

پرسش از سوژه و سوژکتیویته پدیدارشناسانه-اگزیستانسیالیستی، با تأکید بر مفهوم «پوبلو» نزد ارتگای گاست

سیدرضا وسمه گر^۱

چکیده: پرسش از سرشت سوژه‌ی پدیدارشناسانه-اگزیستانسیالیستی، در نگاه نخست، غالباً دازاین خویشمند هایدگر با وجود لئفسه (انسان مسؤول) سارتر را به خاطر می‌آورد. اما با توجه به مبانی هستی‌شناسانه، انسان‌شناسانه و شناختی منظر پدیدارشناسانه-اگزیستانسیالیستی، شاید بتوان هر تعیین مبتنی بر اصالت و خویشمندی-همچون دو پیشنهاد مذکور- را ناکافی و یا حتی بالکل تناقض‌آمیز انگاشت. اگر نقد لویناسی سوژکتیویته در معنای بالا و تأکید او بر وجوه نااصیل خودبودگی دازاین صادق باشد، به نظر می‌رسد برای رسیدن به این سوژه و سوژکتیویته‌ی ویژه باید مسیری متفاوت (یا متعارض) را پیش گرفت. نوشته‌ی حاضر برای ارائه‌ی دورنمایی از این سوژه‌ی پدیدارشناسانه و اگزیستانسیالیستی-آن چه در یک بررسی تاریخی، از این منظر، فاعل تاریخ شناخته شده و، در نتیجه، باید موضوع پژوهش تاریخی باشد- بر آراء خوسه ارتگای گاست تمرکز خواهد کرد. اولویت «بودن» بر «داشتن» نزد مارسل، تمایز هایدگری میان «تودست‌بودگی» و «پیش‌دست‌بودگی»، بصیرت هوسرل مبنی بر تام‌پذیری همواره ناتمام ادراک اشیاء و تجربه‌ی «چارگانه‌ی هایدگری، از جمله مهمترین بصیرت‌های پدیدارشناسان و اگزیستانسیالیست‌های راهبری است که راه را برای ارائه‌ی راه‌حلی متفاوت هموار می‌کنند و همگی نوید ظهور یک اگزیستانسیالیسم قومی را می‌دهند. نتیجه و سرجمع این بصیرت‌های سازنده را می‌توان در تعریف خاص ارتگا از «وضعیت» و همچنین «افق امکانات»، و در نهایت، مفهوم «پوبلو» نزد او یافت. «پوبلو»- از اصطلاحات پرتکرار در دستگاه فکری ارتگا- از طریق تفسیری ویژه می‌تواند آن سوژه و سوژکتیویته‌ی غیرفردی و، در عین حال، غیرجهانی وفادار به مبانی فلسفه‌های پدیدارشناسانه و اگزیستانسیالیستی باشد.

کلمات کلیدی: پدیدارشناسی، اگزیستانسیالیسم، سوژکتیویته، ارتگای گاست، پوبلو

The problem of subject and subjectivity: with a focus on Ortega y Gasset's conception of Pueblo

Seyed Reza Vasmegar

Abstract: The question of the nature of the phenomenological-existentialist subject, at first glance, often recalls Heidegger's the authentic Dasein or Sartre's pour soi existence (responsible free man). By paying attention to the ontological, anthropological and cognitive foundations of the phenomenological-existentialist perspective, however it is possible to cast doubts on these answers. Therefore, any determination based on originality and authenticity, such as the two above mentioned propositions, may be considered inadequate or even contradictory. It seems that a different (or conflicting) path must be taken to reach this unique subject and subjectivity. In order to provide a perspective on this phenomenological and existentialist subject, this paper concentrates on the views of Jose Ortega y Gasset. Marcel's priority of être over avoir, Heidegger's distinction between zuhandenheit and vorhandenheit, Husserl's idea of the eternal unfinished perception of things, Heidegger's interpretation of das Geviert, are some important phenomenological and existentialist insights which pave the way for a new solution. In accordance with all the mentioned insights and as a sum up of them, Ortega's unique definition of la circunstancia, as well as his conception of horizonte de posibilidad and, ultimately, his Pueblo promise the emergence of a new subject and subjectivity. Pueblo- one of the most frequently used terms in Ortega's system of ideas- can be considered as a non-individual and, at the same time, non-universal subject, a determination of subjectivity which is faithful to the foundations of phenomenological and existentialist philosophies.

Keywords: Phenomenology, Existentialism, Subjectivity, Ortega y Gasset, Pueblo

تاریخ تأیید: ۱۴۰۰/۰۸/۱۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۷/۱۰

۱. انشجوی دکتری تاریخ دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران، پست الکترونیک: rezavasmegar@gmail.com

مقدمه

از چشم‌انداز پدیدارشناسانه-آگزیستانسیالیستی، سوژه تاریخ کیست یا چیست؟ نزد متفکران راهبر این جریان فلسفی پراهمیت، سوژه به هر دو معنای بنیادین واژه -یعنی فاعل و کنش‌گر تاریخ از یک سو و موضوع مطالعه معرفت تاریخی از سوی دیگر- چگونه و با چه مختصاتی تعریف می‌شود؟ آن جوهری که در تکرر آشوبناک تاریخ از وحدت و هویت و یکپارچگی هر چند متزلزل و گذرا اما کافی و قابل تشخیص برخوردار باشد، آن واحدی که شایسته انگاشته شدن به مثابه موضوع مطالعه در تاریخ بشریت باشد، کدام است؟ ما به هنگام مطالعه جوامع انسانی (در گذشته) باید بر چه سوژه‌ای تمرکز کنیم و داستان چه کسی یا چه چیزی را بگوییم -یک فرد، یک گروه، یک شهر، یک طبقه، یک مذهب، یک آیین، یک مکتب فکری، یک دولت-ملت، یک قاره، یک عصر و دوره زمانی، یک پارادایم یا یک روح جهانی؟ اگر به استلزامات پدیدارشناسانه و آگزیستانسیالیستی مطالعه در باب وضع بشر پایبند باشیم، شرایط مشروع بودن سوژه کدام‌اند؟ معیار یکپارچگی و وحدت کافی و عامل تفاوت و تمایز، به مثابه شرط سوژه یا کاراکتر بودن، چیست؟ خودآگاهی، زبان مشترک، دین و آیین مشترک، تعلق به یک طبقه اجتماعی-اقتصادی معین، زیستن ذیل یک اپیستمه یا پارادایم خاص یا، چنان‌که ژاک ماریتن معتقد است، سهم بودن در اجتماعی معنوی و فرهنگی از انسان‌های هر چند متفاوت که روزگاری به قدر کفایت طولانی در تجربه تاریخی و بیم و امیدها و رنج و دردهای مشترک زیسته باشند؟^۱

نخستین و محتمل‌ترین حدس و گمان‌ها در باب سرشت سوژه پدیدارشناسانه-آگزیستانسیالیستی را شاید بتوان در این دو تعریف و تعیین مشهور یافت:

۱. وجود برای خود (لنفسه) سارتر: آگزیستانسیالیسم، که برای ژان پل سارتر نوعی اومانیسم است^۲، فلسفه‌ای ناظر به هستی (وجود) انسان -و نه وجود کلی- است.^۳ سارتر به تقدم وجود انسان بر هر ماهیتی قائل است، که این باور به اصالت و تعیین‌کنندگی «تصمیم»‌های انسان در هر لحظه از زندگی او منجر می‌شود یا، به بیان دقیق‌تر، وجود^۴ انسان همان ذات یا ماهیت^۵ اوست. جهان بدون انسان بی معنا و لزوج و بی‌رنخه است. طبیعت یا جهان -وجود بماهو وجود- خود ذاتاً ناخودآگاه و بی‌خبر

۱. ماریتن، ۱۳۹۷: ۸۵.

2. L' *Existentialisme Est Un Humanisme*

۳. در اینجا به گزارشی بس ناکافی و منحصر به تذکر خصایص ویژه‌ساز اندیشه سارتر، در تمایزش از رویکرد دیگر متفکران این جریان، اکتفا شده است. برای اطلاع بیشتر و اصیل‌تر در باب آگزیستانسیالیسم در تفسیر ویژه سارتر، به دو کتاب اصلی او در این زمینه رجوع کنید: سارتر ۱۳۹۹؛ سارتر ۱۳۹۸.

4. *existentia*

5. *essentia*

.....
 سید-رضا وسمه گر

از خود و صرفاً وجود فی نفسه^۱ است، درحالی که وجود برای خود یا لِنفسه^۲ -یعنی انسان- از خود آگاه است و، در عمل قصدی یا التفاتی خودآگاهی، جهان را پیش خود بازمی‌نمایاند و با تصمیم‌های ارادی خویش بدان معنا و صورت می‌بخشد. من فردی سارتر حامی خویش، مستقل و خودمختار در قبال ساختارهای ازپیش موجود -همچون زبان، سنت، غریزه جنسی، جغرافیا و...- است. این سوژه فعال در حفظ فاصله از دیگری وجود دارد -یا می‌تواند وجود داشته باشد. سوژه خودآگاه و خودآیین در این گونه غریب اما مشهور از اگزیستانسیالیسم، چنان‌که سارتر مکرر تأکید می‌کند، به لحاظ اخلاقی و در سطح تصمیم‌گیری مسئول کل بشریت است، اما به لحاظ ضرورت هستی‌شناختی نه مسئول و پاسخگو است، نه شنونده و نه البته منفعل. سوژه سارتر، که آبخوری در دو گانه‌انگاری سنتی و دکارتی ذهن/بدن یا جوهر اندیشنده/جوهر جسمانی، من^۳ ایده‌آلیسم آلمانی و خودآگاهی التفاتی هوسرلی دارد، سوژه‌ای هویت‌مند، اینهمان، حداکثری و خودآیین است. دعوت سارتر به اتخاذ تصمیم‌های قاطع در سطح فردی در موقعیت‌های خطیر و ساختن ذات خویش توصیه و -پیش‌از آن و در بنیان آن- مفروضی پیشاپدیدارشناسانه و پیشااگزیستانسیالیستی است -البته اگر اگزیستانسیالیسم را در خوانش موجه‌تر، قوی‌مندتر و سازگارتر مارسل، مرلوپونتی، هایدگر و... بفهمیم. نامه‌ای در باب اومانیسیم نوشته هایدگر^۴ و نقدهای مداوم مارسل^۵ و مرلوپونتی^۶ بر اندیشه سارتر نشانه‌هایی از مرزبندی سفت و سخت آنها با این تعین اومانستی از سوژه و سوژکتیویته است.

۲. شخص اصیل هایدگر: هایدگر کار خود را با تمایز سرنوشت‌ساز میان دو سطح اُنْتیک (موجودشناسانه) و اُنْتولوژیک (وجودشناسانه) آغاز می‌کند. او سطح اُنْتولوژیک -یعنی وجود یا هستی در معنای عام آن و نه فقط وجود انسان- را طلب می‌کند. هایدگر تعریف اُنْتیک یا موجودبینانه از انسان و سپس تسری آن به فهم وجود بماهو وجود را، که همانا اولویت و تقدم ماهیت بر وجود باشد، سرآغاز متافیزیکی شدن اندیشه و گوش‌بستن بر ندای هستی می‌داند. اگزیستانسیالیسم، از این منظر، نگرستن به انسان نه بنابر تعاریف منطقی، ضدتاریخی و ماهیت‌بنیان، بلکه انگاشتن او به مثابه تنها موجود برون‌ایستا، گشوده بر هستی یا، به بیان جذاب هایدگر، *lichtung* یا روشنگاه هستی است. هایدگر بر وجود انسان به مثابه حضور در آنجا یا دازاین متمرکز می‌شود. اما این تمرکز از سر تصادف یا بنا بر قابلیت تقویم‌کنندگی یا سوژه‌بودن انسان در معنای سنتی آن اتفاق نمی‌افتد، بلکه از این واقعیت

1. en so

2. pour soi

3. Ich

۴. هایدگر، «نامه‌ای در باب اومانیسیم»، در: کهن، ۱۳۹۲

۵. برای نمونه در: مارسل، ۱۳۹۵ (فصل «اگزیستانس و آزادی بشر»)

۶. برای نمونه در: Merleau-Ponty, 1968

Vasmegar

نشأت می‌گیرد که شیوه هستی او بنابر آگزیستانسیالیستی بودنِ منحصر به فردش محلّ ظهور هستی است. البته تنها آن انسانی می‌تواند به ندای هستی گوش دهد که در موقعیت‌های بحرانی و حدّی، در لحظاتی که عدم با تمام قوّتش بر او رخ می‌نماید، در اضطراب بنیادین، در گناه و در ناگزیری مرگ و...، از دیگران جدا شود و به مقام و وضع اصالت و خویشمندی^۱ برسد. شاید بتوان گفت که ما در این لحظات کمیاب و گذرا با یک سوژه مواجهیم، البته سوژه‌ای بس مغایر با تعین سنتی و متافیزیکی سوژه کتیویته. قطعاً این نه همه‌اندیشه‌هایدگر اما پاره‌شکوهمندتر و رازآلودتر آن است که در هایدگر متأخر مورد توجه افزون‌تر واقع می‌شود.

حال، و پس از مواجهه با دو پیشنهاد بالا، بار دیگر می‌توان پرسید: اگر پدیدارشناس - آگزیستانسیالیست بنابر رسالت خویش، که بخشیدن محتوایی انضمامی به فرمی انتزاعی است، بخواهد در باب وضعیتی تاریخی و انضمامی - مثلاً وضع کارگران در جهان معاصر یا ظهور مسیحیت پروتستان - تحقیق کند، بر چه واحدی به مثابه سوژه مطالعه خویش باید تمرکز کند؟ فرض بر این است که با گذار از یک نظام فکری به دیگری - آن‌هم در این سطح بنیادین و تمام‌عیار - کلّ نگاه فرد به عالم و آدم زیرورو می‌شود یا باید بشود یا حداقل همه مفروضات نقدناشده اکنون باید مورد نقد و بررسی واقع شوند. تحولات و تغییرات نمی‌توانند صرفاً به سطح ظواهر روش و اصطلاحات و مفاهیم تحقیق محدود شوند. سوژه مطالعه پدیدارشناس نمی‌تواند همان سوژه مطالعه روان‌شناس، جامعه‌شناس، مارکسیست، پوزیتیویست، ایدئالیست و... باشد.

نقد لویناسی بر امر لِنفسه سارتری و خویشمندی هایدگری

افتراق و تعارض ریشه‌ای میان این دو پیشنهادِ محتمل به‌عنوان سوژه مطالعه‌ای پدیدارشناسانه - آگزیستانسیالیستی پیشاپیش آشکار است. اما به نظر می‌رسد، باین‌همه، اشتراک و شباهتی در این دو نیز قابل‌ردیابی باشد: در این گوش فرادادن به ندای هستی و در آن اخذ تصمیم توسط یک انسان به‌جای کلّ بشریت، ما با لحظه‌ای کمیاب و فرّار از اصالت و خویشمندی در یک تنهایی و دوری از جماعت مواجهیم. این یک امکان هستی‌شناختی است و نه صرفاً یک توصیه اخلاقی: امکانِ فردبودگی^۲، به بیان دقیق‌تر، شخص‌بودگی^۳. استعلایی از مقوله‌ای زیست‌شناختی به تفرّدی معنوی. برخی صاحب‌نظران، با پیروی از همین تفسیر رایج از آگزیستانسیالیسم و با استناد به مفهوم هایدگری Jemeinigkeit (مال من بودن)، از آگزیستانس شخصی و تعلق آن صرفاً به من و نه هیچ کس دیگر سخن می‌گویند و بر علاقه همه فیلسوفان آگزیستانسیالیست (کرکگور، نیچه، هایدگر و یاسپرس) به

1. authenticité

2. individualité

3. personnalité

سید-رضا وسمه گر

«انسان برتر» تأکید می‌کنند: «آن کس که تنهاست و نه فقط از خیل آدمیان بلکه از دیگرانی که هم‌سخن اویند نیز بریده است». آنها از کنار رفتن حجاب گفتار و کردار -به‌عنوان امور اشتراکی و جماعت‌بنیان- در حالاتی تأکید می‌کنند که «فقط و فقط در تنهایی درونی فرد به سراغش می‌آیند»^۱. اما برای روشن‌تر ساختن مختصات آن محلی که می‌توانیم امیدوارانه به دنبال سوژه مورد نظرمان بگردیم و برای کشف آن سوژه‌ای که سراسر، از ابتدا تا انتها، پدیدارشناسانه-اگزیستانسیالیستی باقی بماند، باید با سوءظن به این توافق غیرمنتظره میان این دو هستی‌شناسی و انسان‌شناسی غالباً متعارض انگاشته‌شده بنگریم. از سوی دیگر و در سطح ایجابی، ضروری است سوژه‌ای را دنبال کنیم که، همواره، بی‌وقفه و فارغ از لحظات استثنایی، سوژه (تابع/فاعل) امکانیت^۲ خویش یا شرایط مادی پدیدار شده بر او باشد، سوژه‌ای لویناسی.

امانوئل لویناس، در چرخشی بنیادین، سوژه انسانی را نه یک من فاعلی^۳ بلکه یک من مفعولی^۴ می‌انگارد. او، در تقابل رادیکال با پیشنهاد نخست و سارتری در باب سوژکتیویته و با یادآوری تذکر تاریخ‌باورانه هوسرل، آگاهی التفاتی را به شرایط زیستی و مادی زندگی محدود می‌داند: این ما نیستیم که در تمایز مطلق از هستی بدان معنا می‌دهیم، بلکه این زندگی (طبیعت یا جهان) است که ما را خطاب قرار می‌دهد. زندگی، برای لویناس، همانا حساس بودن، لذت بردن و تغذیه است. سوژکتیویته، برای لویناس، نه در سطح آگاهی و بازنمایی و، در نتیجه، نه در هنگام تصمیم‌گیری‌های شخصی ما، بلکه در سطح حساسیت یا حس‌گری^۵ اتفاق می‌افتد. فرم سوژکتیویته ما حساسیت است. حساسیت شیوه سوژه بودن ماست و این همانا آسیب‌پذیری و انفعال ما در برابر دیگری است. این دیگری نه در بیرون بلکه در درون من و سازنده من است، شکافی پرنشدنی در این همانی و وحدت من که محصول اگزیستانس بودن من و درافتادگی ام در امکانیت مادی یا شرایط زیستی محدودکننده است. دیگری فراخوانی خاموش ناشدنی است از سوی شرایط پدیداری من، یعنی انسان‌های دیگر، حیوانات و اشیا. این دیگران، این اشیا، برخلاف پیشنهاد نخست و هوسرلی در باب تعیین سوژکتیویته، نوئمای یک نوئیس نیستند، بلکه مواجهه جسمانی با آنها تروماست، انفعالی غیرالتفاتی، انفجاری بدون زنگ اخطار که همچون اصابت گلوله‌ای در تاریکی بر من تحمیل می‌شود.^۶ از این دیگری

۱. تیلیش، ۱۳۷۶: ۱۰۸-۱۰۹. نمودی آشکار از این میل به اصالت اگزیستانسیالیستی را در تهایی و جامعه‌اثر نیکلای بردیایف، فیلسوف شخص‌باور و اگزیستانسیالیست روس، می‌توانیم ببینیم: Бердяев 1934.

2. contingency

3. Je/I

4. moi/me

5. sentient

6. sensibilité

Vasmegar

نمی‌شود فرار کرد. این تروماتیسمی کرکننده^۱ است. لویناس من خودآگاه بازنمایی و التفاتیت را به من حساس لذت و رنج فرو می‌کاهد.

درست بر همین اساس، و اما از سوی دیگر، لویناس می‌کوشد دازاین اصیل انتولوژی هایدگری - دازاین آزادشده از جماعت و دست‌به‌گریبان با شرایط حدی و عمیق شخصی، همچون تنهایی دم مرگ، اضطراب تمام‌عیار، سیطره تاریکی عدم و...- را به «سوپژکتیویته فرانتولوژیک» بازگرداند. او در عوض دازاین اصیل، خود نااصیل^۲ یا، در اصطلاحات خود هایدگر، das Man (داس مان یا فرد منتشر) را طلب می‌کند. حساسیت - حساسیتی که «در سطح پوست و در سر عصب‌ها» رخ می‌دهد - هیچ‌گاه نباید از دید پنهان شود، اگر قصد داریم به سوپژکتیویته‌ای از آغاز تا پایان پدیدارشناسانه - آگزیستانسیالیستی دست یابیم. او در کوتاه‌ترین و، در عین حال، شاید ویرانگرترین نقد بر این وجه از اندیشه هایدگر مدعی است که «دازاین هرگز گرسنه نمی‌شود»،^۳ و تازمانی که گرسنه نشود، نمی‌تواند در پاسخ پدیدارشناسانه - آگزیستانسیالیستی به دیگری بگوید: «من اینجام».^۴

پس از این طرد لویناسی دو پیشنهاد بالا، اکنون می‌توانیم در مسیری نویدبخش‌تر محل بحث خود را به شکل دقیق‌تری تعیین کنیم. هایدگر، چه در هستی و زمان و چه در اندیشه متأخر خویش، با شور و شوقی رازآمیز و وصف‌ناشدنی می‌کوشد تا احوال دازاین در وضع اضطراب بنیادین یا بودن - به سوی - مرگ را توصیف کند. او از تحولی از فرد جماعت به شخص تنها، از ناخویش مندی به خویش مندی و اصالت سخن می‌گوید. ژان لوک ماریون، فیلسوف معاصر فرانسوی، در نقدی بر این وجه از اندیشه هایدگر - یعنی حدس دوم در باب سوپژکتیویته پدیدارشناسانه - آگزیستانسیالیستی - تأکید می‌کند که، در وضع اصالت، این دازاین است که در وجدان خویش اصیل‌ترین توانایی اش، یعنی گوش سپردن به ندای هستی، را فرامی‌خواند. و از این پراهمیت‌تر آن است که این ندا را دازاین در درون خود حمل می‌کند.^۵

ژان لوک ماریون به یاد ما می‌آورد که بداعت و نیودگی رادیکال و انقلابی هایدگر را اساساً در جایی دیگر، در جایی کم‌زرق و برق‌تر، می‌توان یافت. او تردید دارد که این «شخصیت» و «درون‌بودگی» از تعین متافیزیکی سوژه رها شده باشد. به بیان صریح‌تر، او نشان می‌دهد که خود اصیل دازاین تکرار خودبستگی و خودکاری من خودساخته است.^۶ چنان‌که سایمون کریچلی نیز تذکر می‌دهد، لحظه

1. traumatismes assourdissant

2. le soi

۳. کریچلی، ۱۳۹۱: ۳۸

4. moi voici

5. eigenstes Seinkönnen

6. bei sich tragt

۷. کریچلی، ۱۳۹۱: ۲۶

سید-رضا وسمه گر

انقلابی را باید در جدایی هایدگر از نقطه‌عزیمت دکارتی -یعنی *res cogitans* یا چیز متفکر- و تعویض آن با دازاین به‌مثابه *mit-sein* یا بودن-باردیابی کنیم. این سطح ناصیل^۱، هرروزه و همگانی هستی انسان است. دازاین پیش از آنکه با و برای خود باشد با و برای دیگران است. و نکته بی‌نهایت مهم که نباید از آن غفلت کرد آن است که درست این سطح و نه سطح اصالت و خویشمندی -یعنی لحظات منحصربه‌فرد، موقت و گذرا- است که حقیقتاً بدیع و تقلیل‌ناپذیر است. قول هایدگر مبنی بر اینکه «هرکس دیگری است و هیچ‌کس خودش نیست» نه درباب دازاین اصیل و روبه‌رو شده با تاریکی مطلق عدم، بلکه درباب دازاین به‌مثابه *Niemand* یا «هیچ‌کس» صادق است: «وجوه ناصیل خودبودگی دازاین»، و یادآوری عمیقاً پراهمیت کریچلی به تأسی از لویناس:

نبايد فراموش کرد که ناصیل بودن *das Man*، «کسان» یا «کسی»، شأن یک امر اگزستانسیال را برای هایدگر دارد و اصیل بودن به‌مثابه تغییری (تعديلی) اگزستانسیل از *das Man* مطرح می‌شود.^۲

این دقیقاً آن فضای خالی و ازپیش‌مهیا شده‌ای است که ما باید در حوالی آن به‌دنبال سوژه پدیدارشناسانه-اگزستانسیالیستی بگردیم: در «آنجا»، در سایه جهان محسوس، در وجوه ناصیل خودبودگی دازاین. یک فراشخصی بودن تاریخی یا، به بیان دقیق‌تر، فراشخصی بودن که تنها عامل تاریخت هستی‌شناسانه و، به‌لحاظ شناختی، تنها راه ما برای رسیدن به خاص‌بودگی و تاریخت دیگری است. ندیدن عنصر کلی در فرد خاص ندیدن خاص‌بودگی اوست و، در نتیجه، از دست رفتن تاریخ و تاریخت. اما این کلی بودن نوعی، جهان‌شمول و همه‌مکانی و همه‌زمانی نیست، بلکه کلی بودن انضمامی و وابسته فرد خاص است. بنابر قول ماکس شلر، «این کلیت نه کلیت انتزاعی اصول، بلکه کلیت عینی و انضمامی مجموعه اشخاص است».^۳ هر سوژه پدیدارشناسانه-اگزستانسیالیستی تاریخ باید این فرمالیسم تاریخی، این «کلیت عینی و انضمامی مجموعه اشخاص» را لحاظ کند.

پوئبلو و ردپاهای آن در آرای فلاسفه پدیدارشناس-اگزستانسیالیست

برخی از ردپاهای این سوژه بی‌سابقه را در آرا خوسه ارتگا یی گاست (۱۹۵۵-۱۸۸۳)، اندیشمند نه‌چندان قدر دیده اسپانیایی، می‌توان تشخیص داد. او را باید به‌مثابه نماینده جریانی از اندیشمندان که بر کلیت پدیدارشناسانه یا فرمالیسم تاریخی تمرکز کرده‌اند، در نظر آورد. ارتگا، به‌نحو تلویحی و

1. inauthentic

۲. کریچلی، ۲۵: ۱۳۹۱.

۳. به نقل از دارتیگ، ۱۳۷۳: ۱۶۲.

Vasmegar

گذرا، اما بالکل مطابق با مبانی پدیدارشناسانه و آگزیستانسیالیستی اندیشه خویش، سوژه مشروط برای مطالعه تاریخ انسان را معرفی می‌کند: پوئبلو^۱.

پوئبلو واژه‌ای اسپانیولی است برخوردار از معانی فراوان و بعضاً متفاوت: مردم، روستا، شهر، قریه، شهرک، نوعی دهکده سرخ‌پوست‌نشین و... اما، در اینجا و در کاربرد ارتگا، نه به معنای مردم و ملت است و نه شهر و روستا. پوئبلو سوژه پدیدارشناسانه-آگزیستانسیالیستی تاریخ است، سوژه‌ای که در تاریخ نقش می‌آفریند و هر مطالعه‌ای در باب [گذشته] انسان باید با تمرکز بر آن انجام شود.^۲ ردپای این سوژه را -سوژه‌ای لویناسی که قادر است جبر ناشی از امکانیت و مادیت را افشا کند- می‌توانیم در بنیادین‌ترین آرای پدیدارشناسان و آگزیستانسیالیست‌های راهبر بیابیم. کندوکاو در میان آثار برخی اندیشمندان شاخص این جریان ترسیم خطوط چهره این سوژه ویژه را به شکل دقیق‌تر ممکن می‌سازد:

۱. پوئبلو و اولویت بودن بر داشتن: گابریل مارسل، به‌هنگام بحث از شخص انسان، تمایزی پراهمیت و راهگشا میان «بودن»^۳ و «داشتن»^۴ قائل است. «داشتن» بر خصایص خودآگاه، عینیت‌پذیر، کارکردی و قابل‌انتزاع یک شخص دلالت دارد، بر هر چه می‌تواند از وضعی منتزاع شود و در مطالعه‌ای علمی و عینی، تحت یک مسئله، به بررسی و تحلیل درآید. آنچه من، به‌هنگام سخن گفتن از خود، به‌عنوان دارایی خویش، باورها و معارف خویش، در تفاوت‌تم از دیگران، فهرستش می‌کنم. اما، درمقابل، «بودن» آن راز فراگیری است که کل هستی وضعی را در بر می‌گیرد و خاص‌بودگی آن را شکل می‌دهد، قابل‌انتزاع و تکه‌تکه شدن نیست و رابطه من-تو را برای آن کس که قصد فهمش را دارد طلب می‌کند. «بودن» نه از معارف و باورها و داشتن‌های خودآگاه انسان، بلکه از محصول تعلق گسست‌ناپذیر او به یک وضع، از راز تقلیل‌ناپذیر و تکه‌تکه‌ناشدنی وضع فراگیر او، که همواره جمعی و ناخودآگاه است سخن می‌گوید. به همین قیاس، پوئبلو -آن‌چنان‌که ارتگا معرفی‌اش می‌کند- سطح «بودن» انسان است، بودنی که همواره از فرد انسانی فراتر می‌رود.

ارتگا، در مقدمه کتاب ایده‌ها و باورها، پرسشی به‌ظاهر ساده ولی اساسی طرح می‌کند: «اما چه تفاوتی وجود دارد میان همه آنچه بر انسان می‌رود و آنچه او دارد؟»^۵ او، با کنار گذاشتن سطح سوژکتیو و خودآگاه معرفت و باور، سطح دیگری از ایده‌ها و اندیشه‌ها را معرفی می‌کند: وجه ناخودآگاه، جمعی و جبری حیات انسان، بودن پیشاشخصی انسان در یک وضع. موریس مرلوپونتی

1. Pueblo

۲. لازم است در اینجا از بصیرت‌های اندیشمندان موردبحث در باب وضع انسان معاصر، خاصه ارتگا در اثر مشهورش طغیان توده‌ها، قواعد فرمی در باب وضعیت‌های انضمامی استنتاج کنیم.

3. être

4. avoir

5. Ortega y Gasset, 1970: 16-17

سید-رضا وسمه گر

نیز واقعیت را درست مترادف با این سطح، مطابق با «بودن» شخص، می‌انگارد: واقعیت همبسته ادراک طبیعی پیشاشخصی است، تفسیری از نمودها که مبتنی بر امور حسی صرف است و متضمن مفهوم پردازی نیست.^۱

از آنجاکه بحث بر سر سطحی «پیشاشخصی» و مفهوم پردازی نشده است، ارتگا با تمرکز بر واحدی بزرگ‌تر از فرد - اما نه به بزرگی عالم و جاودانگی - وجهی از ایده‌ها و باورهایمان را معرفی می‌کند که حاصل هم‌جواری مادی انسان با اشیا و با دیگران است.

از این رو، واحد مطالعه ما در باب حیات بشر دیگر نه حاکم و فیلسوف و نخبه یا قهرمان فرهنگ عامه و نه حتی یک انسان عادی برخوردار از نام خاص و مشخص، بلکه یک جمع است، پوئبلویی که، بنابر «بودن» خویش در یک وضع، ایده‌ها و اندیشه‌ها و اخلاقیات را می‌زید. این ایده‌ها و اندیشه‌ها انتخاب و اندیشیده نمی‌شوند، ایده‌هایی اندیشیده نشده. ارتگا از آنها به *creencias* یا باورها تعبیر می‌کند. «این ایده‌های بنیادین، که باور می‌خوانیمشان [...] معلوم نیست که در چه روزی و در چه ساعتی وارد زندگی ما شده‌اند.»^۲ منشأ این اندیشه‌ها نه در تأمل فلسفی، نه در ایمان مذهبی و نه در میل روان‌شناختی، بلکه در کنار هم بودن ما در وضعی مادی است. «ما با یک حرکت خاص تفکر بدان‌ها دست نمی‌باییم» و «رویدادهایی هم نیستند که به لحاظ اعتلا و تکامل منطقی شان یا وجه استدلالی عالی شان مطلوب ما باشند».^۳

درواقع، خصایص پوئبلو - به مثابه سوژه تاریخ - دارایی‌هایی نیست که ما به هنگام سخن گفتن از خود آنها را فهرست می‌کنیم. این‌ها تفکرات ما هستند اما «در مجموع، تفکراتی نیستند که ما داریم».^۴ این باورها همواره حقارت و شرمساری در بند پوئبلو بودن را بر دوش دارند.^۵ این باورها «داشتن»‌های ما نیستند، اما در واقع همین باورها هستند که بخش اصلی و ویژه‌ساز واقعیت زندگی ما را تشکیل می‌دهند. پوئبلو «بودن» فرم است، فرمی که تعیین‌کننده هر محتوایی است. «به‌همین دلیل، خود از خصلت محتوایی خاصی [یک ایده یا اعتقاد فردی] برخوردار نیست».^۶ «بودن» در سطح محض خویش. این خاستگاه شرم‌بار اندیشه‌ها، این «بودن»، مطلقاً مادی و تنانه است، «بودن» تعلق داشتن به

۱. هنری پیترزما، ۱۳۹۸: ۳۶۷.

2. Ortega y Gasset, 1970: 16

3. ibid

4. ibid

۵. این آن چیزی است که نیچه «خاستگاه شرم‌بار» (*pudenda origo*) ایده‌ها می‌خواند. به نقل

از ژاک دریدا و میشل فوکو، ۱۳۹۴: ۷۹

6. Ortega y Gasset, 16: 1970

گستره‌ای حسّی است»^۱.

این جایی است که فرد و جاودانگی (کلّیت جهان‌شمول)، به‌نحو هم‌زمان، از بین می‌روند تا «قوم» زاده شود و کوه و دشت و پل و آب رودخانه و، در یک کلام، همسایه اصالت یابد. این «بودن» چنان بنیادین است که تمایز میان من و جهان -جهان قومی- را از بین می‌برد:

اینها دقیقاً به این دلیل که بنیادین‌ترین باورها هستند، خود را نزد ما با خود واقعیت -جهان ما و وجود ما- خلط می‌کنند.^۲

به بیان صریح و مطلقاً اگزیستانسیالیستی، مادّی و مارسل وار ارتگا، پوئبلو «ایده‌هایی نیست که ما داشته باشیم بلکه ایده‌هایی است که ما هستیم»^۳.

۲. پوئبلو به‌مثابه محل ظهور تودست‌بودگی: مارتین هایدگر از یک تمایز پدیدارشناسانه -اگزیستانسیالیستی دیگر پرده برمی‌دارد: تمایزی مشهور میان اشیا به‌لحاظ «پیش‌دستی‌بودن»^۴ و «تودستی‌بودن»^۵. بحث بر سر شیوه پدیدارشدن غیرانسان‌ها بر انسان‌هاست. این‌ها «مقولاتی» هستند که «به هستندگانی مربوط می‌شوند که هستی آنها از نوع هستی دازاین نیست»^۶. تودستی‌بودن و پیش‌دستی‌بودن انواع هستی هستند، بودنی ناظر بر انسان. این تمایز در سطح هستی‌شناسانه و فرمی آن چنین تعریف شده است:

تودستی‌بودن هستی‌هستندگان درون‌جهانی است که از آغاز در معرض مواجهه قرار می‌گیرند. و پیش‌دستی‌بودن هستی‌هستندگان است که کشف آنها به‌صورت خود اشیا و مستقل از معبر هستندگانی که بدو در معرض مواجهه قرار می‌گیرند پیش‌آمدنی و تعیین‌پذیر است.^۷

آنچه به‌نحو تودستی برای ما هست زاده تجربه ازلی، عملی و زیسته ماست، محصول «بودن» ما در وضعی جبری و جمعی و ادراک اولیه و مبتذل ما از آن. و این نوع از هستی و آشکارگی هستندگان همانا در سطح پوئبلو رخ می‌دهد. این بودنی است که خاستگاه فهم متعاقب ما از پیش‌دستی‌هاست. پوئبلو سطحی از پدیدارشدن هستی بر ماست که «خواص و کارکردهای ریاضی‌وار» پیش‌دستی‌ها -یعنی فهم ما از هستی عالم، از آنچه بر ما به‌نحو بی‌واسطه پدیدار نشده- از آن سرچشمه می‌گیرد و بر آن بنیاد می‌شود. اما باید به خاطر داشت که امر بنیادشده نمی‌تواند امر بنیادین را در خود هضم کند: تودستی‌بودن -به‌مثابه رخدادی انحصاراً در سطح پوئبلو- همواره اصیل و تعیین‌کننده

۱. پیترزما، ۱۳۹۸: ۳۶۷

2. Ortega y Gasset, 1970: 17

3. ibid: 17

4. *Vorhandenheit*

5. *Zuhandenheit*

۶. هایدگر، ۱۳۸۶: ۲۴۵ [فقره هجدهم]

۷. هایدگر، ۱۳۸۶: ۲۴۵ [فقره هجدهم]

سید-رضا وسمه گر

و تحدیدکننده باقی می‌ماند. از اینجا خصلت مادی پوئبلو آشکار می‌شود. تودستی‌ها از «جوهریت محض» برخوردارند و ما با سفتی و سختی آن‌ها به‌مثابه شیء در تماس مستقیم هستیم: رطوبت هوا و لباس آدمیان. درحالی‌که پیش‌دستی‌ها «جوهریت صوری‌شده» دارند. پوئبلو با تجربه مادی و پدیدارشدن جسمانی جهان بر ما سروکار دارد- بنابر قول مرلوپونتی، سوژه «صرفاً به واسطه آن‌که عملاً یک بدن است و از طریق آن بدن به جهان پا می‌گذارد، موجودیت یا خودبودگی^۱ خود را محقق می‌کند»^۲.

اما آشکار است که این بدن و بدنمندی به بدن فردی خاص و منحصربه‌فرد اشاره ندارد. «این بدن عمومی است و نتیجتاً اجتماعی»^۳. درافتادگی و واقع‌شدگی^۴، به‌مثابه سرچشمه تمایز تاریخی و زمانمند و امکانی میان تودستی‌بودن و پیش‌دستی‌بودن، همواره یک «تقدیر جمعی» است. و این تقدیر جمعی انسان «پایسته هستی هستندگانی است که در درون جهان خاص او در معرض مواجهه قرار می‌گیرند»^۵. این عبارت درخشان‌هایدگر هم بر ناخودآگاه، جبری و جمعی بودن فکتیسیته انسان تأکید می‌کند و هم بر خاص‌بودگی و تاریخی‌بودن و محدودیت آن: «جهان خاص او».

هایدگر از خصلت اساسی تودستی‌ها پرده برمی‌دارد: «در قرب هم بودن». بحث از سطح مرآده فردی و تکی یک انسان با ابزار فراتر می‌رود: تودستی‌بودن همانا نزدیک‌بودن به‌لحاظ جمعی و قومی است. «مراد از این تودستی‌ها نه‌فقط هستندگانی‌ست که همواره پیش از هر چیز دیگری در معرض دیدار ما می‌آیند، ولی درعین‌حال هستندگانی است که در قرب (*Nähe*) هستند»^۶. این خصلت تودستی‌بودن، یعنی قریب‌بودن آن، حدود مرزهای پوئبلوها را تعیین می‌کند.

در اینجا نیز با هستی منحصربه‌فرد و تقلیل‌ناپذیر پوئبلو در تمایز از «فرد» و «عالم» مواجه می‌شویم: تودستی‌بودن پوئبلو، به‌دلیل شیئی و مادی‌بودن، همواره جمعی -البته جمعی غیرعالم‌گیر- است، مقوله‌ای بنیادین و مستقل در میان این دو. «واقعی» بودن/نبودن اشیا یا تودستی یا پیش‌دستی بودن آنها، بنابر پوئبلو و قومیت و به‌شکل امکانی و تاریخی تعیین می‌شود: در تصور عام، برای مردمان شهری در ایران، هم رودی که هرروزه در آن تن به آب می‌زنند و پل کهن ساخته‌شده بر روی آن واقعی هستند و هم اینکاهای معاصرشان در آمریکای لاتین (یا حتی حکومت مرکزی در سرزمین خودشان).

1. *ipséité*

2. Merleau-Ponty, 1945: 467

و در ترجمه انگلیسی: Merleau-Ponty, 2005: 475

۳. پریموزیک، ۱۳۸۸: ۵۳

4. *facticité*

۵. هایدگر، ۱۳۸۶: ۱۷۸ [فقره دوازدهم]

۶. هایدگر، ۱۳۸۶: ۲۷۳-۲۷۴ [فقره بیست و دوم]

Vasmegar

اما از منظر امکانیت مادی، اولی از جوهریت محض ناشی از قریب بودن برخوردار است و دومی از جوهریت کارکردی و پیش دستی بودن. از این رو، معنای «واقعی» بودن بنابر زیستن در پوئبلویی خاص تعیین می‌شود.

۳. پوئبلو به مثابه لحظه‌ای از تام‌پذیری همواره ناتمام ادراک اشیاء: مرلوپونتی در پدیدارشناسی ادراک، به تأسی از ادموند هوسرل و شاید در نگاه نخست منبعث از نگاهی پیشاپدیدارشناسانه، به کرات بر تفاوت همیشگی و حذف‌ناشدنی میان «نمود»های^۱ شیء و «بود»^۲ آن تأکید می‌کند. شیء نه در خود بلکه همواره از طریق پدیدارشدن‌های زمانمند، مکانمند و متکثر خویش بر ما آشکار می‌شود. ما صرفاً به نمود و پدیداری از شیء دسترسی داریم، آنچه «به‌نحو تاریخی» بر ما پدیدار می‌شود. اما شیء به نمودهای آن تقلیل‌پذیر نیست. تکثر و تنوع نمودهای آن از بودن چیزی بیرون و فراتر از این نمودها نشان دارد، «بود»ی که سرچشمه این نمودهاست. یک شیء مشخص (پل یا درخت) می‌تواند در وضعیت‌های متنوع و در طول قرون در نقطه‌ای ثابت حاضر باشد، باین‌همه اما «واقعیت» آن یکی نیست، زیرا این واقعیت به «کیفیات موجود در هستندگان» اختصاص ندارد، «بل تعیین ساختار هستی آنهاست».^۳ بحث آشکارا از درون اشیا، از خواص جهان‌شمول و همیشگی اشیا، دور می‌شود—چنان‌که پیش از این از «داشتن»های انسان نیز دور شده بود—تا به شیوه کنار هم واقع شدن و هم‌جواری مادی و بیرونی آنها نزدیک شود.

با تمرکز بر این «ساختار هستی» اشیا، ما از سطح مطالعه فی‌نفسه «ابژه» به مطالعه «معنا» یا به تجربه درآمدن ابژه‌ها منتقل می‌شویم. از این منظر، تنها راه مشروع مطالعه اشیا لحاظ کردن آنها در حالت سوژکتیو تلقی ابژه‌ها توسط انسان‌ها و «از طریق ارجاع به صورت خاصی از آگاهی»^۴ است. «ساختار هستی اشیا» در پیوند با انسان یا دازاین و البته در نسبت با کلیه هستندگان هم‌جوار، در نسبت با یک کل، تعریف می‌شود. بدین ترتیب، «هستی چیزها را باید دسترس‌پذیر بودن آنها در شیوه‌ای متمایز تعریف کرد، شیوه‌ای که در آن هستی، در واقع، بر مُدرک بدنمند گشوده می‌شود».^۵

ادراک همواره در شبکه‌ای و مبتنی بر پس‌زمینه‌ای کلی — و درعین حال محلی — اتفاق می‌افتد، اما تأکید بر «حالت سوژکتیو» ادراک و ظهوری و پدیداری بودن واقعیت اشیا به سوژکتیویسم و ندیدن «بود» اشیا ره نمی‌برد. این ادراک شدن به مثابه دسترس‌پذیر شدن، از یک سو، همواره بدنمند و جسمانی است. بدن ما ضرورتاً میان خود چیزها و شیوه پدیدارشدن آنها در آگاهی ما از آنها قرار

1. phénomène

2. noumène

۳. هایدگر، ۱۳۸۶: ۲۰۱-۲۰۲ [فقره پانزدهم]

۴. پیترزما، ۱۳۹۸: ۲۲

۵. همان: ۳۰۳

سید-رضا وسمه گر

دارد و دسترس پذیری را ممکن می‌سازد: «حجم گوشت که در میانهٔ مُدرک و شیء قرار گرفته هم مقوم دیدارپذیری شیء است و هم مقوم جسمانیت مُدرک. این حجم مانعی بین آنها نیست، طریق ارتباطشان است»^۱، و از سوی دیگر، و در تطابق با جسمانی بودن ادراک، ظهور چیزها در ادراک ما امری شخصی نیست و نمی‌توانیم آن را کنشی اگومحور^۲ توصیف کنیم که شخصی منفرد به تنهایی اجرایش می‌کند. ارادهٔ فردی و عادت‌های شخصی و مهارت‌های اکتسابی ما - که افراد را از هم متمایز می‌کند - سرچشمهٔ ادراک ابژه‌ها نیستند. ادراک یک توانایی طبیعی و درعین حال - و درست به همین دلیل - تاریخی است که از بیرون بر ما تحمیل می‌شود.

این حالت سوژگی غیر سوژگیستی به تمایزی میان اشیا و حالت دادگی آنها منجر می‌شود. هر قصدکردنی (نگاه کردن، اشاره کردن، سخن گفتن از چیزی و...) یک حالت «دادگی» است، حالتی که هیچ ضرورت جهان‌شمول ندارد، همواره یکه و منحصر به فرد است و می‌تواند به گونه‌ای دیگر باشد. اما، چنان‌که اشاره شد، اشیا فراتر از این حالت‌های متنوع دادگی شان وجود دارند و در حضور متعالشان تنوع و تاریخت را ممکن می‌سازند. اینهمانی میان نمود و پدیدار شدن اشیا بر ما، از یک سو، و بود آنها، از سوی دیگر، هر دم افزون اما همواره دسترس ناپذیر است. هیچ‌گاه انطباق صورت نمی‌گیرد. تحقق این انطباق به مثابهٔ از دست رفتن جوهریت محض شیء و، در حقیقت، شیء بودن آن است. ما همواره با حالتی خاص از دادگی و با میزانی خاص از نمود هر شیء مواجهیم. پدیدارشناسان از این وضع به «تام‌شوندگی همواره ناتمام» تعبیر می‌کنند.

در معرض نمودها بودن خصلت ذاتی و انحصاری انسان است. پدیداری بودن اشیا «هماره پیشاپیش متعلق به دازاین و در هر گونه مراده‌ای با هستندگان حی و حاضر است»^۳. نه امکانی برای راهی از این ظهور و پدیدار شدن هست و نه امکانی برای تام شدن مطلق و انطباق نمود و بود. اما سوژهٔ این «تام‌شوندگی همواره ناتمام» کیست؟ در اینجا نیز آشکارا پای پوئبلو به میان می‌آید: سوژه‌ای قومی.

پدیدار شدن اشیا، چنان‌که دیدیم، امری تاریخی است. به این معنا که «ساختار هستی» اشیا نه در کیفیات درونی و عینی و علمی آنها، بلکه در نحوهٔ خاص پیش هم ایستادن و هم‌جواری امکانی آنها پنهان است. مرلوپونتی از این درافتادگی انسان در میان وضع خاصی از هم‌جواری اشیا به قلمرو هم‌امکانی^۴ یاد می‌کند،^۵ وضع تاریخی و امکانی همهٔ چیزهایی که وجودشان همراه با هم ممکن شده و یک شبکهٔ کلی - و محلی - ادراک را شکل داده است.

۱. همان

2. ego-centered

۳. هایدگر، ۱۳۸۶: ۲۰۱-۲۰۲ [فقرهٔ پانزدهم]

4. compossibility

5. Merleau-Ponty, 1968: 13

Vasmegar

این «هم‌مکانی» همواره جمعی است و آن عنصر انضمامی هستی‌در-آنجا جمعی از انسان‌ها هستند. یک درخت چنار در وضعی خاص نه بر یک فرد، بلکه بر یک قوم پدیدار می‌شود. یک قوم از وحدتی در نوع و میزان نموده‌ها برخوردار است. پوئبلو، به مثابه‌ دازاینی که پیشاپیش از نمودی از اشیا برخوردار است، همواره دازاینی قومی اما نه جهانی است. پوئبلو لحظه‌ای از تام‌شوندگی هر دم‌افزون اما همواره ناتمام درک اشیاست، نوع و میزانی خاص از پدیدارشدن اشیا بر گروهی از انسان‌ها.

۴. پوئبلو به مثابه‌ شیوه‌ای خاص از تجربه‌ چهارگانه: سرچشمه‌ تاریخمندی و امکانی بودن اندیشه‌ هایدگر را می‌توان در فهم او از «مکان» و «مکانیت» دریافت. او مکان را، بر خلاف باور سنتی و مبتنی بر عقل سلیم، فضایی از پیش موجود و یکدست و دارای سه بعد که اشیا در آن جای‌گیر شوند نمی‌انگارد، بلکه مکان شدن یک جا و فضا را «به شکرانه»ی یک عمارت انسان‌ساز و به گرد آن می‌بیند:

«مکان پیش از آنکه پل باشد وجود ندارد. پیش از آنکه پل برپا شود، البته در امتداد رود جاهایی وجود دارد که می‌تواند به وسیله‌ چیزی اشغال شود ولی یکی از آنها به شکرانه‌ پل مکان می‌شود».^۱

ما، بدین طریق، از سطح طبیعی به قلمرو تاریخ منتقل می‌شویم، اما نه تاریخی انسان‌گونه، ایده‌وار و غیر جسمانی، بلکه مطلقاً فیزیکی و جسمانی، نه تاریخ، بلکه تاریخت و امکانیت مادی. «این پل نیست که نخست در مکانی که برای آن وجود دارد برپا می‌شود، بلکه این مکان است که فقط به اعتبار پل به وجود می‌آید».^۲ این پل با جنس مصالح خود، با آب رود، با آسیاب ساخته شده بر مسیر آب و... مجموعه‌ای منحصر به فرد می‌سازند. این مجموعه، به لحاظ هستی‌شناختی، آغازین و خاستگاهی است. هر چیز دیگر، هر چیز انسانی دیگر، از اینجا سرچشمه می‌گیرد.

پیش از این، هایدگر در هستی و زمان به این نکته اشاره کرده بود که مکان همواره «تکه‌تکه»، اما در استقلال هر تکه دارای «وحدت» است:

مکان محض هنوز مستور است. مکان به صورت جاها تکه‌تکه شده است، اما این مکان از رهگذر کلیت جهان‌گونه‌ مرجوعیت‌ها که به تودستی‌های مکانی متعلق است وحدت خاص خود دارد.^۳

در این مجال، در این میانه‌ تکه‌تکه‌بودن و وحدت، پوئبلو زاده می‌شود. مکان ذاتاً تکه‌تکه است، مجموعه‌های مجزا و دارای وحدت در درون. هایدگر از این وحدت ناشی از جسمانیت اشیا به

۱. هایدگر، ۱۳۸۹: ۷۲

۲. همان: ۷۳

۳. هایدگر، ۱۳۸۶: ۲۲۷ [فقره‌ شانزدهم]

سید-رضا وسمه گر

«گردآوری چهارگانه»^۱ تعبیر می‌کند: «پل یک چیز است، گردآورنده چهارگانه»^۲. مکان، از این منظر پدیدارشناسانه، مجموعه‌ای از هم‌امکانی‌اشیاست که چهارگانه (یعنی لحظه‌ای از گردهم‌آیی خدایان، میرندگان، زمین و آسمان) را ممکن می‌سازد، هر بار به شیوه‌ای متفاوت. پل، از طریق کناره‌ها، پهنه چشم‌انداز هر دو سو را به رودخانه می‌آورد. پل رودخانه و ساحل و خشکی را همسایه هم می‌کند. پل زمین را همچون چشم‌انداز دورتادور رودخانه گرد می‌آورد. بدین‌سان، پل رودخانه را از میان علفزاران راه می‌برد و همراهی می‌کند. [...] پل امکان می‌دهد که رودخانه به راهش برود و در همان حال راه آن را بر میرایان می‌گشاید تا بتوانند از این کناره به آن کرانه بروند و بیایند. [...] پل گرد هم می‌آورد، همچون راهی که می‌گذرد از پیشگاه خدایان - خواه ما آشکارا به حضورشان بیندیشیم و شکر گزار باشیم، مثلاً در تصویر قدیس [حامی] پل، و خواه حضور خدایی نافهمیده بماند یا حتی یکسره کنار گذاشته شود. پل، به شیوه خاص خود، آسمان، زمین، خدایان و میرایان را در خود گرد هم می‌آورد. [...] درواقع، پل [...] یک «چیز» است.^۳

این یک «جهان» است به دقیق‌ترین معنای کلمه، جهانی خودکفا و تمام‌عیار، جهانی به گرد چیزها. جهان، در اینجا، کل گیتی و فضای بسیط پیشاپیش موجود نیست، بلکه وضع امکانی خاص و تاریخی کنار هم قرار گرفتن اشیا و شکل گرفتن «چهارگانه» است. این چهارگانه همواره لحظه‌ای خاص و منحصر به فرد است. هایدگر قبلاً، در هستی و زمان، راه را برای افشای این معنا از جهان یا، به تعبیری، زادگاه پوئبلو گشوده بود. او، ذیل چهار معنای واژه «جهان» در تداول عام و همچنین در اندیشه خویش، از معنای سوم می‌گوید که به نحو تردیدناپذیری نه پیش‌دستی و عینی و طبیعی («تمام هستندگان پیش‌دستی») است و نه انسانی و روحی و فکری («جهان ریاضیدان») و، از آن مهم‌تر، نه فردی است و نه عالم‌گیر و، همچنین، شاید نه مطلقاً انتیک و نه سراسر ائتولوژیک. این سطح - که پوئبلو در آن زاده می‌شود - جهان به‌مثابه «هستومندی ما-جهان» است:

جهان می‌تواند به معنای هستومندی دیگری نیز فهمیده شود اما نه چون هستنده‌ای که ذاتاً غیردازاین است و در درون جهان با آن مواجه می‌شویم، بل همچون آنی که در آن دزاینی واقعی همچون دزاین واقعی زندگی می‌کند.^۴

هایدگر عبارت «در آن» را متمایز می‌کند تا گوشزد کند که در اینجا نباید معنای سنتی و پیشاپدیدارشناسانه - که به نحو ناخودآگاه رابطه میان انسان و جهانش را پوشیده می‌کند - به ذهن

I. das Geviert

۲. هایدگر، ۱۳۸۹: ۷۳

۳. همان: ۷۰-۷۲

۴. هایدگر، ۱۳۸۶: ۱۹۷ [فقره چهاردهم]

Vasmegar

خطور کند. هر تصویری که جهان را پیشاپیش بنیادشده و انسان را سپس درون آن واقع شده فرض کند، تاریخت و امکانیت و فکتیسیته را نفی می کند. چهارگانه در یک آن و در یک همبستگی می زید. این جهان مشاع و همگانی یا یک ما-جهان^۱ منحصر به فرد است.

انسان یا، در بیان دقیق تر، دازاین همواره کاشف و افشاگر چهارگانه هاست، چهارگانه ای که قومی خاص در وضعی متفاوت آن را تجربه می کند. او این چنین توانایی و ظرفیتی دارد، زیرا «دازاین خود نیز با توجه به در-جهان بودنش "مکانی" است».^۲ این دازاین که عضو چهارگانه است یک فرد نیست، بلکه مجموعه میرندگان تجربه کننده یک پل خاص است. پل مشاع است و سازنده یک ما-جهان منحصر به فرد. یک دازاین قومی سربرمی آورد.

پوئبلو به مثابه سوژه پدیدارشناسانه - اگزستانسیالیستی نزد ارتگا

فهم ارتگا از «وضعیت» و «افق امکانات» را می توان خلاصه بصیرت های پدیدارشناسانه و اگزستانسیالیستی پیش گفته دانست. هر دوی این مفاهیم بر تفسیری متفاوت از مکان و مکانیت استوارند. مطابق این منظر، برخلاف فضای سنتی، مکان به دلیل جسمانی بودن ذاتاً تکه تکه است. مکان وابسته سفتی و سختی اشیای بیرونی است. قرار گرفتن پایه های یک پل خاص در آب یک «مکان» به گرد آن می سازد. این جسمانی هیت و، بدین طریق، تفاوت می آفریند و انسان جزئی از این تفاوت و وابسته به این تفاوت است. ارتگا «من» انسان را به نحو اجتناب ناپذیر بایند این جسمانیت می داند: «وضعیت» یا در وضع بودن. او در حکمی مشهور به صراحت اعلام می کند: «من خودم و وضعیتم هستم».^۳ به دلیل تکه تکه بودگی و تفاوت وضعیت ها - تفاوتی که آشکارا و منحصر از دل جسمانیت و مادیت وضعیت حاصل می آید - از «مقیاسی» بالاتر و بزرگ تر از مجموعه به هم پیوسته جسمانیات نمی توان سخن گفت: سوژه هایی همچون یک کشور، یک ملت، یک دین، یک قاره و البته کل عالم. همچنین سوژه های پارادایمی یا معطوف به زمان، همچون انسان عصر کلاسیک یا انسان قرون وسطایی، از دستور کار خارج می شود.

ارتگا فهمی تحت اللفظی و به غایت مادی و جسمانی از «وضعیت» ارائه می دهد: «la circum- stancia (وضعیت)! Circum (اطراف و فراگرد) و stantia (ایستادن و قرار داشتن)! چیزهای ساکت و ساکنی که در اطراف و در هم جواری ما قرار دارند».^۴ این چیزهای «ساکت و ساکن» سرچشمه انحصاری و گذرناپذیر هر واقعیتی هستند. هایدگر خصایل دیگری را بر این صفات می افزاید:

1. wir-welt

۲. همان: ۲۲۷ [فقره شانزدهم]

3. Ortega y Gasset, 13: 1940

4. ibid: 10

سید-رضا وسمه گر

«جوهریت»، «مادیت»، «بُعدمندی» و البته «مجاورت»^۱. «شیئیت و واقعیت»، در بیان هایدگر، محصول کنار هم قرار گرفتن مجموعه‌ای از این اشیای «ساکت و ساکن» است، اما اینکه آن مقیاس بینابین برای تعیین و تحدید این مجموعه کدام است مشکل‌ترین پرسش پیشاروی ما خواهد بود. وضعیت‌ها^۲ بر چه اساس از یکدیگر جدا و تکه‌تکه می‌شوند؟ مرزی که پایان یک وضعیت و آغاز دیگری را نشان می‌دهد کدام است؟ یا، همان پرسش همیشگی، سوژه مشروع تحقیق کدام است؟

هایدگر، حداقل در مرحله متقدم اندیشه خویش، پاسخ را در دو خصلت اگزیستانسیال و ذاتی دازاین می‌جوید - دو خصلت به هم پیوسته: واسپردگی و رفع دوری. اصل و اساس تقلیل ناپذیر و رفع ناشدنی همانا اشیای ساکت و ساکن ارتگا هستند، اما کشف یک وضعیت در گرو فعالیت دازاین است. البته هایدگر بلافاصله تذکر می‌دهد که «اما نه در مقام کنش خودمدارانه سوژه بل دازاین و هستی»^۳.

انسان از این منظر ذاتاً یک «واسپردگی» است، بخشیدن خویش به یک وضعیت و کشف و آشکارسازی آن. «دازاین بماهو دازاین همواره چنان است که همراه با هستی اش ذاتاً بافتی به هم پیوسته از تودستی‌ها مکشوف می‌گردد»^۴. این دازاین - که آشکارا دیگر نمی‌تواند یک شخص باشد، بلکه بر همه زیوندگان انسانی در جوار درخت و رود و پلی خاص دلالت دارد - «مادام که هست خود را پیشاپیش به جهانی که در معرض مواجهه قرار می‌گیرد می‌سپرد. این واسپردگی ذاتاً به هستی دازاین متعلق است»^۵.

این واسپردگی و کشف امری مطلق و جاودانه و همه‌جایی نیست، بلکه به حرکت و نظر کردن دازاین - دازاین اکنون غیرسوژکتیو و قومی شده یا سوژه لویناس - در میان اشیای ساکت و ساکن ارتگا وابسته است. این اشیای بالاستقلال، در عین هم‌جواری و کنار هم بودن، از یکدیگر دور هستند. «دوری، به مانند فاصله، خصلت مقولی هستندگانی است که دازاین گانه نیستند»^۶.

آنچه پوئبلو را از حیات حیوانات متمایز می‌سازد و آنچه «مکان» پدیدارشناسانه را از «فضا»ی مطلق سنتی جدا می‌کند توانایی ذاتی دازاین برای رفع دوری^۷ است. «دازاین ذاتاً رافع دوری است. دازاین در مقام آن هستنده‌ای که هست می‌گذارد که هر هستنده‌ای در قرب او در معرض مواجهه

۱. هایدگر، ۱۳۸۶: ۲۰۲-۲۰۳ [فقره پانزدهم]

2. la circunstancias

۳. همان: پاورقی ۲۴۴ [فقره هجدهم]

۴. همان: پاورقی ۲۴۴ [فقره هجدهم]

۵. همان: پاورقی ۲۴۴ [فقره هجدهم]

۶. همان: ۲۷۹ [فقره بیست و سوم]

7. entfernung

Vasmegar

قرار گیرد»^۱ این یکی از خصایل اگزیستانسیال و خاص دازاین است، دازاینی که به دلیل اشتراک در تجربه «هستندگان غیردازاین گانه» فرافردی و قومی می شود. بدون وجود یک پوئبلو، اشیا همه از هم دورند حتی یک درخت و زمینی که بر آن استوار است. دازاین بنیاد و بانی نیست، بلکه بنیادشده است، بنیادشده بر ساختار اشیا ساکت و ساکن. اما در این بنیادمندی تجربه خویش عامل قرب و نزدیکی و ساختن یک مجموعه است:

تنها تا آنجاکه هستندگان به طور کلی در حالت دوری خود بر دازاین منکشف می شوند
«دوری‌ها» و فاصله‌ها در میان هستندگان درون جهانی نسبت به سایر چیزها دسترس پذیر
می گردند.^۲

اشکار است که قید «به طور کلی» خصلت ضروری این دسترس پذیری است.

این دوری و نزدیکی نه هندسی و منطقی بلکه انسانی و تاریخی هستند، مبتنی بر مواجهه‌ای که برای یک قوم با هستندگان غیردازاین گانه رخ می دهد. اشیا ذاتاً از هم دورند و گردهم آمدن آنها به مواجهه دازاین قومی با آنها وابسته است.

رفع دوری از یکدیگر در مورد دو نقطه همان گونه بعید است که به طور کلی در مورد دو شیء چنین است، زیرا نوع هستی هیچ از این دو چنان نیست که بتواند رفع دوری کند.^۳
پوئبلو، در واقع، وضعیت اشیا بی «ساکت و ساکن» است که در یک لحظه توسط یک قوم منکشف شده و توسط آن به نزدیک هم آمده‌اند.

این فهم از «وضعیت» و مکانیت ما را به مفهوم مرتبط دیگری در منظومه فکری ارتگا رهنمون می شود: «افق امکانات». قرب و بُعد اشیا به دازاین و پاره‌ای از یک «وضعیت» بودن همواره امری تاریخی و ضد هندسی است. «جهان»، در این معنا، نه عالم و کیهان در کل^۴ است و نه مجموعه هر آنچه در ناحیه‌ای محدود و مشخص وجود دارد - که، در این صورت، حدومرزاها و محل تفاوت و تقاطعشان همواره دلخواهی و بی دلیل باقی می ماند. «جهان» مبتنی بر تجربه زیسته ماست. «جهان چیزی جدا از زندگی ما نیست، بلکه اصولاً محیط گسترش یا دسترس زندگی و حدومرزه‌های حقیقی آن است»^۵.

۱. همان: ۲۷۹ [فقره بیست و سوم]

۲. همان: ۲۷۹ [فقره بیست و سوم]

۳. همان: ۲۷۹ [فقره بیست و سوم]

4. universe

5. periferia

۶. [Ortega y Gasset, 2010: 54 [48]; طغیان توده‌ها (*La rebelión de las masas*) مشهورترین اثر ارتگا بی گاست در سال ۱۳۳۴ شمسی توسط یکی از سیاستمداران و روشنفکران آن روزگار ایران، دکتر داوود منشی زاده، به فارسی ترجمه شده بود که اخیراً چاپ جدیدی از این ترجمه عرضه شده است: ارتگا بی گاست ۱۳۸۷. به رغم کوشش شایان تحسین مترجم، باتوجه به گذشت زمانی طولانی از آن ترجمه و همچنین خصلت نه چندان دقیق غالب ترجمه‌های آن روزگار، ضرورت

سید-رضا وسمه گر

این «محیط گسترش یا دسترس زندگی» مفهومی اساساً پدیدارشناسانه-اگرستانسیالیستی است: آنچه بنابر ضرورت تاریخی وضع امکانی «بودن» من در یک وضع بر من «پدیدار» می‌شود. ارتگا با صراحت تمام از «اندازه جهان» در وضعیت‌های متفاوت سخن می‌گوید. برای نمونه، وسعتی که در جهان انسان متوسط ساکن سویل اسپانیا به‌هنگام آشنایی با قطب شمال و ورود آن به اخبار ارائه شده بر او اتفاق می‌افتد، یا بزرگ‌تر شدن جهان برای ساکنان جهان اینشتینی در مقایسه با جهان نیوتونی.^۱ هایدگر، در این مورد، «رادیو» و گسترش و دسترسی فراهم آمده توسط آن برای انسان سده بیستم را مثال می‌زند^۲ - یک گسترش و دسترسی کاملاً بی سابقه.

ارتگا، بر همین اساس، یکی از مهم‌ترین مفاهیم اندیشه خویش یعنی «زندگی به مثابه امکانات» را معرفی می‌کند. او زندگی اجتماعی را بدوای یک «افق امکانات»^۳ می‌داند.^۴ زندگی، نزد او، یعنی «در محیطی با امکانات متعین قرار گرفتن».^۵ تمایزی میان زندگی من و جهان من وجود ندارد. بار دیگر با طرد نگاه هندسی و پذیرفتن نگاهی تاریخی مواجهیم. «جهان آن چیزی است که ما می‌توانیم باشیم».^۶ این «ذخیره یا فهرست امکانات»^۷ - که در هر عصری و در هر مکانی متفاوت و منحصر به فرد است - به نحو جبری بر جمعی از انسان‌ها تحمیل می‌شود: آنچه پیش از ما در زندگی جای داده شده و بر ما تحمیل کرده‌اند جهان ما را شکل می‌دهد. امکان‌های انتخاب ما همواره به «فهرست امکانات حیاتی»^۸ ما محدود است. و این امکانات در هر لحظه محدود و منحصر به فرد هستند. «زندگی جهان خود را انتخاب نمی‌کند، زندگی بودن در جهانی متعین و غیر قابل تبدیل است، همین دنیای حاضر کنونی».^۹ او این را یک «تقدیر حیاتی»^{۱۰} می‌داند که البته با «تقدیر فیزیکی» یکی نیست.

ارتگا همه زندگی‌ها (جهان‌ها) را به یک اندازه زندگی نمی‌داند: او از زندگی بیشتر یا کمتر سخن می‌گوید. «فهرست امکانات حیاتی» ما که جمعی، بیرونی و مادی - پیش‌تر و بیشتر از ما - است تعیین می‌کند که ما چه می‌توانیم آرزو کنیم، بسازیم، نابود کنیم، با لذت بپذیریم یا رد کنیم. ارتگا آشکارا

ترجمه‌های به‌روز و کامل از این اثر کلاسیک احساس می‌شود. در نوشته حاضر، به دلیل راه یافتن برخی خطاها و غفلت‌ها در متن ترجمه، خوانندگان را به یکی از چاپ‌های دردسترس از متن اصلی کتاب آرجاع می‌دهیم و در [] نشانی فراز موردنظر در ترجمه فارسی را ذکر می‌کنیم.

1. *ibid*: 53-57 [46-54]

۲. هایدگر ۱۳۸۶: ۲۸۰ [فقره بیست و سوم]

3. un horizonte de posibilidades

4. Ortega y Gasset, 2010: 65 [56]

5. *ibid*: 54 [48]

6. *ibid*

7. repertorio de posibilidades: Ortega y Gasset 2010: 63 [55]

8. *ibid*: 54 [48]

9. *ibid*: 63-64 [55-56]

10. fatalidad vital

Vasmegar

میان وضع فعلی و وضع بالقوه یک جامعه تفاوت می‌نهد و زندگی را همیشه زندگی بالقوه و ممکن می‌داند. آشکار است که در اینجا ممکن بودن را نه در معنای امکانیت منطقی^۱ بلکه باید در معنای امکانیت ضروری ناشی از مادیت و هم‌جواری^۲ بفهمیم. این بالقوگی و امکانیت همواره از افزونه‌ای (گاه بسیار عظیم) بر بالفعل‌بودگی برخوردار است. جهان ما «آن چیزی است که زندگی ما بالقوه می‌تواند باشد»^۳ و همواره فاصله‌ای میان آنچه بالفعل زندگی می‌شود و آنچه می‌تواند به‌نحو بالقوه زندگی شود (که هیچ‌گاه مطلق نیست و همواره ناحیه‌ای باقی می‌ماند) وجود دارد:

این توانایی بالقوه بایست بیشتر تعیین شود تا تحقق پیدا کند یا، به‌عبارت‌دیگر، ما همیشه جزء بسیار کوچکی از آن هستیم که می‌توانیم باشیم.^۴

از همین جا آشکار می‌شود که بحث چگونه از سطح فردی فراتر می‌رود. بالفعل‌بودن (یعنی آن حدی از جهانمان که ما زندگی‌اش می‌کنیم) می‌تواند فردی باشد، اما زندگی بالقوه ما («آنچه می‌توانیم باشیم») همواره جمعی است، جمعی و البته نه عالم‌گیر و سراسری. «جهان یا زندگی امکانی همیشه بیشتر از تقدیر یا زندگی واقعی ماست»^۵.

آنچه برای ارتگا مهم است انتخابی نیست که یک فرد یا یک گروه از میان امکانات موجود انجام می‌دهد، بلکه جهان کلی ممکن برای اوست. واضح است که آن کاراگری که سوژه این جهان و افشاگر این جهان است نه فرد بلکه پوئبلو است. و این جهان جهانی پدیدارشناسانه در دل جهان هندسی است که همواره از هویت و تفاوت برخوردار است، یک «جهان درونی مستقل»^۶ که، در عین هم‌زمانی و تعاصر، با جهان‌های دیگر متفاوت است.

نتیجه‌گیری: ظهور یک اگزیستانسیالیسم قومی

پوئبلو سوژه‌ای اگزیستانسیالیستی است که بنابر استلزامات پدیدارشناسانه از هر قلمروی درونی^۷ در اصطلاحات دکارت، وحدت خودآگاهانه و توانایی‌ها و مطالبات ناموجه سارتری تهی شده است - شاید سوژکتیویته‌ای غیرمتافیزیکی. پوئبلو می‌تواند تنها سوژه پدیدارشناسانه - اگزیستانسیالیستی ممکن و مشروع باشد.

1. possibility
2. contingency
3. *ibid*: 54 [48]
4. *ibid*
5. *ibid*

«به همین خاطر است که دنیا به نظر ما آن قدر عظیم می‌نماید و ما در مقابل آن خود را این قدر کوچک می‌بینیم.» [48] (Ortega y Gasset, 2010: 54)

6. *ibid*: 178 [113]
7. *forum internum*

سید-رضا وسمه گر

این جهانیتِ فراگردجهان^۱ یک تکه، منطقی، هندسی و ناظر به موجودات پیش دستی نیست. ما با «ناحیه»ها مواجهیم و، در واقع، با جهان‌ها - نه یک جهان. آنچه هست جهانیتِ هر فراگردجهان است. مکانمندی دازاین پیشینی نیست بلکه «از این منظر، مکانمندی دازاین [...]» از حیث پدیدارین عیان می‌گردد.^۲ این جهانیت محیط^۳ ناحیه‌ها و یا، به تعبیر جالب ارتگا، صحنه‌های^۴ گوناگون را شکل می‌دهد سطحی خاص و دارای هستی منحصر به فرد و برخوردار از هستندگانی ویژه و متفاوت با آنچه منطقاً بنابر تفکر هندسی و جغرافیایی به ذهن می‌رسند. «ناحیه‌ها در ابتدا از طریق اشیای پیش دستی که فراهم آمده‌اند شکل نمی‌گیرند، بل همواره پیشاپیش در مکان‌های منفرد و جدا از هم توی دست‌اند. مکان‌ها خود در ضمن فراگردبینی پردازشگرانه به تودستی‌ها تعلق می‌گیرند».^۵ مسئله مهم فهم و به چنگ آوردن سرشت منحصر به فرد تشکلی جهان یک قوم از طریق «فراگرد بینی پردازشگرانه» است: لحظه زایش اقوام.

ارتگا از دوگانه‌ای شایع فراتر می‌رود. او نه «نوع» و نه «فرد»، بلکه صراحتاً پوئبلو یا قوم را شایسته تمرکز و مطالعه می‌داند: «هر نوع صحنه^۶ طبیعی خود را داراست که درون آن هر فرد یا گروهی از افراد صحنه‌ای جزئی تر می‌سازد. به همین قیاس، منظره^۷ آدمی گزینشی از میان واقعیت‌های بی‌شمار عالم است و فقط پاره کوچکی از آن را شامل می‌شود. اما هیچ انسانی کل منظره^۸ نوع خویش را زندگی نمی‌کند. هر قوم^۹ در هر دوره‌ای گزینشی نوین از فهرست عمومی اشیای انسانی انجام می‌دهد، و در دل هر دوره و هر قوم تقلیلی غلیبی اتفاق می‌افتد».^{۱۰}

این فقرات سست و پراکنده قطعاً مدعی آن نیستند که پرسش‌های فوق‌العاده پیچیده، سرنوشت‌ساز و حیاتی مطرحه در ابتدای این نوشته را پاسخ داده‌اند. به دست دادن دورنمایی مبهم از سوژه و فادار به اصول تخطی‌ناپذیر فلسفه‌های پدیدارشناسانه - گزیستانسیالیستی آن هدفی است که امیدواریم در اینجا محقق شده باشد. تعیین حد و مرزها و مختصات زمانی و عرضی و طولی سوژه تاریخی - که قرار است فرد، ایده، کشور، باور آگاهانه، نظام سیاسی و... نباشد - دور از دسترس این نوشته باقی می‌ماند.

1. umwelt

۲. هایدگر، ۱۳۸۶: ۲۰۰ [فقره بیست و دوم]

3. die umlichkeit

4. escenario

۵. هایدگر، ۱۳۸۶: ۲۷۶-۲۷۷ [فقره پانزدهم]

6. escenario

7. pueblo

8. Las Atlántidas, in: Ortega y Gasset, 1940: 831

منابع

- ارتگای بی گاست، خوزه (۱۳۸۷)، طغیان توده‌ها، ترجمه و تلخیص: داوود منشی‌زاده، اختران.
- پریموزیک، دنیل تامس (۱۳۸۸)، مرلوپوتی، فلسفه و معنا، محمدرضا ابوالقاسمی، نشر مرکز.
- پیتزما، هنری (۱۳۹۸)، نظریه معرفت پدیدارشناسی؛ هوسرل، هایدگر، مرلوپوتی، فرزاد جابرالانصار، کرگدن.
- تیلیش، پل (۱۳۷۶)، الهیات فرهنگ، فضل‌الله پاکزاد و مراد فرهادپور، طرح نو.
- دارتیگ، آندره (۱۳۷۳)، پدیدارشناسی چیست؟، محمود نوالی، سمت.
- دریدا، ژاک و میشل فوکو (۱۳۹۴)، کوگیتو و تاریخ جنون (مجموعه مقالات)، فاطمه ولیانی، هرمس.
- سارتر، ژان پل (۱۳۹۹)، اگزیستانسیالیسم و اصالت بشر، مصطفی رحیمی، نیلوفر.
- _____ (۱۳۹۸)، هستی و نیستی؛ جستاری در هستی‌شناسی پدیدارشناختی، مهستی بحرینی، نیلوفر.
- کریچلی، سایمون (۱۳۹۱)، لویناس و سوپژکتیویته پساواسازانه، تدوین و مهدی پارسا و سحر دریاب، رخداده نو.
- کهون، لارنس (۱۳۹۲)، متن‌هایی برگزیده از مدرنیسم تا پست‌مدرنیسم، عبدالکریم رشیدیان [ویراستار فارسی]، نشر نی.
- مارتین، ژاک (۱۳۹۷)، فلسفه تاریخ از چشم‌انداز مسیحی، سید رضا وسمه‌گر و رویا فیاض، دنیای اقتصاد.
- هایدگر، مارتین (۱۳۸۹)، ساختن، باشیدن، اندیشیدن، هرمنوتیک مدرن؛ گزینه‌ی جستارها، بابک احمدی و دیگران، مرکز، چاپ هشتم.
- هایدگر، مارتین (۱۳۸۶)، هستی و زمان، سیاوش جمادی، ققنوس.

Merleau-Ponty, Maurice (1945), *Phénoménologie de la perception*, Paris: Gallimard.

_____ (2005), *phenomenology of perception*, translated by: Colin Smit, London and New York, Routledge.

_____ (1968), *The Visible and the Invisible*, Evanston: Northwestern Press.

Бердяев, Николай (1934), *Я и мир объектов: Опыт философии*

.....
 سیدرضا وسمه گر

одиночества и общения, Париж: YMCA PRESS.

Nikolas Berdyaev (2009), *Solitude and Society*, Boris Jakim (foreword), George Reavey (translator), CA: Semantron Press.

Ortega y Gasset, José (1970), *Ideas y creencias*, Madrid: Revista de occidente, S. A. Decima Edicion.

_____ (2010), *La rebelión de las masas*, Ciudad de México: Fernando Robles Otero.

_____ (1940), *Obras de José Ortega y Gasset*, Madrid: Espasa Calpe.