

حقیقت و وجود

سرشناسه: سارتر، ژان پل، ۱۹۰۵-۱۹۸۰ م.
عنوان و نام پدیدآور: حقیقت و وجود/ژان پل سارتر؛ آماده‌سازی متن و یادداشت‌ها
آرلت ال‌کایم-سارتر؛ ترجمه شروین اولیایی.
مشخصات نشر: تهران: ققنوس، ۱۴۰۱.
مشخصات ظاهری: ۱۳۴ ص.
شابک: ۹۷۸-۶۲۲-۰۴-۰۴۲۱-۷
وضعیت فهرست‌نویسی: فیبا
یادداشت: عنوان اصلی: . Vérité et existence
یادداشت: کتاب حاضر از متن انگلیسی با عنوان Truth and existence به
فارسی ترجمه شده است.
موضوع: شناخت (فلسفه)
موضوع: Knowledge, Theory of
شناسه افزوده: ال‌کایم-سارتر، آرلت
شناسه افزوده: Elkaim-Sartre, Arlette
شناسه افزوده: اولیایی، شروین، ۱۳۶۰-، مترجم
رده‌بندی کنگره: B ۲۴۳۰
رده‌بندی دیویی: ۱۲۱
شماره کتاب‌شناسی ملی: ۸۹۷۳۳۱۳

حقیقت و وجود

ژان پل سارتر

آماده‌سازی متن و یادداشت‌ها:

آرلت ال‌کایم-سارتر

ترجمه شروین اولیایی



این کتاب ترجمه‌ای است از:

Vérité et existence
Jean-Paul Sartre
Texte établi et annoté
par Arlette Elkaim-Sartre
Gallimard, 1989



انتشارات قنوس

تهران، خیابان انقلاب، خیابان شهدای زاندارمری،
شماره ۱۱۱، تلفن ۶۶ ۴۰ ۸۶ ۴۰
ویرایش، آماده‌سازی و امور فنی:
تحریریه انتشارات قنوس

ژان پل سارتر

حقیقت و وجود

آماده‌سازی متن و یادداشت‌ها:

آرلت ال‌کایم-سارتر

ترجمه شروین اولیایی

چاپ اول

۱۱۰۰ نسخه

۱۴۰۱

چاپ پارمیدا

حق چاپ محفوظ است

شابک: ۹۷۸-۶۲۲-۰۴-۰۴۲۱-۷

ISBN: 978-622-04-0421-7

www.qoqnoos.ir

Printed in Iran

فهرست

۷.....	یادداشت مترجم.....
۹.....	پیش درآمد.....
۱۹.....	حقیقت و وجود.....
۱۲۷.....	ضمیمه.....
۱۳۱.....	واژه‌نامهٔ فرانسه به فارسی.....
۱۳۳.....	نمایه.....

یادداشت مترجم

کتاب حقیقت و وجود پس از درگذشت ژان پل سارتر از روی دست‌نوشته‌های او و به کوشش آرلت الکایم-سارتر، دخترخوانده‌اش، در سال ۱۹۸۹ منتشر شد.

گفتنی است که سارتر در دفتر دست‌نویس خود صفحات سمت چپ را خالی گذاشته و در مواردی در این صفحات توضیحاتی متناظر با صفحات سمت راست نوشته است. در ترجمه فارسی، شماره صفحات دفتر دست‌نویس سارتر در حاشیه و داخل قلاب آورده شده است. در صفحاتی که دارای تأملات حاشیه‌ای‌اند، کنار قلاب علامت ستاره * آمده و توضیحات در پانویس همان صفحه با همان علامت ستاره آورده شده است.

پانویس‌های ویراستار فرانسوی و مترجم فارسی به ترتیب با علائم اختصاری «و. ف» و «م.» از پانویس‌های سارتر تفکیک شده‌اند.

پیش درآمد

«پس من در جستجوی اخلاقی امروزی هستم... می‌کوشم انتخابی را که انسان می‌تواند در سال ۱۹۴۸ در مورد خودش و جهان انجام دهد تبیین کنم.» سارتر طی سال‌هایی که پس از انتشار هستی و نیستی (۱۹۴۳) — کتابی که این جستجو [ی اخلاق] در آن اعلام شده بود — تا انتشار نقد عقل دیالکتیکی (۱۹۶۰) سپری شد، کار فلسفی عظیمی درباره این موضوع [یعنی اخلاق] انجام داد که در زمان حیاتش منتشر نشد. چه رابطه‌ای میان این دو اثر اصلی او وجود داشته است، باید ببینیم که آیا اثر دوم پیامد نوعی چشمپوشی موقت یا دایم از برنامه اعلام شده در نتیجه‌گیری کتاب اول بوده است، یا این که نقد [عقل دیالکتیکی] را باید به مثابه تغییر مسیری ضروری ببینیم تا او بهتر بتواند خودش را به قدیمی‌ترین هدفش نزدیک کند: بنیاد نهادن یک [فلسفه] اخلاق؟

در سال ۱۹۸۳، سه سال پس از مرگ ژان پل سارتر، ما دفترهایی برای اخلاق او را منتشر کردیم؛ مجموعه‌ای از یادداشت‌های مکتوب متعلق به سالیان ۱۹۴۷ و ۱۹۴۸، که این امکان را فراهم می‌کنند تا روند اندیشه سارتر را در دوران پس از هستی و نیستی دنبال کنیم؛ او در هستی و نیستی به‌خصوص پرسش از حاکمیت ارزش را

اخلاق را مطرح می‌کند و در پایان این اثر، با التفات به مفهوم آزادی که در آن جا فرمول‌بندی می‌کند، از خود می‌پرسد: «آیا ممکن است [آزادی] خود را ارزش تلقی کند یا ضرورتاً باید خود را نسبت به ارزشی [متعالی]^۱ که با آن عجین است تعریف کند؟» کتاب حقیقت و وجود، که پس از دفترها و در سال ۱۹۴۸ نوشته شده، این امکان را برای خوانندگان فراهم می‌کند تا ردپای سارتر را دنبال کنند. در میان نوشته‌های دوران بلوغ سارتر که پس از مرگش انتشار می‌یابند، این اثر تا جایی که ما می‌دانیم تنها نوشته‌ای است که یک متن کامل محسوب می‌شود. این متن یک نگارش اولیه است و سارتر روی برخی صفحات سمت چپ دفترچه — که آن‌ها را حاشیه در نظر گرفته — ایده‌هایی را یادداشت کرده تا بعدها بتواند آن‌ها را بسط و توسعه دهد یا، در جریان نگارش دوم، بتواند آن‌ها را با آنچه پیش‌تر نوشته است تلفیق کند. ما [در متن فرانسوی] این ویژگی دست‌نوشته را بازآفرینی کردیم تا خواننده خود بتواند دربارهٔ وضعیت و حالت کار سارتر قضاوت کند. (سارتر در آخرین صفحهٔ این جستار خطی کشیده و زیر آن، طرح جدیدی برای اخلاق مورد نظرش ریخته است که آن را در ضمیمهٔ کتاب خواهید یافت.)

سارتر، که سرگرم ایجاد نوعی [فلسفهٔ] اخلاق بود، بی‌شک از منظر خاصی با مسئلهٔ حقیقت مواجه شده است. او پیش‌تر در دفترها [یی برای اخلاق] به این مسئله پرداخته و به‌خصوص موضع هگلی دربارهٔ حقیقتِ سیوروت‌یافته را بررسی کرده بود. چند ماه بعد از آن، دربارهٔ ذات حقیقت به دست او رسیده بود: ترجمهٔ درسگفتاری از مارتین هایدگر که به‌تازگی منتشر شده بود. شاید خوانش این جزوه، که سارتر چندین بار به آن اشاره می‌کند، برای او محرکی بوده تا دست به

۱. گویا واژهٔ «متعالی» در متن جا افتاده، چون در خود کتاب هستی و نیستی هست. — م.

تألیف این جستار کوتاه بزند، جستاری که شاید زمانی قصد انتشارش را داشته است. در حقیقت، سارتر در این جا از فاصله‌ای دور به اندیشه این فیلسوف آلمانی می‌نگرد زیرا اهدافشان با هم تفاوت دارد: هایدگر به حقیقت هستی نظر دارد، در حالی که برای نویسنده هستی و نیستی مسئله بر سر این است که نقش ایده حقیقت را در بین‌الذهانیت موجودات^۱ ارزیابی کند — همان‌طور که عنوان اثر گویای این امر است. با این همه، می‌توانیم انتقادی از انگاره هایدگری راز و تقابلی را که میان دو فضای اخلاقی تثبیت می‌کند در این اثر ملاحظه کنیم.

شاید مفید باشد که به خواننده‌ای که از طریق حقیقت و وجود به فلسفه سارتر نزدیک می‌شود چند نکته مهم هستی و نیستی را به اختصار یادآوری کنیم، زیرا کتابی است که با این متن مرتبط است و باید به مثابه اثری برای گذار لحاظ شود. سارتر دو حوزه هستی را از یکدیگر متمایز می‌کند، هستی-در-خود [یا فی‌نفسه] که هستی تمام پدیدارهاست، و هستی آگاهی که برای-خود [یا لِنفسه] است. درباره هستی-در-خود چیزی نمی‌توانیم بگوییم جز این که هست؛ هستی آگاهی، در مقابل، از آنچه به آن آگاه است جداشدنی نیست، پس فی‌نفسه هیچ است.^۲

1. L'intersubjectivité des existants

۲. در-خود و برای-خود (یا فی‌نفسه و لِنفسه) اصطلاحات خاص سارتر هستند که از لحاظ مفهومی در سنت فلسفی غرب و به‌خصوص در فلسفه هگل ریشه دارند. این دو اصطلاح دو وجه از هستی را مشخص می‌کنند: در-خود وجه هستی پدیدار است و برای-خود وجه هستی آگاهی است، اما باید توجه داشت که سارتر هیچ رابطه دیالکتیکی‌ای میان در-خود و برای-خود برقرار نمی‌کند و برای-خود در این جا، برخلاف اندیشه هگل، دقیقه‌ای از صیوریت یا فرایند گسترش دیالکتیکی در-خود نیست. از سوی دیگر، اصل این‌همانی صرفاً در مورد در-خود صدق می‌کند و به عبارتی برای-خود نمی‌تواند خود باشد، بلکه آگاهی از خود است. بنابراین برای-خود از این رو که آگاهی از چیزی است که خودش نیست، به تعبیر سارتر، آنچه خودش نیست است و آنچه خودش هست نیست. پس آزادی انسان درست از این ناشی می‌شود که برای-خود نمی‌تواند به پُری و تمامیت دست یابد و در-خود شود و به همین دلیل از تعینات در-خود آزاد است. پس سنتز میان در-خود و برای-خود غیرممکن است و این صرفاً رؤیای محال برای-خود است که می‌خواهد در-خود-برای-خود شود، یعنی می‌خواهد برای-خود باشد و

واقعیّت انسانی،^۱ که آگاهی مختص اوست، ماهیت خود را با اعمالش می‌آفریند؛ پس این ماهیت همواره آینده^۲ است. پس یکی از مشخصات هر فعالیت انسانی این است که ناپوشیده‌ساز و تحقیق‌گر^۳ است. هر اندیشه، هر کنش پراتیک و هر رفتاری مستلزم نسبتی با حقیقت است. اما ضمانت این حقیقت کجاست اگر، مانند اگزیستانسیالیسم سارتری، وحی الهی، یعنی دهش الهی انگاره‌ای از حقیقت بر مبنای نیازها و امکان‌های سرشت انسانی، را دخالت ندهیم؟

با این همه انسان رسالتی تمامیت‌ساز در قبال حقیقت دارد. اما آیا قادر است این رسالت را تداوم بخشد، یا هر حقیقتی پراکنده و

توأمان خودش را به مثابه پُری و تمامیت در خود بنیاد نهد و به عبارتی خدا یا مطلق شود. — م.

۱. La réalité-humaine، هانری کربن در ترجمه متافیزیک چیست؟ هایدگر به زبان فرانسه، اصطلاح «دازاین» را به این شکل ترجمه می‌کند و سارتر هم با تبعیت از کربن این عبارت [واقعیّت انسانی] را برای ترجمه دازاین به کار می‌گیرد. بعدها هایدگر پژوهانی از جمله ژان بوفره این ترجمه را نقد و مردود اعلام کردند. — م.

۲. در این متن «آینده» را به عنوان صفت و به معنای «آنچه می‌آید» برای ترجمه «à venir» به کار برده‌ام. «à venir» در واقع یعنی آنچه می‌آید، خواهد آمد یا به عبارتی «در آمدن» است. «à venir» از فعل «venir» به معنای «آمدن» تشکیل شده است و در واقع ریشه واژه «avenir» به معنای زمان آینده است (درست مثل زبان فارسی که «آینده» از فعل «آمدن» می‌آید). سارتر گاهی «à venir» را به صورت «à-venir» می‌نویسد (من نیز در این موارد آن را (آینده) می‌نویسم) تا یادآوری کند که «avenir» در واقع همان «à venir» است. — م.

۳. véri-fiant؛ سارتر در این جا و در ادامه متن با فعل verifier و ترکیبات آن بازی می‌کند و آن را به صورت véri-fier می‌نویسد. این فعل در زبان فرانسه به معنای «بررسی کردن» است و از verifcare لاتین می‌آید که مشکل از دو جزء verus به معنای «حقیقی» و facere به معنای «کردن» و «ساختن» است. پس verifier در اصل به معنای حقیقی ساختن است. به عبارت دیگر، وقتی چیزی را بررسی می‌کنیم، یا درباره‌اش تحقیق می‌کنیم، در واقع به دنبال کشف حقیقت (vérité) آن هستیم و از این طریق، آن را حقیقی می‌سازیم و تبدیل به حقیقت می‌کنیم. سارتر در این کتاب می‌خواهد بر این معنای ریشه‌شناسانه تاکید کند و به همین علت دو جزء واژه را از هم جدا می‌کند. در زبان فارسی نیز «تحقیق» هم به معنای «بررسی» است و هم در اصل به معنای «حقیقت کردن» است. پس ما نیز سعی می‌کنیم معنای مورد نظر سارتر را با واژه «تحقیق» و ترکیبات آن منتقل کنیم و هر جا سارتر دو جزء واژه را با (ـ) از هم جدا می‌کند تا توجه خواننده را به معنای ریشه‌شناسانه واژه معطوف کند، ما واژه تحقیق را بُلد و ایتالیک می‌کنیم تا توجه مخاطب را به «حق» [یا همان حقیقت] موجود در تحقیق جلب کنیم. پس خواننده باید توجه داشته باشد که واژه «تحقیق» در این متن همواره و توأمان در هر دو معنا به کار رفته است. — م.

نسبی باقی می‌ماند؟ اما نسبت به چه چیز؟ نسبت به یک دوران؟ وانگهی، معنای این واژگان ساده — «دوران ما» — با بی‌خبری‌ها [یا جهالت‌ها] مغشوش شده و مسئله‌آفرین است. اما باید در این باره تصمیم بگیریم. اگر باید هر نوع نسبت میان انسان و امری فراسو را کنار بگذاریم، پس بیهوده خواهد بود که حقیقتی اخلاقی برای انسان متصور شویم، و سارتر گمان می‌کند — چرا که این مسئله به‌راستی برای نویسنده مطرح می‌شود — نوشتن نیز می‌تواند بیهوده باشد: وقتی آنچه را حقیقت می‌پندارم به طور علنی اعلام می‌کنم، این برای چه کسی حقیقت است، تا چه مدت؟ حقیقت من ناپوشیدگی است و در عین حال دهشی است به دیگری. این حقیقت کسی را روشن و آگاه می‌کند که آن را دریافت کند، البته بر مبنای سوژکتیویته خاص خودش، اوضاع و احوال تاریخی و غیره، و بر مبنای تمام اموری که تحت اختیار من نیستند؛ این حقیقت پیامدهایی خواهد داشت که من نمی‌توانم بر آن‌ها نظارت کنم. آیا روشن‌سازی هستی خیر مطلق است یا باید نگران دامنه و اثراتِ بداهت [اکتشافی] خودم باشم و خود را در قبال آنچه از آن بی‌خبرم مسئول بدانم؟ برای این که به جانب خودمان بیاییم، به یک زمین نیاز داریم. نسبی و مطلق، متناهی و نامتناهی، واحد و کثیر، خاص و عام، پس سارتر در این‌جا به تقابلاتی بازمی‌گردد که در ظاهر سازش‌ناپذیرند. به یاری این متن می‌بینیم که چرا طرح سارتر برای بنیاد نهادن اخلاق به نقد عقل دیالکتیکی منتهی شد که پرس‌وجویی ریشه‌ای درباره ساختارها و معنای تاریخ و همچنین پرس‌وجویی درباره ابزاری است که با آن به تاریخ می‌اندیشیم.

سال ۱۹۴۸ زمان جنگ سرد بود. یادآوری کنیم که سارتر حقیقت وجود را در سایه دلهره‌آور این جنگ نوشت. انقراض بشر در جنگ جهانی سوم، جنگ اتمی، از فرضیه‌های باب روز آن دوران بود. هر

لحظه ممکن بود رویدادی سرنوشت‌ساز و افسوس‌دهنده — که او از طریق نوشته‌ها و اعمال خود می‌کوشید آن را دفع کند — بحث فلسفی دربارهٔ تقدیر ماجرای انسانی، پایان فاجعه‌بار محتوم یا پیشرفت بی‌پایان، را مختومه کند.

«پس من در جستجوی اخلاقی امروزی هستم...» این تجسس، که ردش را حتی در آخرین کنفرانس‌های سارتر نیز می‌یابیم، تا چند سال پیش نیز ممکن بود منسوخ به نظر برسد؛ در روزگار ما، اینک که «این امکان که جهان به گونه‌ای شود که هر نوع آزادی از این پس در آن غیرممکن باشد» دوباره به وجدان‌های بسیاری زخم می‌زند — البته به دلایل متفاوت — و اینک که کمیته‌های اخلاقی سر برمی‌آورند، سارتر بار دیگر از طریق این تجسس خودش را معاصر ما می‌سازد.

آرت ال‌کایم — سارتر

۱. اگر یک وجه هستنِ مشترک وجود دارد که آن هم وجه [1] ناصالت است، پس کلِ تاریخ ناصیل است و عمل در تاریخ ما را به سوی ناصالت می‌برد؛ اصالت به فردگرایی بازمی‌گردد. متقابلاً، اگر سرشت انسان در انتهای تاریخ قرار داشته باشد،^۱ پس ناصالت باید به‌خودی‌خود به مثابه شرط خاص نبرد تاریخی مطالبه شود. هر آموزه تحول به‌شدت در معرض این خطر است که نوعی ضدیت با تاریخ باشد.^۲ هر آموزه تاریخت به‌شدت

۱. از نظر سارتر، هر انسان تمامیتی است ناتمام که همواره در حال صبرورت است، پس تنها وقتی می‌توانیم از طبیعت یا سرشت انسان سخن بگوییم که تمام انسان‌ها به تمامیت دست یافته باشند، یعنی در انتهای تاریخ. — م.

۲. تز تحول سارتر در *دفتهایی برای اخلاق* (۱۹۴۷-۱۹۴۸) توسعه یافته است؛ به‌ویژه نگاه کنید به صفحات ۴۸۸ تا ۵۳۱. در نظر مؤلف، این که بگوییم ناصالت وجه هستنِ مشترک است به این معناست که طرح آغازین انسانی این است که مدام جستجو کند تا از امکان ناضرور^(۳) بگریزد، از این بگریزد که با «شخصیت» خود، موقعیت اجتماعی‌اش، دارایی‌هایش و غیره یکی شود. بنابراین تأمل همدست شیوه‌ای است که برای‌خود از طریق آن تلاش می‌کند خودش را در-خودبیرای-خود سازد؛ تلاش‌هایش بیهوده باقی می‌مانند: من نمی‌توانم در درازمدت خود را مجاب کنم که چنین و چنان هستم. در عوض، بخواهم یا نخواهم نگاه «دیگری» مجموع رفتارهای مرا وحدت می‌بخشد و می‌کوشد مرا به مثابه یک هستی [موجود] در نظر بگیرد؛ این خاستگاه از خودبیگانگی است، خواه من هر کاری کنم تا خود را با این هستی که نگاه «دیگری» به آن حوالتم می‌دهد این همان کنم، خواه به دنبال گریز از آن باشم. تأمل خالص آگاهی

^(۴) contingency: امکان ناضرور اصطلاح خاص سارتر و به این معناست که وجود به طور عام، و وجود انسان به طور خاص، تنها یک امکان است و هیچ ضرورتی ندارد. — م.

در معرض این خطر است که نوعی اخلاق‌گریزی باشد.^۱

۲. هستن یا خود را تاریخ‌مند کردن؟ اگر هستن هست، تاریخ غیراساسی است. اما خودِ تاریخ، اگر جهت و معنایی داشته باشد، جریان می‌یابد تا انسان هست باشد (پیشرفت، دیالکتیک و غیره). ماجراجوی تاریخ کسی است که خود را برای تاریخ تاریخ‌مند می‌کند (برای این‌که فرایند تاریخی به واسطه او هست شود و او عامل تاریخ باشد). در این صورت هدف بی‌اهمیت است.^۲ جنبه‌ای دیگر از غیراساسی بودن هدف: تقدیر. اسپنگلر.^۳ انسان خود را در چشم‌انداز پذیرش نوعی تقدیر تاریخ‌مند می‌کند؛ او خود را این‌گونه تاریخ‌مند می‌کند که یا می‌پذیرد فرایند تاریخ آن‌گونه باشد که باید باشد و در آن مشارکت می‌کند — یا می‌پذیرد که موضع تاریخی‌اش بی‌ثمر است (موضع تراژیک). در هر صورت، هدف بیرون از خواست انسان قرار

یافتن از این شکست بنیادین تأمل همدست است؛ این نخستین گام به سوی چیزی است که سارتر آن را تحول می‌نامد، یعنی طرح به پرسش کشیدن خود به مثابه موجود، به جای تلاش برای منجمد ساختن خود در هستی، و پذیرش این واقعیت که وجه هستن موجود «متفرقانه» [diasporique] است.

مقیاسه مضمون ایده اصالت نزد سارتر، که در هستی و نیستی و در صفحاتی از *دفترها* که در بالا ذکر کردیم مطرح شده است، با مفهوم آن نزد هایدگر می‌تواند جالب باشد. در رابطه با ناصالت آغازین، سارتر بر میل برای خود به منجمد کردن خود در امر درخود انگشت می‌گذارد و هایدگر بر بی‌ماوایی واقعیت انسانی [دازاین] به مثابه بشر [on] و سرگردانی‌اش در برابر هستی بما هو هستی. در مورد اصالت عمل در تاریخ: سارتر بر «تبدیل ناموجه‌بودگی»^(*) به آزادی مطلق، بر تناهی به مثابه ضرورتی برای آزادی و بر آفرینش تأکید می‌کند؛ هایدگر بر میراث امکان‌های گذشته (از سرگیری، انتخاب قهرمانان) و پذیرش دوباره‌شان به سوی امکان‌های آتی در افق هر عمل، همراه با مرگ به مثابه امکان خودینه تأکید می‌کند. — و. ف.

۱. منظور سارتر از «آموزه تاریخیت» نوعی اخلاق است که خودش را بر لنگراندازی واقعیت انسانی در یک دوران، یک مکان و یک جامعه بنیاد می‌نهد؛ گزینش‌های اخلاقی باید در جهت این لنگراندازی تقویم شوند و رابطه با مابقی جهان را از دیدگاه اخلاقی نامتعیین رها کنند. — و. ف.

۲. سارتر در مقدمه‌اش بر *چهره ماجراجو* (۱۹۵۰) اثر روزه استفان (انتشار مجدد در موقعیت‌ها، جلد ۶) افق هستی‌شناسانه انسان ماجراجو را تحلیل می‌کند و رغبت او را به نیستی برجسته می‌کند. — و. ف.

3. Spengler

(*) از نظر سارتر وجود انسان در جهان ناموجه است و هیچ ضرورتی ندارد، اما انسان باید این ناموجه‌بودگی و این امکان ناضرور را بپذیرد و سپس مسئولیت آزادی مطلق خود را به عهده بگیرد. — م.

می‌گیرد. حظِ تاریخی به خودی خود مطرح می‌شود. لذت از تقدیر. از سوی دیگر، اگر هدف امر اساسی است، پس تاریخ صرفاً یک وسیله است؛ امر غیر اساسی-اساسی. این تاریخ، مثلاً از نظر مارکس، پیشاتاریخ خواهد بود. پس با دانستن این که نمی‌توانیم از هستی^۱ لذت ببریم [یا بهره‌مند شویم]، باید خود را از هر نوع ارضای تاریخی محروم کنیم. و اما خود این هستی، در نااصالت است که درک می‌شود (خوشبختی یا جامعه‌هماهنگ)، چرا که در وهله نخست به واسطه نیازها مطرح شده است (گرسنگی، شورش علیه برده‌داری و غیره).

الف) انسان باید در جستجوی هستی باشد اما از طریق تاریخ‌مندسازی. سهم او تاریخ‌مندسازی به سوی هستی است. هستی ایده است. امر زیسته، که قلمرو اخلاق است، تاریخی برای هستی است. ب) اصالت باید در تاریخ‌مندسازی جستجو شود.^۲ غایت تاریخ اسطوره‌ای است که دائماً به تاریخ وارد می‌شود و به آن معنایی می‌دهد. اما تاریخ دائماً این غایت را عقب می‌راند.^۳

۱. باید توجه داشت که سارتر در این متن واژه «l'être» (هستی) را در معانی متفاوتی به کار می‌برد: گاهی در معنای عام و در معنایی نزدیک به «هستی» هایدگری، گاهی به معنای مجموع آنچه هست، و گاهی نیز برای اشاره به یک «هستی» خاص، یعنی یک «هستنده» (l'étant). از طرف دیگر، گاهی نیز آن را بدون حرف تعریف، به صورت مصدر «être» (هستن)، به کار می‌برد. این دلالت‌های معنایی چنان درهم‌تنیده‌اند که نمی‌توان آن‌ها را به شکلی قطعی از یکدیگر متمایز ساخت، اما می‌توان گفت که معمولاً وقتی هستی در معنایی عام و کلی مد نظر است، سارتر آن را با حرف اول بزرگ «l'Être» می‌نویسد. من به‌ناچار در این موارد هستی را با حروف پررنگ (هستی) می‌نویسم. در دورانی که سارتر حقیقت و وجود را می‌نوشت، استفاده از واژه «l'étant» (هستنده) در فرانسه، به‌خصوص در ترجمه آثار هایدگر، باب روز بود، اما سارتر در کتاب حاضر از این واژه استفاده نمی‌کند و برای اشاره به آنچه هست همان واژه «l'être» (هستی) را به کار می‌برد. — م.

۲. در صفحات پایانی تمایزی برقرار می‌شود میان تاریخ‌سازی و تاریخ‌مندسازی. — و. ف.

۳. تحول اخلاقی، به عنوان گذار از تأمل همدست به تأمل خالص، بنا بر تعریفش امری فردی است، اگرچه نسبت ما با «دیگری» را اصلاح می‌کند. اما برای این که نوعی اخلاق وجود داشته باشد، باید اجتماع انسانی آن را به مثابه اخلاق خود به رسمیت بشناسد. پس در این جا به نظر می‌رسد که مؤلف از این ایده فاصله می‌گیرد که اخلاق می‌تواند تنها بر تحول بنیاد شود: از آن جا

اگر بگوییم امر غیرقابل شناخت، امر تحقیق‌ناپذیر، بیرون از [دسترس] انسان قرار دارد: این می‌شود پوزیتیویسم. انسان هستی‌ای است که با آنچه نمی‌تواند بشناسد نسبتی ندارد. انسان به واسطه آنچه می‌تواند بشناسد تعریف می‌شود. آنتی‌تزی: تعریف انسان به واسطه راز — موضع رازورزانه.^۱ شب‌ها تمام گاوها خاکستری‌اند.

۱. نپذیرفتن انگاره راز. ۲. نپذیرفتن این‌که انسان تنها با شناخت‌ها و بی‌خبری‌هایی که صرفاً غیاب شناخت‌های محتمل‌اند، تعریف شود. مطمئناً پرسش به واسطه انسان به عالم می‌آید. اما همین که جهان با مقوله عام پرسش‌گری تبیین شود، پرسش‌ها بر اساس پرسش‌گری شکل می‌گیرند. در عالمی که مورد پرسش است، این‌که بدانیم آیا سیارات ساکنانی دارند [یا خیر] پرسشی ابژکتیو است. انسان هستی‌ای است که پرسش‌ها به واسطه او به جهان می‌آیند؛ اما انسان هستی‌ای است که برایش پرسش‌هایی به جهان می‌آیند که به خود او مربوط می‌شوند و او نمی‌تواند به آن‌ها پاسخ دهد. پس انسان در نسبت با یک بی‌خبری آغازین تعریف می‌شود. او با این بی‌خبری نسبت ژرفی دارد. او مطابق با این بی‌خبری است که آنچه خود هست و آنچه را در جستجوی آن است تعریف می‌کند.

→ که هر طرح‌افکنی آغازین نوعی شیفتگی نسبت به هستی است (هستی-در-خود-برای-خود-ناصالت)، باید این عشق به هستی را در نظر بگیریم. پس امکانی شکل می‌گیرد: لازم نیست انسان‌ها را مجاب کنیم که از هستی صرف‌نظر کنند، بلکه باید هستی را به مثابه غایت مطلوب و همواره معوقه تاریخ، برای خودمان و برای مجموع انسان‌ها، مطرح کنیم. — و. ف.

۱. این اشاره به راز حاکی از آن است که سارتر در دورانی که این صفحات را می‌نوشت به‌راستی خواندن درباره ذات حقیقت را آغاز کرده بود (دشوار است که بگوییم او پیش‌تر با این کنفرانس، که در سال ۱۹۴۸ در فرانسه انتشار یافت اما در سال ۱۹۳۰ ایراد شده بود، آشنایی داشته است یا خیر). در این کنفرانس هایدگر در واقع تأیید می‌کند که دازاین (یا واقعیت انسانی)، که سرچشمه صوری ناپوشیدگی هستی است، هستنده‌ها را چنان‌که هستند ناپوشیده می‌کند و، با همین کار، مخفی و کتمان می‌کند که هستند در تمامیتش محل پرسش است و این کتمان را فراموش می‌کند. این فراموشی مانع نمی‌شود که آنچه مؤلف راز می‌نامد دارای نوعی حضور باشد. برای این فیلسوف آلمانی، دازاین به گونه‌ای تعریف می‌شود که گویی در میان سرگردانی (فراموشی خود و هستی در کشف و دستکاری هستنده‌های بخصوص) و راز فراموش‌شده چندپاره گشته است. — و. ف.

حقیقت و وجود

تنها نمونه وجود نامشروط: سوژه مطلق^۱ هگل. در-خود اگر

* آنچه موجب باور به این همانی حقیقت و هستی می‌شود این است که در واقع هر آنچه هست، برای واقعیت انسانی به صورت حقیقت هست (این درخت‌ها، این میزها، این پنجره‌ها و این کتاب‌های اطراف من حقیقت‌اند)، زیرا هر آنچه برای انسان پیشاپیش ظاهر شده است، به صورت «وجود دارد» هست. جهان حقیقی است. من درون امر حقیقی و امر کاذب زندگی می‌کنم. هستی‌هایی که خود را بر من آشکار می‌کنند به عنوان اموری حقیقی داده می‌شوند و گاهی در ادامه خود را به عنوان اموری کاذب برملا می‌سازند. برای-خود در حقیقت زندگی می‌کند، همچون ماهی در آب.

می‌گویند خطا نمود است. این غلط است. بالعکس، نمود همواره حقیقی است، اگر به خود آن اکتفا کنیم. نمود هستی است. این درخت، که من آن را یک انسان می‌بینم، این طور نیست که در نمودش انسان باشد و در واقعیت درخت. او در نمودش (یعنی به مثابه ظهور و نمود بی‌واسطه) چیزی بسیار تاریک است که در شب سر برآورده است. و این حقیقی است: این سر برآوردن یک هستی است. و این پیش‌نگری تحقیق‌پذیر من است که کاذب است، از این لحاظ که به دنبال یک واقعیت ژرف‌تر است.^۲ به عبارت دیگر، در زوج نمود-واقعیت (زوج کاذبی که از روی نیاز به علت ابداع کرده‌ایم)، نمود همواره حقیقی است، خطا در سطح واقعیت قرار می‌گیرد. نمود همواره آشکارسازی هستن است، واقعیت می‌تواند آشکارسازی هستن باشد یا نباشد.

۱. absolut-sujet: سارتر در این جا میان «مطلق» و «سوژه» خط تیره می‌گذارد تا به امر مطلق به مثابه سوژه اشاره کند و این جمله هگل را یادآوری کند که «مطلق سوژه است». پس باید سوژه را در معنای وسیع کلمه در نظر بگیریم. — م.

۲. به عبارت دیگر، درختی آن‌جاست، من آن را در تاریکی می‌بینم و از طریق پیش‌نگری آن را انسان

برای-خود نشود، فرومی‌ریزد. بدبختانه آگاهی‌ها وجود دارند و [یک] هستی-در-خود وجود دارد. برای آگاهی فردی، چه چیز از این سوژه مطلق به جا می‌ماند؟ اول از همه این‌که آگاهی فردی یک سوژه مطلق است. زیرا او در وهله نخست برای-خود آنی است که هست. اما آگاهی فردی برای-خود (مطلق) نیست مگر تا جایی که آگاهی از در-خود است. و در-خود هرگز نه برای خودش، بلکه برای آگاهی‌ای که خودش نیست در-خود است. در این جاست که شناخت به میان می‌آید. در-خود-برای-خود نمونه‌ای از هستن محض است. از سوی دیگر، آگاهی نه شناخت، بلکه وجود است (نگاه کنید به هستی و نیستی^۱). این مضاعف‌شدگی هستی^۲ برای هستی ضروری است. از سوی دیگر، این مضاعف‌شدگی تغییر وجهی از حضور-بر-خویشتن را به دنبال دارد. سوژه مطلق غیرجوهری^۳ است. اما آگاهی، نسبت به در-خودی که از آن آگاه است، نمی‌تواند خود چیزی باشد که از آن آگاهی دارد. آگاهی تنها به این دلیل آن چیز را در هستی نگه می‌دارد که برای یک سوژه مطلق است که هست. بنابراین هستی-شناخته‌شده یک هستی ترکیبی و ناکامل است. هستی‌ای برای خود است که نمی‌تواند هستی نامشروط باشد و برای یک سوژه مطلق است که هستی می‌شود. این سوژه مطلق است اما هیچ نیست مگر آگاهی از در-خود؛ در-خود خودش چیزی است اما نمی‌تواند در هستی‌اش دوام آورد مگر از طریق سوژه مطلق که

→
تصور می‌کنم. اما این پیش‌نگری قابل تحقیق است، اگر جلوتر بروم یا بر آن نور بیندازم درخت بودن آن را تحقیق می‌کنم. — م.
۱. مقایسه کنید با:

(و. ف. —) Introduction, §3, Le cogito «préreflexif» et l'être du «percipere».

۲. آگاهی (یا برای-خود) دارای وجود است، یعنی به‌نوعی هست، اما هستنش از نوع هستی-در-خود نیست. پس با ظهور آگاهی، نوعی هستی متفاوت در جهان سر برمی‌آورد که موجب می‌شود هستی مضاعف شود. — م.

خودش آن نیست. بنابراین شناختن یعنی هستی را از شبِ هستی بیرون بکشیم، بی آن که بتوانیم آن را به شفافیتِ برای خود برسانیم. با این همه، شناختن یعنی اعطای بُعدی از هستن به هستی: [بُعد] درخشش. پس حقیقت بعد خاصی است که از طریق آگاهی به هستی می آید. حقیقتِ هستی - چنان که هست - یک هستی برای سوژه مطلق است. در سطح کوگیتو، سخن از حقیقت بیهوده است، چرا که چیزی نداریم مگر هستی (وجود). ذاتِ حقیقت «وجود دارد» «هستی وجود دارد» است. عشق به حقیقت عشق به هستی و عشق به کارکرد حاضرسازی هستی است. جستجوی حقیقت تا این حد جذاب نمی بود اگر صرفاً جستجوی این بود که تعیین کنیم هستی - کاملاً بی ارتباط با من - چیست. اگر حقیقت آفرینش بود نیز همین طور. حقیقت اما هستی چنان که هست است، وقتی من بُعد هستن جدیدی به آن بدهم. هستی شب [ظلمات] است. هستی روشن شده خودش هستی چیزی دیگر است [چیزی غیر از خود هستی]. سوژه مطلق با روشن ساختن [هستی] تا جایی پیش می رود که در-خود را بازیابد و از آن یک در-خود و برای-خود بسازد و بدین سان وجود خودش را توجیه کند. اما او توسط هیچ، حد و مرز [4]*

* آغاز شرح

هایدگر می نویسد، رفتاری که هستی را رها می کند تا چنان که هست باشد.^(۹) این نقطه آغاز است.

دو نگرش در قبال حقیقت:

۱. حقیقت = انفعال. نظاره هستی چنان که هست. [در این نگرش] تأکید بر حضور هستی است (که من نمی توانم آن را تغییر دهم).
۲. حقیقت = فعالیت. ساختن امر حقیقی به مثابه نظامی واحد از بازنمایی ها. [در این نگرش] تأکید بر ساختن - سوژه کتیویته است. باید عمل کنیم تا بفهمیم.)
جمله های دیگر سنتزی ارائه می دهد: سوژه [امر حقیقی] را بسازیم تا بی تغییر رهایش کنیم. بسازیم تا امر ساخته نشده را آشکار کنیم. عمل کنیم تا هستی را رها کنیم تا در واقعیت دست نخورده اش گسترش یابد، چنان که گویی تنها بوده است. آنچه را هست بیافرینیم.

پس مسئله نخستین [این است]:

کدام نوع رفتار است که می تواند آفریننده چیزی باشد که از پیش-هست و می تواند آن را چنان که در ذات آفریده نشده اش هست، از طریق سلسله ای از کنش ها بیافریند؟

گذرناپذیر ناهستن، متوقف می‌شود. با این همه او نوعی نسبتِ هستن با در-خود دارد، زیرا او هست-برای-این که در-خود وجود داشته باشد. سوژهٔ مطلق این است: آشکارسازی در-خود به مثابهٔ رویداد محضی که به مثابهٔ بُعد هستن جدید بالقوهٔ در-خود، برای در-خود روی می‌دهد. حقیقت بدین‌سان رویدادی است مطلق که ظهورش مصادف است با سربرآوردن واقعیتِ انسانی و تاریخ. حقیقت به مثابهٔ تاریخی از هستی آغاز می‌شود و مادامی که ناپوشیدگی پیش‌روندهٔ هستی است، تاریخی از هستی است. حقیقت همراه با انسان ناپدید می‌شود. هستی در این حال دوباره به درون شبی بی‌زمان فرومی‌افتد. بنابراین حقیقت زمان‌مندسازی هستی است، از این لحاظ که سوژهٔ مطلق ناپوشیدگی پیش‌رونده‌ای را به مثابهٔ بُعد جدیدی از هستن به او می‌دهد. طبیعی است که حقیقت تمام و کمال باشد، زیرا سوژهٔ مطلق تمامیت‌ساز است. او به واسطهٔ ظهورش در هستی، موجب می‌شود که تمامیتی از هستی وجود داشته باشد. حقیقت همین تمامیتِ انضمامی هستی است، زیرا هموست که ناپوشیده است. بنابراین، حقیقت نوعی سازماندهی منطقی و جهان‌شمول به «حقایق» انتزاعی نیست: حقیقت تمامیتی از هستی است که به مثابهٔ یک «وجود دارد» در تاریخ‌مندسازی واقعیتِ انسانی آشکار شده است. با این همه، حقیقت نمی‌تواند برای یک سوژهٔ مطلق تنها هست باشد. وقتی من یک آشکارگی ناپوشیده را اعلام می‌کنم، آن را با رفتار ناپوشیده‌سازم اعلام می‌کنم، با خط سیر و گزینشی که خودم بر آن اعمال کرده‌ام، همراه با حواشی. در این مورد،

→ پس آگاهی و هستی چه می‌توانند باشند تا این رفتار ممکن شود؟
و اگر شناخت بر تماس بی‌واسطه یا شهود استوار است، آن شهودی که نظاره‌گر (منفعل) نباشد، اگر شهود تقویمی هوسرلی نباشد، چه می‌تواند باشد؟
(*) مقایسه کنید با:

آنچه بر دیگری فاش می‌شود یک در-خود-برای-خود است. اگر بگویم: میز گرد است، امری ازپیش-ناپوشیده، امری که پیشاپیش از مجموع ابژه‌ها بریده و مجزا شده، را به دیگری اعلام می‌کنم، درست مثل این که قلمدانی (چوبی را که از پیش [بر آن] کار شده) به دست او بدهم. در این لحظه، در-خود دوباره به مثابه برای-خود، [یعنی] سوبرژکتیویته، بر تازه‌وارد ظاهر می‌شود. آن چیز چیزی در-خود است و همچنین چیزی است که یک سوبرژکتیویته از در-خود ناپوشیده می‌کند (من هم‌نشین خود را به واسطه چشم‌اندازی که نشانم می‌دهد قضاوت می‌کنم). برای-خود، در عین حال، در-خود می‌شود: من بینش و بیان را در راستای اهداف شخص خودم تعالی می‌بخشم [5] و از آن‌ها ابژه‌ای بر مسیر خودم، و دقیقاً یک حقیقت می‌سازم، در معنایی که حقیقت ابژکتیویته امر سوبرژکتیو است: دید گالیله به قانون بدل می‌شود. وقتی پی‌یر میز را به من نشان می‌دهد، من میز را از دل آگاهی پی‌یر می‌بینم. در این مرحله، سوژه مطلق جدید عالم را با امر انسانی تلفیق می‌کند. در واقع، دیگر لازم نیست ابژه را به مثابه در-خود ناپوشیده کنم، بلکه باید آن را به مثابه امری ازپیش-ناپوشیده به حضور درآورم، یعنی این من هستم که ناپوشیدگی را بازیابی می‌کنم. این ناپوشیدگی بنیاد در-خودی می‌شود که بر آن، ابژه صورت به مثابه امر سوبرژکتیو است. آنچه من از ابژه می‌بینم ازپیش-دیده^۱ کسی است که در ناپوشیدگی از این فراتر-نبوده-است. اگر من فراتر بروم، مجموع مکشوف سوبرژکتیو است (این تنهایی سوبرژکتیو است که بر من ظاهر می‌شود و نقطه عزیمت من است). در این لحظه، امر ازپیش-شناخته‌شده، که چیزی نیست مگر این ناپوشیدگی محدود، یک امر در-خود (ابژه، قانون) است که من در برای-خود بازیابی‌اش

1. déjà-vu

می‌کنم و آن را به سوی یک ناپوشیدگی جدید فرامی‌برم. بنابراین سوژهٔ مطلق که حقیقت را مکشوف می‌سازد باید بخواهد که آن را برای دیگران مکشوف سازد تا حقیقت از مرحلهٔ در-خود گذر کند و سپس به مثابهٔ برای-خود بازیابی شود. آن ناپوشیدگی، برای خودش به تنهایی، صرفاً می‌تواند زیست کند و وجود داشته باشد، اما رفتار او [یعنی سوژهٔ مطلق ناپوشیده‌ساز] آن را به مثابهٔ برای-خود و در سطح یقین ناپوشیده می‌سازد. اما او نمی‌تواند آن را در سطح امر در-خودی که باید ناپوشیده شود، یعنی در سطح حقیقت، بر خودش آشکار کند. اما اگر آن را اهدا کند، آن ناپوشیدگی به مرتبهٔ ابژهٔ دلالت‌مند، ابژهٔ نشان‌دهنده، گذر می‌کند و سپس ناپوشیدگی تنها به این دلیل بازیابی می‌شود که نشان دادن برای دیگری [بدل به] ابزاری می‌شود که با رفتار خود او همانند است.

بنابراین، قضاوت پدیداری میان‌فردی است. من به قضاوت نیازی ندارم: من می‌بینم. من صرفاً برای دیگری قضاوت می‌کنم. قضاوت حرکتی است که [چیزی را] به دیگری نشان می‌دهد، هم امری ذهنی است و هم عینی البته برای دیگری (یعنی در-خود و برای-خود است). اما متقابلاً من در Mit-sein [با-هستن]^۱ زندگی می‌کنم و صرفاً می‌بینم تا به دیگری نشان دهم. به بیان درست‌تر، من بسیاری از اوقات صرفاً با نشان دادن است که می‌بینم. بنابراین، انسان برای دیگری می‌بیند یا امری را می‌بیند که از پیش دیده شده است. بدین‌سان، بُعد جدیدی از در-خود تثبیت می‌شود که از شبی بیرون آمده که توسط سوژه‌ای مطلق ناپوشیده شده و ناپوشیدگی‌اش، خود، برای سوژهٔ مطلق دیگری وجود دارد که نخست آن را به مثابهٔ در-خود درک می‌کند و سپس

[6]

۱. Mit-sein، همبودی یا با-هستن از اصطلاحات هایدگر است که به در-جهان-هستن دازاین با دیگران اشاره دارد (نگاه کنید به ژان ماری ویس، واژه‌نامهٔ هایدگر، ترجمهٔ شروین اولیایی (تهران: ققنوس، ۱۳۹۷)، صص ۲۷ و ۲۸). — م.

بازیابی اش می‌کند. این است آنچه حقیقت می‌نامیم. حقیقت در-خودی است که بر یک برای-خود ظاهر شده است، وقتی ظهورش به منزله امری سوژکتیو بر برای-خود دیگری، به مثابه در-خود، ناپوشیده می‌شود. و متقابلاً برای من، [یعنی] سوژه مطلق که نخست آن را ناپوشیده کرده است، ناپوشیدگی‌ای که صرفاً من آن را تجربه و زیست کرده‌ام، به مثابه ابژه مطلق به واسطه دیگری به من بازگردانده می‌شود، [البته] اگر نخست من آن را به او بدهم. در این صورت، من برای خودم در-خود هستم، از این حیث که ناپوشیدگی زیسته [ام] به مثابه حقیقت شناخته شده به من بازگردانده می‌شود. اما اگر من دوباره به شهود ناپوشیده‌ساز واقعیت ببخشم، حقیقت در-خود را بازیابی می‌کنم و حقیقت خودم برایم در خود و برای خود می‌شود. حقیقت تمام و کمال بدین سان نوعی واقعیت انضمامی است، زیرا گسترش آشکارگی از میان کلی تاریخ انسانی است و این آشکارگی آشکارگی کل است. با این همه، ایدئال حقیقت بازیابی کل ابژه‌ها توسط سوژکتیویته‌ای نیست که به مثابه تمامیت درک شود. زیرا در-خود با آشکار ساختن خودش در-خود می‌ماند و هرگز در هیچ برای-خودی حل نمی‌شود. علاوه بر این، سوژکتیویته ناپوشیده‌ساز همواره سوژکتیویته‌ای [دیگر] را فرامی‌خواند که ناپوشیدگی‌اش را برای-خودش به در-خود تبدیل می‌کند، زیرا بشریت تمامیت-ناتمام^۱ است. ایدئال حقیقت صرفاً این است که کلی هستی روشن شود و روشن بماند.

از سوی دیگر، توجه کنیم که حقیقت نوعی بازیابی در-خود توسط خودش است. زیرا هستی همواره بر یک دید ناپوشیده می‌شود و ما و سوسه می‌شویم از این دیدگاه سوژکتیویته‌ای بسازیم. اما این‌طور

۱. انسان تمامیتی همواره ناتمام است، زیرا اگرچه در هر لحظه می‌توانیم از نوعی تمامیت انسانی سخن بگوییم، این تمامیت مدام در حال تغییر و صیرورت است، پس هر بار تمامیت پیشین خود را از دست می‌دهد و تمامیتی دوباره می‌یابد. — م.

نیست. سوپژکتیویته صرفاً [ساحت] روشنی است. در واقع، دید به نحوی ابژکتیو و با عبارات دنیوی تعریف می‌شود. قلمدان، آن‌طور که باید ظاهر شود، بر هستی‌ای ظاهر می‌شود که در میان جهان جای دارد، و به واسطه کارکرد شبکیه [چشم]، بر اساس قوانین بصری فیزیک، تعریف می‌شود. خطای حس‌باوری دقیقاً در این است که گمان می‌کند چون دید به نحوی ابژکتیو تعریف می‌شود، پدیدار ادراک تابع این قوانین ابژکتیو است. پس ادراک ما را از جهان خارج نمی‌کند، مگر از این حیث که ادراک است. اما ادراک خودش مضاعف‌شدگی طرح‌ریزی‌شده در-خود است، چرا که دید تماماً در-خود قابل تعریف است (همان‌طور که نواقع‌گرایان این را دیدند). و بیرون از این حیطه، هیچ [نیست] مگر روشنی کلیت نظام. پس این هستی است که بر هستی ظاهر می‌شود. اما ظهور نا-هستی و سوپژکتیویته است؛ این‌جا دوری وجود دارد که نمی‌تواند تکمیل شود. با این حال، این مضاعف‌شدگی تثبیت‌شده است که مشخصه واقعیت را برای حقیقت تضمین می‌کند. در-خود پیش‌اروی یک هستی فراج جهانی، که نسبت به او در حالتی از بیرون‌بودگی بی‌تفاوت باشد، حضور نمی‌یابد: جهان بر هستی‌ای ظاهر می‌شود که در میان جهان است؛ شرایط ظهور در-خود توسط در-خود تعریف شده‌اند. پس ادراک یعنی درونی‌سازی جهان، و به یک معنا، حضور جهان بر خود. وقتی به مخمل دست می‌زنم، آنچه وجودش را موجب می‌شوم نه یک مخمل مطلق و در خود است، نه مخملی مرتبط با یک ساختار ندانسته در ورای یک آگاهی فراج جهانی. من موجب وجود مخمل برای تن می‌شوم. غذا در این جهان به مثابه

* [17]

* مدت مدیدی است که از اشباح پدربزرگانمان رهایی یافته‌ایم. کاش اینک خودمان را از اشباح فرزندان نوادگانمان رهایی بخشیم. (*)

(*) این نکته روی صفحه سمت چپ رابطه‌ای با پایان صفحات ۷ و ۸ دست‌نوشته دارد: رسالت ناپوشیده‌ساز برای-خود فلج می‌شود اگر خود را مسحور [دانستن] این کند که انسان‌های پس‌فردا با آنچه او ناپوشیده می‌سازد چه خواهند کرد یا اگر ادعا کند که تنها حقایقی را ناپوشیده می‌سازد که قرن‌های متمادی معتبر باشند. — و. ف.

غذا برای هستی‌ای در میان جهان آشکار می‌شود. پس غذا یک کیفیت مطلق است. پس واقعیت این است که هستی‌ای که حقیقت را آشکار می‌کند در جهان است، از جهان است و در جهان با خطر مواجه است. واقعیت این است که [فرد] روشن‌گر می‌تواند از طریق آنچه روشن می‌سازد ویران شود (یا نیرومند شود یا از آن اشباع شود). این تعلق به جهان حقیقت یا واقعیت می‌تواند این‌گونه نیز تعریف شود که حقیقت امری آزموده یا زیسته است. در یک معنا، هر حقیقتی به شکل خطر، کوشش و ریسک تجربه و زیست می‌شود (حتی حقیقت «علمی»)، و متقابلاً هر آنچه (در خشم، ترس، شرم، عشق، گریز، حسن‌نیت و سوءنیت) تجربه و زیست می‌شود حقیقت را آشکار می‌کند.

حقیقت نمی‌تواند دارایی یک سوژه مطلق واحد باقی بماند. حقیقت برای این است که داده شود. سوژه مطلق آنچه را می‌بیند انتقال می‌دهد، همان‌طور که اسامی و قدرت انتقال می‌یابند (انتقال نام مادر به فرزند). حقیقت دهش است. اما اگر این دهش ما را به امر نامتناهی ارجاع دهد، حقیقت در خطر است. در واقع، اگر مطالبات ایدئال از حقیقت را در نظر بگیریم، تاریخ به غایتی آهنگین نیاز دارد، یعنی به تاج‌گذاری سوژکتیویته، به سوژکتیویته واپسینی که معنای حقیقت را به آن بدهد و آن را مختوم سازد. در این صورت، حقیقت دیگر برای این نیست که داده شود، معنای واپسینش یک نظاره ثابت و خودمحور است: ما وسیله‌هایی هستیم که غایتشان این آگاهی نهایی است. و معنای حقیقت دیگر این نیست که دهش زیسته باشد، بلکه نظاره است. و این نسل^۱ [8]* همه‌چیزدان [یعنی نسل سوژکتیویته واپسین] نوعی تعالی را بر فراز

* واپسین پیش-جهان جهان پس‌فرداست.

۱. سارتر سهواً از یک فرضیه (یک سوژکتیویته واپسین) به جانب فرضیه‌ای دیگر (یک نسل واپسین) می‌لغزد، و این امر هیچ تغییری در استدلال ایجاد نمی‌کند. فراموش نکنیم که او پداهه اندیشیده و آن را بدون خط‌خوردگی بر قلم آورده، در حالی که تحریر نخست را طرح‌ریزی می‌کرده است. — و. ف.

جهان و نسبت به آن بازمی‌یابد. این نسل مجموعه‌ای واحد از ابژه‌های قابل شناخت و استفاده را پیشاروی خود دارد. به نظریه قدیمی نظاره جهان توسط هستی‌ای بازمی‌گردیم که بر فراز آن است. علاوه بر این، اگر تاریخ غایتی داشته باشد، خودش محو و نابود می‌شود، چرا که وسیله غیراساسی می‌شود و غایت اساسی؛ زمان‌مندی انکار می‌شود. حتی مفهوم هگلی (و برحق) حقیقتِ صیوروت یافته نیز ایستایی حقیقت را در خود پنهان دارد، زیرا اگر ضروری است که حقیقتِ صیوروت یافته باشد، این «صیوروت‌یافتگی» در نهایت چیزی بیش از کیفیتی ایستا از حقیقت نیست، همان‌طور که کیفیت ایستای سالخورده‌گان این است که طولانی زیسته‌اند یا بسیار عشق ورزیده‌اند. بنابراین، تاریخ به مثابه تاریخ معنایی ندارد مگر آن‌که غایتش فاجعه‌بار باشد. کشمکش تراژیک درونی تاریخ در این است که حدی نهایی را مطرح می‌کند، حال آن‌که صرفاً یک پایان غایی خواهد داشت. یا به عبارتی، پایان غایی تاریخ به مثابه حدومرزی درونی مسلم فرض می‌شود، حال آن‌که این پایان غایی حدومرزی بیرونی است. از سوی دیگر، این‌که در هیچ موردی تمامیت‌سازی نمی‌تواند انجام شود، چون نمی‌توانیم بر تکرر چیره شویم، خودش به تصور آگاهی متکثر و جمعی راه یافته است. بنابراین، غایت تاریخ هرچه باشد، برای علم فاجعه‌بار است، چرا که تصمیمی درباره حقیقت گرفته نخواهد شد، یعنی اگر مثلاً نابودی جهان کنونی با بمب اتمی را فرض بگیریم، هرگز در این باره تصمیمی گرفته نخواهد شد که آیا مارکسیسم به مثابه تفسیر تاریخ حقیقت دارد یا ندارد، یا این‌که جایگاه حقیقی تئوری‌های هایزنبرگ،^۱ دو بروی^۲ و اینشتین در تشکیلات علمی کدام است، یا مفهوم حقیقی تکامل‌گرایی چیست، یا این‌که حق با مندل^۳ بود یا با لیسنکو.^۴ و از آن‌جا که علم امروزی حقایق دیروز را به جایگاه حقیقی‌شان برگردانده است، حتی

1. Heysenberg

2. de Broglie

3. Mendel

4. Lyssenko

علم یونانی و حتی اصل ارشمیدس — اگر نه بیان خام آن، بلکه حداقل معنایش — دوباره مورد پرسش است. فلسفه اما با کشف تناهی تاریخ به ما رهایی می‌بخشد، چرا که سنجش حقیقت اینک به واسطهٔ عمل انتخاب‌گرانهٔ کسی تعیین می‌شود که آن را آشکار می‌کند.^۱ همان‌طور که دهشی انضمامی، [یعنی] یک هدیه، مجهول‌الهیوه نیست، بلکه لزوماً یک نشانی با خود دارد، حقیقت به منزلهٔ دهش نیز مجهول‌الهیوه نیست. کسی که صدایش می‌کنم تا این صحنه یا این پدیدار را نشان دهم، دوست من یا همسر من است. و من از این طریق دربارهٔ گسترهٔ این حقیقت تصمیم می‌گیرم: در این مورد، هیچ نگرانی‌ای ندارم که این [9] حقیقت گسترش یابد و به موتورسواری برسد که از کوچه می‌گذرد. در تاریخ‌مندسازی تمام و کمال برای-خودی که شناختی زیسته از مکان خود نسبت به دیروز، امروز و فردا کسب می‌کند و این مکان را به مثابهٔ امری مطلق تعریف می‌کند، انتخاب آگاهی‌هایی که این حقیقت به ایشان داده می‌شود تا آن را زیست کنند نیز وجود دارد: این امر کلی انضمامی امروز و فرداست. من با تعریف قدرت خود، نامتناهیتی را که به دنبال آن خواهد آمد در سایه رها می‌کنم، یا به عبارتی، حقیقت خود را بر آن‌ها [آن آگاهی‌ها] فاش می‌کنم، اما گویی آن را بر آزادی‌هایی بیرون از تاریخ خودم فاش می‌کنم که آن را از سر می‌گیرند تا آنچه را می‌خواهند از آن بسازند. در یک معنا، من «غایت تاریخ» مان را در دل تاریخی وسیع‌تر تعریف می‌کنم؛ من با انتخاب تاریخی متناهی، حد

۱. نگارش این صفحه تا حدی مبهم است. جستجوی حقیقت می‌خواهد تمامیت‌ساز باشد، اما باید بدانیم که تمامیت به دست نخواهد آمد. و مطلوب هم نیست که به دست آید. زیرا اگر در انتهای تاریخ یک پایان غایی «آهنگین» انتظارمان را می‌کشد که معنایش بیرون از [اختیار] ماست و یک خدا صاحب آن است یا اگر نسلی واپسین را فرض بگیریم که به عبارتی کلام غایی تاریخ را می‌داند، پس ما صرفاً وسیله‌هایی نابینا هستیم که این معنا از طریقشان روی می‌دهد، و هر گونه جستجوی حقیقت بیهوده است. اما اگر با پذیرش تناهی مان، برای خودمان حد و مرز نوعی غایت تاریخ را بدون استنباطی الهیاتی یا علمی تعیین کنیم، حقیقت و کنش تاریخی ممکن می‌شوند. این مسئله در صفحات پایانی تکرار می‌شود: در واقع پایان روند فعلی در آن جاست. — و. ف.

و مرز تاریخ را درونی می‌سازم. باید به این توجه کنیم که من از این طریق حتی آینده‌ای را تعریف می‌کنم.

«نوشتن برای دوران خود»^۱ چنان فهمیده شد که گویی به این معناست: نوشتن برای اکنون خود. اما خیر: این عبارت یعنی نوشتن برای یک آینده انضمامی که حدودش به واسطه امیدها، ترس‌ها و امکان‌های عمل همگان و هر کس تعیین شده است. این پنجاه یا صد سال تاریخ برای تعیین حدود ناحیه‌ای از حقیقت که من در آن حرکت می‌کنم کفایت می‌کند. حقیقت امری سوژکتیو است. حقیقت هر دوران، معنای آن، فضای آن و غیره است، از این حیث که این‌ها به مثابه اکتشاف هستی تجربه و زیست می‌شوند. از منظر سوژکتیویته، حق با اشیپنگلر است: هر دورانی زاینده می‌شود و می‌میرد. از منظر ابژکتیویته، حق با مارکس است: دوران می‌میرد بی‌آن‌که بمیرد، بی‌آن‌که بتوانیم تاریخی برای مرگش ثبت کنیم؛ دوران تکرار می‌شود، پشت سر گذاشته و تحلیل می‌شود؛ حقایق آن تغییر معنی می‌دهند و تلفیق می‌شوند، علاوه بر این هر کس درباره گذشته زنده آن [دوران] تصمیم می‌گیرد، همان‌طور که درباره آینده زنده‌اش. اما از این لحاظ که بازی روی [زمین] ابژکتیویته-سوژکتیویته در جریان است هر دوی آن‌ها اشتباه می‌کنند. اشیپنگلر: تناهی سوژکتیو دورانی را که تا دم مرگ ساخته می‌شود، تحت نام تقدیر به سوی امر ابژکتیو سوق می‌دهد. حال آن‌که این نسل بعدی است که در این باره تصمیم می‌گیرد که این دوران این یا آن تقدیر را داشته است، زیرا [در آن زمان] این دوران مرده است. مارکس: این دوران کنونی است که درباره امر ابژکتیو [مقصود] برای دوران پیشین تصمیم می‌گیرد. برای هر نسل نیز همین‌طور است. اما از آن‌جا که نوعی سنت امر ابژکتیو وجود دارد، تمایل داریم عنصر

۱. مقایسه کنید با:

Les Temps Modernes n° 33, de juin 1948. Ce texte, écrit en 1946, a eu un large retentissement en France et à l'étranger. — و. ف.

[این متن، که در سال ۱۹۴۶ نوشته شد، بازتاب گسترده‌ای در فرانسه و دیگر کشورها داشت. — م.]