

نسبت میان بودن و داشتن

در فلسفه گابریل مارسل

تاریخ دریافت: ۹۵/۰۴/۳۰

عبدالکریم محمدی^۱

تاریخ تأیید: ۹۵/۰۷/۲۷

دانش آموخته دوره دکتری، گروه فلسفه،

واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

شهبلا اسلامی^۲

استادیار گروه فلسفه، دانشکده الهیات و فلسفه،

واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

چکیده

از نظر گابریل مارسل آدمی دو گونه ارتباط با هستی دارد: «بودن» و «داشتن» و این دو، لازمه زندگی هستند. انسان، غالباً مقوله ملک و «داشتن» را بر بعضی از عناصر شخصی و حتی بر افکار و تصورات خود اطلاق می‌کند و آن را به صورت ملموس توصیف می‌کند. در «داشتن»، کارکرد و به تبع آن علم کاربردی مطرح است و در آن، ما با مسائل و تکنیک و مهارت‌ها سر و کار داریم. ارتباط ما در «داشتن» ارتباط «من» و «او» است، یعنی ارتباطی یک طرفه که انسان، شیء مورد نظر را به مثابه ابزاری در برابر خود تلقی می‌کند و با اندیشه اولیه که با انتزاع و آفاقی‌سازی و مانند آن همراه است به شناخت آن نائل می‌گردد. در مقابل «داشتن»، «بودن» است که از مقولات منطقی نیست و ما نمی‌توانیم آن‌ها را تعریف کنیم. «بودن» فراگیر است و تمام هستی را در بر می‌گیرد. ارتباط ما در «بودن» از سنخ ارتباط «من» و «تو» و رازآلود است و ما با اندیشه ثانویه و از طریق مشارکت و تجربه زیسته خودمان می‌توانیم آن را بشناسیم. عشق، امید، وفاداری و آمادگی از مقولات «بودن» است که در «بودن» انسان تجلی می‌کند. آنچه در عصر جدید اتفاق افتاده گسترش حوزه «داشتن» است و مارسل با بیان این دو گونه ارتباط با هستی در صدد بازگرداندن تجربه اصیل انسانی یعنی تجربه «بودن» است.

واژگان کلیدی: مارسل، بودن، داشتن، اندیشه اولیه، اندیشه ثانویه، عشق

مقدمه

برای ما امکان‌پذیر نیست که یک نظام فلسفی از آراء فیلسوفان اگزیستانسیالیست ارائه بدهیم، با این حال این فیلسوفان در مواردی با هم اشتراک و اتفاق نظر دارند که در اینجا به چند مسئله مورد اتفاق این فیلسوفان اشاره می‌شود: ۱- تفرد انسانی: کی‌یر کگور نظام فلسفی را

1. Email: jahan_now@yahoo.com

2. Email: sh-eslami@srbiau.ac.ir

«نویسنده مسئول»

کوششی می‌داند برای درک وجود فردی. در این نظام می‌توان ارتباط ضروری منطقی میان هر بخش فرد و طرح مفهومی کل عالم را نشان داد. مردم در توده‌ای شدن خودشان را بر اساس مفاهیمی که آن‌ها را تشخیص می‌بخشد، می‌فهمند در کلیشه‌ای و توده‌ای شدن، فرد اهمیت ثانوی پیدا می‌کند. اما در واقع مفاهیم نمی‌توانند وجود فردی را نشان دهند. از نظر مارسل وجود فردی از مفهومی شدن گریزان است.

۲- آزادی و انتخاب: اگزیستانسیالیست‌ها از جمله مارسل در باب آزادی به سه گزاره قائل هستند: الف- انتخاب امری دائمی است؛ به نظر فیلسوفان اگزیستانسیالیست هر فعلی انتخاب است و هر انتخابی فعل؛ ب- گرچه در بیشتر موارد اعمال من بر اساس معیاری است، اما این معیارها خود نتیجه انتخاب هستند، بنابراین هیچ مبنای عقلانی برای چنین انتخاب‌هایی وجود ندارد؛ ج- رفتارها و گزینش‌های انسانی تابع اصل علیت نیست.

۳- گزاف بودن جهان: گزاف بودن جهان را با بی‌معنا بودن جهان نباید اشتباه گرفت. اگزیستانسیالیست‌ها به هر دو قائل بودند. این دو سؤال لایب‌نیس را در نظر بگیریم: الف- چرا موجودات هستند به جای اینکه نباشند؟ ب- چرا موجودات اینگونه‌اند به جای اینکه به گونه دیگری باشند؟

هر کس بگوید این دو سؤال جواب ندارد به گزاف بودن جهان قائل شده است. لایب‌نیس اولین کسی بود که این دو سؤال را مطرح کرد و بدان‌ها با ادله جهان‌شناختی پاسخ داد. هایدگر نخستین فیلسوف اگزیستانسیالیستی بود که گفت جواب‌ها قانع‌کننده نیست.

هایدگر بر این عقیده بود که اثبات وجود واجب‌الوجود ممکن نیست و دلایل لایب‌نیس متوقف است بر اینکه واجب‌الوجودی در رأس عالم باشد. گزاف بودن جهان باعث دلهره‌ای می‌شود که فلاسفه اگزیستانسیالیست از آن به دلهره وجود تعبیر می‌کنند و این یکی از سه دلهره‌ای است که آن‌ها به آن قائلند. دلهره وجود یعنی اینکه انسان هر لحظه انتظار داشته باشد که آن لحظه، آخرین لحظه جهان هستی باشد.

۴- اوضاع و احوال مرزی: به نظر این فلاسفه انسان‌ها معمولاً در حالت‌های عادی مثل همدیگر عمل می‌کنند. در وضعیت‌های مرزی ما برای خودمان شناخته می‌شویم. البته در تعداد این مرزها این فیلسوفان با هم یکی نیستند.

۵- نحوه ابلاغ کلام: از آنجایی که فیلسوفان اگزیستانسیالیست معتقد به انتخاب فردی و اهمیت موقعیت انضمامی هستند، نمی‌توانند به روش فلاسفه سنتی سخن بگویند، زیرا خواننده

باید شخصاً در پرتو تجربیاتش انتخاب کند. روش بعضی از فیلسوفان اگزیستانسیالیست در رساندن پیام‌ها و عقایدشان بر داستان‌نویسی و نمایش‌نامه‌نویسی بنیان شده است. بنابراین نحوه ارتباط فلاسفه اگزیستانسیالیست با مخاطبانشان به صورت قرار دادن آن‌ها در یک مقوله خاص انضمامی است، به همین دلیل است که این نحوه ارتباط تأثیر نفسانی زیادی دارد که از محاسن این نوع ارتباط شمرده می‌شود.^۱

طرح مسئله و پیشینه تحقیق

گابریل مارسل، موضوعاتی مانند مشارکت، تجسد، انسان به عنوان موجود در جهان و تقدم وجود بر اندیشه انتزاعی را نقطه عزیمت برای بررسی فلسفی قرار داد. به نظر او هیچ‌وقت فلسفه به غایت خودش نمی‌رسد ولی فیلسوف دائماً در حال پرسش است. در نزد مارسل نقطه آغاز فلسفه، یک «بیقراری» متافیزیکی است، مانند بیقراری شخصی که در تب می‌سوزد و در تقلاست که به موقعیت مساعدتری برسد.

این جستجو و تقلا برای یافتن سرپناهی در آوارگی، طلب هماهنگی در ناهماهنگی، جستجوی منشأی متعالی در یک زندگی گذرا و فانی به واسطه نوعی تفکر که مارسل آن را تفکر ثانویه می‌نامد، صورت می‌پذیرد. فلسفه او فلسفه مشارکتی بود، مشارکتی که یک داده ذهنی نیست، بلکه درخواست فکر آزاد است و مشارکت اصیل از نظر وی همان است که در ایمان، آمادگی، عشق، وفا و امید ظاهر می‌شود.

مارسل بر این باور بود که با عالم دو نحو ارتباط می‌توان برقرار کرد: «بودن» و «داشتن». «داشتن»، تملک کردن است و در آن، همه چیز مسئله می‌شود و در «داشتن» ارتباط «من و او» وجود دارد و در «بودن» ارتباط «من و تو» وجود دارد و آن یک راز است.

از نظر مارسل اساساً رابطه ما با دیگری نمی‌تواند از مقوله «داشتن» باشد، چرا که دیگری شیء نیست بلکه حضور است و حضور نیز همان هستی است. آنچه می‌تواند این حضور را در معرض آزمون قرار دهد «مرگ» است. در این حالت همه چیز به فرد و نگرش درونی او در مورد ابقای این حضور بستگی دارد. به باور مارسل، اگر ایمان و عشق پشتوانه وفا نباشند، انسان دچار ناامیدی می‌گردد.

۱ پنج مؤلفه توصیف شده برگرفته از:

Macintyre, Alasdair, "Existentialism", in *The Encyclopedia of Philosophy*, 1967, Volume three, ed. Paul Edwards, Macmillan Publishing Co., Inc. & The Free Press, New York.

فردی که در موضع «بودن» است با رویکردهای عینی و ملموس از طریق عشق، آمادگی، وفا و امید می‌تواند به رازِ هستی نایل شود، البته جز با مشارکت نمی‌تواند رازِ هستی را بفهمد و به همین معناست که زندگی آدمی معنا پیدا می‌کند.

به عقیده مارسل، در نقطهٔ مرکزی پیوندهای تویی، وفاداری قرار دارد که چونان تجسم یک واقعیتِ والاتر و لطیف‌تر آشکار می‌شود، چه آنکه وفاداری خود را در آزادی می‌آفریند. بنیادی‌تر از وفاداری امید است، زیرا وفاداری بر پایه امید ساخته شده است. به نظر مارسل، امید دارای یک روزنه اوتولوژیک است و نشان می‌دهد که پیروزی مرگ، در جهان تنها ظاهری است و واپسین نیست. خودِ مارسل، نظریه‌اش درباره امید را مهم‌ترین نظریهٔ فلسفی خویش تلقی کرده است. آنچه در این نوشته بررسی می‌شود نسبت میان بودن و داشتن در فلسفهٔ مارسل است. در دیدگاه مارسل «داشتن» نه تنها در حوزه عینیات، بلکه در قلمرو انتزاع، نیز سرایت کرده است. یکی از بارزترین وجوه تفکر او شور و حرارتی است که به مدد آن، به مبارزه با روح انتزاع‌گرایی و تصلب می‌پردازد، همان چیزی که به اعتقاد وی یک خطر حرفه‌ای در نزد فیلسوفان نظام پرداز و آکادمیک است.

کتاب *گابریل مارسل*^۱، نوشته سم کین^۲، ترجمه مصطفی ملکیان، به رغم اختصار، فوق‌العاده خوب است و در سراسر کتاب می‌توان نکات بدیع و خواندنی‌ای پیدا کرد. سم کین اساس تفکر مارسل را در این کتاب با تمایزگذاری میان اندیشه اولیه (که در منطق، ریاضیات و علوم کاربرد دارند) و اندیشه ثانویه (که متافیزیک، هنر و دین را دربرمی‌گیرد) بیان می‌کند و سعی در القاء این نکته دارد که نباید با همه چیز با معیارهای اندیشه اولیه مواجه شد. آراء مارسل در کتاب سم کین برای تدوین نوعی الهیات جدید در جهان مدرن مفید است.

در این تحقیق این گونه آمده که به عقیده مارسل، مهم‌ترین اشتباه اهل مابعدالطبیعه آن بوده که سعی می‌کردند مباحث فلسفه را - که از جنس رازند - به عنوان مسئله مطرح سازند و به حل آن‌ها بپردازند، اما از آنجا که رازها قابل حل نیستند، دچار شکست و انحراف شدند. از دیدگاه مارسل، مباحث اصلی فلسفه دین (همچون وجود، اگزیستانس، اختیار و ایمان) در گستره راز می‌گنجد نه مسئله، و از همین روست که متافیزیک به مثابه تأمل در راز است، و رازها با تأمل ثانویه مورد بررسی قرار می‌گیرند.

۱. کین، سم؛ *گابریل مارسل*، ترجمه مصطفی ملکیان، انتشارات گروس، ۱۳۷۵.

شایان توجه است که مارسل کتابی دارد با عنوان «بودن و داشتن» که حاوی یادداشت‌های روزانه مارسل بوده و صدیقه فراهانی آن را ترجمه کرده است. تحقیق حاضر به سؤالات زیر پاسخ می‌دهد (مارسل، ۱۳۹۲):

۱- منظور مارسل از «داشتن» چیست؟

۲- «بودن» نزد مارسل به چه معناست؟

۳- رابطه مقولاتی مانند عشق، امید، آمادگی و وفاداری با بودن چیست؟

۴- چه نسبتی میان «داشتن» و «بودن» وجود دارد؟

۱- داشتن

گابریل مارسل برای پاسخ به پرسش «داشتن چیست؟» ویژگی‌هایی برای داشتن ذکر کرده و تمهیداتی فراهم نموده است که پیش از او نظام‌های فلسفی توجهی بدان‌ها نداشته‌اند. یکی از آن‌ها تملک است. «تملک یعنی یک شیء یا موضوع تفکر را در ضبط و مهار خود داشتن، یعنی داشتن قدرت در اختیارگیری، ذخیره‌سازی، نگهداری و دورریزی یک شیء یا موضوع تفکر. مالک، لاقلاً در ابتداء از شیء مملوک فراتر است. مارسل تأکید دارد که پدیده داشتن به همان اندازه که در عالم طبیعت کاربرد دارد در عالم افکار و اشخاص هم کاربرد دارد» (کین، ۱۳۷۵: ۳۶).

داشتن به عنوان دارایی و با توجه به مضاف‌الیه خود معنای خاصی را به ما انتقال می‌دهد و به گونه‌هایی که بسیار متفاوتند، در سلسله مراتب توسعه می‌یابند (مصلح، ۱۳۸۷: ۲۱۱، ۲۱۲). همان‌طور که ما مالک اشیاء هستیم و آن‌ها را تحت تأثیر قرار می‌دهیم، اشیاء نیز می‌توانند هویت ما را تحت تأثیر قرار دهند و حتی نابود کنند (بلاکهام، ۱۳۹۱: ۱۱۰، ۱۱۱).

در نظر گاه مارسل، تملک با عمل انتزاع همراه است و هر چه تملک جویی قوی‌تر باشد ما بیشتر و دقیق‌تر عین مملوک را ثبت و ضبط می‌نماییم و برای مهار و کنترل آن تلاش می‌کنیم و کار ما به جایی می‌رسد که هویت ما با دارایی‌های ما یکی می‌شود و مفاهیمی که در آغاز در اختیار ما بود، اکنون ما به اسارت آن‌ها درآمده‌ایم (کین، ۱۳۷۵: ۳۷، ۳۸).

از دیگر ویژگی‌های «داشتن»، مسئله بودن آن است. مسئله، موضوع یک فن خاص است که با استفاده از آن تعریف می‌شود و مهم‌ترین عنصری که در تعریف مشاهده می‌شود بیرونی بودن مسئله است. مسئله چیزی است برکنار از انسان که در سپهری عینی نه ذهنی قرار دارد و او با آن برخورد می‌کند و آن را به طور کامل در مقابل خود می‌یابد، بنابراین انسان می‌تواند آن را محاصره و کاملاً به بند بکشد و در نهایت آن را تقلیل بدهد (علیا، ۱۳۸۷: ۹۴، ۹۵).

افرادی که فلسفه را مانند علم می‌دانند بر این باورند که علم و فلسفه دارای یک الگو هستند و میان فلسفه و علم خلط کرده‌اند. علم روشن و دقیق است، چون به دنبال حل مسئله است، از این رو پاسخ به پرسش‌های در آن روشن و مشخص است و هیچ ارتباطی با حالات درونی انسان مسئله‌گون ندارد. روش‌های علمی با روش‌های فلسفی متفاوتند. در علم، برخلاف فلسفه ما در پی حل مسائل هستیم (متیوز، ۱۳۷۸: ۷۲-۷۳).

مسئله با تکنیک ارتباط تنگاتنگ دارد و پیشرفت یکی، نشانه پیشرفت دیگری است. ما به یاری تکنیک، برای هر مسئله راه‌حل قابل اثبات، می‌توانیم پیدا کنیم و به نتیجه دلخواه خود دست یابیم (علیا، ۱۳۸۷/ب: ۹۵).

یکی دیگر از ویژگی‌های «داشتن» این است که در «داشتن» انسان ارتباط «من و او» دارد و خود را مستقل و منفک از دیگران در نظر می‌گیرد و در تملک ساخته‌های ذهنی و عینی خودش محدود می‌شود و از طریق نظام‌های انتزاعی و مفهومی که خود ساخته است، به عالم نظر می‌کند (کین، ۱۳۷۵: ۶۶-۶۷).

۱-۱- اندیشه اولیه و ثانویه

مارسل از دو اندیشه سخن به میان آورده است: اندیشه اولیه و اندیشه ثانویه. وی الگوی بودن را از سنخ اندیشه ثانویه و الگوی داشتن را از سنخ اندیشه اولیه می‌داند.

این هر دو سنخ از تفکر، برای زندگی بشری، لازم و ضروری‌اند. لکن اندیشه اولیه مسئله‌محور است و در حوزه امور مسئله‌انگیز و تحقیق‌پذیر شکل می‌گیرد. زیرا اندیشه اولیه، کلی، انتزاعی، غیرشخصی و معطوف به حل مسئله از طریق راه‌حل‌های تحقیق‌پذیر است و لازمه آن جدایی محقق از موضوع تحقیق است (علیا، ۱۳۸۷/ب: ۹۶).

اندیشه اولیه مستقلاً نمی‌تواند فرهنگ انسانی را به وجود آورد و اگر اندیشه اولیه سلطه‌طلبی پیشه کند و مدعی شود که حق دارد همه معارف و حقایق را بر اساس ملاک‌های آفاقی مورد داوری قرار دهد، فکر ما را آشفته می‌کند و ما به حد موضوع تفکر یا شیء، تنزل می‌یابیم (کین، ۱۳۷۵: ۴۵-۴۶).

مارسل متذکر می‌شود که از نشانه‌های بیقراری انسان جدید آن است که او وزن وجودی تجربه انسانی خود را از دست داده و کارکرد را به جای آن نشانده است. پس احساس کرامت و قدر و قیمت او مبتنی شده است بر کارکردهایی که در جامعه دارد. از این رو زندگیش در این جهان، جریانی بی‌هدف است، همه چیز بالمآل برای وی بی‌اهمیت شده و امکان و استعداد عشق

ورزیدن، ستودن و امیدوار بودن را از دست داده و زندگی خود را صرفاً طبیعی و همه چیز در آن را با رجوع به مقولات علت و معلول تبیین می‌کند (همان، ۲۵-۲۷).

در تفکر کارکردی، علم کاربردی مطرح است و منظور از علم کاربردی، شاخه‌ای از علم است که تمایل دارد تسلط انسان را به موضوع مشخصی تضمین کند. از این رو هر علم کاربردی می‌تواند به عنوان نوعی مهارت در نظر گرفته شود (مارسل، ۱۳۹۲: ۱۹۶-۱۹۹).

۱-۲- نفس و بدن

ارتباط نفس و بدن به گفته مارسل رازآلود بوده و در برابر سنت فلسفی جدایی ذهن و عین از یکدیگر که از دکارت به یادگار مانده، قرار دارد. چنین دوگانه‌انگاری به بهای کم‌اهمیت دادن جسم و جهان مادی است. این دوگانه‌انگاری با این باور همراه است که ذهن نوعی برتری و چیرگی نسبت به بدن دارد.

یکی از دغدغه‌های فلسفه نوین غرب، مانند مارسل شکستن همین دوگانه‌انگاری بوده است. از نگاه مارسل، غالب شدن بر دوگانگی دکارتی در گرو توجه به این نکته مهم است که ما نمی‌بایست موجودات انسانی را فقط ذهن محض یعنی شناسنده و یا بدن مطلق تلقی نماییم، بلکه در بهترین تحلیل ممکن، لازم است بدن و نفس را توأمان به عنوان ذهن شناسنده در نظر بگیریم. فردی که بدن و روح را دو هویت مجزا می‌داند بدین نحو که انسان از این دو ترکیب شده، به ناچار به هستی رویکرد «داشتن» دارد (مارسل، ۱۳۹۲: ۲۲).

۲- بودن

در اندیشه مارسل انسان، دارای یک هویت است، زیرا پیوند میان ما و تمنان را نه می‌توان چنان «بودن» و نه چنان «داشتن» تعریف کرد و ما تن خود هستیم با وجود این نمی‌توانیم خود را با آن یکی بدانیم و ما این معنا را نخست با اندیشه اولیه و سپس با اندیشه ثانویه به دست می‌آوریم (بالاکهام، ۱۳۹۱: ۱۰۵-۱۰۶).

مارسل خاطر نشان می‌سازد که ما در ساحت «بودن» در واقع با مجموعه‌ای از اذهان روبرو هستیم یعنی همان روابط بین‌الاذهان یعنی همان جهان معنوی که نه در درون صرف است و نه در بیرون و با دیدگاه علمی نمی‌توان به آن دست یافت (کاپلستون، ۱۳۸۸/الف: ۳۸۸).

در این مجموعه من یکی از آن‌ها هستم و با هر یک از اجزا مجموعه، مشارکت دارم. بنابراین ما نمی‌توانیم روابط بین اذهان را مانند داده‌های عینی از خودمان تفکیک و در یک

عبارت ساده بیان نماییم (مارسل، ۲۰۰۶: ۱۰۶).

بدن در روابط بین‌الذهانی نقش مهمی دارد؛ بدن به مثابه ابزاری نیست که ما از طریق آن کارهای خودمان را انجام دهیم، بلکه به صورت بین‌الذهانی میان بدن و خودمان به وجود خودمان و وجود عالم نائل می‌شویم. هر وجود معناداری برای ما گویای این واقعیت است که ما متجسد هستیم و از بدن خود جدا نیستیم (میشلمن، ۲۰۰۸: ۲۴۸، ۳۰۹).

لذا مارسل برای بدن نقش مهم قائل شده است به اینکه فاعل شناسا بودن ما به اعتبار بدن ماست، زیرا ما با بدن به دنیا می‌آییم و با آن وجود داریم و با آن و اوضاع و شرایط خودمان پیوندی رازآلود داریم (کین، ۱۳۷۵: ۵۹-۶۳).

۲-۱- راز

به باور مارسل، بودن یک راز است؛ راز سراسر ما را فرا گرفته و در قالب الفاظ و عبارات نمی‌گنجد. راز لایتناهی و غیرقابل شناخت است، ولی قابلیت برای شهود دارد و ما تنها می‌توانیم درون آن غرق شویم و با آن مشارکت و تجربه زیسته داشته باشیم (مارسل، ۱۳۹۲: ۱۳۱-۱۳۲). راز هر چند فراگیر است ولی با تکنولوژی نسبتی ندارد. از آنجایی که ویژگی راز این است که فن‌پذیر نیست و کل هستی ما را فرا گرفته، نمی‌توانیم آن را در مقابل خود قرار دهیم و به اصطلاح عینیت ببخشیم؛ در نتیجه نمی‌توانیم بر آن مسلط شویم و آن را حل کنیم، بلکه باید در راز مشارکت نماییم (ژان وال، ۱۳۸۷: ۵/۱۴۲).

بر این اساس، به نظر مارسل، به صورت طبیعی ما نمی‌توانیم به راز هستی برسیم و تشخیص راز هستی شناختی که گویی پناهگاه اصلی مابعدالطبیعه را در آن می‌یابیم بدون تردید تنها از طریق نوعی پرتوافشانی از عالم بالا امکان‌پذیر است که از خود وحی و انکشاف الهی سرچشمه می‌گیرد؛ و کاملاً به خوبی می‌تواند بر نفوسی که خود را مستعد دریافت آن نموده‌اند و با هر نوع دین تحصلی بیگانه‌اند، تأثیر بگذارند، زیرا زندگی فوق طبیعی باید تکیه‌گاهی در زندگی طبیعی بیابد (مارسل، ۱۳۸۱: ۹۳-۹۴).

بنابراین ما با استدلال‌های عقلی به زندگی و هستی و مقولات دیگر که در حوزه مابعدالطبیعه قرار می‌گیرند، نمی‌توانیم نائل شویم و احکام کلی و عینی صادر کنیم و واقعیت را توصیف نماییم. مک کواری در مورد این ویژگی فلسفه مارسل می‌نویسد: یقیناً این نوع مابعدالطبیعه‌ای که از طریق وجودی به آن می‌رسیم، حتی اگر به معنایی نوعی از شناسایی است، آن شأن شناختی را که به جملات خبری ما در خصوص امور واقع تعلق می‌گیرد، ندارد (مکواری، ۱۳۷۷: ۲۴۷).

در بودن اندیشه ثانوی وجود دارد و آن تفکری است درباره تفکر که ذهن بودن را به مثابه غایتی برای خود تلقی می‌کند (بلاکهام، ۱۳۹۱: ۱۰۲-۱۰۴)؛ زیرا آن صرفاً یک داده ذهنی نیست، بلکه درخواست فکر آزاد است. زیرا مشارکت در مقابل آفاق‌سازی قرار دارد و آدمی در حالت بودن در وجود مشارکت دارد و آن رابطه من و تو وجود دارد. انسان با اندیشه ثانوی در راز هستی تأمل می‌کند و مشارکت خویش در راز هستی را تعمیق می‌بخشد و از طریق آن بر تبعات ناگوار اطلاق بخشیدن بر اندیشه اولیه فائق می‌آید و با التفات به تجارب واقعی و بین‌الانفسی خود به حضور و مشارکت در وجود کشیده می‌شود (مصلح، ۱۳۸۷: ۲۱۳-۲۱۵).

۲-۲- رابطه مقولات عشق، آمادگی، وفاداری و امید با بودن

۲-۲-۱- عشق

از نظر مارسل عشق واقعیت اساسی وجود شناختی آدمی است که می‌تواند به اذعان به هستی منجر شود.

«عشق یا وفای بی قید و شرط، مستلزم التزامی است که بار آن را فقط به یمن تشخیص ارزش مطلق و جاودانگی معشوق بر دوش توان کشید. اذعانی که در عشق هست اذعان به این است که معشوق زوال‌ناپذیر است» (کین، ۱۳۷۵: ۶۲).

در عشق کامل و پخته، زمان و مرگ هیچگاه نمی‌تواند هستی معشوق را از میان بردارد. در بالاترین تجلیات عشق نه فقط نیاز به جاودانگی وجود دارد، بلکه این اطمینان هم هست که چنین واقعیتی پایان‌ناپذیر است و مرگ نمی‌تواند نابودش کند (همان).

در عشق، «من» بدون «تو» وجود ندارد و خلاقیت و استعدادهای درونی‌مان به ظهور نمی‌رسد با گسترش نسبت من و تو است که ما می‌توانیم وجودمان را گسترش بدهیم و سعه وجودی پیدا کنیم و محیط طبیعی و اجتماعی چنین ظرفیتی ندارد که برای ما چنین گسترشی را حاصل نماید (مصلح، ۱۳۸۷: ۲۲۰).

«تو» حضور دو شخص برای یکدیگر است، یعنی بودن آن‌ها برای یکدیگر و تعلق آن‌ها به یکدیگر. انسان می‌تواند آنچه را دارد، عرضه کند، آن را فدا کند حتی زندگی خود را و چیزی بیش از آنچه دارد باشد، چرا که دیگران به گونه‌ای واقعی در حضور او قرار دارند و به آن‌ها عشق می‌ورزد.

رویارو شدن، به مبارزه خواندن، مسئولیت به عهده گرفتن، زندگی را به خود هموار کردن، ارزیابی کردن، این‌ها همه عمل‌هایی هستند که شخص به طور کامل در آن‌ها حضور دارد (بلاکهام، ۱۳۹۱: ۱۲۵-۱۲۶). عالی‌ترین تجلی عشق به خداوند در عشق به مخلوقات صورت

می‌گیرد (مارسل، ۱۳۹۲: ۱۵۰)؛ زیرا از نظر مارسل خداوند توی مطلق است و ما می‌توانیم خداوند را ملاقات کنیم (کاپلستون، ۱۳۸۸/الف: ۳۹۷).

۲-۲-۲- آمادگی

آمادگی، حضور احساسی و روحی است، حضور چیزی که خود را به نحوی بی‌واسطه آشکار می‌سازد. «آماده بودن یعنی اینکه احساس مهم بودن تو را برنیاشوبد و بیگانگی با دیگران تو را نترساند تا بتوانی بی‌درنگ شریک جمع شوی» (کین، ۱۳۷۵: ۱۱).

مارسل از آمادگی به مثابه یک ارتباط بین‌الانفسی یاد می‌کند به این معنا انسان با وارستگی از خود و محیطش، می‌تواند با دیگران به صورت بین‌الانفسی ارتباط برقرار کند (کاپلستون، ۱۳۸۸/الف: ۳۹۸).

آماده بودن وصف افرادی است که در جامعه و با افراد زندگی می‌کنند و با دیدی وسیع از روی اخلاص، افعالی از آنان صادر می‌گردد و دیگران را در تجربه خود دخالت داده و تجربه مشترک با آنها دارند. چنین افرادی با مصلحت‌اندیشی میانه خوبی ندارند. تصور از خود و مقولات پیشینی نمی‌تواند انسان آماده را در بند بکشد، زیرا خودمحوری و انعطاف‌ناپذیری وصف انسان غیرقابل دسترس است، گویی چنین فردی خواه ناخواه نوعی پوسته به دور خود می‌تند.

او در کار و امکاناتش عاقلانه اندیشه نمی‌کند، زیرا کارش فراتر از محاسبات عقلانی است. همیشه سر حال و مسرور است و به درخواست دیگران، پاسخ مثبت می‌دهد و توانایی آن دارد که به درخواستی که دیگران از وی دارند گوش بسپارد و آن را اجابت کند. انسان آماده باید پیوسته در کار نبرد با نیروهایی باشد که در درون خود او و در محیط پیرامونش او را به اتخاذ موضع یک جوهر فرد^۱ خودبسند برمی‌انگیزند (کین، ۱۳۷۵: ۷۶-۷۸).

انسانی که آمادگی دارد، اسیر زندگی مادی و اقتضائات آن نبوده و افق زندگی خود را تنها در امکانات حیات مادی مثل دارایی و حتی عمر باقی مانده محدود نکرده است. چنین فردی آینده را در مسیری که انتهای مشخص دارد نمی‌بیند و بر این نظر نیست که بالاخره روزی باید دست از کار بکشد و اعلام ختم زندگی کند (مصلح، ۱۳۸۷/د: ۲۲۳، ۲۲۴).

از ویژگی‌های انسان آماده این است که او خلاق است و با وجود کارها و اشتغالات سعی می‌کند در دسترس باشد. انسان آماده از بحث و جدل به گفتگو و از گپ زدن و وراچی کردن به

مشارکت در افکار و عواطف، می‌رسد و دیگری را یک «تو» تلقی می‌کند که می‌تواند به راحتی و به مثابه غایت فی نفسه با او ارتباط برقرار کند (کین، ۱۳۷۵: ۶۷).

۲-۲-۳- وفاداری

وفا و هستی ملازم یکدیگرند و در تحقیق مارسل راجع به وفا، دو دغدغه‌ای را که الهام‌بخش تفکر فلسفی او هستند یعنی دغدغه‌اش در باب موجودات متفرد، از حیث تشخیصشان^۱ و دغدغه‌اش در باب هستی، از این حیث که هست است، یگانه می‌یابیم که بیانگر آن است که نزول در منزل ارتباطات انسانی، در عین حال، صعود به ساحت امر متعالی هم هست (کین، ۱۳۷۵: ۷۹-۸۱).

تعهدها زندگی ما را شکل می‌دهند مثلاً هنگامی که به صلح متعهد می‌شویم ما به آن باور داریم و با آن درگیر می‌شویم و با آن زندگی می‌کنیم و صلح را به وجود می‌آوریم. آنچه در این خصوص اهمیت دارد، تعهدهای مطلق است، زیرا ما از طریق ایمان به تعهدهای مطلق و بی‌قید و شرط و شناخت بعد عمیق فوق دنیوی و جاودانه خودمان می‌توانیم مشکلات خود را حل نماییم (مارسل، ۲۰۰۶: ۱۳۷-۱۳۸).

وفاداری صرفاً اخلاقی نیست، چون وفاداری در ساحت اخلاقی، ما را به عهد بی‌قید و شرط و به عشق انسانی رهنمون نمی‌کند و در آن رابطه‌ای میان وفاداری و یک تویی مطلق وجود ندارد، در حالی که در وفا ما شاهد تعهد بی‌قید و شرط هستیم و در آن التزامی مطلق نسبت به انسانی دیگر وجود دارد (کین، ۱۳۷۵: ۸۲).

ما دو نوع وفا داریم وفای بی‌قید و وفای با قید. وفای بی‌قید و شرط، هنگامی که تحقق می‌یابد به ایمان می‌پیوندد و آن نشانه‌ی ظهور خداوند است، زیرا پیمان‌های با قید و شرط در جهانی امکان‌پذیر است که در آن خداوند نباشد و آزادی از قید و شرط نشانه‌ی واقعی حضور خداست (همان، ۸۴).

کسی که از سر وفا به دیگری مطلق ملتزم می‌شود به وجود «تو»ی مطلق شهادت می‌دهد و تعهد این معنا را می‌رساند هر چند انسان آن را به زبان نیاورد. در وفاداری محتوای قول و عهد من در هر صورت به خودی خود، اعتبار دارد و حفظ این هویت برای من بسیار مهم است، هر چند به چشم دیگران ممکن است این تعهد نامعقول جلوه کند، برای من مهم نیست دیگران چه قضاوتی در این باره می‌کنند و من به قضاوت آنان اعتنایی نمی‌کنم، زیرا من عهد بسته‌ام و به آن پایبند خواهم بود و به آن وفا می‌کنم (کین، ۱۳۹۲: ۶۷).

1. singularity

وفا، وفای خلاق^۱ است. وفا اشاره تغییرناپذیری به یک حضور دارد یا به چیزی که می‌توانیم آن را در درون خود و در برابر خود، به عنوان یک حضور حفظ کنیم، لذا احاطه‌ناپذیر است. وفاداری بازشناسی فعال چیزی است دائمی نه بازشناسی‌ای صوری به شیوه‌ای که ما در قانون انجام می‌دهیم. وفاداری بازشناسی‌ای هستی‌شناختی درباره‌ی معناست. در حقیقت وفاداری پیروی کردن است و آن به مثابه‌ی یک جریان عادی، نوعی مراعات رسوم و مقررات نیست (مارسل، ۱۳۸۱: ۸۰-۸۲).

۲-۲-۴- امید

امید را می‌توان استمرار و بسط آمادگی دانست و میان ساختار وفا و ساختار امید مشابهت وجود دارد و هر دو در یک راستا هستند. نسبت میان امید و توی مطلق مانند نسبت ایمان به وفاست. درست همان‌طور که ایمان الگوی وفاست، امید بی‌قید و شرط به خدا، یعنی «تو» مطلق، نیز ماهیت واقعی امید را آشکار می‌سازد.

انسان میان دو راه واقع شده است و می‌تواند اسارت موقعیت نامساعد^۲، را به مثابه‌ی امتحانی که با «خود» بیگانه نیست بپذیرد و امیدوار باشد که از طریق این امتحان، «خود» اصل‌تری کسب کند و نیز می‌تواند در برابر این ظلمات تسلیم شود و به حمله‌ی بی‌امان نومیدی تن در دهد. نومید شدن تصدیق به بی‌وفایی عالم واقع است و سنجیدن امور مقدور و میسر است به سنجه‌ی مقولات پیش‌ساخته و تعیین حدودی که انسان عاقل نباید به فراتر از آن‌ها امید بندد (مارسل، ۱۳۷۵: ۹۰-۹۳).

امید یک پرش است، یعنی جهش از ورطه‌ای عمیق است. امید فراتر از تأیید و باور به بایستن است و به آنچه باید باشد و آنچه می‌باید باشد، مربوط نیست. امید به امتناع برای محاسبه، اشاره دارد و فراتر از جهان امکان و قابل محاسبه قرار دارد (مارسل، ۱۳۹۲: ۹۳-۹۵).

امید صرفاً آرزوی گریز از آثار و نتایج جدی و تلخ کرده‌های گذشته نیست و آن صرفاً امری نفسی نیست، در غیر این صورت امید نوعی وهم و خیال می‌گردد. امید، معرفت‌بخش بوده، ضد خواهش است، زیرا خواهش معطوف است به چیزی که انسان می‌خواهد تملک کند. طبیعت خواهش اقتضاء دارد که متوجه به شی‌ای خاص باشد که تملکش را انتظار داریم. حال آنکه امید از این دست نیست. امید غایت خود را پیش‌بینی یا تصور نمی‌کند، بلکه بر اساس

1. creative fidelity
2. alien

ارتباطی که برقرار شده، امیدوار است که معشوق به عشق خیانت نمی‌کند و نخواهد کرد. در حالی که خواهش حتی وقتی که دیگرمدار^۱ می‌نماید، من مدار^۲ است (کین، ۱۳۷۵: ۹۵-۹۷).

امید به معنای خوشبینی نیست، زیرا در خوشبینی امکان شکست وجود دارد و ممکن است ما به وجود چیزی خوشبین باشیم و در آینده خلاف آن اثبات شود، بدبینی و شک‌گرایی مقابل خوشبینی است و به گونه‌ای یکدیگر را نقض می‌کنند، خوشبینی کاملاً احساسی و نوعی آینده‌نگری با استدلال است. در واقع، خوشبین به معرفی خویش با دیدگاهی کاملاً مشتاقانه می‌پردازد. لکن در امید همیشه پیروزی وجود دارد و محدود به این عالم نمی‌باشد و ممکن است در عالم طبیعت ما شکست بخوریم، لکن در ساحتی که امید وجود دارد شکست معنا ندارد. دقیقاً در جایی که ناامیدی پدید می‌آید همان جا امید نمایان می‌شود و شرایطی که امید را ممکن می‌سازد دقیقاً همان شرایطی است که ناامیدی را ممکن می‌سازد (مارسل، ۱۹۶۵: ۳۴).

امید در برابر یأس قرار دارد و ریشه یأس تصدیق به این معناست که در قلمرو واقعیت، هیچ چیزی وجود ندارد که ما بتوانیم به آن اعتماد کنیم. امید عبارت است از بیان اینکه در قلب هستی، و رای کلیه داده‌ها، و رای همه فهرست‌ها و محاسبات، یک اصل اسرارآمیز وجود دارد که اصیل است. اصل مرموزی که نمی‌تواند اراده کند، مگر آنچه را که ما می‌خواهیم، یعنی سزاوار خواسته شدن باشد (بوخنسکی، ۱۳۸۷/الف: ۱۴۹).

دل مشغولی و اهتمام ما به امید، برای آن است که منزلت ما را به مثابه توانایی ما برای استعلاء جستن از تمنیات و امیال شخصی، بیان می‌کند. ارتباط من با اشخاص دیگر در امید، ارتباطی اخلاقی با جمع است که ابزاری نیست و در زمینه ایمان به خداوند و در برابر قانون اخلاقی کانت قرار دارد (استراتن، ۱۳۸۶: ۶۷).

۳- نسبت میان داشتن و بودن

«بودن» و «داشتن» در هم تنیده‌اند و فلسفه مارسل، همان توجه به «بودن» و راجع به انسان است که در اوضاع و شرایط خود و با «داشتن» معنا پیدا می‌کند. «فلسفه عینی و ملموس او راجع به انسان، به عنوان موجودی متجسم که از اوضاع و احوال و ارتباطات خود جدایی‌ناپذیر است، به سرعت به چیزی راه می‌برد که وی آن را وجودشناسی عینی و ملموس می‌خواند. راه ما

1. heterocentric
2. egocentric

به سوی امور کلی از مشارکتمان در امور جزئی می‌گذرد، ارتباطات بین‌الاشخاص راه شناخت راز هستی است» (کین، ۱۳۷۵: ۶۸).

فردی که می‌گوید، افکار و تصوراتی دارد و برای حفظ و به کرسی نشاندن آن، در برابر دیگران، مقابله و مقاومت می‌کند، خودش را از دیگران جدا نموده است؛ یا هنگامی که می‌گوید او تنی دارد و خودش را از بدنش متمایز کند، هم‌سطح اشیاء می‌گردد. زیرا «داشتن» را همان «بودن» دانسته، با اینکه او می‌توانسته است در سطح اشیاء نماند و از آن‌ها تعالی بجوید (ژان وال، ۱۳۸۷/۵: ۱۴۱۰).

انسان در حالت «بودن»، به منظور مشارکت جستن در وجود می‌کوشد ولی در حالت «داشتن» همه چیز را به منزله ابژه‌ای در مقابل خود تلقی می‌کند. حال اگر انسانی بیرون و درون را در مقابل هم قرار ندهد و کل‌گرایانه در این باره اندیشه کند، می‌بیند که «بودن» و «داشتن» با یکدیگر تنافی ندارند (مصلح، ۱۳۸۷/۵: ۲۱۳).

به نظر مارسل، اگر ما از بعضی داشته‌های خودمان استعلاء بجوییم، وارد قلمرو آگزیستانس می‌شویم. داشتن همان بودن نیست، لکن از بودن بهره دارد و ادعای اینکه بودن و داشتن با یکدیگر ارتباط دارند، اظهار به بودن است (مارسل، ۱۳۹۲: ۹۹).

البته داشتن به بودن تغییر شکل می‌دهد. بودن در مقام وحدت یکی است و در مقام کثرت میان درونی و بیرونی، میان آنچه ما داریم و آنچه ما هستیم تعارض و دوگانگی وجود دارد و این نشانگر آن است که داشتن و بودن دو لایه از یک حقیقت هستند (بلاکهام، ۱۳۹۱: ۱۱۰-۱۱۱). شاید بد نباشد با استمداد از واژگان سنت فلسفه اسلامی بگوئیم. در فلسفه اسلامی یکی از مقولات تضایف است در هر تضایفی دوطرفه اضافه و خود اضافه وجود دارد. درست است بودن غیر از داشتن است، اما این تغایر ریشه در تضاد ندارد و ریشه در نسبتی دارد که تصور یکی بدون دیگری محال می‌نماید و نمی‌توان بودنی را بدون داشتن تصور کرد یا داشتنی را بدون بودن.

اما چگونه می‌توان از تحویل بودن به داشتن دوری نمود؟ گفتیم که از ویژگی‌های داشتن انتزاع است و ما برای اینکه استدلال، تفکر، مفهوم‌سازی و فرهنگ‌سازی نماییم نیازمند عمل انتزاع هستیم و آن ملازم تملک است، لذا اگر غریزه تملک‌جویی ما کنترل شود، «داشتن» برای ما مفید خواهد بود و مملوکات ما به سهولت نمی‌توانند، «بودن» ما را تهدید کنند (مارسل، ۱۳۷۵: ۳۷-۳۸). در نسبت میان «بودن» و «داشتن» می‌توان گفت، راز با «بودن» و مسئله با «داشتن» ارتباط دارد. هر چند به ذهن می‌آید که مرز میان راز و مسئله آن چنانکه ابتدا به نظر می‌رسد خیلی دقیق و

قاطع نیست و راز بودن یا مسئله بودن پدیده‌ها به نحوه مواجهه با آن‌ها وابسته است و این نشانه آن است که مرز میان «بودن» و «داشتن» با توجه با راز و مسئله خیلی واضح نیست و همه چیز با توجه به «بودن» معنا پیدا می‌کند. حتی اگر مرز میان راز و مسئله به سهولت قابل تشخیص باشد، با این حال، وجود مسئله، راه‌حل آن، حل آن، و پیامدهای آن تماماً به اعتبار هستی و بودن است زیرا بودن پشتوانه آن و ضمانت حل آن است (علیا، ۱۳۸۷/الف: ۱۰۵).

مارسل از اندیشه اولیه برای الگوی «داشتن» و از اندیشه ثانویه برای الگوی «بودن» استفاده کرده است. ما در علوم تجربی و فنون و صناعات از اندیشه اولیه استفاده می‌کنیم، زیرا اندیشه اولیه، کلی، انتزاعی، غیرشخصی و معطوف به حل مسئله از طریق راه‌حل‌های تحقیق‌پذیر است و لازمه آن جدایی محقق از موضوع تحقیق است. تفکر ناظر به مسئله همان تفکر اولیه است که از مهم‌ترین ویژگی‌های آن انتزاع و عینی‌سازی است که با پرسشگری پیش می‌رود.

لکن اندیشه ثانویه، تفکری است انضمامی، فردی، اکتشافی، گشوده و پذیرای موضوع خویش، تفکری است که خاستگاه آن حیرت و ابزار خاص فلسفی و والای پژوهش است. کار اندیشه ثانویه اساساً جبران‌کننده است به این معنا که بار دیگر آن وحدت را به چنگ می‌آورد و در برابر تفکری که پروای تجزیه و تحلیل دارد تفکر بازسازنده است (علیا، ۱۳۸۷/ب: ۹۶، ۱۰۹).

نسبت میان «بودن» و «داشتن» شبیه ارتباط میان روح و بدن است و فردی که به دو هویت روح و بدن قائل است، روح را «بودن» و بدن را «داشتن» تلقی می‌کند و فردی که در این مسئله به یک هویت قائل است، روح را «بودن» و بدن را «داشتن» تلقی نمی‌کند، پس «پیوند میان من و پیکر یا تن من را نه می‌توان چونان بودن و نه چونان داشتن تعریف کرد. من تن خود هستم، با وجود این نمی‌توانم خود را با آن یکی بدانم» (بوخنسکی، ۱۳۸۷/الف: ۱۴۸).

همان‌طور که میان بودن و داشتن ارتباط وجود دارد میان عشق، آمادگی، وفاداری و امید با اعدادشان نیز ارتباط وجود دارد، زیرا عشق در شکل «بودن» آن همان وفای مطلق است که ما را به این معنا می‌کشاند که معشوق از بین رفتنی نیست و ما به راز عشق از طریق تجربه زیسته پی می‌بریم و عشق را برای دیگران مثلاً از طریق مفاهیم و مانند آن بیان می‌کنیم (مارسل، ۱۳۸۱: ۶۳)؛ و در آمادگی انسان، دیگران را یک «تو» تلقی می‌کند و به مثابه غایت فی‌نفسه با آنان ارتباط برقرار می‌کند، و تجربه آمادگی عین بیان و توضیح آن تجربه نمی‌باشد و در قالب الفاظ و عبارت قابل بیان نیست (کین، ۱۳۷۵: ۷۷-۷۸).

میان وفاداری مطلق و وفاداری مشروط مانند بودن و داشتن ارتباط وجود دارد. وفاداری مطلق احساسی است در انسان که مسئولیت انسانی دیگری را برعهده می‌گیرد و گذر زمان نمی‌تواند این احساس را از بین ببرد، هر چند امکان دارد که ما آن را در قالب التزامی مشروط و با الفاظ و عبارت بیان نماییم. التزام در وفا، التزامی مطلق است که وفاداری‌های مشروط تجلی پیدا می‌کند (کین، ۱۳۷۵: ۸۴).

با تأمل در مقوله امید نیز می‌توان به وجهی دیگر ارتباط میان داشتن و بودن را ملاحظه کرد. امید در حوزه بودن و ناامیدی در حوزه داشتن است؛ زیرا کارآیی امید بسته به ابزار این جهان نیست و قدرت آن زمانی نمایانگر می‌شود که ما از همه ابزارها و وسایل این جهانی دست بشوییم و توجه خودمان را به توی مطلق معطوف بنماییم (مارسل، ۱۳۷۵: ۹۰-۹۳).

نتیجه‌گیری

«داشتن» با اندیشه اولیه از سنخ ریاضی، منطقی و علوم تجربی نظری و مانند آن همراه بوده که با تفکر هنری و دینی در تقابل است و آن ملازم با کارکرد است و به دنبال آن نگرشی موسوم به نگرشی فن‌آورانه به وجود آمده است که اراده معطوف به قدرت و تنزل منزلت انسان از نشانه‌های چنین نگرشی است و جامعه اتمی که این نگرش ترسیم می‌کند، دارای ویژگی‌های جداسازی و مجموعه‌سازی است که ملازم یکدیگرند؛ زیرا فقط افراد بی‌هویت و جدا افتاده از یکدیگر را می‌توان به قالب یک توده در آورد.

از ویژگی‌های «داشتن» این است که در آن ارتباط «من و او» وجود دارد و انسان در این ارتباط خودش را مستقل و منفک از دیگران در نظر می‌گیرد و در تملک ساخته‌های ذهنی و عینی خودش قرار می‌گیرد و از طریق نظام‌های انتزاعی و مفهومی ساخته خویشتن، به عالم نظر می‌کند، در صورتی که زندگی را نمی‌توان در منظومه‌ای از امور انتزاعی خلاصه یا اسیر کرد، زیرا ما انسان‌ها بیش از آنکه بتوانیم برهان آوریم، می‌دانیم.

مسائل در علوم مطرح می‌شوند و در «داشتن» انسان در صدد است که همه چیز را با رویکرد علمی مورد بررسی قرار بدهد و عیب فلسفه نظام‌مند به ویژه این بود که فلسفه را بر الگوی علم مبتنی می‌کرد. مسئله با تکنیک ارتباط تنگاتنگ دارد و ما به یاری تکنیک می‌توانیم برای هر مسئله راه‌حل قابل اثبات پیدا کنیم و به نتیجه دلخواه خود دست یابیم.

در مقابل «بودن» رازآلود یعنی چیزی است که انسان در آن درگیر می‌شود و در آن، ارتباط «من و تو» وجود دارد و منظور از دیگری، دیگری است از آن جهت که با من ارتباط دارد.

رازها را می‌توان با تفکر ثانویه شهودی توأم با مشارکت شناخت یعنی زمانی که از خودمان فراتر می‌رویم و به ناحیه‌ای که میان ما و جهان و میان «بودن» و «داشتن» است وارد می‌شویم، جایی که در آن دائماً درگیری و نزاع وجود دارد، لکن هیچ‌یک از بودن و داشتن به نفع دیگری حذف نخواهد شد و داشتن در بودن جذب و فرد در توی مطلق ادغام می‌گردد. در «بودن» اندیشه ثانویه وجود دارد و آن تفکری است. به اعتباری فلسفه مارسل، تفکری است درباره تفکر نه رساندن تفکر به درجه بالاتری از انتزاع.

«بودن» و «داشتن»، دو نحوه اصلی ارتباط با هستی است و ما آن‌ها را متفاوت درک می‌نماییم و در برابر یکدیگر قرار می‌دهیم. با اینکه «داشتن» همان «بودن» نیست، لکن از بودن بهره می‌برد و اگر ما از داشتن استعلاء بجوییم، وارد قلمرو بودن می‌شویم.

هیچ‌کس و هیچ‌چیز غیر از خود شخص و بودن او، مفهومی به زندگی نمی‌دهد و این استقلال و تبدیل به شیء نشدن انسان می‌تواند شرط فعالیت کامل در راه علاقه به مشارکت با سایرین باشد. ما برای اینکه به راز «بودن» برسیم، باید همان نیرو، هوش و اشتیاقی را که برای رسیدن به «داشتن» و خواسته فنی صرف کرده‌ایم در این راه به کار بندیم و در باب غنای تجارب انسانی تأمل نماییم.

منابع

الف - فارسی

۱. استراتن، فیلیپ؛ «گذری بر مفهوم امید در اندیشه کانت، بلوخ، مارسل»، ترجمه مسعود فریامنش، ماهنامه پژوهشی اطلاعات حکمت و معرفت، ۱۳۸۶، شماره ۶.
۲. برنچکار، رضا؛ امید، سمیرا؛ «مابعدالطبیعه به مثابه تأمل ثانویه در رازها»، فلسفه دین، ۱۳۸۷، شماره ۶.
۳. بلاکهام، هرولد جان؛ شش متفکر اگزیستانسیالیست، ترجمه محسن حکیمی، تهران، نشر مرکز، چاپ هشتم، ۱۳۹۱.
۴. بوخنسکی، یوزف ماری؛ فلسفه معاصر اروپایی، ترجمه شرفالدین خراسانی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی مؤسسه فرهنگی، چاپ چهارم، ۱۳۸۷ الف.
۵. علیا، مسعود؛ «تمایز مسئله و راز در اندیشه مارسل»، فصلنامه فلسفه، ۱۳۸۷ ب، شماره ۸.
۶. کاپلستون، فردریک چارلز؛ تاریخ فلسفه، ازمن دویبران تا سارتر، ترجمه عبدالحسین آذرنگ و سیدمحمود یوسف ثانی، جلد ۹، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ سوم، ۱۳۸۸ الف.

۷. کین، سم؛ *گابریل مارسل*، ترجمه مصطفی ملکیان، تهران، انتشارات گروس، ۱۳۷۵.
۸. مارسل، گابریل؛ *بودن و داشتن*، ترجمه صدیقه فراهانی، ویراسته بهزاد سالکی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب پارسه، ۱۳۹۲.
۹. _____: *فلسفه اگزیستانسیالیسم*، ترجمه شهلا اسلامی، ویراسته مصطفی ملکیان، تهران، انتشارات نگاه معاصر، چاپ دوم، ۱۳۸۱.
۱۰. متیوز، اریک؛ *فلسفه فرانسه در قرن بیستم*، ترجمه محسن حکیمی، تهران، انتشارات ققنوس، ۱۳۷۸.
۱۱. مصلح، علی اصغر؛ *تقریری از فلسفه‌های اگزیستانس*، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۸۷.
۱۲. مکواری، جان؛ (۱۳۷۷ ه.ش) *فلسفه وجودی*، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، انتشارات هرمس.
۱۳. ورنو، روژه؛ وال، ژان و دیگران؛ *نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست بودن*، ترجمه یحیی مهدوی، تهران، شرکت سهامی (خاص) انتشارات خوارزمی، ۱۳۸۷.

ب- لاتین

14. Michelman, Stephen; 2008, *Historical Dictionary of Existentialism*, The Scarecrow Press, Inc. Lanham, Maryland, Toronto, Plymouth, UK.
15. Macintyre, Alasdair; 1967, "Existentialism", in *The Encyclopedia of Philosophy*, Volume three, ed. Paul Edwards, Macmillan Publishing Co., Inc. & The Free Press, New York.
16. Marcel, Gabriel; 2006, *The Mystery of Being*, trans. C. Anderson, Thomas, Marquette's University.