۹</sup> Man .

<sup>۲۰</sup> . یا: آگاهیِ قصدیِ معطوف به گذشته . م

این میدان هستی که عبارت است از روح بشری زاده می‌شوند، میدانی که در آن چیزی یا غیاب چیزی می‌تواند ثبت شود. پدیداشناس بزرگ فرانسوی معاصر، آنری ملدینه واژه‌ای جدید آفریده، **transpassibilité**، [به معنای حساسیت به رویداد و گشودگی به امکان‌های بی‌سابقه] تا توانایی ما در به عهده گرفتن رویداد را بیان کند، از آن حیث که این به عهده گرفتن از سوی ما مستلزم گونه‌ای گشودگی فعالانه به یک میدان پذیرندگی است (Maldiney 1991, 114). ناتوانی از گشودن خود به آنچه روی می‌دهد، نرفتن به استقبال امر غیر منتظره، یکی از نشان‌های روان‌پریشی است.

پدیدارشناسی نه درونیت انتظار را مرجح می‌داند و نه بیرونیت غافل‌گیری را. نه پذیرندگی سوژه را به تنهایی مهیاگر مقدمات تجربه می‌داند و نه کنش‌گری اثره را. بلکه می‌کوشد هم‌رویدادگی عجیب و غریب هر دو را بیندیشد. شاید بتوان نشان داد که هایدگر می‌کوشید این هم‌رویدادگی تقریباً غیر قابل اندیشیدن هستی و «انسان» را بیندیشد. او با کلمه‌ی Ereignis به این کار مبادرت ورزید. Ereignis صرفاً به معنای «روی‌دادن» (معنای متعارف این کلمه در زبان آلمانی) نیست، بلکه با توجه به ریشه‌شناسی دوگانه‌اش در کاربردهای عامیانه و علمی، به معنای «از آن خود کردن» و «در نظر ظاهرشدن» نیز هست. من با این موضع‌گیری مقابل آن دسته از اندیشمندان معاصر می‌ایستم که اعلام کرده‌اند اندیشیدن به رویداد و به دیگری نیازمند شیوه‌ای غیر از پدیدارشناسی برای اندیشیدن است. ممکن نیست اندیشیدن به رویداد وجود داشته باشد که در عین حال گونه‌ای اندیشیدن به ساحت پدیداری نباشد.

این متن ترجمه‌ای است از:

FRANÇOISE DASTUR, «Phenomenology of the Event: Waiting and Surprise»,  
Translated by Françoise Dastur, translation revised by the editor, Hypatia, Vol.  
15, No. 4, Contemporary French Women Philosophers (Autumn, 2000), pp. 178-  
189.

منابع:

Bergson, Henri 1944. *Creative evolution*. Trans. Mitchell, Arthur. New York: Random House.

Bergson, Henri 1963. *Essai sur les données immédiates de la conscience*. In *Oeuvres (Edition du Centenaire)* Paris: PUF.



- Blankenburg, W. 1991. *La perte de l'évidence naturelle: Une contribution à la psychopathologie des schizophrénics pauci-symptomatiques*. Paris: PUF.
- Dastur, Françoise 1997. Pour une phénoménologie de l'événement: L'attente et la surprise. *Études Phénoménologiques* 25: 59–75.10.5840/etudphen1997132510
- Goethe, Johann W. 1968. *Maximen und reflexionen*. Vol. 12. München: Hamburger Ausgabe.
- Heidegger, Martin 1923. Ontologie (Hermeneutik der Faktizität). In *Gesamtausgabe*, Band 63. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, Martin 1962. *Being and time*. Trans. Macquarrie, John and Robinson, Edward. Oxford: Basil Blackwell.
- Heidegger, Martin 1977. *Vier Seminare*. Klostermann: Frankfurt am Main.
- Heidegger, Martin 1976. La fin de la philosophie et la tâche de pensée. In *Questions IV*. Paris: Gallimard.
- Heidegger, Martin 1979. Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. In *Gesamtausgabe*, Band 20. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heraclitus, . 1987. *Fragments: A text and translation*. Toronto: University of Toronto Press.
- Husserl, Edmund 1960. *Cartesian meditations: An introduction to phenomenology*. Trans. Cairns, Dorion. The Hague: M. Nijhoff.10.1007/978-94-017-4952-7
- Husserl, Edmund 1962. *Ideas: General introduction to pure phenomenology*. Trans. Boyce Gibson, W. R. London: Collier Macmillan.
- Husserl, Edmund 1964. *The idea of phenomenology*. Trans. Alston, William P. and Nakhnikian, George. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund 1970a. *The crisis of European sciences and transcendental phenomenology: An introduction to phenomenological philosophy*. Trans. Carr, David. Evanston: Northwestern University.
- Husserl, Edmund 1970b. *Logical investigations*. Vol 1. Trans. Findlay, J. N. London: Routledge and Kegan Paul.
- Husserl, Edmund 1991. *On the phenomenology of the consciousness of internal time*. Trans. Brough, John Barnett. Dordrecht: Kluwer.
- Kant, Immanuel 1933. *Critique of pure reason*. Trans. Smith, Norman Kemp. London: Macmillan.
- Lévinas, Emmanuel 1987. *Time and the other*. Trans. Cohen, Richard A. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Maldiney, Henri 1991. *Penser l'homme et la folie*. Grenoble: J. Millon.
- Merleau-Ponty, Maurice 1962. *Phenomenology of perception*. Trans. Smith, Colin. London: Routledge and Kegan Paul.
- Merleau-Ponty, Maurice 1968. *The visible and the invisible*. Trans. Lingis, Alphonso. Evanston: Northwestern University Press.
- Romano, Claude 1993. Le possible et l'événement. *Philosophie* 40(décembre 1993): 68–95. and *Philosophie* 41(mars 1994): 60–86.

