

هستی مندی و حضور

محمد رفیع محمودیان



اومبرتو بوچونی، ۱۹۱۳

نه چون به شخصیت و سبک زندگی دوست داشتنی بود بلکه چون آن گونه می‌اندیشید که بعدها دریافتیم باید آن گونه بیندیشیم، او را از آغاز عصر مدرن آورده‌ایم به میانه‌ی عهد خود و به او اجازه داده‌ایم که دنیای ما را تسخیر کند. او چه کسی می‌تواند باشد جز باروخ اسپینوزا. او اکنون اندیشمند اصلی دوران و پرچمدار شیوه‌ی نگرش به جهان و انسان است. تأییدی بر این نکته را می‌توان نه فقط در کتاب‌های نظری-تحلیلی ژیل دلوز و آنتونیو نگری بلکه همچنین در کتاب قطور جدید جاناناتان اسراییل درباره‌ی زندگی و افکار او یافت.^۱ آموخته از او، بینشی مبتنی بر چندپارگی جهان و دوگانگی وجود را به کار نهاده‌ایم و گستره‌ی هستی را تک‌گوهری می‌بینیم. تک‌گوهری با دو ویژگی مادیت و ذهنیت یا زیست و دغدغه‌ی زیست. یگانگی مطلق. هستی را هم از آن انسان می‌پنداریم و هم از آن سپهر زیست او، جهان.

مفهوم کلیدی عصر هستی‌مندی است. انسان را بودی می‌دانیم که سرنوشتش را تلاش برای ماندگاری رقم می‌زند. وجودی خواهان ماندگاری و گاه بیش از آن خواهان گسترش قلمرو زیستش، آنچه که اسپینوزا کوناتوس^۲ خواندش و نیچه در برداشتی جدید خواست قدرت نامیدش. با هایدگر با مفهوم یا اگر دقیق‌تر سخن بگوییم انگاره‌ی هستی-در-جهان آشنا شدیم و سپس همراه با سارتر، مرلوپونتی و هارتموت رزا فرا گرفتیم که به جهان از آن چشم‌انداز بنگریم، از چشم‌انداز درگیری‌ها و دغدغه‌های یک هستی‌مند. ولی پیش‌تر مارکس با ماتریالیسم تاریخی خود بر هستی‌مندی انسان تأکید گذاشته بود. مارکس از دیدگاهی دیگر دغدغه‌ی اصلی انسان را زندگی مادی و برآوردن نیازها و پیش‌شرط‌های مادی زندگی دانسته بود. او اسپینوزایی بود و جامعه و حوزه‌ی زیست را یک کلیت یگانه می‌بیند.

یگانه‌گرایی اسپینوزا تلاشی برای خروج از بن بست بود که دکارت با دوئیت خویش بین بدن و ذهن آفریده بود. بدنی که شکل یک دستگاه مکانیکی را پیدا کرده بود و ذهنی که رها از هر پیوند و محدودیتی می‌اندیشید. دو سپهر بسته‌درخود. یگانه‌گرایی اسپینوزا نوید جهانی به‌هم‌پیوسته می‌داد که هر چند استوار بر ضرورت‌ها بود ولی زمینه را برای آزادی بر مبنای شناخت ضرورت‌ها فراهم می‌آورد. ولی همین یگانه‌گرایی شور رهایی را به محاق برد. در اندیشه‌ی مارکس و هایدگر، ذهن به صورت قلمرو حضور در

جهان و تخیل گره خورده به آن به حاشیه‌ی هستی‌مندی رانده می‌شوند. نزد مارکس، تصور ذهنی از جهان بازتابی از وضعیت طبقاتی است و تأثیر برگرفته از مبارزه‌ی طبقاتی. نزد هایدگر حضور فقط آن‌گاه موضوعیت پیدا می‌کند که شیء- وسیله‌ی تودست (Zuhanden) کارکرد خود را در سپهر هستی‌مندی از دست می‌دهد و به شیء پیش‌دست (Vorhanden) تغییر ماهیت می‌دهد.^۳ شیء پیش‌دست ابژه‌ای است که در خود، در حضورش مورد بررسی قرار می‌گیرد. برای مارکس و هایدگر، هر دو، در این‌که انسان در دغدغه‌ی هستی‌مندی و درگیری‌های برخاسته از آن موجودی سرزنده و پویاست تردیدی نیست. ولی هستی‌مندی محدودیت‌آفرین است. انسان را به بند موقعیت پیش‌ارویش می‌کشد و از او تابعی از متغیر جهان پیرامونش می‌سازد. انسان، به توان تخیل، گستره‌ای پهناورتر و ژرف‌تر از جهان پیرامون خویش را می‌جوید. او رهایی از محدودیت هستی‌مندی می‌جوید. به اتکای تخیل که آمیزه‌ای از هوشیاری برخاسته از درگیری‌های هستی‌مندی و حس احساسی است حضور در جهان را می‌جوید. آزاد از دغدغه‌ها و درگیری‌های هستی‌مندی. حضور نه تابعی از هستی‌مندی که گستره‌ی مبارزه با آن و رهایی از آن است.

حضور در جهان را می‌توان قربانی تمرکز بیشتر بر هستی‌مندی ساخت و در آن مسیر تمدن مادی را گسترش داد، به رفاه بیشتری دست یافت و زندگی را قاطعانه‌تر پیش برد. توجه به هستی‌مندی دستاوردهای خود را دارد. در تمرکز بر خواست قدرت می‌توان به قدرت دست یافت؛ در ارزیابی زندگی مادی به‌مثابه‌ی بستر تحول اجتماعی و فرهنگی امکان دلبستگی به رشد نیروهای مولد و و شور اقدام در این زمینه شکل می‌گیرد؛ و در بازشناسی هستی‌مندی به‌سان سپهر درگیری‌ها و دغدغه‌های بودن، گریز از مرگ اهمیتی چند چندان پیدا می‌کند. ولی این تمرکز و توجه، شکوه وجود را از انسان بازپس می‌ستاند. تخیل حضور در جهان، در تمامی پهناوری و ژرفای آن، در گذشته و آینده، از انسان موجودی شکوهمند به بیکرانگی جهان می‌سازد، جهانی که به توان تخیل او برجای خواهد بود. این انسان، انسان در شکوهمندی خود است که جهانی را به تخیل و بر بنیاد تخیل می‌سازد، از زبان و هنر گرفته تا دین و عشق. این انسان می‌تواند، به تخیل، جهانی دیگرگونه را تصور کند و برای برپایی آن تلاش کند.

در این راستا، من در این نوشته به بررسی دو مقوله‌ی هستی‌مندی و حضور در جهان خواهیم پرداخت. تلاش خواهیم کرد تا جوانب گوناگون هر دو مقوله را بررسی کنیم. قصد اصلی‌ام آن است که تا حد ممکن جایگاه و نقش حضور در جهان را در زندگی بازشناسانم. هستی‌مندی بیشتر و بهتر از آن شناخته شده است که من بخواهم در معرفی و شناسایی آن گامی بردارم. این حضور در جهان و تخیل زمینه‌ساز آن است که باید بهتر شناسایی و معرفی شود و من خواهم کوشید در آن زمینه نکاتی را مطرح کنم.

حضور در جهان

حضور ترافرازندگی است. برون جستن از خویش، برگزشتن از محدودیت‌های وجود و گشایشی به گستردگی جهان است. حضور همواره حضور در جهان است، در گستردگی و ژرفای آن. به توان تخیل می‌توان در همه‌ی جهان، در درازنای تاریخ، در هر گذشته و آینده‌ی نامشخصی، حاضر بود. این ولی آسان نیست. اصل هستی‌مندی است و هستی‌مندی^۱ هستی به توان اینک و اینجا است، در بازشناختن ضرورت‌های زیست. زندگی در خانه با سقف، در روستا و شهر در کنار همسایگان. در چارچوب حس وضعیتی که تن در آن قرار دارد. به اتکای شناخت از و ادراک این یا آن باز نمود جهان پیرامون. به لطف گویش و همدمی با دیگران، به وسیله‌ی زبانی با فرهنگنامه و ساختار دستوری معین، محدود به قلمرو زیستی مشخص. حضور اما تفننی نیست، ضروری است. امکان آن در ضرورت آن نهفته است. امری ضروری برای زیستن به هوشیاری است. در تنگنای هستی‌مندی نمی‌توان همواره به تکرار، زیست. و ماندگی در پی دارد و ایستایی و پژمردگی. تخیل حضور را ممکن می‌سازد. تصور خود در ورای مرز اینک و این‌جا. در صحنه‌ای به گستردگی تاریخ و جغرافیا، در نهایت در تجرید محض. و این رهایی است.

حضور چیست؟ حضور برون‌مندی و جهان‌مندی است، جهشی به برون از حوزه‌ی زیست ولی در زیست‌مندی. به معنای قرار گرفتن در هر موقعیت ممکن، در هر جا و

عرصه‌ای به دلخواه خود است. از آن‌رو نه فقط نوید که همچنین مادیت‌رهایی از تمامی قیدوبندهای مادی و اجتماعی را دربر دارد. نمود آن در چارچوب زندگی روزمره رفتار برمبنای هنجارهای مجرد اجتماعی، ارزش‌های بنیادین اخلاقی و فرهنگی و باورهای اصلی دینی است. هیچ‌کدام از آن‌ها به روزمرگی تعلق ندارند ولی در آن بازتاب پیدا می‌کنند. همه را باید به تخیل دریافت و در سپهر آن‌ها حاضر شد. هیچ‌کس با جامعه و هنجارهایش درگیری مستقیم و آشنایی از نزدیک ندارد و به‌خودی خود عضو یا مخاطب آن نیست. باید خود را به‌سان عضو جامعه درگیر هنجارهای آن تصور کرد. ارزش‌های اخلاقی و فرهنگی به‌صورت مجرد و نه انضمامی برای افراد مطرح هستند. باید خود را به‌تخیل مخاطب آنها فرض گرفت. پیوند یا گفت‌وگو با خداوند، کائنات یا چرخه‌ی هستی‌حضور جهانی و ترازنده، در ورای زیست شخصی، را برای دیندار ممکن می‌سازد ولی دیندار فقط به‌تخیل می‌تواند آن را عینیت بخشد.

حضور در تخیل ممکن است و صورت می‌بندد. به توان تخیل می‌توان جهان را در گستردگی‌اش تصور کرد و خود را در آن و چه‌بسا در ورای آن با افق دید و حسی دربرگیرنده‌ی تمامی آن قرار داد. ویتگنشتاین بر آن بود که جهان تمامی آن‌چه است که وضع واقع است.^۴ این حکم را این‌جا باید اینگونه بازگرداند: جهان تمامی وضع واقع‌های ممکن است. بدون هیچ‌گونه محدودیتی و در پیوند با هیچ ضرورتی. گستره‌ای که می‌توان از یک گوشه یا موقعیتی از آن به گوشه و موقعیتی دیگر در آن حرکت کرد. تخیل تصور آگاهانه‌ی ترازندگی است، به هیأت گشت‌وگذار، توقف و تأمل در پهنه‌ی جهانی نامتناهی. جهانی بدون تاریخ و جغرافیا. هم از آن خود و هم از آن دیگران، هم باز به روی تحول و هم بسته در خود. تخیل امری تفننی نیست که به میل و قصد تفریح پی‌گیری شود. برای وقت‌گذرانی نیز انجام نمی‌گیرد. امری ضروری است. ولی نه آن ضرورتی که به هستی‌مندی گره خورده است. بود انسان، ماندگاری و تداوم زیست را تضمین نمی‌کند. شکوه هستی را تضمین می‌کند. نزد کانت، تخیل یگانگی فهم و حس را ممکن ساخته، امکان ترکیب داده‌های حسی را در مقوله‌های فهم فراهم می‌آورد. این تخیل که به‌گونه‌ای نازادی انجام می‌گیرد به سپهر شناخت تعلق دارد و نه حضور در جهان که حضور جهان را در ادراک ممکن می‌سازد. سطحی ابتدایی از

تخیل است و نه اوج و کمال آن. تخیل ارادی است. به ضرورت انجام می‌گیرد ولی به‌خواست. برای آن انجام می‌گیرد که رهایی به‌دست آید، رهایی از هستی‌مندی و تمامی ضرورت‌ها و بستارهای (انسداد) آن، رهایی از مادیت زیست، وابستگی به زمین و زمان زیست و اسارت در موقعیت‌های کنش.

تخیل هوشیاری نیست. هوشیاری آگاهی است، آگاهی به درجهان بودن. به آن چه که هست و می‌تواند باشد. تخیل ولی هستی را پشت سر می‌نهد. رهاشدگی در نیستی است، تجسم نیستی در هستی و هستی در نیستی. ناممکن را ممکن و ممکن را ناممکن تصور می‌کند. خاستگاه آن وازدگی است، وازدگی از طعم تلخ هستی‌مندی. وازدگی سنخی حس‌احساسی است، حس‌احساسی به هستی‌مندی. ولی وازدگی به‌سان حس‌احساسی نمی‌تواند به‌تنهایی تخیل را بیرواند. شور باید در آن افتد تا فعال شود. شور حس‌احساسی را به‌میان جهان می‌برد. تخیل حس‌احساسی حضور یافته در جهان است. در خستگی و درد و رنجی که دغدغه‌های زندگی می‌آفرینند از راه می‌رسد. گریز از هستی‌مندی نیست، وازدگی از آن است. گریز جایی در اراده دارد، در درگیری‌ها. وازدگی در حس‌احساسی.

تخیل پدیده‌ی ساده‌ای است، در همان سطح حس و احساس امکان بروز پیدا می‌کند. برای همین کودکان استاد آن هستند. می‌توان آن‌را در حد آفرینش یک کار برجسته‌ی هنری یا دستگاه فلسفی پیچیده و نظام‌مند ساخت. در این حد باید مسلط به مهارت با ابزار کاری همچون زبان، طراحی، نوازندگی و رنگ‌پردازی بود. این ولی نفی‌کننده‌ی آن است که تخیل در سطح ساده‌ی حس و احساس اتفاق می‌افتد و به این خاطر به‌گونه‌ای همیشگی در اختیار همگان است. ارادی نیست ولی می‌توان به‌گونه‌ای ارادی از آن اجتناب ورزید.

هستی‌مندی

هستی‌مندی چیست؟ هستی‌مندی واقعیت زندگی است. زیستن در محدوده‌ی زمان و زمین، در جغرافیای وجود، هستی‌مندی گهگاه، در موقعیت‌هایی بسیار استثنایی، در وجود انسان‌هایی با توان و قدرتی استثنایی، وجهی جهانی یافته به شکل هستی‌مندی در جهان در می‌آید. در وضعیتی متعارف محدود و متمرکز بر سپهر زیست و کنانش با قلمرو ماندگاری است. هستی‌مندی مجموعه‌ای از درگیری‌ها است. هم کوشش در راستای تحقق آن چیزهایی که به صورت برنامه و طرح و هدف پیشاوری هر کس قرار دارد و هم تلاش در راستای برگزشتن از موانع و محدودیت‌ها. امتدادی است پر از دغدغه، بدون لحظه یا ذره‌ای گسست یا وقفه. دورانی است، تکرار در تکرار، ولی در تکوین از گذشته به لحظه‌ی اکنون و رو به آینده. نجات گذشته را از گذشته می‌جوید، نه به گاه اکنون که همواره برهه‌ای در حال فروپاشی است، بلکه در آینده. در آینده‌ای که گذشته را پشتوانه‌ی رسیدن به منزلگاهی دیگر خواهد ساخت. با این همه، هستی‌مندی در آگاهی به فروپاشی مداوم لحظه‌ی اکنون به گذشته و آینده قد برمی‌افزارد. برای ماندگاری آگاهانه و هدفمند نگاه به آینده دارد، ولی گذشته را با خود حمل می‌کند. سرچشمه‌ی تمامی رویکردها است، چه از خواست و چه از سر اجبار. در یک سو، تمرکز بر آینده به خواست، حرکت به سوی آینده به میل، ولی دور از دسترس. در سوی دیگر، گذشته‌ای که هست، که بوده، که نشان خویش را همه جا بر جای گذاشته، نه به خواست یا میل بلکه به جبر رخدادهای رخ داده.

هستی‌مندی امری اجتماعی است. حتی هایدگری که انسان را در قامت دازین موجودی تفردیافته می‌بیند با مفهوم آدمی (das Man) خود آنرا به رسمیت می‌شناسد. در تنهایی وجود فردی ناممکن است. نه فقط به آن خاطر که بودن، ماندگاری در جهان در تنهایی ناممکن است و فقط در هم‌بودگی و همراهی دیگران ممکن می‌شود بلکه بیشتر به آن خاطر که دیگران جهانی را برمی‌سازند که در آن می‌توان درگیر بود و به دغدغه‌های زیست سمت‌وسوی دیگری داد. به درگیری و دغدغه‌ی کنانش با دیگران در چارچوب عشق یا تنفر، دوستی یا دشمنی و مهربانی یا کین‌جویی روی آورد. همه البته در بستر هستی‌مندی. برای بودن، برای ماندگاری.

ولی در همین هم‌بودگی امکان آن هست که خود را در جهان هوشیار و سرزنده یافت. جذابیت و پویایی باهم‌بودن در گرو آن قرار دارد.

درگیری‌های هستی‌مندی بررسی را در دستورکار قرار می‌دهد. چراکه باید مدام بررسی کرد تا در درگیری امکان چیرگی بر دغدغه را به‌دست آورد. بررسی، راه دور شدن از گذشته و رسیدن به آینده را مشخص می‌سازد. شناخت جهان است و بیش از آن بازشناسی چگونگی چیرگی بر جهان. بررسی دربرگیرنده‌ی شناخت تجربی، درک علمی، فناوری و کاربرد است. این سه در فرایند تولید وجهی آشکار پیدا می‌کند ولی همه جا به کار می‌آید و در ذره‌ذره‌ی هستی‌مندی جایی برای خود دارد. در خدمت آن است. از این‌رو، بیگانه با کنجکاو یا شناخت تأملی (speculative) است. معطوف به امر عملی درگیری است. حس و احساس را وامی‌نهد تا به درک دقیقی از جزء‌جزء جهان پیرامون برسد. در حس و احساس نمی‌ماند چون بیم آن وجود دارد که فریفته‌ی یگانگی عاطفی با جهان شود و خود دغدغه‌ای نو بیافریند.

زبان

زبان را در گفت‌وگو، در گستره‌ی هم‌بودگی گره خورده به هستی‌مندی به کار می‌بریم. گفت‌وگویی در برون با دیگران ولی همچنین در درون با خود یا با کسی به‌پندار. زبان جایی در فضای بینابینی میان گویندگان دارد. هم مستند و ثبت شده در ادبیات و هم در خاطره‌ای یا خاطره‌هایی از گزاره‌های پی‌درپی ادا شده به لحظه‌های گذرنده‌ی میرنده. برای همین در کاربرد فراگرفته می‌شود هر چند که یادگیری آن امری تجربی و آموزشی نیست. معنای کلمات را و چگونگی کاربرد آنها را، افراد در فرایند زیست و درگیری‌های آن می‌آموزند. زبان کاربردی است، وسیله‌ای برای پیوند، کناکنش و هم‌فهمی در راستای هماهنگی. به این خاطر دارای وجهی ابزار است و باید آن را دقیق آموخت تا در کار زیست، در هستی‌مندی رخنه‌ای پیش نیاید. زبان دارای ساختار معینی است. آن گونه که اکنون به لطف چامسکی شناخته شده است، ساختار را کسی فرامی‌گیرد. زبان در هوشیاری دارای بنیادی است و فرد خودبه‌خود کار با آن را از یک سن معین بلد است. همین است که باعث می‌شود یک سخنور نوجوان پیچیده‌ترین

فعل‌ها و جمله‌ها همچون ماضی بعید و جمله‌ی شرطی را در گفت‌وگوهای روزمره‌ی زبان مادری بدون هیچ تأملی به‌درستی و به‌دقت به‌کار گیرد.

هستی‌مندی بر زبانِ کاربردی مقدم است. زبان برای گفت‌وگو است و گفت‌وگو برای هماهنگی در جهانی که هم‌بودگی بُعدی از آن است. ساختار و دقت معنایی هر واژه هموارکننده و تضمین‌گر این هماهنگی است. این‌که مخاطب تا حد ممکن مشخص و شفاف بداند که گوینده در گفت‌وگو چه چیزی را بیان می‌کند و بر آن اساس به تفاهم و توافق دست یابند. زبان را در ساختار کسی فرانمی‌گیرد چون در هستی‌مندی ریشه دارد. چون عنصری، جزئی از زندگی و همبودگی و همزیستی پیوندخورده به آن است. در کنار زبان ابزاری، زبان دیگری را داریم، زبان هیجانی. زبانی پس‌اندرِ هستی‌مندی. زبانِ سرکشی احساس به هر حسی از هستی‌مندی. زبان هیجانی زبان مرسوم ابزاری را درهم می‌شکند. از مرزها و ضابطه‌های آن فراتر می‌رود. ساختار را وامی‌نهد و رو به‌سوی بیانی نامفهوم، نامتعین می‌آورد. زبان هیجانی زبان آشفتگی است. زبانی فراتر از تبیین معنا. زبان بیان مستقیم احساسات. زبانی که می‌توان آنرا به سیاق والتر بنیامین زبان نابِ ناخالصی برنگرفته می‌خواند هرچند بنیامین آن را زبان گسترده‌تر جهان، زبان پدیده‌ها و نه زبان احساسات می‌دانست.^۵ در این زبان از شبه‌واژه‌های احساسی در قالب آه‌وناله یا خنده‌وزاری گرفته تا واژه‌هایی در تجرید از معنا یافت می‌شود. در تجرید از معنا، زبانِ وضعیتی شعر را پیدا می‌کند، نه هر شعری که شعر تغزلی بازگوی سراسر است (بی‌میانجی) شیفتگی به کلمات، به موسیقی گویش شتابنده‌ی احساسات. زبان هیجانی زبان حضور است. حضورِ هیجان برمی‌انگیزد، هیجان از ترفرازندگی، از فراروی از هستی‌مندی، از رهایی از خود، از حرکت در بیکرانگی جهان. زبان هیجانی زبان گفت‌وگو نیست. ابراز هیجان ابراز هدفمند آن برای دیگری نیست، ابراز محض است. تخلیه‌ی هیجان نیز نیست. خلاصی جستن از هیجان هدف نیست. ابراز هیجان برای فزونی بخشیدن به آن است. هیجان برای هیجان.

ابراز شادمانی شادمانی به ارمغان می‌آورد و ابراز اندوه خود اندوه را دامن می‌زند. گریه هم نزد گریه‌کننده و هم نزد هم‌جواران گریه‌کننده گریه را گسترش می‌دهد. خنده از سر شادمانی به‌همان‌گونه خنده و شادمانی را اشاعه می‌دهد. زبان هیجانی بستر

فزونی هیجان را فراهم می‌آورد. شعله را شعله‌ورتر می‌سازد، حضور را همه‌جانبه‌تر. حضور در جهان امری زبانی نیست. در بیان و تبیین زبانی نقش نمی‌بندد. ولی حضور در جهان امری تخیلی است و تخیل در زبان هیجانی نمود پیدا می‌کند. تخیلِ وَهٍ (!) یا اوهِ شگفتی است. آگاهی‌یافتن تخیل از خود و حضور در جهان است. این جاست که پی می‌بریم زبان هیجانی زبان گفت‌وگو نیست، زبان گفت‌ناب است، زبان اعلام هیجان به هیجان. اعلام به خود، به جهان حضور یافته در آن که جهان در دسترس قرار گرفته است.

اعلام هیجان باید به شکلی صورت گیرد که ماندگاری و فزونی آن را تضمین کند. حسی که بیشتر احساس شود و احساسی که قوی‌تر حس شود. در این پسزمینه، زبان هنجاری زبان گفت‌وگو می‌شود. زبان شوریدگی ایوان کارامازوف، زبان روایت‌گر اسماعیل در موبی دیک و زبان ازهم‌گسسته‌ی استراگون و ولادیمیر در انتظار گودو. نه زبان کنش برای ایجاد واکنش، بلکه زبان واکنش برای دامن‌زدن به کنش. واکنشی را آشکار می‌سازد تا تأییدی شود بر کنش، تا مشخص شود که هیجانی در پی کنشی احساس شده و بروز پیدا کرده است. زبان گفت‌وگو و مستند شده به کلمه و دستور (زبان) در این فرایند تکوین می‌یابد. کلمه و دستور برای آن که احساسات هرچه دقیق‌تر و به شور هرچه سامان‌یافته‌تر اعلام شوند – هر چند زبان ابزاری کلمه و دستور را همچون اهرمی برای محدودسازی هیجان و به زنجیر کشیدن آن در چارچوب نظم به کار می‌گیرد.

طبیعت و جامعه

جهان هستی‌مندی جهان زیست است، جهان درگیری‌ها و دغدغه‌ها، جهانی پر از اشیاء، موانع و همچنین وسیله برای کلنچار با اشیاء و برگزشتن از موانع. این جهان در کلیت مجرد خویش دُوبُعدی است: دو بُعد جدا ولی وصل به یکدیگر: طبیعت و جامعه. طبیعت سپهر یگانگی است. کوه، دشت و جنگلی است که در پهنآوری و ژرفا و همچنین وادادگی عرصه‌ی تاخت‌وتاز هستی‌مندی است؛ گستره‌ی امکان، چیرگی و گشایش. چیزی در آن که بتواند خودانگیخته اراده‌ی هستی‌مندی را به چالش بخواند وجود ندارد. هستی‌مندی خود جزئی از طبیعت است. اسپینوزا آن را این‌گونه بازمی‌گوید «ما جزئی از طبیعتیم».^۶ زیست بخشی از طبیعت است، ولی هستی‌مندی انسان چون مجهز به آگاهی و هدفمندی است چیرگی بر طبیعت را می‌جوید. طبیعت مدام در حال فروپاشی است. هستی‌مند هستی‌مندی، به‌ویژه هستی‌مندی انسان، در خود-بودگی را از طبیعت باز می‌ستاند و اراده‌ی خویش را بر آن تحمیل می‌کند. طبیعت بیش از پیش در درازنای تاریخ به یک پدیده‌ی مصنوع تبدیل شده است.

طبیعتُ سپهر حضور نیز هست. حضور چیرگی را نمی‌جوید. کناکنشی (تعاملی) مبتنی بر گردش و تفریح را می‌جوید، در چارچوب حس‌احساسی جهان. طبیعت در حضور برجای می‌ماند، نه به‌صورت گستره‌ای از پویایی بلکه به‌صورت گستره‌ای از امکان که به حس درمی‌آید؛ دیده، شنیده، بوییده و چشیده می‌شود. اراده‌ی ملحق به حس‌احساسی حضور را ممکن می‌سازد. حضور نفی طبیعت و فاصله‌گیری از آن است. طبیعت عرصه‌ی تضاد خواست‌ها است، خواست قدرت، میل ماندگاری، شور چیرگی، رانه‌ی سلطه. اسپینوزا درست می‌گوید، در طبیعت کوناتوس در کار است. حضور باید طبیعت را نفی کند تا در سپهر آن جای گیرد. از این‌رو، گرفتار در تناقض، حضور به نمایش هماهنگی به‌هنگام تضاد روی می‌آورد. گفت به‌سان دروغ، هنر به‌سان نمایشی ساختگی از زیبایی و تفریح به‌سان فریفتگی به شادمانی، همه‌ی آن چیزی است که فریب به‌ما عرضه می‌کند. بدون آنها البته، آن‌گونه که نیچه گوشزد کرده، نمی‌توان زندگی را تاب آورد.^۷

در مقایسه با طبیعت، جامعه، همان گونه که بررسی کنندگان کلاسیک آن از هابز تا مارکس و وبر بر آن تأکید نهاده‌اند، عرصه‌ی چالش است. جامعه عرصه‌ای است که در آن هستی‌مندی، در تلاطم ناشی از پویایی، از درون شکاف برمی‌دارد و در چندپارگی به‌صورت هستندگان درمی‌آید. انسان از دل جامعه برون می‌جهد. او هستنده، هستی‌مندی تکه‌پاره شده است. وجه بارز وجود انسانی انشقاق به خود و دیگری است. هر کس به دیگر انسان‌ها همچون دیگری خود می‌نگرد، او که در چیرگی بر طبیعت و بهره‌جویی از آن یک رقیب است. بر دیگری اما برخلاف طبیعت نمی‌توان چیره گشت. او هستنده است، سرشار از هستی‌مندی، هستی‌مندی تکه‌پاره گشته. امکان چیرگی بر او وجود ندارد، او خود نیز اراده‌ی چیرگی است. می‌توان او را ازین برد ولی نمی‌توان بر او به‌سان یک هستنده چیره شد. ستیز در جامعه بین خود و دیگری دائمی است. صلح و آرامش در آن یا جایی ندارد یا پدیده‌ای موقتی است. نه چیرگی مطلق بر کسی ممکن است و نه سازگاری با او در دسترس.

در تخیلِ گره‌خورده به حضور، جست‌وجوی یگانگی در جامعه در دستور کار قرار می‌گیرد. هم نظری و هم عملی. به‌گونه‌ای نظری در سوسیالیسم اتوپیایی و مارکسی، در لیبرالیسم و دست پنهان آدام اسمیت، در جمهوری شهریار فیلسوف افلاطونی. همچنین در وعده‌ی برادری و یگانگی دین. باورها برای آن هستند که کنش را دامن زنند. نظریه عمل را می‌آفریند هر چند گاه آن‌گونه به‌نظر می‌رسد که گویی کنش‌هایی در خود یگانگی می‌آفرینند. دور‌کهایم آیین عبادی دینی در کلیسا و مسجد را کنشی در راستای ایجاد همبستگی می‌دید. بر این مبنا برخی امروز بسیاری از مراسم مدرن آیینی را مراسم ایجادکننده‌ی همبستگی می‌بینند. ولی در هر دو زمینی باید نگرشی نظری و تخیلی پشتوانه‌ی کنش قرار گیرد. بندیکت اندرسون بر آن است که دولت ملت که پایگاه اصلی وجود جامعه به‌سان یک واحد یگانه‌ی همبسته است در بستر باور تخیلی به یک اجتماع یگانه تکوین می‌یابد.^۸

اقتصاد و سیاست

اقتصاد و سیاست دو حوزه‌ی اصلی هستی‌مندی هستند. اقتصاد به معنای ارسطویی و آدام اسمیتی آن، یعنی تمامی فعالیت‌هایی که به روال مشخصی به منظور چیرگی بر طبیعت در راستای ایجاد ثروت برای تأمین پیش‌شرط‌های مادی زندگی انجام می‌گیرد و سیاست به مفهوم ماکیاولی و هابزی آن، یعنی تلاش‌هایی که در گستره‌ی سازماندهی جامعه برای تأمین امنیت صورت می‌گیرد.^۹ در حوزه‌ی اقتصاد، کار در شکل‌های گوناگون آن نقش محوری را ایفا می‌کند، کاری که طبیعت را در فرایند تولید تکه‌پاره کرده، اجزاء آن را با دست‌کاری به محصولاتی برای مصرف تبدیل می‌کند. کار ولی بنا بر آن چه مارکس به‌ما آموخته در خود پدیده‌ای اقتصادی نیست. ساماندهی آن پدیده‌ای اقتصادی است، این‌که چقدر و چگونه باید کار کرد، چه کاری را باید انجام دهد، چه را باید تولید کرد و محصول تولیدشده از آن کیست و برای مصرف در اختیار چه کسی باید قرار گیرد. ساماندهی این‌جا حد گسترده‌ای از اندیشه و برنامه‌مندی را طلب می‌کند. باید دانش و اصولی را برای آن تدارک دید و در آن راستا از درگیری مستقیم با طبیعت فاصله گرفت. ساماندهی را میدان و بازار به‌عهده می‌گیرند

در حوزه‌ی سیاست، فرمانروایی خنجری است برخاسته از شکاف در جامعه، با دو لبه. یکی برای سرکوب هر کسی که به گاهی یک دیگری می‌تواند باشد و دومی برای سازماندهی جامعه در جهت استقرار نظمی ضروری برای زیست هر کسی. جامعه در وجود انسان سپهری چندپاره است. سازگاری و هماهنگی خودبه‌خود از دل آن نمی‌جوشد. آنها را باید بر جامعه حاکم ساخت. در درجه‌ی نخست نه برای تفوق کسانی بر کسان دیگر بلکه برای سرکوب دیگری و ایجاد نظم، برای فراهم آمدن امکان ماندگاری و در نهایت هستی‌مندی. در این چارچوب دولت شکل می‌گیرد، نهادی که به‌ضرورت باید دارای اقتدار در سازماندهی نظم باشد اما به‌خاطر چندپارگی جامعه مجبور است اقتدار را به اتکای زور و سرکوب بیافریند. دولت آن‌گونه که لیبرال‌ها پی‌درپی به آن اشاره می‌کنند شر ضروری است. هستی‌مندی هم در حوزه‌ی سیاست و هم در حوزه‌ی اقتصاد به‌ضرورت به‌زور برای چیرگی روی می‌آورد، در مواجهه با طبیعت در راستای گسست و در مواجهه با جامعه برای ایجاد یگانگی.

دو حوزه از یکدیگر مجزا نیستید و هر یک در دیگری بازتاب می‌یابد. سیاست به اقتصاد راه می‌یابد تا کار را به اتکای فرمانروایی نظم بخشد و اقتصاد در سیاست نقش به‌عهده می‌گیرد تا امکانات مادی فرمانروایی و امکان انجام کار را فراهم آورد. هستی‌مندی در دو حوزه‌ی اقتصاد و سیاست در ستیز با نیستی قرار دارد، نیستی از نبود امکانات ضروری ماندگاری و نبود امنیت. هر دو را می‌توان در چارچوب هراس از مرگ دید و ارزیابی کرد. اقتصاد و سیاست، کار و فرمانروایی برای به‌پس‌راندن مرگ. مرگ پایان زندگی نیست. هیبت و دهشتناکی آن در بی‌معنایی و بی‌هودگی نیست که مرگ بس پرمعنا و تاثیرگذار است. هیبت و دهشتناکی آن از آن‌جاست که انتخابی نیست؛ به هر صورت از راه می‌رسد و تلاش برای حذف آن به‌جایی نمی‌رسد. مجموعه‌ی کوشش‌هایی که هستی‌مندی را رقم می‌زنند کاری را در مقابل آن پیش نمی‌برند. نه بی‌هودگی ذاتی که بی‌هودگی تلاش برای پیشگیری آن، مرگ را دهشتناک می‌سازد. مرگ ممکن ناممکن است. به‌خواست نمی‌توان آن‌را ممکن ساخت (مگر با خوشنوی برون از ضرب‌آهنگ هستی‌مندی)، به‌خواست نیز نمی‌توان آن‌را ناممکن ساخت. برای همین اقتصاد و سیاست ناخواسته‌ی خواستنی هستند. باید به ویلیام موریس حق داد. در جهانی آرمانی نه کسی می‌خواهد کار کند و نه کسی می‌خواهد تن به فرمانبرداری و سرکوب دهد.^{۱۰} ولی مرگِ خواست، مرگ آرزوها را باید پذیرفت تا به مرگ تن، پایان هستی‌مندی تن در نداد.

حضور در حوزه‌ی اقتصاد و سیاست خوار به‌شمار می‌آید، ویرانگر اراده‌ی کار، انضباط و فرمانبرداری. نشان از رهایی‌ای دارد که با ضرورت زیست ناسازگار است. حضور اما اقتصاد و سیاستی بدیل را پیشاروی خود می‌گشاید. انسان‌شناسان و جامعه‌شناسان از اقتصاد (یا تبادل) هدیه به‌سان بدیل اقتصاد تولید و مبادله‌ی کالا در راستای ایجاد سود یاد کرده‌اند.^{۱۱} هدیه را می‌دهند تا هدیه بگیرند. تا از یک‌سو دیگری را مدیون مهر خویش سازند و از سوی دیگر رابطه‌ای از سر لطف با او برقرار سازند. هدیه ایجاد حضور است نزد دیگری، نزد هر دیگری‌ای که «خود» به او لطفی می‌کند. به دو شکل. هم به‌شکل یادی از مهربانی و بخشنده‌گی و هم به‌شکل حس بستانکاری، این‌که باید سپاسگزار بود و هدیه را به‌شکلی جبران کرد.^{۱۲} حضور این‌جا فراروی از هستندگی و

ضرورت‌های آن را می‌رساند. در حوزه‌ی سیاست در مقابل فرمانروایی، دموکراسی را داریم. دموکراسی در بنیاد خود چیزی جز توافق همگانی نیست، توافق همگانی درباره‌ی یک سیاست یا یک حکم. توافق همگانی آن توافقی نیست که همه در مورد آن هم‌نظر باشند. چنین چیزی جز در وضعیت آرمانی استثنایی که همه بتوانند در مورد امر مد نظر درک و باور خویش را بیان کنند به‌دست نمی‌آید. دموکراسی حتی در آن شکل ناقصی که امروز در قالب دموکراسی انتخابی یا نمایندگی یافته بر مبنای حضور تمامی افراد (البته در یک محدوده‌ی سنی معین) در فرایند تصمیم‌گیری‌ها سروسامان می‌یابد. حتی آن هنگام که پارلمان یا یک رییس‌جمهور تصمیمی را اتخاذ می‌کند او به‌سان نماینده‌ی همگان این کار را می‌کند. او حضور همگان را در تصمیم خویش متجلی می‌سازد. بدون تردید نمی‌توان به این شکل از حضور اعتمادی داشت. برای همین نیز در مدل‌های دیگر دموکراسی، دموکراسی رایزنی و نمایشی حضور عینی‌تری را در فرایند تصمیم‌گیری و اجرای تصمیم‌ها جست‌وجو می‌کنیم.^{۱۳}

تخیل

جهانِ حضور بی‌کران است و در بی‌کرانگیِ تهی از هرگونه حد و حصار، مانع و گشایش، فراز و نشیب است. حضور بر بنیاد تخیل ممکن است و به تخیل می‌توان همه جا و در همه‌ی زمان‌ها بود، هر وضعیتی را تصور کرد و هر افقی را گشود. ناممکن و محال در پهنه‌ی آن وجود ندارد. مانعی در مقابل تخیل وجود ندارد. ناممکن نه امر تخیل‌نشدنی یا تخیل‌ناپذیر که پدیده‌ی بی‌خیالی است. بی‌خیالی عدم تخیل به‌خواست است، سرباز زدن از پانه‌دان به وادی تخیل و کناره‌جویی از آن. بی‌خیالی ولی به‌تمامی ممکن نیست، زیرا ادراک و فهم فقط به توان تخیل ممکن است. پدیده‌ها بدون آن که خود را به‌تمامی بنمایانند در تمامیت خود ادراک می‌شوند. تخیل امکان ادراک تمامیت پدیده را در ظرف زمان و مکانی نامتناهی ممکن می‌سازد. (بخشی از یک سیب را از افق دیدی محدود می‌بینیم یا جایی بوی آن را می‌شنویم، ولی تمامیت یک سیب را آن‌جا پیش‌روی خود ادراک/تصور می‌کنیم.) فهمِ چرایی و چگونگی پدیده‌ها و جهان دربرگیرنده‌ی آن‌ها، باز، فقط از عهده‌ی تخیل برمی‌آید. تخیل از حس و احساس و

ادراک، فرضیه و نظریه برمی‌سازد. به اتکای این دو تجلی تخیل، زندگی چه در مادیت‌اش و چه در روزمرگی‌اش ممکن است. بدون آن‌ها نمی‌توان زیست، راه رفت، کار کرد و سخن گفت. بدون آن‌ها از حس ابتدایی خام جهان نمی‌توان ذره‌ای فراتر رفت. جهان گسترده و ژرف است. حضور در آن همواره حضور در تمامی گسترده‌گی و ژرفای آن نیست. مرزهای جهان را می‌توان به اتکای تخیل مدام پس‌وپیش برد و گاه در اوج و گاه در کف حضور قرار گرفت. در این زمینه، از چهار گام می‌توان سخن گفت: گام اول حس‌احساسی است. حس و احساس در حساسیت به جهان پیرامون جای دارند. تن در حساسیت خود این کار را به انجام می‌رساند. تن در قامت اجزایی همچون چشم و پوست و گوشت جنبه‌های گوناگون هستی جهان همچون حجم، صدا، رنگ و مزه را حس می‌کند و به احساس به آنها واکنش نشان می‌دهد. در حدی اولیه و خام، می‌توان در حس و احساس نارادای برانگیخته شده، در کناکنش قرار گرفت. در رنگ یا نور، در آوا یا بو و مزه‌ی پدیده‌ها غوطه‌ور شد و به آنها واکنش خاصی نشان نداد. در آنها زیست و با آنها ماند. همین و بس. ولی حس و احساس همچنین زمینه را برای پیدایش رویکردهایی واکنش‌محور می‌گشایند. می‌توان به حس و احساس برانگیخته شده از سوی آن واکنش نشان داد، از سر سازگاری یا ناسازگاری، از حسی استقبال کرد و از حس و احساس برانگیخته شده از سوی آن گریخت.

حس به خودی خود احساسی را بر نمی‌انگیزد. خوشایندی، درد، شادی و اندوه در کنار ده‌ها و شاید صدها احساس دیگر در پیامد حس تن را دربر می‌گیرد ولی برخلاف آن‌چه مرلو-پونتی در مورد تن به‌ما آموخته^{۱۴} از خود تن به‌تنهایی سرچشمه نمی‌گیرد. تخیل خام تنانه حس را احساس و احساس را حس می‌کند. تخیل خام یا بدوی تخیلی در فاصله‌گیری از تن در چندپارگی و محدودیت یک موقعیت معین است. تخیل حضور تن در جهان را به تصور درمی‌آورد، تنی یکپارچه، حاضر در این‌جا و آن‌جای جهان. احساس آن واکنشی است که این تن به‌سان وجودی یکپارچه می‌تواند به برخورد اجزایش به جهان داشته باشد. تخیل خام، تخیل تن به‌سان یک جسم است. این جسم هنوز هوشیاری نیافته و روح در آن دمیده نشده است. هوشیاری در ادراک از راه می‌رسد

و در سنجش حس‌ها و احساسات موضوعیت می‌یابد. در هوشیاری، می‌توان حسی را نادیده انگاشت و به ستیز با احساسی برخاست.

گام دوم ادراک است. تخیل وارد صحنه گشته حس‌ها و احساس‌ها را به یکدیگر پیوند داده کلیتی یگانه از آن‌ها برمی‌سازد. این اقدام در دو ظرف زمان و مکان انجام می‌گیرد. زمان و مکان همان‌گونه که کانت مشخص ساخته از تجربه سرچشمه نمی‌گیرد و آموختنی نیست. حسی از آن داریم. حسی از مکان در هم‌جواری برخاسته از تنامندی وجود (به‌صورت یک جسم در کنار دیگر اجسام در جهان) برانگیخته می‌شود و حسی از زمان در تغییرات حسی اوضاع جهان و آن‌چه که به‌گونه‌ای احساسی حس می‌شود نور، رنگ، صدا، بو و مزه‌ای که مدام تغییر می‌کنند. این حس اما باید به تجرید درآید تا درکی از زمان و مکان شکل گیرد و این تخیل است که با تصور جهان به‌صورت گستره‌ای از هم‌جواری‌ها و تغییرات آن‌ها را شکل می‌دهد. تخیل گستره‌ی مکان به‌صورت میان‌فضای تمامی تنامندی‌های جهان و تصور رابطه‌ای بین آن‌ها به‌صورت بالا و پایین، این‌جا و آن‌جا و دوری و نزدیکی است؛ و گستره‌ای از زمان با سه نمایه‌ی رخ‌داده، در حال رخداد و هنوز رخ‌نداده، گذشته، اکنون و آینده می‌گشاید.

مجموعه‌ای پیوندخورده به یکدیگر در ظرف زمان و مکان، به توان تخیل، یک کلیت را با ویژگی‌هایی معین می‌آفریند. این‌را ادراک می‌دانیم. ادراک توان در یکدیگر آمیختن یگانه‌سازی و ازهم گسیخته‌سازی است. برساختن کلیت‌ها و همزمان جداساختن آن‌ها از یکدیگر در بُعدهای گوناگون زمان و مکان. حس و احساس‌ها را پیونددادن به یکدیگر در قالب پدیده‌های معین و سپس جداساختن آن‌ها از یکدیگر به‌صورت میز و صندلی و اتاق و خانه. تردیدی نیست که تخیل اجتماعی و تاریخی است و همواره در فرهنگ و جبهی مادی پیدا می‌کند. یگانه و جداسازی در چارچوبی اجتماعی تاریخی انجام می‌گیرد و این فرهنگ را ایجاد می‌کند. و باز این فرهنگ است که در نهایت مشخص می‌سازد چه مجموعه‌هایی چه کلیت‌هایی را برمی‌سازند و چه شکاف‌ها و حفره‌هایی در جهان باید از کلیت‌ها و در کلیت‌ها تشخیص داد. فرهنگ اما برخاسته و تکوین برخوردار است که میان ادراک افراد از جهان رخ می‌دهد.

ادراک گره خورده به حس کنجکاو است. کنجکاو جست‌وجوی ناشناخته است ولی نه هر ناشناخته‌ای که ناشناخته‌ی جالب و نه با هر حسی که با حس احساسی به باور اکولوژیست مشهور راشل کارسون با احساس هیجان، هیجان کشف، هیجان شناختِ ناشناخته.^{۱۵} کنجکاو بر آن مبنا موضوعیت می‌یابد که وجود ناشناخته‌ای را به تخیل درآورد که جالب و به‌گونه‌ای جذاب جلوه می‌کند. کنجکاو هدفمند است. چیزی را می‌جوید، شناختی، دانشی، جنبه‌ای از پدیده‌ای. کنجکاو در حساسیت بیشتر و گسترش و تعمیق حس جهان نمود می‌یابد. و این تغییر یا ویراستاری ادراک را ضروری می‌سازد. به این خاطر ادراک همواره در حال تغییر است. کنجکاو خاستگاهی جز حضور در جهان و شیفتگی به جهان در پهناوری، ژرفا و آکندگی ندارد. برای همین همواره برجاست مگر آن که آن‌گونه که خواهیم دید به‌زور از وجود انسانی حذف شود.

از آن‌جا که کنجکاو همواره برجای است و همواره حس را به جست‌وجوی ناشناخته برمی‌انگیزد، بی‌قراری را دامن می‌زند، بی‌قراری در توجه به هر آن‌چه که نیست و به حس در نمی‌آید. کنجکاو نیستی به پندار بود را می‌جوید. شاید دشوارترین مأموریتی که می‌توان به‌عهده گرفت. فقط در حساسیت و هوشیاری مداوم می‌توان کنجکاو بود. این، در مجموع خستگی و سرگستگی دامن می‌زند. نتیجه، ایست و درنگ است. بازایستادن از سرِ خستگی، برای باز یافتن نیرو یا رسیدن به آرامش و رفع خستگی. در درنگ، ادراک به ثبات دست می‌یابد. برای چندگاهی در ایستایی پدیده‌های ادراک شده، جهان در وضعیتی تثبیت‌شده تشخیص پیدا می‌کنند. میز، صندلی، گل و باغ جهان پیرامون را پر از وجود خویش می‌سازند. در این موقعیت، هستی‌مندی به چیرگی دست می‌یابد. حضور به حاشیه رفته، هستی‌مندی تمامی سپهر زیست را در بر می‌گیرد.

ادراک گره خورده به عنصر دیگری نیز هست، به خاطر. خاطر را وصل به زمان پنداشته، تداوم زمان را فقط در پرتو آن ممکن می‌دانیم. ولی خاطر مکان را نیز موضوعیت می‌بخشد. مکان در امتداد، در طول، عرض، عمق و حجم عینیت پیدا می‌کند و خاطر امتداد را از ذره به ذره‌ای دیگر به‌یاد می‌آورد. ولی خاطر خود چیست و دارای

چه خاستگاهی است؟ خاطره ماندگاری حس‌احساسی در تن، در دستگاه‌های حسی است. حساسیتِ حسی به وجود آن‌چه که احساسش می‌خوانیم پشتوانه‌ی آن است. چشم، گوش، بینی، دهان، پوست، گوشت و در مجموع تن، کنام و سرپناه ماندگاری هستند. محوری که ماندگاری را ساماندهی کرده و پویا نگاه می‌دارد ذهن می‌نامیم. ذهن مقرر ماندگاری حس‌احساسی و تبدیل آنها به حساسیت است. آن را به‌طور معمول چیزی در ورای حس می‌دانیم و سنخی از فکر و خیال می‌شمیریم. در آن که تخیل در آن نقشی مهم ایفا می‌کند تردیدی نیست. ولی ذهن مرکزی از تفکر و خیال نیست که خاطره را در خود جای می‌دهد بلکه، برعکس، مرکزی از انباشت حسی‌احساسی است که حس‌احساسی انباشته شده را به‌شکل تفکر و خیال درمی‌آورد. ذهن هوشیاری است. انباشتی حساس به ورودی‌های جدید و کهنگی‌های دیرینه.

خاطره همان‌گونه که در کتاب در جستجوی زمان از دست رفته پروست بازتاب یافته گاه نارادی و گاه ارادی است.^{۱۶} نارادی، چون خود به ذهن خطور می‌کند. مرکزی در وجود آن را نمی‌جوید. خود می‌آید و می‌رود. در دو شکل ناخودآگاه و خود آگاه بروز پیدا می‌کند. ناخودآگاه آن خاطره‌ای است که همواره ادراک را به‌صورت بازشناسی پدیده‌ها در جهان و اتخاذ واکنش اندامی متناسب با آن همراهی می‌کند. در این وضعیت، خاطره در کار است ولی بدون آن که آگاهی‌ای از کارکرد آن وجود داشته باشد. خاطره آن‌گاه خودآگاه می‌شود که به‌سان عنصری متمایز از دیگر فرایندهای زیست‌احساس می‌شود. سببی را می‌خوریم و ناگهان بدون آن که اراده کرده باشیم به‌یاد خوردن سیب در موقعیتی مشخص در گذشته می‌افتیم. در این موقعیت، آگاه به خاطره‌ی خود هستیم. در این وضعیت خاطره ماندگار نیست. دیرندی معین دارد و سپس از ذهن زوده می‌شود. خاطره‌ی ارادی در فرایند تلاش برای به‌یاد آوردن امری، رخدادی یا پدیده‌ای به‌تدریج در ذهن نقش می‌بندد. گاه انگیزه‌ی تلاش (برای خاطره‌ی ارادی) خاطره‌ی نارادی چیزی است که سپس می‌کوشیم آن را با دقت و جوانب بیشتری به‌یاد آوریم و گاه برای آن‌که در رابطه با انجام کاری یا مأموریتی نکته یا امری را به‌یاد آوریم.

گام سوم حضور فهم است. فهم تجرید در آمیخته با تدقیق ادراک در پس‌زمینه‌ی ادغام ادراک و حس‌احساسی و فراروی از آن به اتکای تخیل است. دیدن امر کلی در جزئیات و امور جزئی در کلیت‌ها است. فهم همچنین در بازپرداخت و بازگویی ادراک تجلی می‌یابد. به‌طور معمول زبان را قلمرو فهم می‌دانیم. متن و گفت را پدیده‌هایی می‌دانیم که فقط در فهم در دسترس قرار می‌گیرند و خود را بازمی‌نمایند. فهم ولی گسترده‌تر از آن است. طبیعت و کنش انسان‌ها را نیز دربر می‌گیرد. فهم متمرکز بر شناخت آن‌چیزی است که خود را نمی‌نمایاند، که به حس در نمی‌آید و در ادراک نشانه‌های نمادین فقط جنبه‌هایی از خود را بروز می‌دهد. بدون تردید، در جهان فقط آن‌چه که به حس در می‌آید و ادراک می‌شود وجود دارد. ولی چیزهایی هستند که فقط نشانه‌هایی از خود به‌جای می‌گذارند یا در سطحی نمادین وجود دارند. این چیزها را فقط با فهم می‌توان بازشناخت.

در درک امروزی‌مان از فهم، درکی که متأثر از نوشته‌های تأویل‌گران مدرن به‌ویژه گادامر است، فهم در زبان تکوین و تجسد می‌یابد.^{۱۷} زبان فقط خاطره‌ی جمعی مستند شده و وسیله و عرصه‌ی گفت‌وگو نیز نیست. زبان همچنین فقط عرصه‌ی ابراز هیجان نیست. جنبه‌ای دیگری از آن وجود دارد که در رابطه با فهم موضوعیت پیدا می‌کند. زبان ساختاری برای سامان‌دهی جهان به وجه باز بیان تخیلی است. در آن هیچ چیزی به خودی خود پنهان نیست ولی چیزی از آن نیز به حس در نمی‌آید. زبان ادراک‌پذیر نیز نیست. زبان یک کلیت است. ساختار آن را باید از درون به توان تخیل فهمید تا بتوان آن را به‌کار گرفت. واحدهای آن، کلمات، را هنگامی می‌توان فراگرفت که ساختار درونی یا نظام آن را فهمید.

زبان برای فهم در اختیار کسی قرار نمی‌گیرد ولی انسان‌ها فهم خود از جهان، به لحظه‌ی اکنون را در آن به وثیقه می‌گذارند تا خود و دیگران در همه‌ی فرصت‌ها به تخیل در آن حضور یابند و از آن همچون ذخیره‌ای از فهم بهره‌گیرند. فهم جهان

به‌اتکای آن ممکن است. این‌جا است که زبان شکل‌گفتمانی، مجموعه‌ای از گفته‌ها و نوشته‌ها، را پیدا می‌کند که فهم‌پدیده‌ها را ممکن می‌سازد.

گام چهارم اندیشه است، اندیشه‌ی محض. در اندیشه، جنبه‌های تجربی آنچه که حس، ادراک و فهمیده شده رنگ می‌بازد. چیزی از آن‌ها برجای می‌ماند، به‌صورت طرحی، گفتمانی یا انگاره‌ای. طرح‌نمایی از آن‌چه است که تشخیص یافته ولی دیگر در تشخیص موضوعیت ندارد بلکه در رخدادگی امری معتبر است. گفت‌پرداخت کلامی طرح است. طرح و گفت به ذهن، خاطره‌ی فردی یا جمعی، کسانی می‌گذرد. ذهن در آمدوشد طرح و گفت می‌اندیشد. برای همین، اندیشه شکل کولاژ یا گفت‌وگویی درونی را دارد، طرح‌ها و گفت‌هایی به‌موازات یکدیگر یا در تصادم با یکدیگر. پر از هرج‌ومرج. اندیشه معمولاً شکل گفت‌وگویی درونی یا جهش از یک طرح به طرحی دیگر به صورت جهش از تصویری یا انگاره‌ای به تصویر یا انگاره‌ی دیگر دارد. انگاره، به برداشتی که می‌توان تبار آن‌را به فرگه رساند، طرح و گفتمانی است که پرداخته و مستند شده و در پیکره‌ای معین به‌صورت سند در دسترس همگان قرار گرفته است.^{۱۸} انگاره را می‌توان به‌صورت گزارش، حکم، نظریه و تصویر در کتاب، نقاشی، فیلم و موسیقی یافت. آن‌جا نیز کولاژ و گفتگو را داریم. گونه‌های متفاوت گزارش، حکم، نظریه و تصویر کنار یا در برخورد با یکدیگر.

اندیشه‌ی محضی که در ذهن کسی می‌گذرد در گذر زمان محو می‌شود. از آن ردی و نشانی برجای نمی‌ماند. حتی خاطره‌ای شخصی از آن برجای نمی‌ماند. تا حد زیادی مشخصات آن، از همان آغاز نامتعیین است. خصوصی و گذرا است و کسی را دسترسی به آن نیست تا آن‌را بشناسد و مورد ارزیابی قرار دهد. در قالب گفت، اندیشه موقعیتی متفاوت پیدا می‌کند. گفت در کناکنش چندنفره یا در سپهری بیناذهنی ادا/بیان می‌شود. هر گفتمانی از سوی کسی، نزد دیگران موجودیتی معین دارد که می‌توان با آن برخورد کرد. گفت را می‌توان در پیامد یک ارزیابی تکمیل کرد، نقد کرد یا کتمان و نفی کرد. ولی بازگفت در آمدوشد گفته‌ها و دگرگونی گفته‌ها رنگ می‌بازد. گاه کلمه‌ای را می‌توان در بازگویی گفت یا نوشته جابه‌جا کرد و گفته را دگرگون ساخت. در انگاره، اندیشه تثبیت و مهم‌تر از آن جامعیت می‌یابد. دیگر گذرا و خصوصی نیست. بازاندیشیده

شده و از آن رو کلیتی است با اجزاء معین. در دسترس همگان برای ارزیابی، بررسی و نقد. اکنون و برای همیشه.

در سپهر اندیشه، تخیل دیگر هیچ لازم نیست خود را کتمان و پنهان کاری پیشه کند. در این سپهر، تخیل خودانگیخته و خودمحور عمل می‌کند. تخیل در آزادی از ضرورت‌ها. تخیل اینک شکل ذهنی را به خود می‌گیرد که در اندیشه از قیدوبند آزاد است. از موضوعی، نکته‌ای به موضوعی، نکته‌ای دیگر می‌جهد. این‌جا اراده‌ای در کار نیست. عاملی جهش را رقم نمی‌زند. خودبه‌خود، به توان تخیل، رخ می‌دهد. هر کس بنا به دغدغه‌هایش یا برداشتش از علاقه‌ی دیگران، همه در دایره‌ی تخیل، نکته‌ای را طرح می‌کند و گفتمانی را بیان می‌کند. انگاره امری تخیلی و در برخی عرصه‌ها یک‌سره تخیلی است. در عرصه‌ی هنر (موسیقی، ادبیات، نقاشی و فیلم) تخیل نقش آشکارا مهمی ایفا می‌کند. در حوزه‌ی علم و فلسفه، تخیل به انقیاد حساسیت به تجربه‌های حسی و استدلال منطقی درمی‌آید ولی در این حوزه نیز تخیل کار پرداخت حساسیت و استدلال در انگاره‌هایی مجرد به عهده می‌گیرد.

جمع‌بندی: هستی‌مندی و حضور در ستیز و وابستگی

هستی‌مندی مبنای وجود ما را رقم می‌زند. هستی‌مندی است که ضرورت‌ها را می‌آفریند و این ضرورت‌ها به صورت دغدغه ما را درگیر جهان می‌سازند. هستی‌مندی خودانگیخته است. آن را کسی بر نمی‌گزیند. داده شده است. بدتر یا شاید بهتر از آن، انگیزه‌ی هستی‌مندی را نیز خود هستی‌مندی می‌آفریند. این انگیزه در خواست ماندگاری به صورت‌های گوناگون از رانه‌ی صیانت نفس و شور ماندگاری گرفته تا گسترش قلمرو زیست، خواست قدرت، رانه‌ی لیبیدو و شور آفرینندگی تجلی می‌یابد. به گونه‌ای تمامی زیست متمرکز بر آن است. از بامداد تا شامگاه، غوطه‌ور در هستی‌مندی هستیم. دغدغه‌های آن قرار را از ما بازمی‌ستانند و در بی‌قراری به درگیری با جهان می‌کشاند. پی‌درپی، باید غایتی و پروژه‌ای را پی‌گیری کرد. غفلت نمی‌توان ورزید. می‌توان به ستیز با هستی‌مندی برخاست. به عرفان و نفی خودخواسته‌ی زندگی

روی آورد ولی این خود تلاش و سرسختی بس بیشتری را طلب می‌کند. هستی‌مندی هیچ‌گاه پس نمی‌نشیند.

دغدغه‌های هستی‌مندی درد آفرین و محدودیت آفرین هستند. زیست و تمامندی را آکنده از درد و رنج می‌سازند. درگیری‌ها را به انقیاد موقعیت‌ها درمی‌آورند. جهان را از افق دید، از دایره‌ی کنکانش‌ها حذف می‌کنند. در تلخی و ناکامی هستی‌مندی تخیل جوانه می‌زند و شکوفا می‌شود، تخیل حضور در جهان. تخیل در آزادی مطلق ممکن می‌شود. از این رو حضور ترافرازندگی است، بی‌کرانگی است و متمرکز بر درنوردیدن زمان و مکان. تخیل حرکت را از پشت سر نهادن حس و درآمیختن آن با احساس آغاز می‌کند. گامی کوچک، اما در نهایت به انگاره می‌رسد. انگاره هر چیز ممکن ولی تجسم‌یافته در نظریه، تدوین یافته در اثر هنری و نهاد فرهنگی است. تخیل در نهایت حضور را جسمیت، هستی‌مندی، می‌بخشد.

حضور در ستیز با هستی‌مندی قرار دارد و هستی‌مندی در ستیز با حضور. حضور در گستره‌ی هستی‌مندی غفلت به‌شمار می‌آید. تخیل با جدیت در پیشبرد پروژه‌های گوناگون مرتبط با درگیری‌های زندگی خوانایی ندارد. وضعیتی دن‌کیشوتی را ایجاد می‌کند و در نهایت فلاکت و شکست را به‌همراه می‌آورد. از چشم‌انداز هستی‌مندی، حضور فقط در چارچوب فراغت و تفریح برای بازجستن نیرو در راستای انجام کارها و مأموریت‌های جدید معنا دارد، وگرنه باید از آن اجتناب ورزید. حضور به‌نوبت خود باید هستی‌مندی را طرد کند تا جهان را در بیکرانگی، بدون بندها و محوطه‌های بسته‌ی دغدغه، پیشاروی خود داشته باشد. تخیل فقط در تخیل آزاد، رها از هر قیدوبند، می‌تواند حضور در جای‌جای جهان را پی‌گیرد. تخیل مدام باید از خود را از کمند و وسوسه‌ی وجود به هستی‌مندی برهاند تا بتوان هر ناممکن و هر نیستی‌مندی را تصور کند.

با این همه هیچ‌کدام از این دو نمی‌تواند سیطره‌ای مطلق به‌دست آورد و دیگری را یک‌سره طرد کند. هستی‌مندی برای برگزشتن از دغدغه‌ها نیازمند حضور است، حضور در ورای اینک و این‌جای موقعیت‌ها و گیر و بستار وضعیت‌ها، تا افقی از درگیری شکل گیرد. بدون تخیل نمی‌توان چیزی را بیشتر از حس‌های پراکنده احساس کرد و دریافت

و درکی از جهان به دست آورد. حضور نیز بدون هستی‌مندی ممکن نیست. نه به خاطر آن که هستنده فقط در بودن می‌تواند در پی حضور باشد، چرا که حضور از آن موجود زنده است. بلکه به آن خاطر که حضور در جهان واکنشی به افق بسته‌ی هستی‌مندی و درد و رنجی است که دغدغه‌ها و درگیرهای آن می‌آفریند. تخیل حرکتی در راستای رهایی است، و رهایی همواره رهایی از موقعیت و وضعیتی است. در بنیاد نیز باید حسی از جهان، تنامندی درگیر جهان، وجود داشته باشد تا تخیل به پرواز درآید و حضور را در قالب ادراک، فهم و اندیشه جای دهد.

هستی‌مندی و حضور حذف ناشدنی هستند. در ستیزی همیشگی با یکدیگر هستند ولی همچنین وابسته به یکدیگر. هستی‌مندی را نمی‌توان حذف کرد. اقتصاد و سیاست را نمی‌توان از پهنه‌ی زندگی زدود. می‌توان بر مبنای تخیل و در جهت حضور سمت‌وسویی دیگر بدان داد ولی ضرورت‌های حاکم بر زیست دیوار مقاومت سرسختی را مقابل آن ایجاد می‌کنند. خودسامانی اقتصادی بردگان، دهقانان و کارگران کم‌تر گاهی راه به جایی برده است. تاریخ اما همواره شاهد حرکت در جهت حذف حضور و استیلائی مطلق هستی‌مندی (بر سپهر زیست) بوده است. انسان‌ها همواره از تخیل بازداشته شده‌اند. آن‌گاه نیز که به تخیل حضور را در فهم و انگاره موضوعیت بخشیده‌اند آنها را در سپهر هستی‌مندی ادغام کرده‌اند. چه نهاد و باورهای معطوف به حضور در جهان، از نهادها و باورهای سیاسی گرفته تا نهادها و باورهای دینی، که در هستی‌مندی ادغام نشده‌اند. باورهای سیاسی‌ای را دیده‌ایم که در آغاز قرار بود زمینه‌ی حضور همگان در جهان یکدیگر را فراهم آورند و سپس زمینه‌ساز انقیاد انسان‌ها را به سرمایه و دولت در دوران معاصر شده‌اند. درک‌های دینی‌ای را هم دیده‌ایم که قرار بود امکان حضور انسان در جهانی نامتناهی را فراهم آورند و اینک عرصه‌ی انقیاد به تنگناهای ساختارهای اقتصادی و اجتماعی شده‌اند.

پی‌نوشت‌ها

¹ Jonathan Israel (2023), *Spinoza, Life and Legacy*, Oxford University Press.

^۲ انگاره‌ی کوناتوس به این صورت از سوی اسپینوزا (اخلاق)، ترجمه‌ی محسن جهانگیری، مرکز نشر دانشگاهی (۱۳۷۶)، بخش سوم، قضیه‌ی ۶) تعریف شده است:

هر شیء از این حیث که در خود هست، می‌کوشد تا در هستی‌اش پایدار ماند.

^۳ ترجمه‌ی دو مفهوم از آن سیاوش جمادی است. در ترجمه‌ی کتاب هستی و زمان: مارتین هایدگر (۱۳۸۷)، هستی و زمان، ققنوس.

^۴ جمله‌ی آغازین کتاب رساله‌ی منطقی-فلسفی ویتگنشتاین (انتشارات امیر کبیر ۱۳۸۸). اصل ترجمه از میرشمس‌الدین ادیب سلطانی است. من آن‌را کمی تغییر داده‌ام.

^۵ بنیامین این نکته را در *خاستگاه نمایش سوگناک آلمانی* توضیح داده است. من درباره‌ی آن در این کتاب خوانده‌ام:

Alexander Stern (2019), *The Fall of Language: Benjamin and Wittgenstein on Meaning*, Harvard University Press.

^۶ باروخ اسپینوزا (۱۳۷۶)، *اخلاق* (ترجمه‌ی محسن جهانگیری)، بخش چهارم، قضیه‌ی ۲، مرکز نشر دانشگاهی.

^۷ نیچه این درک را هم درباره‌ی دروغ و هم هنر دارد. نگاه کنید به کتاب *زایش تراژدی* او و همچنین درباره‌ی حقیقت و دروغ به مفهومی غیراخلاقی در کتاب *فلسفه، معرفت و حقیقت* (۱۳۸۰)، ترجمه‌ی مراد فرهادپور، هرمس.

^۸ Benedict Anderson (2016), *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso.

^۹ ارسطو در *اخلاق نیکوماخوس*، آدام اسمیت در *ثروت ملل*، ماکیاولی در *شهریار* و هابز در *لویاتان* این دو نکته را طرح می‌کنند.

^{۱۰} ویلیام موریس این درک را در داستان *خبر از ناکجا* طرح می‌کند. نگاه کنید به:

William Morris (2024), *News from Nowhere*, Left of Brain Books.

^{۱۱} مهم‌ترین کتاب و بررسی در این زمینه از سوی مارسل موس در کتاب *هدیه* (به‌فارسی با عنوان *پیشکش* به ترجمه‌ی لیلا اردبیلی، ۱۳۹۹، انتشارات علمی و فرهنگی) انجام گرفته است. پیر بوردیو نیز مقاله‌ی *درخشانی در این باره* دارد، با این مشخصات:

Pierre Bourdieu (1998) *The economy of symbolic good*, in *Practical Reason: On the Theory of Action*, Stanford University Press.

^{۱۲} این درک از هدیه از آن دریددا است. من ادعای فهم کارهای دریدا را ندارم. نکته را از نوشته‌های دیگران درباره‌ی کارهای او آموخته‌ام. به‌طور نمونه:

Camil Ungureanu (2013), *Bourdieu and Derrida on Gift: Beyond "Double Truth" and Parado*, *Human Studies*, Vol. 36 (3): 393-409.

^{۱۳} این نکته را من در توان خویش در مقاله‌ای درباره‌ی شکل‌های آلمانی دموکراسی بیشتر توضیح داده‌ام. نگاه کنید به:

<https://pecritique.com/2024/10/07/>

^{۱۴} مرلو-پونتی تن را دارای سنخی از فهم و خرد ابتدایی می‌شمرد. این درکی است که او در کتاب مشهور خود پدیدار شناسی/ادراک توضیح داده است. این کتاب با ترجمه‌ی مسعود علیا از سوی نشر نی (۱۴۰۳) منتشر شده است.

^{۱۵} Rachel Carson (1998), *The Sense of Wonder: A Celebration of Nature for Parents and Children*, New Harper Collins

^{۱۶} این‌را پروست در این‌جا و آن‌جا کتاب طرح می‌کند ولی نمود بارز آن‌را در داستان مشهور کیک مادالین در جلد اول کتاب، طرف خانه‌ی سوزن، داریم.

^{۱۷} نگاه کنید به:

Hans-Georg Gadamer (1989), *Truth and Method*, Continuum.

^{۱۸} Gottlob Frege (1956) The thought: A logical inquiry, *Mind* Vol. LXV No 259:189-311.