

ژان پل سارتر

# روانکاوی وجودی



ترجمه احمد سعادت نژاد



ژان پل سارتر



# روانکاوی وجودی



ترجمہ: احمد سعادت نژاد



سارتر، ژان پل، ۱۹۰۵ - ۱۹۸۰ م  
 روانکاوی وجودی / ژان پل سارتر، ترجمه احمد سعادت نژاد، [با مقدمه رالمی] -  
 تهران: جامی، ۱۳۸۶

ISBN: 978 - 964 - 7468 - 78 - 7 (مجموعه فلسفه، ۱۲)  
 ۱۵۹ ص. -  
 کتاب حاضر ترجمه بخشی از کتاب *L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*, 1996 می باشد که قبلاً تحت عنوان «هستی و نیستی: پدیده‌شناسی عالم هستی» منتشر شده است.  
 چاپ قبلی: انتشارات نیل ۱۳۵۲  
 فهرست‌نویسی بر اساس اطلاعات فیبا.  
 چاپ دوم.

۱. انگریستانسیالیسم. ۲. روانشناسی وجودی. ۳. پدیده‌شناسی وجودی. الف.  
 سعادت نژاد، احمد، مترجم. ب. می، رالو، ۱۹۰۹ - ۱۹۹۴ م *May, Rollo*  
 مقدمه‌نویس. ج. عنوان. د. عنوان: هستی و نیستی. پدیده‌شناسی عالم هستی.  
 ۱۴۲/۷۸ BA۹۱/۲/۹  
 ۱۳۸۴  
 کتابخانه ملی ایران  
 ۱۳۵۳۷ - ۸۴ م



خیابان دانشگاه، چهارراه وحید نظری، شماره ۵۲  
 تلفن ۶۶۴۰۰۲۲۳

روانکاوی وجودی  
 ژان پل سارتر  
 ترجمه: احمد سعادت نژاد  
 چاپ دوم: ۱۳۹۱  
 شمارگان: ۱۱۰۰ جلد  
 چاپ: دیبا  
 حق چاپ برای انتشارات نیل محفوظ است

شابک: ۹۷۸ - ۹۶۴ - ۷۴۶۸ - ۷۸ - ۷

ISBN: 978 - 964 - 7468 - 78 - 7

۴۵۰۰ تومان

## یادداشت

ژان پل سارتر، فیلسوف، داستان‌سرا و نمایشنامه‌نویس فرانسوی، از کسانی است که به واسطه اهمیت کارش و نیز بلندی آوازه‌اش، در ایران بهترین و بدترین ترجمه‌ها را از آثارش کرده‌اند. یکی از مهمترین آثار او کتاب «وجود و عدم» یا «هستی و نیستی» است که مبانی فلسفه سارتر را در آن می‌یابیم. ترجمه این دسته از نوشته‌های سارتر، به سادگی و آسانی ترجمه داستانها و نمایشنامه‌های او امکانپذیر نیست. باید در فلسفه اهلیت داشت، باید فلسفه را دانست، باید به شگردهای فکری و لفظی سارتر دل سپرد، تا توانست سرانجام برگردانی از اثر فلسفی او به دست داد که نمایی فارسی از جهان ذهنی آن بزرگمرد فرانسوی یا غربی باشد.

کتاب «وجود و عدم» او بخشی مستقل به نام «روانکاوی وجودی» دارد. این بخش به صورت مستقل نیز با همین نام به زبان انگلیسی انتشار یافته است. مترجم با در دست داشتن این هر دو کتاب، که ترجمه‌ای واحد دارد، اما یکی تجدید نظر- شده دیگری است، کار ترجمه «روانکاوی وجودی» را آغاز کرد. تا آنجا که ترانست از روح زبان فارسی در حیطه فلسفه‌مایه گرفت و اصطلاحات کتاب را به سه وجه فارسی کرد: يك دسته را در قالب اصطلاحات فلسفی متقدمان جای داد، دسته‌ای را در قالب اصطلاحاتی از متأخران معاصران آورد، که قبول عام یافته است، و برای دسته سوم خود اصطلاحاتی ساخت یا گزید. در مواردی در پانویس صفحات به وجه-وه این اصطلاحات اشاره رفته است.

مترجم در هیچ موردی به تلخیص نپرداخته است و کوشیده است که «روانکاوی وجودی» سارتر را حتی المقدور با زبانی روان و ساده و در عین حال بهره‌ور از قاموس فلسفی برگرداند، و امیدوار است که از عهده این مهم چندان برآمده باشد که لغزشهایش را اهل باطن بتوانند نادیده گرفت.

**مترجم**

## مقدمه

### به قلم رالو می

هنگامی که ناشران مرا به نوشتن، دیباچه‌ای بر این کتاب خواندند تردید کردم زیرا همانطور که به آنان گفتم نسبت به اثر سارتر دو عقیده متباین دارم یکی اینکه اندیشه او نیازمند آنست که کاملاً به جد گرفته شود و مسلماً سهم بزرگی در تعبیر انسان باختری معاصر درباره خودش از رهگذر فلسفه، روان‌شناسی و ادبیات دارد. اعتقاد دیگرم این است که پاره‌ای از اصول اساسی سارتر اصولاً محل شبهه است. ناشران پاسخ دادند و من چاره‌ای جز پذیرفتن برهان سنجیده ایشان نداشتم - دیباچه‌ای که این هر دو نظر را ملحوظ می‌دارد قطعاً سازنده‌ترین و سودمندترین طریق شناساندن سارتر به دانشجویان و دیگر صاحب‌نظران امروزی است. برای سنجش اثر سارتر محققاً باید ابتدا او را از تأویلات

سطحی افکارش بوسیله افراطیون کافه دوماگو و کناره چپ سن و هودسن برکنار داریم. در حقیقت سارتر با عباراتی به ظاهر گستاخ همچون «بشریک شوربیموده است» که فصل سوم این کتاب بدان ختم می شود خود این گونه سوءتعبیرهارا فرا خوانده است اما درپس فحاروی انکارگرایانه چنین عبارتی اصرار پر شور و پایدار سارتر نهفته است که بشر آلت دست خدایا موجود معقول برتر یا دست پرورده عفریت صنعت گرایی این زمان یا چیزی که به واسطه ارتباط جمعی به صورت يك مصرف کننده بی اراده مکانیکی درآمده باشد نیست.

همچنین بشر نباید بوسیله آنچه خودش از خود می سازد به صورت يك دستگاه علم النفسی بکار رود که با فکر تحصیلی برهن- وینسنت پی یرل برای کسب موفقیت در خیابان مدیسن به شکل يك انسان قالبی درآید یا با آن متعادل شود. بشر چیزی نیست که به «ادای سهمی ملزم باشد که جامعه کنونی اقتضا کرده است - صرفاً يك خادم یا مدیر یا يك مادر، فقط يك کارفرما یا يك کارگر»، چنانکه میس هازل بارنس در مقدمه ترجمه خود از سارتر می نویسد<sup>۱</sup> او به حق می گوید: «بنظر من این جنبه اگزستانسیالیسم سارتریکی از مثبت ترین و مهم ترین افاضات قلمی اوست- کوشش به برانگیختن انسان معاصر تا دوباره خود را

۱- فصل های در باره روانشناسی سارتر تحت عنوان «روانشناسی آزادی» در اثر Hazel Barnes بنام (ادبیات امکان) Lincoln : University of Nebraska Press, 1959 توصیه می شود.



دریاید و از اینکه در صحنه يك نمایش خیمه شب بازی به بازی اش گیرند سر برتابد.

باهمین اشاره خواننده در سراسر کتاب حملات شدید سارتر را به روان شناسی جدید، که بشر را به عنوان موضوع شرطیت در نظرمی گیرد یا بر این عقیده است که «فرد تنها مقطع طرح های کلی است» در خواهد یافت. سارتر می نویسد اگر «بشر را در خور تجزیه و تحلیل و تحویل به مفروضات اصلی، به سائق های (یا تمایلات) معین بدانیم که نفس آنها را مانند خواص يك شیئی در بردارد ممکن است کار ما در حقیقت به يك نظام مهیب اصول منتهی شود که آنگاه میتوان آنها را مکانیسم ها یا دینامیسم ها یا نمونه ها خواند. لیکن ما خود را با يك برهان ذو حدین مواجه می بینیم. «وجود انسانی ما به نوعی گل نامشخص مبدل شده است که بطور منفعل محکوم به دریافت (تمایلات) است - یابه يك دسته ساده از این تمایلات و رغائب تحویل ناپذیر مبدل می شود. در هر يك از این دوشق بشر ناپدید می شود، دیگر کسی را که تجربه ای برایش واقع شده باشد نخواهیم یافت.»<sup>۱</sup>

مبادا خواننده ای تصور کند که این نظریه آزادی و انتخاب چیزی است بی اساس یا یکی از آن مسائل نظری است که اروپاییان از القاء آن لذت می برند، بگذارید مطلب ذیل را از مقاله اخیر دکتر کارل راجرز از بخش های روان شناسی و روان پزشکی

۱- ژان پل سارتر (وجود و عدم) ترجمه به زبان انگلیسی بوسیله Hazel Barnes  
۱۹۵۹ صفحه ۵۶۱.

دانشگاه ویس کانسین نقل کنم.

هم گام با گسترش تکنولوژی يك اصل اساسی جبرمؤ کدر علوم روانی داخل شده است که شاید با اندك گفتگویی که در کنفرانس اخیر با بی. اف. سکینر استاد دانشگاه هاروارد داشته‌ام به بهترین وجه تشریح شده باشد. مقاله‌ای که دکتر سکینر داده بود مرا واداشت که این ملاحظات را به او خطاب کنم. «از آنچه از گفته‌دکتر سکینر درك کردم تفهم او این است که گرچه ممکن است تصور کرده باشد که در آمدن به این مجلس مخیر بوده و درسخن رانی خود منظوری داشته است، چنین افکاری واقعاً موهوم‌اند. او بالفعل علاماتی روی کاغذ نقش کرده و اصواتی در اینجا پراکنده است، فقط به این سبب که ساخت تکوینی و محیط گذشته او بطور مؤثر رفتار او را به نحوی مشروط کرده بوده است که جزای آن ایجاد این اصوات بوده و او به عنوان يك شخص در این امر دخالت نداشته است. در واقع اگر فکر او را به درستی درك کنم از نظرگاه قطعاً علمی اش به عنوان يك شخص وجود ندارد.» دکتر سکینر در پاسخ گفت در این بحث که آیا در این امر اختیاری داشته است داخل نمی‌شود (ظاهراً به این علت که تمامی مطلب واهی است) لکن گفت: «توصیف شمارا در باره حضور خودم در اینجا می‌پذیرم.» در این مطلب که مفهوم «فراگرفتن آزادی» از نظر دکتر سکینر کاملاً بسی معنی خواهد بود نیازی به بحث

## ندارم ۱۰

این توضیح - که می‌تواند به کرات در تقریباً همه مباحثات جاری در کنفرانس‌ها تجدید شود - نشان می‌دهد که در روان‌شناسی آمریکایی هیچ موضوعی انتقادی‌تر و به‌هنگام‌تر از همین مسأله آزادی و انتخاب نیست. دکتر سکینر درست نظری را ابراز می‌کند که سارتر به آن می‌تازد و با اینکه بین سارتر و راجرز اختلاف نظرهای بسیار وجود دارد تحلیل سارتر از این مطلب مؤکد آبه نفع راجرز خواهد بود.

بدین ترتیب سارتر با مؤکدترین بیان، آزادی فرد و مسئولیت بشر را اعلام می‌دارد. بسارها به‌صورت مختلف تکرار می‌کند: «من انتخاب‌های خود هستم». سارتر با ملاحظه آزادی به‌منزله نیروی مرکزی و منحصر سازنده بشر به‌عنوان وجود انسانی بیان نهایی اصالت وجود معاصر را عرضه می‌دارد. او در نمایش - نامه‌هایش این اصل را با قوت و بطور مداوم گوشزد می‌کند: ارست قهرمان اصلی نمایشنامه مگس‌ها در برابر ژئوس فریب‌کار هوس باز فریاد می‌زند: «من آزادی خود هستم!» ارست بی‌پروا از القائات ژئوس به دلهره و حرمان بزرگ که گام‌های بشر آزاد را دنبال می‌کند می‌خروشد: «حیات انسان در آن سوی دوردست یأس آغاز می‌شود!»

۱- از متن کنفرانس درباره (نظریه تطوری و پیشرفت انسان): گفتار ج، زیر عنوان (فرد و الگوی فرهنگ)، دوم تا چهارم دسامبر ۱۹۶۰، صفحات ۱۵، ۷۹، ۱۶.

براستی انسان مرید سارتر مخلوق منفرد مجردی میشود که یک‌تنه در برابر خدا و جامعه بر بنیاد ستیز خود تکیه کرده است. بنیاد فلسفی این اصل در عبارت مشهور سارتر عرضه شده است «آزادی وجود است، و در آن وجود مقدم بر ماهیت است». یعنی ماهیات وجود نخواهند داشت، نه حقیقت، نه ترکیب در واقعیت، نه اشکال منطقی، نه کلمه، نه خدا، و نه اخلاق. الا اینکه بشر در تصدیق به آزادی خود این حقایق را می‌سازد.

این مطلب ذهن ما را به موضوعی متوجه می‌سازد که به نظر من نقادی اساسی اندیشه سارتر است. من مایلم این نقادی را از کلام پل تیلیچ<sup>۱</sup> ارائه‌دهم که با دلیل سنجیده معنای نهضت وجودی معاصر و همچنین موقعیت سارتر را در آن درک می‌کند.

بر خلاف وضع سه ساله اخیر پس از جنگ جهانی دوم که غالب مردم آگزیستانسیالیسم را با سارتر مراد می‌دانستند، اکنون در این کشور معرفت عام این است که آگزیستانسیالیسم در تاریخ عقلانی مغرب زمین در قرن هفدهم با پاسکال آغاز می‌کند، یک سابقه تاریخی در قرن هجدهم دارد، یک تاریخ انقلابی در قرن نوزدهم و یک پیروزی حیرت‌انگیز در قرن بیستم. آگزیستانسیالیسم مشرب دوران ما در همه ساحات زندگی شده است. حتی فلاسفه

۱ - Paul Tillich مشهورترین متاله معاصر در سال ۱۸۸۶ در ناحیه براندنبورگ به دنیا آمد و در دانشگاه‌های برلین، Halle و Breslau تحصیل کرد. در سال‌های ۱۹۲۰ تا ۱۹۳۰ استاد الهیات در ماربورگ، درسدن و لایپزیگ و استاد فلسفه در فرانکفورت بود. از آنجا که آشکارا از نازیسم انتقاد می‌کرد، در بجهت قدرت هیتلر او را به خروج از آلمان مجبور کردند. از سال ۱۹۳۳ به بعد در آمریکا اقامت گزید. ا. س.

تحلیلی با عقب‌نشینی در مسائل صوری و وا گذاشتن زمینه‌مسائل مادی به‌اگزستانسیالیست‌های هنر و ادبیات آنرا ستایش می‌کنند. گرچه در این گسترش تاریخی ندرتاً لحظاتی یافت می‌شود که در آنها يك اگزستانسیالیسم تقریباً خالص دست داده است. يك نمونه آن عقیده سارتر در بارهٔ بشر است. من به عبارت‌ی اشاره می‌کنم که تمام مطالب اصالت ماهیت و اصالت وجود در آن آشکار می‌شود، و آن قول مشهور او به این است که ماهیت بشر وجود او است. معنی این جمله این است که بشر موجودی است که برای او به‌ماهیتی نمی‌توان قائل شد. زیرا چنین ماهیتی نشانهٔ عنصر ثابته‌ی خواهد بود که با قدرت بشر به‌تغییر شکل بی‌حد خودش مغایرت دارد. طبق نظر سارتر «بشر همان است که می‌کوشد که باشد.» اگر پرسیم که آیا بیان او برخلاف معنی آن اظهار مثبتی را دربارهٔ طبیعت ذاتی بشر متضمن نیست باید بگوییم محققاً هست. طبیعت خاص بشر نیروی او است در آفریدن خودش. و اگر سؤال دیگری اقامه شود که امکان چنین نیرویی چگونه است و چگونه باید ساخته شده باشد، برای پاسخ به این سؤال به يك عقیدهٔ ماهیت‌گرایانه گسترش یافته نیازمندیم. باید دربارهٔ جسم و جان او، خلاصه در بارهٔ آن مسائلی که برای هزاران سال از نظر قائلین به اصالت ماهیت محل بحث بوده است بدانیم که گفتهٔ سارتر تنها بر اساس يك عقیدهٔ اصالت‌ماهیتی دربارهٔ آزادی معنایی دارد. اصالت وجود نه در حکمت الهی به خودش متکی است نه در فلسفه. آن فقط به‌عنوان يك عنصر

متضاد در قالب اصالت ماهیت می‌تواند در وجود آید<sup>۱</sup>  
 عبارت دیگر نمی‌توان آزادی یا یک فرد آزاد داشت مگر  
 اینکه ترکیبی باشد که فرد در آن (یا در صورت عناد، برضد آن)  
 عمل کند. آزادی و ساخت ملازم یکدیگرند. به عقیده من سارتر  
 بیش از آنکه صریحاً اظهار می‌کند یا به نظر می‌رسد که بدان  
 آگاهی دارد، سنت بشرگرایانه تفکر غربی و حتی مفهوم عبرانی  
 مسیحی ارزش و اهمیت انسان را مسلم می‌شمارد. اعتقاد عبرانی  
 مسیحی به معنی اخلاقی تاریخ را نیز مسلم می‌گیرد.

مثلاً آموختن و اشعیای نبی بر اساس عدالتی که حتی خدا نسبت  
 به آن مسؤول قلمداد شده بود برضد تب‌کاری نوحه سرایی می‌کنند.  
 سارتر در دعوی خود از چنین اصول اخلاقی فرض قبلی دارد. در  
 همه وجود سارتریک اصل مسلم وجود دارد. تا حد زیادی مرهون  
 دکارت است که از اصالت عقل فرانسوی منفک نیست و اعتقاد  
 راسخ کیر که گار و نیچه بر آن مزید شده است. که یک ساختمان  
 به تمام معنی در زندگی و حتی در جامعه بورژوازی مغرب زمین  
 هست که امکان می‌دهد شخصی مانند سارتر بتواند اینطور  
 نیرومندان برضد آنها منازعه کند. ضدیت با مسیح به همان سان  
 که نیچه کرد یعنی مسلم گرفتن یک مسیح.

محققاً همین قول درباره تقریب سارتر به روانکاوی صادق  
 است. او در این کتاب فروید را مسلم می‌گیرد به این قصد که بطور

۱- پل تیلیچ، گفتاری زیر عنوان اگزیستانسیالیسم و روان درمانی در صفحه  
 ۹، شماره اول، دوره اول نشریه (روانشناسی و روانکاوی وجودی).

مؤثر بر ضد او مبارزه کند. این امر که اصلاً روانکاوی امکان دارد، و بشر می‌تواند بر مسائل مرتبط با روان‌شناسی فائق آید و اینکه يك نفر (تحلیل کننده) می‌تواند دیگری (بنا به مشهور بیمار) را یاری کند بنابراین مسلم گرفتن يك ترکیب به تمام معنی در روان انسان است، خواه این ترکیب در رؤیایها بروز کند خواه در لغزش‌های زبان خواه در خاطرات سرگذشت طفولیت خواه در علائم اختلال عصبی و خواه در اموری مشابه آنها. فروید کوشش کرد که این ترکیب را توصیف کند و سپس آن را نظام دهد. اینکه در روش ناشی از جهد فروید خطاهای اساسی وجود دارد مسلم است. و من معتقدم که سارتر در این کتاب بانشرتیزوبرنده خود در رخنه به برخی از این خطاها توفیق یافته است. لیکن نمی‌توانست چنین کرده باشد مگر آنکه کوشش منتظم ماهیت-گرای فروید را به منزله مبداء کار از پیش مسلم گرفته باشد.

يك مورد که در آن سارتر فروید را مسلم شمرده عنوان این کتاب است. نام روانکاوی وجودی این تصور را به ذهن می‌آورد که سارتر می‌خواهد شکل دیگری از روانکاوی را عرضه کند. او این کار را نه می‌کند و نه در پی آن است. فی الواقع او حقیقاً معترف است که هنوز نمی‌توان يك روانکاوی وجودی به معنای واقعی آن نوشت یا بطور منظم بیان کرد. این کتاب بیشتر بطور کلی نقادی اساسی روان‌شناسی جدید و به‌الاحض اصل جبر فروید را مطرح می‌کند و تحلیل غالباً درخشان سارتر از این خطایا و نظرات او را برای اصلاح آنها بدست می‌دهد. او همچنین

می‌نمایاند که يك روانکاوی وجودی در چه جهت باید گسترش یابد. سارتر این همه را بر پایه تفهم وجودی خود از بشر و عقیده تزلزل ناپذیرش به اینکه اگر در بشر چیزی را بنگریم که مطالعه ما از اشکال فرع انسانی زندگی رخصت دیدنش را به ما می‌دهد یا اگر او را تا حد تعینات طبیعی و مکانیکی تنزل بدهیم یا او را به غرایز خاص یادسته‌هایی از انگیزه‌ها و بازتاب‌ها تقسیم کنیم یا به هر طریق دیگر منفک از بشر بکشیم که آزادی قطعی و مسؤولیت فردی‌اش را مطالعه کنیم هرگز وجود بشر را به آسانی نمی‌توانیم شناخت، بنیاد می‌گذارد.

اکنون می‌خواهم برخی از مطالب اصلی و بنظر من بسیار مهم را که سارتر در صفحات آینده می‌پرورانند ذکر کنم. من کوشش نخواهم کرد که به ترتیب منطقی و منتظم این کار را به انجام رسانم بلکه بیشتر بطریقی بدان مبادرت می‌کنم که امید دارم طبیعت و معنای نوشته سارتر را نشان خواهد داد.

نخست اینکه سارتر خاطر نشان می‌کند که اشکال عادی «تعبیر» که در قسمت اعظم روانشناسی و روانکاوی نافذ هستند بطور ساده هرگز چیزی را روشن نمی‌کنند. سارتر با استفاده از قضیه فلوبر<sup>۱</sup> و این مسأله که چگونه او يك نویسنده شد می‌گوید تعبیر بورژوا<sup>۲</sup> بر حسب نمونه‌های تمپییجی عادی و نیاز دعوی

۱- Gustave Flaubert نویسنده فرانسوی (۱۸۸۰-۱۸۲۱).

۲- Paul Bourget داستان‌نویس و شاعر و منتقد فرانسوی (۱۹۳۵-۱۸۵۲).



شده فلوبر به گریز در اشکال خفیف<sup>۱</sup> ابراز یعنی نویسنده‌گی همان چیزی را مستور می‌سازد که ما محتاج فهم آن هستیم. بعلاوه این گونه تعبیرها ما را از فرد بیگانه می‌سازند. ما فلوبر را گم می‌کنیم. مکانیسم‌های فروید از قبیل «برون افکنی»، «درون افکنی» و «انتقال» نیز تبیین نمی‌کنند زیرا که هرگز نمی‌توان از یک قانون منتزع کلی به یک فرد واحد مشخص جهش کرد. چنانکه بسیاری از مادر می‌یابیم در روانکاوی مسأله قابل بحث همواره دانستن این است که آیا قانون کلی می‌تواند نسبت به این شخص بخصوص در این لحظه معین سرگذشت او بکار آید یا نه. این نقطه ضعف تمام قوانین کلی است که برای تبیین وجودهای منفرد انسانی بکار می‌رود و عموماً سبکبالانه در تقرب مخصوص ما به علم بدرون اعتقادات بسیار ساده و شتاب‌آمیز ما جهش کرده است. سارتر تبیین موافق اصل جبر به موجب سابقه مخفی را نیز نمی‌پذیرد. سارتر بسی هشیارتر از آنست تا نداند که ما همه دستخوش تأثیراتی هستیم که از هر جهت ما را مجبور می‌کنند. ما محکوم به تولد در یک خانواده مشخص دارای وضعیت اقتصادی و فرهنگی خاص هستیم. به کالبدهای خود محدود شده‌ایم، پای بند حوائج عزیزی و زیر نفوذ ضربت‌های هیجان‌آور گذشته‌ایم

۱- باید توجه کرد که خط و زبان، نقاشی، موسیقی علامات و رموزی برای بیان حالات درونی فرد هستند و در اینجا نویسنده‌گی از لحاظ شدت و قوت در مرتبه‌ای پایین‌تر از اشکال دیگر این بیان یا ابراز قلمداد شده است. ا. س.

و بر همین قیاس الی غیرالنهاییه. سارتر استدلال می کند که تنها اشکال این است که هیچ يك از این تبیینات آنچه می خواهیم بدانیم هر گز به ما نمی گوید. چرا يك شخص معین مانند فلوربر در يك لحظه معین تاریخ انتخاب می کند که يك نویسنده بشود و چرا در میان اینهمه راه و رسم های مختلف و در اینهمه لحظات گوناگون او این تصمیم را می پذیرد. سارتر اصرار دارد به اینکه واقعیت بشر «بوسیله غایباتی که دنبال می کند خود را تعریف و مشخص می نماید» نه با علل قبلی که بطور فرضی ادعا شده است. همچنین تبیین «اعلی» بوسیله «ادنی» بزبان تطوری مقدور نیست. مسأله قطعی در فهمیدن بشر این نیست که او در چه صفات با اسب و سگ و موش صحرایی مشارکت دارد بلکه در آن چیزی است که او را بطور منفرد به عنوان بشر یا وجود انسانی متشکل می کند.

انسان را با توسل به بحث درباره محیط نیز نمی توان بیان کرد. سارتر اصرار دارد، و من کاملاً او را محق می دانم، که «محیط فقط تا همان حد که بشر آن را درک می کند - که آن را به شکل موقعیت درمی آورد - می تواند بر روی او اثر بگذارد.» من اینطور استنباط می کنم که مقصود سارتر از «درک کردن» این است که فرد يك ارتباط به تمام معنی با «محیط» دارد که سپس تبدیل به يك موقعیت میشود. بسیاری از ما می خواهیم (چنانکه سارتر نمی خواهد) عناصری را که فرد از آنها آگاه نیست در این ارتباط پر معنی داخل کنیم. روانکاو قادر نخواهد بود که علائم بخصوص

را يك به يك بكار برد. بلکه باید « رمزی را که در مورد خاص تحت رسیدگی او بکار می آید در هر مرحله دوباره کشف کند. به نظر سارتر دوپاره کردن آدمی به خود<sup>۱</sup> و نهاد<sup>۲</sup> ما را کمک نمی کند. انسان نهاد خودش است فقط به این علت که در مقابل نیروها و تحریک های بنابه مشهور ناخود آگاه و امثال آنها که فروید در آن نهاد است يك حالت منفعل به خود می گیرد.

سارتر در تمام این اظهارات مانند دیگر روان شناسان طرفدار پدیدارشناسی بیش از انواع تعبیری آن صادقانه خود را در صنف طرفداران روان شناسی استدر اکی قرار می دهد. با وجود این روان شناسی وجودی به هیچ وجه اغتشاش ذهن یا اعتقاد به حدس و شهود نیست بلکه برای خود اصولی خواهد داشت.

اما درباره جنبه مثبت روانکاوی سارتر. اصل عمده روانکاوی وجودی نه شورجنسی<sup>۳</sup> نه میل به سوی قدرت بلکه «انتخاب هستی» فرد خواهد بود « مقصد روانکاوی وجودی این است که آن طریقه اصلی را که هر کس وجود خود را در آن انتخاب کرده است از خلال این طرح های انضمامی و تجربی از نو باز یابد. » از طرف دیگر « روانکاوی وجودی روش معینی است که انتخاب ذهنی را که هر آدم زنده بوسیله آن خود را به يك فرد مبدل می سازد به صورتی دقیقاً عینی به وضوح رساند. » سارتر مبرهن می سازد که اگر قبول کنیم که شخص يك کلیت است مشهوداً بسا

بطور ساده جمع کردن مقادیر متعدد نمی توانیم به آن کلیت برسیم. « در انتخاب يك شخص متعقل » آن را بهتر درمی یابیم زیرا من « چیزی غیر از انتخاب خود به صورت يك کلیت » دريك پیوند واقعی با جهان نیستم.

طبعاً در وراء همه اینها اصرار سارتر درباره مسؤلیت فردی قرار دارد: « من انتخاب های خود هستم. » اگر خواننده درباره انتخاب هانه به سادگی به عنوان تصمیمات « بزرگ » سال نو بلکه به منزله طریقه عمدی و مشخص بستگی من با دنیا در این لحظه معین بیندیشد مطلب را بهتر درك خواهد کرد. در حقیقت حتی تداعی آزاد در روانکاوی، اگر باید مفید و ماندنی باشد، بسته به این خود خویشتن را به جریان سپردن است و این يك بخت آزمایی است. حتی باز خواندن يك خاطره و اخورده دوران کودکی مستلزم يك چنین تعیین موقعیت عمدی نسبت به جهانی است که خاطره جزئی از آن است. به نظر من سارتر مسأله آزادی را همانطور که قبلاً گفتم بیش از حد ساده می کند با وجود این گمان نمی کنم بتوان از تأثیر عمیق سؤال زیر کانه او پرهیز کرد، آیا این انتخاب اصل اعلاي کشف کلیت وجود بشر نیست؟

چنانکه پل تیلیچ در بخش دیگری از همان متن می گوید:

« آدمی فقط در لحظه تصمیم واقعاً انسان می شود. »

همچنین این انتخاب را نباید تنها به سطح شعور محدود کرد یا آن را فقط شامل تصمیم های ارادی و از روی اندیشه

دانست. سارتر از «تصمیم‌های خود‌انگیز» وجودما سخن می‌گوید و محققاً باور دارد که در هر انتخاب تمامی خود-رؤیاهای، تمایلات، ذوق‌ها، قوا، تجارب گذشته و امیدهای آینده - درگیر است. از این رومی خواهد پاره‌ای از جنبه‌های آنچه طرفداران فروید «ناخود آگاه» خوانده‌اند در مفهوم کلی خود از انتخاب داخل کند.

خواننده گفتار سارتر درباره «سوئیت» را نیز تحسین خواهد کرد. وجود بشر با این حقیقت مشخص شده است که می‌تواند به خود دروغ بگوید، خود را بفریبد. و تحقق این امر جالب مستلزم آن است که تا حدی بدانم که این من هستم که به خود دروغ می‌گویم؛ و گرنه به آن قادر نمی‌بودم. سارتر چه خوب می‌گوید: «دروغ يك رفتار متعالی است». سوئیت داشتن یعنی آلودگی به این گناه که خود را نه بعنوان يك شخص آزاد بلکه همچون يك شیء بپذیریم. سارتر معتقد است که روانکاوی کلاسیک درست همین اصل قاطع مسؤولیت برای خود فریبی خود شخص را به کنار می‌نهد. روانکاوی کلاسیک روی تصور يك «دروغ بدون دروغ‌گو» بنا شده است.

سارتر مجبور است که وجود «ناخود آگاه» را نفی کند زیرا حتی در خود فریبی من می‌دانم که من هستم که خود را می‌فریبم؛ و به اصطلاح «مراقب» که بنا بر فرض فروید بر در ناخود آگاه ایستاده است نیز باید آگاه باشد تا بداند که چه چیز را واپس

۱- واژه خود‌انگیز را در مقابل Spontanè فرانسه و Spontaneous انگلیسی بکار بردام - ا. س.

بزند.

سارتر در نفی «ناخود آگاه» در مسیر عمومی روان‌پزشکان و روان‌شناسان مشرب پدیدارشناسی مانند گلدشتاین<sup>۱</sup>، بینسوانگر<sup>۲</sup> و باس<sup>۳</sup> قرار دارد.

من تا آنجا که سارتر به اندیشه «عاری از تعین» ناخود آگاه تصور اینکه هر چیز را با فرض چیزی در زیر ناخود آگاه می‌توانیم تبیین کنیم - می‌تازد با او همراهی می‌کنم. لیکن معتقدم که او در نفی خود بسیار دور می‌رود. می‌خواهم این مطلب را که در محل دیگر خلاصه کرده‌ام در اینجا نقل کنم:

حال باید تصدیق کرد که نظریه «ناخود آگاه» بطور آشکار در تمایلات زمانه ما به تعبیر عقلی رفتار، به اجتناب از واقعیت وجود خویشتن، به سلوک بدان‌سان که گویی فرد خودش نیست که زندگی می‌کند خودنمایی کرده است (مردم کوچه و بازار که این اصطلاح را فرا گرفته است می‌گویند آن را «ناخود آگاه من کرد.») بنظر من تحلیل‌کنندگان وجودی در نقد خود از اصل ناخود آگاه به منزله لوح نانوخته مناسبی که هر تبیین علی را می‌توان بر آن نوشت یاب به عنوان منبهی که هر نظریه جبری را می‌توان از آن بیرون کشید صادق‌اند. لیکن این نمای بسیار کوچکی از ناخود آگاه است و اعتراضات به آن مجاز نخواهد بود تا بر سهم بزرگی که معنای تاریخی ناخود آگاه بر وفق نظر فروید داشته است خط بطلان

بکشد. کشف بزرگ فروید و سهم جاودان او، وسعت دادن حوزه شخصیت بشر فراتر از حد بلافصل مذهب ارادی و مذهب عقلی مردم دوران ویکتوریا بود، به این قصد که «اعماق ضمیر» یعنی انگیزه‌های نامعقول و بنابه مشهور و اخورده‌یانا ساز و ناپذیرفتنی و جنبه‌های فراموش شده تجربه و امثال بی‌شمار آن را در این حوزه وسیع داخل کند. نماینده این وسعت قلمرو شخصیت، «ناخودآگاه» بود. معنای این کشف یعنی گسترش اساسی هستی یکی از مواهب بزرگ روزگار ما است و باید نگاه داشته شود<sup>۱</sup>

سرانجام باید تأکید سارتر را درباره شناخت وجود یعنی مطالعه هستی و اینکه چه چیز آدمی را به صورت انسان متشکل می‌سازد به منزله اساس محتوم روانکاوی یادداشت کنیم. آنجا که معرفت الوجود متوقف می‌شود روانکاوی آغاز می‌کند. «اکتشافات نهایی هستی‌شناسی نخستین اصول روانکاوی است.»<sup>۲</sup>

بحث وجود مفهوم پیچیده‌ای است لیکن تعریف صحیح به آن داده شده است و من معتقدم که نظر اصلی سارتر در این مورد کاملاً درست است<sup>۲</sup>

۱- وجود: معیار جدیدی در روانپزشکی تألیف Rollo May, Henri Ellenberger, Ernest Angel (چاپ نیویورک Basic Books). فصل دوم صفحه ۹۱-۹۰، مطالعه دو فصل مقدماتی این کتاب با عنوان «اصول نهضت وجودی در روانشناسی» و کمک‌های روان درمانی وجودی» به دانشجویان توصیه می‌شود. این مجلد یعنی کتاب وجود ترجمه‌هایی از آثار روانپزشکان وجودی و روانشناسان مجرب اروپا را دربردارد.

۲- در مقاله‌ای زیر عنوان «مبانی وجودی روان درمانی» در روانشناسی وجودی که در سلسله مقالات روانشناسی (چاپ نیویورک Random House، ۱۰۶۱) منتشر شده است کوشش کرده‌ام تا مبانی معرفت الوجودی روان درمانی را ارائه دهم.

این مقدمه را با تکرار اخطار سارتر در پایان گفتارش خاتمه می‌دهم. روانکاوی اویک شکل جدید تحلیل فنی کامل فرض نشده است. آن بیشتر تمایل، طلب یا جهدی است تا حق مطلب را ادا کند که اصل آدمی یعنی وجود بشر چیست. سارتر خود به ارزش زیاد زندگی نامه‌ها برای کشف این اصول معتقد است. سارتر مانند الپورت<sup>۱</sup>، ماسلو<sup>۲</sup>، مک‌کینان<sup>۳</sup> و موری<sup>۴</sup> از روان‌شناسان این کشور اعمال حیات را که پیروزمندانۀ تعدیل شده است، سبک نویسندگان و دیگر جنبه‌های خلاق و سازنده رفتار را مطالعه می‌کند. این مطالب - اگر بتوانیم آنها را درک کنیم - به اندازه بی‌نظمی عصبی و اختلال روانی و از برخی جهات بیش از آنها معنای اصلی تجربه بشر را روشن می‌سازند.



## روانکاوی وجودی

اگر چنانکه مادست بکار اثبات آن شدیم این درست است که واقعیت بشر خود را به وسیله غایاتی که در پی آن است تعریف و مشخص میکند بنابراین مطالعه و دسته‌بندی این غایات اجتناب‌ناپذیر می‌شود. در فصل پیشین *انفسه* را تنها به لحاظ طرح آزاد آن که انگیزه‌ای است که بوسیله آن در جهت غایات خود به خودش متکی است ملاحظه کرده‌ایم. اکنون باید از خود این غایت‌بحث کنیم زیرا که آن قسمتی از ذهنیت مطلق را تشکیل می‌دهد و در واقع حد عینی و متعالی آن است. این چیزی است که روان‌شناسی تجربی با حکم به اینکه یک شخص معین با تمایلات خود تعریف می‌شود به آن اشاره کرده است. هر چند در این مورد باید خود را در برابر دو اشتباه مجهز کنیم. نخست اینکه روان‌شناس تجربی هنگامی که بشر را به وسیله تمایلات او تعریف می‌کند رفتار ظاهر فریبنده ماهیت می‌شود. به نظر او تمایل در پرتو **احتوای** آن بوسیله خود آگاهی بشر در او وجود دارد و معتقد است که مفهوم

تمایل ذاتاً در خود تمایل است. بنابراین از هر چیز که بتواند تصور متعالی را به ذهن خطور دهد اجتناب می‌کند. اما اگر من آرزوی یک خانه بایک لیوان آب یا بروبالای یک زن را دارم چگونه این بروبالا این لیوان و این قطعه ملک در تمایل من متوطن هستند. و تمایل من چگونه می‌تواند چیزی غیر از آگاهی به این موضوعات خواستنی باشد؟ پس بیایید از اینکه این تمایلات را چون مفردات کوچک روانی مستقر در ناخود آگاه بپنداریم پرهیز کنیم. آنها خود خود آگاهی در ترکیب اصولاً پیش رونده و متعالی خود هستند؛ زیرا که خود آگاهی در اصل خود آگاهی از چیزی است.

خطای دیگر که اساساً با خطای نخستین ارتباط نزدیک دارد عبارت است از اینکه محقق به محض دست‌یابی به مجموع متحقق تمایلات تجربی تحقیق روان‌شناسی را پایان یافته فرض می‌کند. بدین ترتیب بشر با دسته‌انگیزه‌های تمایلاتی که مشاهدات تجربی توانسته است برقرار کند تعریف می‌شود. طبیعتاً روان‌شناس همیشه خود را به فراچیدن کم<sup>۴</sup> این تمایلات محدود نخواهد کرد او نیازمند به وضوح رساندن ارتباطها، هماهنگی‌ها و سازش‌های آنها خواهد بود؛ جهد او مصروف ارائه مجموعه تمایلات به صورت یک متشکله ترکیبی خواهد شد که در آن مجموعه هر میل روی امیال دیگر اثر می‌کند و در آنها نفوذ می‌نماید. فی‌المثل منتقدی که می‌خواهد روان‌شناسی فلور را بیان کند خواهد نوشت که او «از عنفوان شباب می‌نمود که بر اثر احساس دو جانبه‌فراز-

جوئی کبر آمیز و بنیة بی شکست خود يك استعلای دائمی را «الت طبیعی خود می داند... بنابراین جوش و خروش خون جوان او به هیجان ادبی متبدل شد همانطور که در حدود هیجده سالگی در اشخاص زودرس نمایان است که برای گریز از ضرورت کاردشوار و تأثر شدید که آنان را رنج می دهد در حدت ادا و اطوار و تنیدی سلیقه های و هم انگیز مفری می جویند.»<sup>۱</sup>

در این قطعه همانطور که شیمی دان اجسام مرکب را صرفاً به يك دسته اجرام ساده مبدل می کند سعی بر این است که شخصیت پیچیده يك شخص بالغ به معدودی تمایلات اساسی تحویل شود. بالا گزینی کبر آمیز، ضرورت کاردشوار و تأثر شدید مفروضات<sup>۲</sup> اصلی خواهند بود؛ هنگامی که این عناصر به هم ملحق می شوند يك اعتلای پایدار به بار می آورند. سپس - چنانکه بورژ در عبارت کوتاهی که ما آن را نقل نکرده ایم اظهار می کند - این اعتلا که با خواندن کتاب های مناسب متعدد تغذیه شده است از طریق تجلی در افسانه ها که رمز آسا آن را فرو می نشاند و به راه می آورد در پی اغفال خویش می رود. بطور خلاصه سخن از تکوین يك «سرنوشت» ادبی است.

اما در وهله نخست يك چنین تحلیل روانی ناشی از این

۱- پل بورژ: تحقیق در روان شناسی معاصر: گوستاو فلوبر.

۲- مفروضات، داده ها یا معطیات در مقابل کلمه data بکار رفته و همین واژه ها را به مناسبت در مقابل کلمه donçes فرانسو و givens انگلیسی بکار برده ام.

اصل موضوع است که حقیقت جزئی از برخورد قوانین کلی و منتزع بدست می‌آید، حقیقتی که باید تعبیر شود - در اینجا سرنوشت ادبی فلوربر جوان - همانطور که در «بالغ معمولی» ملاحظه می‌کنیم به شکل دسته‌ای از تمایلات نوعیه مجرد درمی‌آید. آنچه در اینجا متحقق است فقط اتحاد آنها است؛ آنها در حد ذات خود تنها انگاره‌های ممکن هستند. پس منتزع بنابه فرض مقدم بر انضمامی است و انضمامی تنها متشکله‌ای از کیفیات انتزاعی است؛ امر جزئی تنها محل تقاطع طرح‌های کلی است. اما - گذشته از اینکه چنین اصل موضوعی منطقاً بی‌ربط است - در مثال انتخاب شده آشکارا می‌بینیم که به سادگی از تعبیر آن چیزی که فردیت طرح تحت بررسی را می‌سازد قاصر است. این حقیقت که «ضرورت به شدت متأثر شدن» که يك طرح کلی است تغییر شکل داده و در مجرای تبدیل به ضرورت نویسنده‌گی قرار گرفته است - این تبیین حرفه فلوربر نیست؛ بر عکس همان چیزی است که باید مبین شود. بی‌شک انسان می‌توانست از هزار واقعه‌ضمنی که این الزام تأثیر را به ضرورت عمل تبدیل کرده است استمداد کند اعم از اینکه این وقایع ضمنی بر ما معلوم باشند یا نباشند. لیکن این امر دست کشیدن از هر کوشش در جهت تبیین و غیر قابل کشف شمردن مسأله در آغاز کار است<sup>۱</sup> بعلاوه این روش فرد محض را که از ذهنیت مطلق فلوربر به مقتضیات خارجی حیات او تبعید شده است رد

۱ - چون دوران جوانی فلوربر تا آنجا که بدان آگاهی داریم چیز بخصوصی در این باره به ما ارائه نمی‌کند باید تأثیر وقایع سنجش‌ناپذیری را که اصولاً از نظر منتقد پنهان می‌ماند حدس بزنیم.

می‌کند. سرانجام مکاتبات فلوبر ثابت می‌کند که مدت‌ها پیش از «بحران بلوغ» از نخستین سال‌های کودکی از نیاز به نوشتن در رنج بوده است.

در شرحی که نقل شد در هر مرحله بایک وقفه مواجه می‌شویم. چرا فراز جوئی و احساس قدرت بجای و اماندگی آرام‌یابی صبری مظلّم در فلوبر انبساط و اعتلا ایجاد کرد چرا این اعتلا مخصوصاً خود را به صورت نیاز به شدت عمل کردن و به سختی احساس کردن بروز داد یا از این فراز چرا این ضرورت در پایان قطعه ناگهان به وسیله تکوین خود انگیز ظاهر می‌شود؟ و چرا این التزام بجای اینکه در پی فرو نشانیدن خود در اعمال حساد از طریق ماجراهای عاشقانه یا هرزگی باشد درست طریق رمزیِ ارضای خود را انتخاب می‌کند؟ چرا فلوبر برای این ارضاء رمزی، نه به موسیقی نه به نقاشی، بلکه به نویسندگی منعطف می‌شود. درست به همین نسبت می‌توانست هرگز به ساحت هنر روی نیاورد. ( فی المثل تصوف هم هست). فلوبر در جایی نوشت « من می‌توانستم يك بازی گریه کرده باشم. » چرا کوشش نکرد که باشد؟ بطور خلاصه ما چیزی را فهم نکرده‌ایم؛ ماتوالی روی داده‌ها یعنی توالی تمایلات را دیده‌ایم که کاملاً آراسته یکی از دیگری ناشی شده است، در حالی که امکان درك تکوین آنها برای ما وجود نداشته است. انتقال‌ها، تکوین‌ها و تغییر شکل‌ها کاملاً بر ما پوشیده بوده است، ما محدود به این بوده‌ایم که در این توالی نظمی برقرار کنیم با توسل به اینکه این نظم و ترتیب بطریق تجربی برقرار شده

است. لیکن فهم دقیق جزء به جزء این توالی‌ها ممکن نیست. در افراد بالغ نیاز به نوشتن مسبوق به نیاز به عمل است). با این حال این را روان‌شناسی نام نهاده‌اند! یک زندگی‌نامه را بر حسب تصادف باز کنید. این است نوع توصیفی که کم و بیش با تعلیل‌هایی از وقایع برونی و تلویحاتی به‌ت‌های بزرگ عصر ما مانند وراثت، تعلیم و تربیت، محیط و ساختمان روانی در سراسر آن پراکنده خواهید یافت. به ندرت در آثار معتبر ارتباطی که میان مقدم و تالی یا میان دو تمایل پیوسته و تأثیر متقابل آنها برقرار شده است صرفاً مانند نوعی توالی عادی صورت نبسته است؛ این ارتباط گاهی به معنایی که یاسپرس<sup>۱</sup> در بحث کلی خود از علم الامراض روانی در نظرمی‌گیرد قابل فهم است. لیکن این فهم در حد ادراکی از هم‌بستگی کلی متوقف می‌شود. فی‌المثل رابطه میان پارسایی و تصوف، میان ضعف و ریاکاری را درک می‌کنیم اما همیشه از رابطه خاص میان این پارسایی (این پرهیز نسبت به یک زن بخصوص، این تقلا بر ضد یک وسوسه معین) و محتوای فردی تصوف بی‌خبریم؛ به همین طریق روان‌پزشکی هنگامی که ساختمان کلی خیالات باطل را توضیح می‌دهد و در

۱- Karl Jaspers کارل یاسپرس، فیلسوف آلمانی، در سال ۱۸۸۳ در شهرالدنبورگ آلمان به دنیا آمد. در حقوق و پزشکی تحصیل کرد و نخستین فعالیت حرفه‌ای او در زمینه روانشناسی و روانکاوی بود. مدتی در هایدلبرگ به روانکاوی پرداخت و در سال ۱۹۱۹ در دانشگاه هایدلبرگ استاد روانشناسی شد. از این زمان بود که متأثر از کیر که گارونیه به فلسفه‌گرایی یافت و به افکار خود که مبنای اگزیستانسیالیستی داشت در بیان روش علمی داد. ا. س.

پی درك محتوای معین فردی اختلال روانی نیست خیلی زود قانع شده است (چرا این شخص از میان شخصیت‌های دیگر خود را ترجیحاً فلان شخصیت تاریخی می‌پندارد؛ چرا وهم متکافی او بجای پندارهای دیگر بابخصوص این تصورات عظمت ارضاء شده است).

لیکن از همه مهم‌تر این‌که این تعبیرهای علم‌النفسی سرانجام مارا به مفروضات اصلی لاینحل بازگشت می‌دهد. این‌ها پیکره‌های ساده روان‌شناسی هستند. فی‌المثل به‌ما گفته می‌شود که فلوبر يك فرازجویی کبرآمیز داشت و تمام توصیفی که پیش از این نقل شده است متکی بر این فرازجویی اصلی است. تا اینجا بحثی نیست. اما این فرازجویی امری است تحویل‌ناپذیر که به هیچ روی ذهن را خرسند نمی‌سازد. در اینجا تحویل‌ناپذیری غیر از امتناع از بیشتر پیش بردن تحلیل دفاعی ندارد. مورد بحث امری است که به‌منزله نقطه‌شروع فرض شده است و همان‌جا است که روان‌شناس توقف می‌کند. بدین علت است که هنگام مطالعه تحقیقات مربوط به روان‌شناسی از عدم اقناع و سکوت م.م.م تأثری محنت‌بار به‌مادست می‌دهد. ما بخود می‌گوییم «ببین»، «فلو بر بلند همت بود. او نوعاً چنین آدمی بود.» این سؤال که چرا او چنین بود همان‌قدر بیموده است که بخواهیم بدانیم تا چرا سفیدپوست و بلندبالا بود. مسلماً باید درجایی توقف کنیم؛ این امکان محض هرووجود واقعی است. این تخته‌سنگ از خزه پوشیده است و صخره‌پهلوی آن چنین نیست. گوستاو فلوبر

فرازجویی ادبی داشت و برادرش آشیل فاقد آن بود. همین است که هست. به همین طریق می‌خواهیم خواص فسفر را بدانیم و دست بکار تحویل آنها به ساختمان ذرات شیمیایی می‌شویم که آن را می‌سازند. اما چرا این ذرات از این نوع هستند؟ همین است که هست، همین و بس. تعبیر روان‌شناسی فلوبر اگر ممکن باشد عبارت خواهد بود از بازگشت دادن ترکیب نمونه‌های رفتار، احساسات و امیال او به خصائص معین قابل مقایسه با خواص عناصر شیمیایی که در وراء آن ادامه تحقیق نابخردانه است. با این حال بطور مبهم احساس می‌کنیم که فلوبر فرازجویی خود را «دریافت» نکرده است. این فرازجویی ملازم قصد است، بنابراین اختیاری است، نه وراثت می‌تواند از عهده تعبیر آن برآید، نه زمینه بورژوا، نه تعلیم و تربیت؛ چه رسد به ملاحظات فیزیولوژیکی درباره «حالت عصبی» که اخیراً مدتی قبول عام داشته است. عصب **دارای قصد** نیست. يك ماده کلوئیدی است که ذاتاً قابل توصیف است و استعداد اعلان دارد یعنی خود را به وسیله واقعیت‌های دیگر بدان‌سان که آنچه هست باشد مشخص نمی‌کند. عصب تحت هیچ مقتضیاتی نمی‌تواند مبنایی برای قصد فراهم کند. فرازجویی فلوبر به يك معنا امری است با همه امکان يك امر واقع - و درست است که پیشرفت در وراء آن ممکن نیست - اما به معنای دیگر آن «خود را می‌سازد» و خرسندی ما اطمینان ما است به اینکه شاید بتوانیم در ورای این فرازجویی چیز بیشتری درك کنیم، چیزی شبیه يك تصمیم اصلی که حقیقهٔ يك امر روانی تحویل ناپذیر و



لاینقطع محتمل الوقوع باشد.

بنابراین آنچه ما طالب آنیم - و آنچه هرگز کسی به اعطای آن به ما مبادرت نمی کند - يك تحویل ناپذیر واقعی است یعنی تحویل ناپذیری که تحویل ناپذیری آن خود آشکار است و به منزله اصل موضوع روان شناس و نتیجه امتناع یاناتوانی او برای فراتر رفتن ارائه نخواهد شد، بلکه پس از استقرار يك احساس مرادف بارضایت در ما ایجاد می کند. این طلب که از جانب ما است ناشی از تکاپوی دائم يك علت، آن سیر قهقراي نامحدود که غالباً به عنوان اساس تحقیق معقول توصیف شده است که در نتیجه بدون اینکه منحصر آمر بوط به استقصای علم النفسی باشد بتواند در همه مسائل و در تمام نظامات یافته شود نیست. این جستجوی نارسای يك «ازیرا» که «چرا»ی بیشتر را جایز نمی داند نیست. برعکس جستجویی است مؤسس بر يك فهم ماقبل معرفت الوجودی واقعیت بشر و بر مبنای رد این فرض که بشر را به منزله موجودی می پندارد در خور تحلیل و تحویل به مفروضات اصلی، به تمایلات (یاسائوها)ی متعین که همچون خواص شیء بر موضوع حمل شده اند. حتی اگر بر آن می شدیم که او را چنین فرض کنیم لازم بود انتخاب کنیم: یا فلو بر، کسی که ممکن است او را دوست بداریم یا از او متنفر باشیم، او را سرزنش یا ستایش کنیم، کسی که دیگری را برای ما نمایش می دهد، کسی که با همین واقعیت که در وجود آمده است به هستی ما می تازد اصولاً رکنی می بود که به وسیله این تمایلات

توصیف نشده است، یعنی نوعی ماده نامتعین که باید این تمایلات را بطور منفعل دریافت کند. یابیه دسته‌ای از این محرکات و تمایلات تحویل ناپذیر تبدیل می‌شد. در هر يك از این دو حالت فرد ناپدید می‌شود، دیگر کسی را نخواهیم یافت که برای او این یا آن حادثه **روی داده** باشد؛ حتی در جستجوی شخصی یابیه يك اصل مابعد-طبیعی متناقض بی‌فایده برمی‌خوریم - یامو جودی که در پی آنیم در غباری از پدیده‌ها که با مناسبات بیرونی به هم بسته‌اند محو می‌شود. لیکن آنچه هر يك از مادر عین جهد خود برای فهم دیگری لازم دارد آن است که هر گز به تصور ذات متوسل نشود که آن غیر-انسانی است زیرا که بکلی در این سوی بشر قرار دارد. سرانجام مسلم است که امر مفروض به ذره تقسیم نمی‌شود و شخص می‌تواند آن وحدت - که ذات صرفاً توصیف بسیار نارسای آن بود - را که يك وحدت مسئولیت، يك وحدت ملایم یا منافر، قابل سرزنش و در خور ستایش و خلاصه شخصی باشد در خود کشف کند. این وحدت که وجود انسان تحت بررسی است **يك توحید اختیاری** است و این توحید نمی‌تواند از پس **يك تعدد** وقوع یابد بدین معنی که کثرت را به وحدت تبدیل کند.

اما **بودن** برای فلوبر مانند هر موضوع بیوگرافی یعنی وحدت داشتن در جهان. وحدت تحویل ناپذیر یعنی فلوبر که باید آن را مشخص کنیم و نیازمند آنیم که تذکره نویسان بر ما آشکار کنند وحدت **يك طرح اصلی** است، وحدتی که باید خود را به عنوان **يك مطلق غیر ذاتی** بر ما مکشوف سازد. بنابراین باید از این

جزئیات به اصطلاح تحویل ناپذیر پیش تر برویم و در حالی که همان بداهتشان را بجای يك ضابطه می گیریم پیش از اینکه مسلم باشد که نمی توانیم و نباید فراتر برویم در تحقیق خود توقف نکنیم. بخصوص باید از اینکه با ترکیب تمایلات يك شخص او را بسازیم اجتناب کنیم. همان طور که اسپینوزا اخطار می کند که با جمع کیفیات ذات نباید ذات یا صفات ذاتی را بنا کنیم. هر تمایل اگر به صورت تحویل ناپذیر ارائه شده باشد يك احتمال بی معنی است و واقعیت بشر را که به صورت يك کل فرض شده است در بیهودگی محاط می کند. فی المثل اگر من درباره یکی از دوستانم اظهار کنم که او «قایق رانی را دوست دارد» دانسته قصد دارم که تحقیق خود را همانجا متوقف سازم. اما از سوی دیگر بدین ترتیب من واقعیت احتمالی را دایر می کنم که هیچ چیز آن را تعبیر نمی کند و با اینکه جلوه تصمیم اختیاری را دارد به هیچ وجه واجد استقلال خود نیست من در واقع نمی توانم تمایل او را به عنوان طرح اساسی پی بر فرض کنم؛ آن محتوی چیزی است متفرع و ثانوی. کسانی که يك شخص را بدین نحو با خطوط پی در پی تصویر می کنند به داشتن این عقیده نزدیک می شوند که هر يك از این خط-وط - هر يك از تمایلات که با آن روبرو شده اند - از طریق مناسباتی که صرفاً محتمل و بطور ساده برونی هستند با خواهش های دیگر بستگی دارد. از سوی دیگر کسانی که می کوشند که این تمایل را مبین سازند به نظر به ای خواهند گروید که کنت آن را ماده گرایی خوانده است؛ یعنی نظریه تبیین اعلی به وسیله ادنی. فی المثل ممکن است کسی بگوید که موضوع تحت مطالعه يك شخص

ورزش دوست است که تمرین‌های سخت را دوست می‌دارد و به علاوه کسی است که به هوای بازتعلق دارد و ورزشهای در هوای باز را می‌پسندد. او می‌خواهد تمایلات بیشتر کلی و کمتر جزئی را زیر عنوان شوق توصیف کند که نسبت به آنها دقیقاً همان رابطه‌ای را دارد که در جانورشناسی نوع نسبت به جنس دارد. بدین ترتیب تبیین علم النفسی وقتی هم که برخلاف انتظار عزم توقف نمی‌کند گاه بیان صرف روابط مشخص ملازمه محض یا توالی ثابت و گاهی يك طبقه‌بندی ساده است. بیان علاقه‌پی‌یو به قایق‌رانی ادخال این علاقه در ردیف انواع تمایل به ورزش‌های تفریحی و پیوستن این دسته تمایلات به تمایل به ورزش بطور کلی است. از این گذشته باز هم می‌توانیم عناوین بی‌فایده‌تر و کلی‌تر بیابیم اگر ذوق به ورزش را همچون جنبه‌ای از عشق به مخاطره به‌شمار آوریم که آن خود می‌تواند مرحله خاصی از میل اصلی به بازی فرض شود. پیدا است که این به اصطلاح طبقه‌بندی توضیحی بیش از رده بندی گیاه‌شناسی قدیم فایده و ارزش ندارد، مانند طبقه‌بندی اخیر منجر به فرض تقدم منتزع بر انضمامی می‌شود. چنانکه گویی تمایل به ورزش ابتدا بطور کلی به این منظور وجود داشته است که بعداً با تأثیر این مقتضیات در عشق به ورزش مشخص شود و این دومی به قایق‌رانی و سرانجام قایق‌رانی در شوق به پارو زدن روی يك رودخانه معین تحت مقتضیات خاص در فصل بخصوص - و همچون رده‌بندی کهن از توضیح گسترش محسوسی که در هر مرحله بر تمایل مورد بحث حمل شده است درمی‌ماند. به علاوه چگونه باید باور

کنیم که شوق به قایق رانی فقط شوق به قایق رانی است. به راستی می توانیم بپذیریم که آن به همین سادگی می تواند به آنچه که هست تحویل شود؟ بصیرترین اخلاقیون نشان داده اند که چگونه يك شوق از خود فراتر می رود. پاسکال معتقد بود که می تواند فی المثل در شمار، در تنیس یا در صد مشغله دیگر نیاز به سرگرم بودن را کشف کند. وی آشکار کرد که در يك فعالیت بیهوده؛ اگر به خودش تحویل می شد، قصدی می بود که آن را اعتلامی داد، یعنی اشارتی که به واقعیت بشر به طور کلی و به موقعیت او دلالت میکرد. به همین نحو استاندال<sup>۱</sup> علی رغم پیوندش با ایدئولوژیست ها و پروست<sup>۲</sup> با وجود تمایلات انتلیکتوالیستی و تحلیلی اش نشان داده اند که عشق و حسادت نمی تواند به شوق محض تملك يك زن بخصوص تحویل شود. بلکه این احساسات به بهانه يك زن منعطف به تصرف تمامی جهان است. این است معنای تبلور استاندال و آن صریحاً به این دلیل است که عشق چنانکه استاندال وصف می کند به منزله يك طریقه وجود داشتن در جهان به نظر می آید. عشق يك ارتباط اساسی لِنفسه با جهان و با خود (خودی) به وسیله يك زن بخصوص است. زن فقط يك جسم هادی را که در مدار قرار گرفته است نشان می دهد. این تحلیل ها ممکن است تا حدی درست باشند،

۱- Stendhal نام مستعار Marie Henri Beyle محقق و داستان نویس فرانسوی (۱۷۸۳-۱۸۴۲) است.

۲- Marcel Proust (۱۸۷۱-۱۹۲۲). داستان نویس فرانسوی

با وجود این ما را به قبول وجود روشی غیر از توصیف تحلیلی محض متمایل می‌سازند. به همین طریق داستان سرایان کاتولیک در حکایت از عشق ناسوتی آن را متعالی به جانب خدا دانسته‌اند. فی‌المثل در دون ژوان، کسی که در گناه، «مکان عاری از خدا» «تا ابد ناخرسند» است. اینجا موضوع کشف مجدد يك منتزع در پس انضمامی در میان نیست. جذبه به جانب خدا از تحریک به سوی يك زن بخصوص کمتر انضمامی نیست. برعکس مطلب این است که در زیر جنبه‌های جزئی و ناقص موضوع آن انضمام واقعی که می‌تواند صرفاً تمامی انگیزه آن به سوی وجود، ارتباط اصلی او با خودش، با جهان و با دیگران در وحدت روابط درونی و وحدت يك طرح اساسی باشد دوباره کشف شود. این انگیزه صرفاً می‌تواند واحد و فرد محض باشد. کاملاً برخلاف تبعید ما از شخص، بدان گونه که فی‌المثل تحلیل بورژه در تشکل فرد به کمک قواعد کلی می‌کند، این انگیزه ما را دلالت نمی‌کند که در نیاز به نوشتن - نوشتن کتاب‌های خاص - نیاز به فعالیت بطور کلی را دریابیم. برعکس ما با رد نظریه گل‌نرم (ماده نامتعیین) و نظریه دسته تمایلات شخص منفرد را در طرح اصلی که او را متشکل می‌سازد کشف خواهیم کرد. علت آن این است که تحویل ناپذیری نتیجه حاصله به صورت خود آشکار مکشوف خواهد شد نه از آن رو که بی‌مایه‌ترین و منتزع‌ترین نتیجه است بلکه بدین سبب که پرمایه‌ترین است. در اینجا درك مستقیم با يك تمامیت فردی ملازم خواهد بود. مطلب تقریباً عبارت از این

است که اگر قبول کنیم که انسان يك کلیت است نمی‌توانیم با مجموع یا متشکله‌ای از تمایلات گوناگون که به تجربه در او کشف کرده‌ایم به‌باز ساخت<sup>۱</sup> او امیدوار باشیم. برعکس انسان خود را در هر يك از تمایلات، در هر يك از رغبت‌ها به‌طور کامل بیان می‌کند، اندکی، گرچه از زاویه دیگر، بدانسان که ذات اسپنیوزا خود را در هر يك از صفات خود به‌طور کامل متجلی می‌سازد. لیکن اگر اینچنین است باید در هر تمایل، در هر حالت شخص مورد بررسی، معنایی را کشف کنیم، که او را از خود فراتر می‌برد. حسادت يك روز معین که شخص با آن خود را در ارتباط با يك زن به‌خصوص در جریان وقایع (تاریخ) قرار می‌دهد تنها برای کسی معنی دارد که می‌داند آن را، یعنی مجموع ارتباط با جهان را که شخص به وسیله آن خودش را به عنوان يك خود متشکل می‌سازد چگونه تعبیر کند. به عبارت دیگر این حالت تجربی به خودی خود بیان «انتخاب يك خصلت معقول» است. ابهامی در میان نیست. وقتی که انگاره وحدانی وجود تجربی موضوع را درمی‌یابیم و آن را بصورت مفهوم کلی درمی‌آوریم دیگر با نمونه معقول که میتواند تنها در فکر ما خود را عرضه کند سرو کار نداریم. اگر حالت تجربی معنای انتخاب خصلت معقول را دارد بدین علت است که خود همین انتخاب است. در حقیقت صفت شاخص انتخاب معقول چنانکه بعداً خواهیم دید آن است که میتواند فقط به عنوان معنای متعالی هر انتخاب تجربی

۱- مقصود برقرار کردن تعبیر یا تعریف جدید برای انسان است - ا.س.

انضمامی وجود داشته باشد. به هیچ وجه ابتدا در چیزی به اسم ناخودآگاه یا در مرزی صرفاً عقلی صورت نبسته است که **تلوا** در يك حالت قابل مشاهده خاص آشکار شود، حتی يك اولویت قبلی معرفت الوجودی هم بر انتخاب تجربی در میان نیست، اما اصولاً چنین است که باید همیشه خود را از انتخاب تجربی به عنوان **ماسوای** خود و نامحدودیت تعالی خود جدا کند به این ترتیب اگر من روی این رودخانه پاروب می‌زنم من چیزی نیستم - خواه در اینجا و خواه در جهان دیگر - بجز این طرح انضمامی قایق‌رانی. اما خود این طرح تا آنجا که جامعیت وجود من است انتخاب اصلی مرا در مقتضیات خاص بیان می‌کند؛ آن چیزی جز انتخاب خودم به منزله يك کلیت در این مقتضیات نیست. بسدین سبب است که يك روش خاص باید به گشودن معنای اساسی که طرح می‌پذیرد و می‌تواند تنها سر فردی در جهان بودن موضوع باشد متوجه گردد. بنابراین بیشتر با مقایسه‌انگیزه‌های تجربی متنوع يك شخص است که می‌کوشیم تا طرح اساسی مشترك همه آنها را کشف کنیم و آن را استقلال بخشیم - و نه با جمع کردن ساده یا بازساخت این تمایلات؛ هر انگیزه یا تمایل تمام شخص است.

۱- Noumenal منسوب به یا وابسته به Noumenon در مقابل Phenomenal، و Noumenon امری است که صرفاً با تعقل دریافت می‌شود و به تفکر می‌آید، ولی به وسیله حواس قابل شناخت نیست. به عبارت دیگر امری است که از شهود غیرحسی حاصل می‌شود، حال آنکه Phenomenon به وسیله حواس قابل شناخت است. - ا.س.



طبعاً طرح‌های ممکن نامحدودند بهمان گونه که موجودات بشری نامحدودند. با این حال اگر ما بر آنیم که خصوصیات مشترک معین میان همه آنها را تشخیص بدهیم و اگر قصد مبادرت به طبقه‌بندی آنها در مقولات وسیع‌تر داریم بهترین طریق آن است که نخست تحقیقات فردی را در مواردی که می‌توانیم با سهولت بیشتر مطالعه کنیم به‌عهد بگیریم. در تحقیق خود باید این اصل را راهنمای خود بدانیم: تنها با حضور تحویل-ناپذیری بین تحقیق را متوقف سازیم، یعنی هرگز باور نداریم که به طرح اصلی رسیده‌ایم الا اینکه هدف طرح شده به صورت عین وجود موضوع تحت بررسی نمایان شود. برای این است که نمی‌توانیم به آن دو دسته «طرح درست» و «طرح نادرست خود» که هایدگر<sup>۱</sup> می‌خواهد برقرار کند اکتفا کنیم. علاوه بر این حقیقت که چنین طبقه‌بندی، برخلاف قصد مؤلف آن، بسا يك امر اخلاقی که با اصطلاحات خاص آن نشان داده شده است مشوب گردیده براساس وضع شخص نسبت به مرگ خودش قرار دارد. هر آینه اگر مرگ سبب رنج می‌شود و اگر در نتیجه ما می‌توانیم از رنج بگریزیم بسا خود را از روی عمد در آن بیفکنیم حقاً باید گفت برای این است که می‌خواهیم به زندگی ادامه دهیم. بنابراین رنج پیش از مرگ یا عزم راسخ یا جهش دربی‌اعتباری را نمی‌توانیم به عنوان طرح‌های اساسی وجودمان

فرض کنیم. برعکس براساس يك طرح اصلی زندگی یعنی برپایه يك انتخاب اصلی وجودمان می‌توانیم آنها را بفهمیم. پس حق این است که در هر مورد در وراء نتایج تعبیر هایدگر باز هم به سوی طرحی اساسی‌تر پیش برویم.

محققاً این طرح اساسی نباید به هیچ طرح دیگری برگردد و باید به خودی خود متصور باشد. آن نه با مرگ نسبت دارد نه با زندگی نه با هیچ يك از صفات مشخصه وضع بشر؛ طرح اصلی يك وجود لافسه فقط می‌تواند ناظر به وجود خود باشد. طرح وجود یا شوق هستی یا انگیزش به سوی وجود نمی‌تواند از يك تغییر وظائف الاعضائی یا يك امکان تجربی ناشی شده باشد؛ در واقع از وجود لافسه متمایز نیست. لافسه وجودی است که طبیعت آن تردید در وجود خودش به صورت يك طرح وجود است. وجود از حیث لافسه یعنی معلوم ساختن اینکه آدمی به وسیله امکانی که مانند يك ارزش ظاهر می‌شود چیست. امکان و ارزش به وجود لافسه تعلق دارند. لافسه به لحاظ معرفت الوجود به عنوان يك فقد وجود تعریف می‌شود، و امکان، به عنوان آنچه لافسه فاقد آن است به آن تعلق دارد. به همان طریق که ارزش به منزله کلیت وجود که لافسه فاقد آن است در آن ظهور می‌کند. آنچه در بخش دوم به عبارت فقدان تعریف کردیم عیناً می‌توان به بیان آزادی تعبیر کرد. لافسه انتخاب می‌کند زیرا که عدم است؛ آزادی در واقع مرادف با عدم است؛ آزادی حالت انضمامی عدم وجود است. بنابراین به لحاظ هستی‌شناسی مانند این است که بگوئیم

ارزش و امکان به عنوان حدود درونی يك عدم وجود که فقط می‌تواند به منزله يك عدم وجود وجود داشته باشد وجود دارند. یا که فراجهبش آزادی حدود امکان آن را معین می‌سازد و در نتیجه ارزش آن را تحدید می‌کند. بدین ترتیب هنگامی که به طرح وجود رسیده‌ایم نمی‌توانیم پیش‌تر برویم بلکه با تحویل‌ناپذیر خود آشکار مواجه شده‌ایم، زیرا معلوم است که فراتر رفتن از وجود ناممکن است و تفاوتی میان طرح وجود، امکان و ارزش ازسویی و وجود ازسوی دیگر موجود نیست. اساساً بشر عبارت از شوق به‌بودن است و وجود این شوق نباید از طریق استنتاج تجربی بنا شود؛ آن نتیجه يك توصیف قبلی<sup>۱</sup> درباره وجود لئفسه است، چونکه شوق يك عدم است و چون لئفسه وجودی است که نسبت به خودش عدم وجود خویش است. بنابراین طرح اصلی که در هر يك از تمایلات عملاً مشهود ما متجلی شده است طرح وجود است؛ یا اگر ترجیح بدهید، هر تمایل تجربی همراه طرح اصلی وجود در همبستگی اظهار و ادای رمزی وجود دارد درست به همان گونه که تمایلات آگاه، بر وفق نظر فروید، در همبستگی به عقده و به شور جنسی اصلی وجود دارند. از این گذشته شوق به‌بودن به هیچ وجه ابتدا وجود ندارد به این منظور که سپس به وسیله

۱- a priori = قبلی، به معنی قبل از تجربه، در مقابل این واژه اصطلاحات علمی، ماتقدم و اولی را نیز می‌توان بکاربرد. ا. س.

تمایلات بعدی<sup>۱</sup> موجب بروز خود بشود. خارج از ادای رمزی چیزی نیست که آن را در تمایلات انضمامی بیابد. نخست يك تمایل واحد هستی نیست سپس هزار احساس بخصوص بلکه میل به بودن تنها در حسادت، طمع، هنردوستی، جبن، جرئت و از طریق آنها و هزار ابراز تجربی ممکن که همیشه موجب می شوند واقعیت بشر بر ما آشکار شود، هست و خود را می نماید، صرفاً به همان صورت که بوسیله يك آدم بخصوص و يك شخص معین نمایش داده میشود.

اما وجودی را که موضوع آن این تمایل است به نحو قبلی<sup>۲</sup> می دانیم که چیست. لئفسه وجودی است که نسبت به خودش فقد وجود خویش است. وجودی که لئفسه فاقد آن است فی نفسه است. وجود لئفسه به عنوان انکار وجود فی نفسه قیام می کند و این انکار به منزله پیش افتادن در جهت فی نفسه تعریف می شود. لئفسه در حد میان فی نفسه نفی شده و فی نفسه طرح شده نیستی است. بنابراین هدف و مقصد انکاری که من هستم وجود فی نفسه است. بدین جهت واقعیت بشر میل به فی نفسه بودن است. لیکن فی نفسه ای که طالب آن است نمی تواند ممکن محض، فی نفسه واهی و از هر جهت قابل قیاس به آنچه با آن مواجه می شود و آن را نفی می کند باشد. نفی چنانکه دیده ایم در حقیقت مانند يك دگرگونه

۱- a posteriori = بعدی، به معنی بعد از تجربه، پسین، متأخر، انی، غیر  
اولی-ا. س.

۲- a priori

شدن فی نفسه است که خودش را در مقابل امکان خود انکار می کند. قول به اینکه لِنَفْسِهِ وَجُوبٌ<sup>۱</sup> خود را می زید همان طور که در فصل مربوط به کالبد دیده ایم مانند این است که بگوئیم نفی فعل عبث يك موجود است برای تقرر وجود خودش و عقب نشینی برای دایر کردن وجودی که موجب اندك تغییر مکانی می شود که به واسطه آن عدم داخل در وجود می گردد. بنابراین وجودیکه موضوع تمایل لِنَفْسِهِ را تشکیل می دهد يك وجود فی نفسه است که نسبت به خودش بنیاد خود خواهد بود؛ یعنی وجودی که با وجود خود همان مناسبتی را دارد که لِنَفْسِهِ با انگیزه های خود دارد. بعلاوه لِنَفْسِهِ که انکار فی نفسه باشد نمی تواند بازگشت محض و ساده به فی نفسه را بطلبد. در اینجا نفیِ نفی، طبق نظر هگل نمی تواند ما را به مبدا خردگمان برگرداند. کاملاً برعکس، آنچه لِنَفْسِهِ از فی نفسه می طلبد صریحاً جامعیت پراکنده شده است - « فی نفسه فانی شده در لِنَفْسِهِ. » به تعبیر دیگر لِنَفْسِهِ وجود به عنوان لِنَفْسِهِ یعنی وجودی را که همان است که هست طرح می کند. آن به منزله وجودی است که آنچه نیست هست و آنچه هست نیست، که لِنَفْسِهِ آنچه هست بودن را طرح می کند. آن مانند آگاهی<sup>۲</sup> است که می خواهد نفوذناپذیری و تقدیر نامعین فی نفسه را داشته باشد. اینکه می خواهد منشاء خود باشد مانند زوال فی نفسه و طفره لایزال از وجوب و امکان است. بدین جهت است که ممکن به عنوان آنچه

لنفسه فاقد آن است طرح شده بدین قصد که مبدل به فی - نفسه -  
 لنفسه بشود. ارزش اساسی که بر این طرح حاکم است درست فی -  
 نفسه - لنفسه است؛ یعنی کمال مطلوب یک وجدان که با آگاهی  
 محض که نسبت به خود دارد بنیاد وجود فی نفسه خودش خواهد  
 بود. همین کمال مطلوب است که آن را خدا توان نامید. بنابراین  
 بهترین طریق تصور طرح اساسی واقعیت بشر این است که بگوئیم  
 بشر موجودی است که طرح او خدا بودن است. اساطیر و احکام  
 مذهبی را هر چه فرض کنیم خدا به عنوان کسی که بشر را در طرح  
 اصلی و اساسی او تعریف و مشخص می کند نخستین « محسوس  
 وجدان » بشر است. اگر بشر درباره وجود خدا واجد یک ادراک  
 ماقبل معرفت الوجودی است، اعجاز بزرگ طبیعت یا نیروی  
 اجتماع نیست که آن را بدو اعطا کرده است. خدا، ارزش و غایت  
 قصوای اعتلا حد ثابتی را که بشر به موجب آن خود را بر خود  
 معلوم می سازد که چیست می نمایاند. بشر بودن تقرب به سوی خدا  
 بودن یا اگر ترجیح بدهید بشر اساساً میل به خدا بودن است.

ممکن است سؤال شود، اگر بشر هنگام به جهان آمدن به  
 عنوان حد خود متمایل به سوی خدا است، اگر فقط خدا بودن را  
 می تواند انتخاب کند آزادی چه می شود؟ چون آزادی چیزی  
 نیست جز انتخابی که امکانات خود را برای خود می آفریند اما  
 در اینجا به نظر می آید که طرح اصلی خدا بودن که بشر را « تعریف »

می‌کند به چیزی مانند يك «طبیعت» بشری بيايك «ماهیت» منجر می‌شود. جواب این است که مادام که معنای میل سرانجام طرح خدا بودن است، میل هرگز با این معنی بناناشده است؛ برعکس، آن همیشه کشف بخصوص غایات خود را نشان می‌دهد. این مقاصد در واقع به مقتضای يك وضع تجربی خاص تعقیب می‌شوند و همین تعقیب است که شرایط را همچون يك موقعیت بنامی کند. میل به بودن همیشه به صورت میل به حالتی از بودن واقعیت می‌یابد و این میل به حالتی از بودن به نوبت خود به عنوان معنای هزاران تمایل انضمامی که تاروپود حیات آگاه ما را تشکیل می‌دهند خود را آشکار می‌سازد. بدین ترتیب ما خود را در برابر ساختمان‌های رمزی بسیار پیچیده می‌یابیم که لااقل سه سرگذشت دارند. من می‌توانم در تمایل تجربی يك نمادسازی<sup>۱</sup> از يك تمایل انضمامی اساسی مشاهده کنم که خود شخص است و حالتی را نشان می‌دهد که در آن حالت شخص حکم داده است به اینکه در وجود او وجود محل تردید خواهد بود. این میل اساسی به نوبت خود به طور انضمامی مبین می‌سازد که در موقعیت خاصی که فرد را احاطه کرده است يك ساختمان پرمعنای انتزاعی وجود دارد که به طور کلی میل به بودن است؛ این تمایل باید در آدمی به عنوان واقعیت بشر فرض شود، و همین واقعیت شباهت او را با دیگران فراهم می‌سازد، بدین معنی که بتوان گفت حقیقتی مربوط به بشر

وجود دارد نه فقط مربوط به افراد که نمی‌توان آنان را مقایسه کرد. بنابراین وجود، کمال و حالت انضمامی مطلق به‌عنوان یک جامعیت به‌تمایل اصلی و مستقل که شخص واحد باشد تعلق دارند. تمایل تجربی فقط نمادسازی این تمایل اصلی است؛ به این تمایل رجعت دارد و هدف خود را از آن دریافت می‌کند و حال اینکه به‌صورت جزء مرکب و قابل تحویل باقی می‌ماند، زیرا که تمایل تجربی نمی‌تواند به‌صورت مجرد در تصور آید. از طرف دیگر میل به‌بودن در خلوص انتزاعی خود حقیقت تمایل اصلی انضمامی است، لیکن برسبیل واقعیت وجود ندارد. بنابراین طرح اصلی، فرد بشر، تحقق آزاد حقیقت بشر همه جا در همه تمایلات است. (مگر برای استثنائاتی که در فصل پیشین مطرح شد فی‌المثل درباره «بی‌تفاوت‌ها») آن هرگز درک نمی‌شود مگر از طریق تمایلات - همانطور که بعد را به‌وسیله اجسام که آن را برای ما تجسم می‌دهند می‌توانیم درک کنیم، هر چند بعد یک واقعیت معین است نه یک مفهوم کلی<sup>۱</sup> یا اگر بپسندید مانند «شیئی»<sup>۲</sup> است از نظر هوسرل<sup>۳</sup> که فقط از طریق ظهورات متوالی<sup>۴</sup> آشکار می‌شود و با این حال امحاء در هیچ جلوه‌ای را نمی‌پذیرد. با این ملاحظات می‌توان فهمید که تمایل مطلق معرفت الوجودی به‌بودن نمی‌تواند ساختمان بشری اصلی فرد را نمایش دهد؛ آن نمی‌تواند مانعی برای آزادی او باشد. آزادی چنانکه در فصل



پیشین معلوم کردیم در حقیقت بطور دقیق با نفی 'همانند است'. تنها وجودی که می‌توان آن را آزاد خواند وجودی است که هستی خود را نفی می‌کند. علاوه بر این می‌دانیم که نفی عبارت از عدم وجود است و نمی‌تواند غیر از آن باشد. آزادی صریحاً وجودی است که خود را به یک عدم وجود مبدل می‌کند. لیکن چون تمایل، چنانکه ثابت کرده‌ایم، با عدم وجود یکسان است آزادی فقط می‌تواند به عنوان وجودی که خود را یک تمایل به وجود می‌سازد برانگیخته شود؛ یعنی طرحی لِنفسه از وجود فی-نفسه - لِنفسه. ما در اینجا به یک ترکیب منتزع رسیده‌ایم که به هیچ وجه نمی‌تواند به عنوان طبیعت یا ماهیت آزادی در نظر آید. آزادی وجود است و در آن وجود مقدم بر ماهیت است. فراجش<sup>۲</sup> آزادی بلاواسطه و انضمامی است و نباید آن را از انتخابش یعنی از خود شخص متمایز دانست. لیکن ساختن تحت بررسی را می‌توان حقیقت آزادی نامید؛ بدین معنی که مفهوم انسانی آزادی است.

همانطور که ما از طریق پدیدارشناسی بحث الوجودی بدان مبادرت کردیم برقرار ساختن حقیقت بشری آدمی ممکن خواهد بود. فهرست تمایلات تجربی باید موضوع تحقیقات علم-النفسی مناسب را تشکیل دهند، مشاهده، قیاس و هرگاه لازم باشد، تجربه می‌توانند برای تهیه این فهرست مفید باشند. آنها

مناسبات قابل درك را که می‌توانند تمایلات متنوع و نمونه‌های گوناگون رفتار را با هم متحد کنند به فیلسوف نشان خواهند داد، و همبستگی‌های انضمامی مشخص میان موضوع تجربه و «موقعیت‌ها»ی به نحو تجربی معین شده را (که اساساً از محدودیت‌هایی ناشی می‌شوند که با قدرت اطلاق نسبت به موقعیت اصلی موضوع در جهان اعمال شده است) معلوم خواهند کرد. لیکن در استقرار و طبقه‌بندی تمایلات اصلی افراد مشخص هیچ يك از این روش‌ها مناسب نیست. در واقع تعیین قبلی و معرفت-الوجودی آنچه در کلیت پیشگوئی ناپذیری يك عمل آزاد نمایان می‌شود، مطرح نیست. به این دلیل در اینجا باید خود را محدود کنیم به اینکه با اختصار کامل امکانات يك چنین تحقیق و چشم اندازهای آن را معین سازیم. خود این امر که ما می‌توانیم کسی را به هر اندازه در معرض چنین تحقیقی قرار دهیم - چیزی است که به طور کلی به واقعیت بشر تعلق دارد. یا، بهتر بگوئیم، چیزی است که می‌توان از طریق يك هستی‌شناسی برقرار کرد. لیکن خود تحقیق و نتایج آن در اصل کلاً خارج از امکانات يك هستی‌شناسی است. از طرف دیگر توصیف تجربی محض و ساده فقط می‌تواند فهرست‌ها را به ما بدهد و ما را باشبه تحویل ناپذیرها<sup>۱</sup> مواجه کند (میل به نوشتن، به شنا کردن، ماجراطلبی، حسادت و امثال آن). در واقع برای تنظیم فهرستی از نمونه‌های رفتار، تمایلات و سائق‌ها،

۱ - pseudo-irreducibles که تعبیری است از تمایلات غیر اولی و غیر اصلی یا کاذب که قابل تجزیه به تمایلات ساده‌تر و مجردتر هستند. س.

کافی نیستند. **مکشوف ساختن** آنها نیز ضرورت دارد؟ یعنی باید بدانیم که چگونه آنها را بحث کنیم. این تحقیق را فقط موافق قواعد يك روش خاص می توان راهبری کرد. این روش است که ما آن را روانکاوی وجودی می نامیم.

**اصل عمده** این روانکاوی آن است که بشر يك کلیت است نه يك مجموعه. در نتیجه خود را در حثی بی معنی ترین و سطحی ترین رفتارهای خود به طور یکپارچه فاش می کند. به عبارت دیگر يك ذوق، ادا و اطوار یا يك عمل انسانی که **مکشوف** نباشد وجود ندارد.

**هدف** روانکاوی **رهز گشایی** نمونه های رفتار تجربی بشر است؛ یعنی باز نمودن تجلیاتی که هر يك از آنها در بردارند و معین ساختن آنها به طریق ادراکی.

**مبدأ حرکت آن تجربه است؛** ستون تکیه ها گاه آن فهم ماقبل معرفت الوجودی اساسی ای است که انسان از فرد بشری دارد. هر چند اکثر مردم بخوبی می توانند از الهاماتی که يك اشاره، يك کلمه، يك نشان در بردارند نادیده بگذرند و بر مکاشفه ای که با خود دارند به تحقیر بنگرند، با این حال هر فرد انسانی به نحو ما تقدم 'معنای اعتبار الهامی این نمایش ها را واجد است و لا اقل اگر بادی مددکار یاری و راهبری شود مستعد رمز گشایی آنها هست. در اینجا مانند موارد دیگر بر سبیل اتفاق با حقیقت

مواجه نشده‌ایم؛ آن به قلمروی تعلق ندارد که آدمی بدون داشتن احساسی قبلی از محل آن، به همان گونه که می‌تواند در پی یافتن نیل یایکی از اهالی نیجریه برود، مجبور به جستجوی آن باشد. این حقیقت بنطور قبلی متعلق به فهم انسانی است و کار اصلی، يك كارتفسیری است؛ یعنی يك كك كشف رمز، يك تعیین حدود و يك مفهوم کلی دادن است.

روش آن مقایسه‌ای است. از آنجا که هر نمونه رفتار انسان به شیوه مختص خود نشان انتخاب اساسی است که باید آشکار شود و چون در همان حال هر يك این انتخاب را در زیر خصوصیت اتفافی و موقعیت خاص تاریخی خود می‌پوشانند، فقط مقایسه این واقعیات رفتار می‌تواند ظهور مکاشفه منحصری را که همه آنها به انحاء مختلف ابراز می‌کنند فراهم سازد. نخستین طرح این روش به وسیله روانکاوی فروید و شاگردان او برای ما فراهم شده است. به این دلیل اینك سودمند خواهد بود که به طور مشخص به موازادی که روانکاوی وجودی از روانکاوی به معنی دقیق کلمه ملهم خواهد شد و همچنین به نکاتی که در آنها این روانکاوی اساساً با آن مغایرت دارد اشاره کنیم.

هر دو نوع روانکاوی تمام تظاهرات «حیات نفسانی» را که به طور عینی قابل مشاهده هستند به منزله‌ی علاماتی در نظر می‌گیرند که با ساخت‌های کلی و اصلی سازنده‌ی شخص منفرد مناسبات

رمزی دارند. هر دو معتقدند که داده‌هایی اصلی مانند سوابق موروثی، خو، منش و امثال آنها در میان نیست. روانکاوی وجودی قبل از فراجهش اصلی آزادی بشر چیزی را به رسمیت نمی‌شناسد؛ روانکاوی تجربی معتقد است که انعکاس عاطفی اصلی فرد موم دست نخورده قبل از سرگذشت آن است. شورجنسی<sup>۱</sup> در جنب تعیینات انضمامی<sup>۲</sup> آن چیزی نیست مگر یک امکان دائمی قرار دادن هر چیز بر روی چیز دیگر. هر دو وجود انسانی را به منزله یک فرایند زنده جستجوگر و پایدار سرگذشت می‌نگرند. بیش از آشکارسازی داده‌های پایدار و ایستمند به کشف معنی، جهت و ماجراهای این سرگذشت می‌پردازند. بدین مناسبت هر دو بشر را در جهان می‌نگرند و گمان ندارند که بتوان وجود یک انسان را بدون ملاحظه تمام موقعیت او تحقیق کرد. تحقیقات مربوط به روان‌شناسی منعطف به بازساخت حیات موضوع خود از تولد تا لحظه بهبودی است. این تحقیقات از توسل به تمام اسناد موجود که بتوان یافت بهره می‌گیرد؛ نامه‌ها، شواهد، یادداشت‌های روزانه خصوصی و هرگونه اطلاعات «اجتماعی». آنچه تحقیقات روانی به استقرار مجدد آن توجه دارد کمتر یک رویداد روانی محض است تا یک ترکیب دوپهاو؛ رویداد قطعی طفولیت و تبلور روانی پیرامون این رویداد. در اینجا بایک موقعیت سرو کار داریم. از این نظرگاه هر واقعه تاریخی بی‌درنگ به عنوان

يك عامل تطور روانی و به منزله رمزی از این تطور ملاحظه خواهد شد. زیرا که آن فی نفسه چیزی نیست. فقط همان طور که تفسیر شده است عمل می کند و همین طریقه تعبیر آن است که بطور رمزی وضع درونی فرد را آشکار می سازد.

روانکاوی تجربی و روانکاوی وجودی هر دو در موقعیت واحد موجود يك حالت اساسی را جستجو می کنند که نمی توان با تعریف های منطقی آن را بیان کرد چون بر هر منطقی مقدم است و سازمند آن است که موافق قوانین ترکیب های مخصوص باز-سازی شود. روانکاوی تجربی در صدد آن است تا عقده را که نام آن خود نماینده چند پهلویی تمام مفاهیمی است که به آن بر می گردد معین کند. روانکاوی وجودی می کاود تا انتخاب اصلی را معلوم کند. این انتخاب اصلی که رویاروی جهان فراهم می شود و انتخاب موقعیت در جهان است از نظر کلی با عقده مشابهت دارد، مانند عقده پیش از منطق است. این انتخاب است که وضع شخص را در هنگام مواجهه با منطق و اصول معین می کند، بنابراین امکان تحقیق آن به تبعیت از منطق وجود ندارد. کلیت موجود را با يك تألیف<sup>۲</sup> ماقبل منطقی فراهم می آورد و بدین ترتیب اصلی است که معانی چند پهلوی بی شمار به آن بر می گردند.

این هر دو تحلیل روانی ما از قبول اینکه موضوع تحقیق در وضعی است که خود از مبادرت به این پژوهش ها معاف است

امتناع می کنند. درحالی که علاوه بر گواهی دیگران معطیات فکر را نیز مانند گواه مستند به کار می برند، هر دو به طور مساوی به یک روش مؤکداً عینی اعتقاد دارند. مسلماً موضوع تحقیق می تواند تحقیقی از نوع روانکاوی را درباره خود تعهد کند. لیکن در این حالت باید از هر فایده ای که ناشی از موقعیت خاص اوست منصرف شود و خود را درست آنچنان مورد تحقیق قرار دهد که گویی شخص دیگری است. روانکاوی تجربی در حقیقت مبنی بر فرض وجود یک روان ناخود آگاه است که اصولاً از درک مستقیم<sup>۱</sup> موضوع می گریزد. روانکاوی وجودی فرض ناخود آگاه را رد می کند؛ عمل روانی را با آگاهی منطبق می داند. اما اگر موضوع تحقیق طرح اصلی را کاملاً آزموده و بنابراین بدان آگاهی کامل دارد مسلماً معنی آن این نیست که به همین دلیل باید بر او معلوم باشد؛ کاملاً بر عکس. شاید خواننده توجهی را که در مقدمه به تمییز میان آگاهی و معرفت معطوف داشتیم بیاد بیاورد. مسلماً چنان که قبلاً دیده ایم تأمل<sup>۲</sup> را می توان مانند یک شبهه معرفت فرض کرد. اما آنچه در لحظات مختلف درمی یابد طرح محض لئفسه چنانکه به نحو رمزی به وسیله رفتار انضمامی، که او درک می کند، فاش می شود. اغلب در آن واحد به طرق مختلف نیست. تأمل عین رفتار انضمامی را درک می کند؛ یعنی میل موعود خاص را در تمام تاروپود اختصاصی آن. رمزونمایش رمزی را

۱- Intuition

۲- Reflection که آنرا تفکر انعکاسی هم اصطلاح کرده اند.

دفعه<sup>۱</sup> دریافت می‌کند. بدون تردید این ادراک به‌تمامی با يك فهم ماقبل معرفت‌الوجودی درباره<sup>۲</sup> طرح اصلی ساخته شده است؛ بهتر بگوییم تا آنجا که تأمل به صورت تأمل تقریباً يك آگاهی نامتعیین از خودش است علاوه بر آگاهی غیرمتفکر خود این طرح نیز هست. اما نتیجه این نیست که برفنون و ادوات لازم برای تفرید انتخاب مورد اشاره و استقرار آن به وسیله<sup>۳</sup> مفاهیم تسلط دارد و آن را همچون روز روشن می‌سازد. با پرتوی تابناک به درون احساسات رخنه یافته است بدون اینکه بتواند نشان دهد که این تابش چه چیز را روشن می‌سازد. ما آنطور که طرفداران فروید اعتقاد دارند با يك معمای ناگشوده سروکار داریم؛ هرچه هست روشن است؛ تأمل تمام آن را در تصرف دارد، همه را درک می‌کند لیکن این «وضوح کامل معما» مقتضای این حقیقت است که این تصرف از وسایلی که بطور عادی تحلیل و تعبیر تصویری را مجاز می‌دارد محروم شده است. در آن واحد درهمه چیز چنگ می‌زند. بدون جزئی تفاوت، بدون اختلاف و خارج از مناسبات شأن، نه اینکه این تفاوت‌ها، این ارزش‌ها و این دگرگونگی‌ها از او پنهان و در محلی دیگر باشند، بلکه بیشتر بدین علت که باید به وسیله<sup>۴</sup> حالت انسانی دیگر برقرار شوند و بدین سبب که فقط برای معرفت و به وسیله<sup>۵</sup> معرفت می‌توانند وجود داشته باشند. بنابراین تأمل که نمی‌تواند به عنوان اساس روانکاوی وجودی سودمند افتد به طور ساده مواد بی‌جانی را فراهم خواهد ساخت که روانکاو باید نسبت به آنها يك حالت عینی به خود بگیرد. بدین ترتیب خواهد توانست آنچه



قبلاً می‌فهمد بشناسد. حاصل این‌که عقده‌های ریشه‌گرفته از اعماق<sup>۱</sup> ناهشیار<sup>۲</sup> مانند طرح‌ها که به وسیله روانکاوی وجودی ابراز شده است از نظر گاهی دیگر درک خواهد شد. در نتیجه موضوعی که بدین‌سان آشکار شده است موافق با ساخت‌های اعتلای متعالی انسجام خواهد یافت؛ یعنی وجود او وجود - برای - دیگران (وجود لغیر) خواهد بود حتی اگر روانکاو و موضوع روانکاوی بالفعل یکی باشند. بدین ترتیب طرحی که به وسیله هر یک از این دو نوع روانکاوی آشکار شده است فقط می‌تواند جامعیت وجود انسان منفرد یعنی عنصر تحویل‌ناپذیر تعالی با ساختمان وجود لغیر باشد. آنچه غالباً از این روش‌های تحقیق می‌گردد طرحی است که برای خود است، یعنی، عقده در عین هستی خود. این طرح لنفسه را فقط به‌عنوان یک داشت<sup>۳</sup> زنده می‌توان تجربه کرد؛ میان وجود لنفسه و وجود عینی یک ناسازگاری وجود دارد لیکن با این حال موضوع این هر دو تحلیل روانی واقعیت یک موجود را در خود دارد. معرفت موضوع نیز می‌تواند به پالیدن تأمل‌یاری کند و سپس تأمل هم می‌تواند به جدتی<sup>۴</sup> مبدل شود که یک شبه معرفت خواهد بود.

۱- depth این کلمه نماینده تجربه و رفتار بر طبق پدیده‌های منطقه ناخودآگاه ذهن است.

۲- unconscious.

۳- Possession به معنی ملک، جدت، داشت و به مقتضای مورد کلمه تصرف را بکار برده‌ایم.

در اینجا مشابهت میان این دو نوع روانکاوی متوقف می‌شود. اساساً در این امر اختلاف دارند که روانکاوی تجربی بجای اینکه بگذارد امر تحویل ناپذیرش باشه خود آشکار خود را بنماید به قطعیت آن حکم کرده است. شور جنسی یا میل به سوی قدرت بالفعل ما حاصل تحقیق مسائل روانی در زمینه زیست‌شناسی عمومی است که به خودی خود آشکار نیست و به نظر نمی‌آید که از پیش حدث ثابت تحقیق بوده باشد. سرانجام تجربه است که تأیید می‌کند که اساس عقده‌ها این شور جنسی یا این میل به سوی قدرت است؛ این نتایج پژوهش تجربی کاملاً ممکن هستند و قطعیت ندارند. هیچ چیز مانع تصور قبلی ما از يك « واقعیت بشری » نمی‌شود. واقعیتی که میل به قدرت آن را مبین نمی‌سازد و شور جنسی طرح يك پارچه و اصلی آن را تشکیل نخواهد داد.

از سوی دیگر انتخابی که روانکاوی وجودی ما را بدان راهبری می‌کند صریحاً بدین علت که يك انتخاب است امکان خود را توجیه می‌کند زیرا که امکان انتخاب طرف مقابل آزادی آن است. وانگهی چون این انتخاب مؤسس بر عدم وجود است و به منزله خصلت اساسی وجود تلقی شده است حقانیت خود را به عنوان يك انتخاب احراز می‌کند و می‌دانیم که نباید از آن فراتر برویم. بنابراین هر نتیجه‌ای بی‌درنگ به طور کامل ممکن و بطور موجه تحویل ناپذیر خواهد بود. از این گذشته همیشه منحصر باقی خواهد ماند، یعنی به عنوان هدف غایی تحقیقات خود و بنیان هر گونه رفتار به يك اصطلاح انتزاعی کلی مانند

قوة حیات<sup>۱</sup> نخواهیم رسید که تجزیه خواهد شد و به تبع عمل واقعیات درونی و سرگذشت موضوع نخست در عقده‌ها و سپس در واقعیات جزئی سلوك حالت انضمامی خواهد یافت. برعکس يك انتخاب خواهد بود که یگانه باقی می‌ماند و از آغاز انضمام مطلق است. اجزاء رفتار می‌توانند این انتخاب را بیان کنند و آنرا ویژگی بخشند لیکن نمی‌توانند آن را بیش از آنکه قبلاً هست متحقق سازند. بدین علت که انتخاب چیزی نیست مگر وجود هر يك از واقعیات‌های بشری؛ بدین معنی که يك رفتار جزئی خاص عبارت است از وجود انتخاب اصلی این واقعیت بشری یا اینکه وجود این انتخاب اصلی را بیان می‌کند زیرا برای واقعیت بشر میان وجود داشتن و برای خود انتخاب کردن فرقی وجود ندارد. از این امر پی می‌بریم به اینکه روانکاوی وجودی ملزم نیست که از «عقده» اصلی یعنی از انتخاب وجود به سمت يك امر انتزاعی مانند انگیزه حیات که آن را آشکار خواهد ساخت پیش برود. عقده انتخاب اصلی است، انتخاب وجود است و خود را این چنین می‌سازد. افشای آن همیشه آن را به صورت يك تحویل ناپذیر بدیهی نمایان می‌کند. ضرورت نتیجه این می‌شود که انگیزه حیات و میل به قدرت از نظر روانکاوی وجودی نه همچون حصایل کلی مشترك میان همه افراد انسانی هستند نه مانند امور تحویل

۱- Libido این واژه را می‌توان به مناسبت به شورجنسی، نیروی زندگی، میل به زندگی، شوق و امثال آن تعبیر کرد.

ناپذیر. فقط پس از تحقیق می‌توان ثابت کرد که آنها به وسیلهٔ مجموعه‌های خاص در موضوعات معین يك انتخاب اصلی را آشکار می‌سازند که نمی‌تواند به هیچ يك از آنها تحویل شود. در واقع دیدیم که شوق و جنسیت به‌طور کلی جهد اصلی لِنفسه برای بازیافتن وجودش را، که از طریق برخورد با دیگران از او بیگانه شده‌است، فاش می‌سازد. میل به سوی قدرت نیز اصولاً بودن برای دیگران یعنی درك دیگری و انتخاب دست یافتن به رهایی خود به وسیلهٔ دیگران را ایجاب می‌کند. اساس این تلقی باید يك انتخاب اصلی باشد که ما را به فهم همانندی اصلی وجود-فی-نفسه-لِنفسه با وجود-برای-دیگران وامی‌دارد.

این امر که حدنهایی این تحقیق وجودی باید يك انتخاب باشد، روانکاوی‌ای را که روش و ترکیب اصول آن را طرح کرده‌ایم بهتر مشخص می‌کند. در نتیجه این فرض را که محیط به‌خودی خود روی موضوع تحت ملاحظه اثر می‌گذارد رهامی‌کند. محیط صرفاً درست تاحدی که موضوع تحقیق آنرا درك می‌کند یعنی آن را به صورت يك موقعیت درمی‌آورد، می‌تواند بر روی او تأثیر کند. بنابراین هیچ‌گونه توصیف عینی دربارهٔ این محیط نمی‌تواند برای ما سودمند باشد. محیط که به منزله يك موقعیت تصور شده‌است از نخستین گام به لِنفسه که عبارت است از انتخاب بازمی‌گردد، درست به همان گونه که لِنفسه، بواسطهٔ همین حقیقت که در جهان است، به محیط تعطف دارد. مابا رد هر نوع تعلیل

ماشینی در عین حال هر گونه تفسیر کلی درباره دلالت رمزی<sup>۱</sup> را که با آن مواجه شده ایم طرد می کنیم. هدف مانمی توانست استقرار قوانین تجربی تعاقب<sup>۲</sup> باشد، یک نظام تمثیلی کلی هم نمی توانستیم بنا کنیم. بهتر است که روانکاو در هر مرحله بازیافتن رمز کارگردرمورد خاصی را که سرگرم ملاحظه آن است به عهده بگیرد. اگر هر وجودی یک جامعیت است نمی توان تصور کرد که مناسبات رمزی اصلی وجود دارند (فی المثل، براز = طلا یا بالشک = پستان) که در تمام موارد معنی ثابتی را حفظ می کنند؛ یعنی هنگام انتقال از یک مجموعه به تمام معنی به مجموعه دیگر نامتغیر باقی می مانند. از این گذشته روانکاو هرگز نباید از این حقیقت دیده بپوشد که انتخاب پابرجا است و در نتیجه می تواند به وسیله موضوعی که باید تحت مطالعه قرار گیرد باز گرفته شود. در فصل پیشین به اهمیت لحظه<sup>۳</sup> که نماینده تغییرات ناگهانی در تعیین وضع و قبول موقعیت جدید در مقابل یک گذشته تغییر ناپذیر است اشاره کرده ایم. از این پس باید در نظر داشته باشیم که رموز تغییر معنی می دهند و علایمی را که تاکنون به کار می رفته اند رها کنیم. بنابراین روانکاوی وجودی مجبور است که

۳- سارتر این قضیه را که زمان عبارت از تعاقب لحظه ها است انکار دارد، با وجود این لحظه از نظر روانشناسی دارای اهمیت است زیرا که نماینده این امکان همیشگی است که لافسه در هر وضعی ممکن است با انتخاب طرحی نو از وجود در وجود خود یک گسیختگی ایجاد کند (نقل به ترجمه از صفحه ۸۰۳ وجود و عدم، ترجمه انگلیسی . ه. ب.).

کاملاً قابل انعطاف باشد و خود را با کمترین تغییرات قابل مشاهده در موضوع تحقیق سازش دهد. علاقه ما در این باره این است که آنچه منفرد و غالباً حتی لحظه‌ای است درك کنیم. روشی که برای موضوعی به کار رفته است ضرورت ندارد که برای موضوع دیگر یا برای همان موضوع در زمانی دیگر مناسب باشد.

صریحاً بدین علت که هدف تحقیق باید کشف يك انتخاب باشد نه يك حالت، محقق باید در هر مورد به یاد بیاورد که منظور او چیزی نیست که در ظلمت ناخود آگاه مخفی شده باشد، بلکه يك تصمیم آگاه و آزاد است - که حتی ساکن در آگاهی نیست بلکه با خود این آگاهی یکی است. روانکاوی تجربی، تاحدی که روش آن بر اصولش مزیت دارد، غالباً نزدیک به يك کشف وجودی است، لیکن همیشه در نیمه راه توقف می کند. یعنی هنگامی که به انتخاب اصلی تقرب می جوید مقاومت موضوع ناگهان در هم می شکند و او تصور خویش را که به وی عرضه شده است باز می شناسد چنانکه گویی خود را در آینه می دیده است. این گواهی غیر ارادی موضوع برای روانکاوگران بها است، در آن نشانی از رسیدن به هدف خویش را می بیند؛ او می تواند از تحقیق مناسب بهبودی درگذرد. لیکن در فرضیات و اصول وی هیچ چیز او را مجاز نمی دارد که این گواهی را درك کند یا از آن بهره مند شود. اگر عقده واقعاً ناهشیار است، او از کجای می تواند چنین حقی را بدست آورد؟ - یعنی اگر حصاری وجود دارد که

نشان را از شیء نشان داده شده جدا می‌کند - موضوع چگونه می‌توانست آن را بازشناسد؟ مگر نگفتیم که آن فاقد نیروی فهم است؟ و اگر ما بر حسب ضرورت استعداد فهمیدن علایم را به آن می‌دادیم آیا این عمل به همین دلیل ساختن يك ناهشیار هشیار از آن نمی‌بود؟ ادراك اگر نسبت به آنچه درك شده است هشیار نباشد چیست؟ آیا از سوی دیگر خواهیم گفت که آن موضوعی است بدان حد آگاه که تصور ارائه شده را باز می‌شناسد؟ اما او چگونه می‌تواند آن را باحالت حقیقی خود بسنجد در حالی که از دسترس بیرون است و او هرگز معرفتی درباره آن نداشته است. نهایت اینکه می‌تواند داوری کند که تبیین حالت او از طریق روانکاوی يك فرضیه محتمل است که احتمال آن را از عده‌ای از نمونه‌های رفتار که این فرضیه تبیین می‌کند بیرون می‌کشد. نسبت او به این تفسیر نسبت طرف ثالث است، نسبت خود روانکاو؛ موقعیت متمایزی ندارد. و اگر او به احتمال فرضیه مربوط به روانکاوی اعتقاد دارد، آیا این باوری ساده، که در حدود آگاهی او قرار دارد می‌تواند دیوارهایی را که تمایلات ناخودآگاه را محبوس کرده است درهم کوبد؟ روانکاو بی‌شک تصویر مبهمی از تقارن شدید آگاه و ناخودآگاه داشته است. لیکن تمام روش‌های تجسم این تقارن را در هر معنای ایجابی از میان برداشته است. در اینجا شهودی هست که بداهت با آن ملازمه دارد. موضوعی که به وسیله روانکاو راهبری شده است بیشتر و بهتر عمل می‌کند تا اینکه خود را به يك فرضیه تسلیم نماید؛ او آنرا لمس می‌کند، آنچه هست

آن را می‌بینند. فقط اگر موضوع هرگز از آگاه بودن نسبت به تمایلات ژرف خود دست نکشد قابل فهم است؛ بهتر بگوییم صرفاً اگر این انگیزه‌ها از نفس آگاه او متمایز نباشد. در این حالت همان طور که دیده‌ایم، تعبیر تحلیل روانی مرسوم موجب نیل او به آگاهی نسبت به آنچه هست نمی‌شود. سبب دستیابی او به معرفت درباره آنچه هست می‌شود. پس این روانکاوی وجودی است که به طور قاطع مدعی شهود نهایی موضوع است.

این سنجش ما را مجاز می‌دارد تا بهتر دریابیم که روانکاوی وجودی اگر محق بودن است چه باید باشد. آن روشی است که اختصاص یافته است به اینکه به صورتی دقیقاً عینی آن انتخاب فردی را که هر آدم زنده به وسیله آن خود را يك شخص می‌سازد، یعنی چیستی خود را بر خود معلوم می‌دارد، فاش کند. از آنجا که آنچه این روش جستجو می‌کند يك انتخاب وجود و درعین حال همچون يك وجود است، باید نمونه رفتارهای جزئی را به مناسبات اصلی- نه مناسبات میل جنسی یا همبستگی‌های میل به قدرت، بلکه متعلقات وجود- که در این رفتار بروز داده شده‌اند تقلیل دهد. بنابراین از آغاز به سمت يك فهم وجود هدایت شده است و نباید هدف دیگری برای خود معین کند مگر کشف وجود و حالت هستی وجود متقابل با این وجود. پیش از رسیدن به این هدف نباید متوقف شود. این روش می‌تواند از يك فهم وجود که پژوهنده را توصیف می‌کند بهره‌مند شود چون که او خود يك واقعیت بشری است؛ و چون می‌خواهد وجود را از تعبیرات رمزی



آن جدا کند، ملزم خواهد بود که هر زمان بر اساس يك تحقيق مقایسه‌ای درباره اعمال و حالات يك رمز مختص كشف رمز آنها را باز یابد. ملاك کامیابی این روش، علاوه بر شهود خود آشکار تحویل ناپذیری هدف بدست آمده، شماره وقایعی خواهد بود که فرضیه آن توحید و تبیین آنها را مجاز می‌دارد. شهادت قطعی موضوع در تمام موارد ممکن به این ملاك افزوده می‌شود. سپس نتایجی را که بدین طریق بدست آمده‌اند - یعنی هدف‌های غایی فردی - می‌توان ماده يك طبقه‌بندی قرار داد و با مقایسه این نتایج است که ما خواهیم توانست ملاحظات کلی درباره واقعت بشری را به منزله يك انتخاب تجربی درباره هدف‌های آن برقرار سازیم. رفتار مطالعه شده به وسیله این روانکاوی نه فقط شامل رؤیاهای، ناکامی‌ها، وسوسه‌ها و اختلالات عصبی خواهد شد بلکه همچنین و مخصوصاً افکار زندگی بیدار، اعمال به طور مطلوب متعادل، شیوه زندگی و امثال آنها را در بر خواهد گرفت. این روانکاوی هنوز فروید خود را نیافته است. منتهای مراتب می‌توانیم نمایش قبلی آن را در بعضی از زندگی‌نامه‌های مخصوصاً قرین موفقیت بجوییم. امیدواریم بتوانیم در جای دیگر به دو نمونه درباره فلور و داستایوسکی پردازیم. برای ما اهمیت ندارد که این روانکاوی فعلاً وجود دارد یا نه؛ مطلب مهم این است که امکان آن هست.

## معنای «ساختن»<sup>۱</sup> و «داشتن»<sup>۲</sup>: تصرف<sup>۳</sup>

دانشی که هستی‌شناسی دربارهٔ انگاره‌های رفتار و شوق فراهم می‌کند باید به‌منزلهٔ اصول اساسی روانکاوی وجودی بکار رود؛ معنای این گفته این نیست که نمونه‌ای همه‌جانبه از امیال انتزاعی مشترک میان همهٔ افراد بشر وجود دارد؛ مقصود این است که تمایلات انضمامی ساخت‌هایی دارند که هنگام مطالعهٔ هستی‌شناسی پدیدار می‌شوند زیرا که هر میل - اعم از میل به خوردن و خفتن و میل به آفرینش يك اثر هنری - تمام حقیقت بشری را بیان می‌کند. چنانکه در جای دیگر اشاره کرده‌ایم<sup>۴</sup> - معرفت بشر باید يك کلیت باشد؛ پاره‌های جزئی تجربی در این سطح به کلی فاقد معنی هستند. اگر ما از اجزاء معرفت که تا اینجا بدست آمده‌اند برای وضع اصول روانکاوی استفاده کنیم در کار خود

۱- to make

۲- to have

۳- Possession

۴- Esquisse d'une théorie Phenomenologique des Emotions, Herman Gaul, 1939. In English: The Psychology of Imagination, Philosophical Library, 1948.

موفق خواهیم شد. در حقیقت اینجانب نقطه‌ای است که هستی‌شناسی باید توقف کند. اکتشافات نهایی آن اصول ابتدایی روانکاوی هستند. از این پس باید روشی دیگر داشته باشیم چون موضوع متفاوت است. پس حال که شوق، وجود واقعیت بشر است هستی-شناسی درباره آن به‌ما چه می‌آموزد؟

شوق يك فقد وجود است. بدین لحاظ مستقیماً بر وجود که فاقد آن است متکی است. این وجود چنانکه گفته‌ایم فی-نفسه-لنفسه است، آگاهی مبدل به جوهر می‌شود، جوهر علت خود می‌شود، بشر-خدا. بنابراین وجود واقعیت بشر اصولاً يك جوهر نیست بلکه يك رابطه پا برجا است. حدود حصر این رابطه عبارتند از اولاً وجود فی‌نفسه اصلی که در وجوب و امکان خود مستقر شده است، در حالی که صفت مشخصه اصلی آن این است که هست، وجود دارد؛ و در ثانی وجود «فی‌نفسه‌لنفسه» یا ارزش که به منزله کمال مطلوب فی‌نفسه ممکن وجود دارد و به‌عنوان ماورای هر امکان و هر وجود توصیف شده است. بشر هیچ يك از این دو وجود نیست، به بیان دقیق‌تر، او را اصلاً نباید گفت که هست. او آنچه هست نیست و آنچه نیست هست؛ او تا آنجا که نفس این انکار پیش رفتن به سمت وجود فی‌نفسه یعنی وجودی است که علت خود است، نفی وجود فی‌نفسه ممکن است. واقعیت بشر مجاهدت محض برای خدا شدن است بدون اینکه بنیادی مسلم

برای این مجاهدت وجود داشته باشد و بدون اینکه چیزی باشد که این چنین بکوشد. شوق این جهد را بیان می‌کند.

با وجود این شوق صرفاً به لحاظ تعلق به فی‌نفسه به منزله وجود قائم به ذات تعریف نشده است. به یک موجود بی‌روح انضمامی که معمولاً آن را موضوع شوق می‌خوانیم نیز وابسته است. این موضوع ممکن است گاهی تکه نانی باشد، گاهی یک اتموبیل، گاه یک زن و گاهی چیزی باشد که هنوز تحقق نیافته و تعریف نشده است مانند یک اثر هنری که هنرمند می‌خواهد آن را بیافریند. بدین ترتیب شوق با همین ساخت خود ارتباط یک انسان را با یک شیء یا با اشیاء مختلف در جهان بیان می‌کند، این یکی از جنبه‌های در-جهان-بودن است. از این نظر ملاحظه می‌کنیم که این ارتباط از یک نوع واحد نیست. اینکه می‌گوییم «شوق به فلان چیز» صرفاً بر سبیل اختصار است. هزار نمونه تجربی بالفعل ثابت می‌کند که ما مشتاق آنیم که این شیء را داشته باشیم یا آن چیز را بسازیم یا فلان شخص باشیم. اگر من این تصویر را می‌خواهم یعنی اینکه من میل دارم آن را بخرم، آنرا به خودم اختصاص بدهم. اگر من میل دارم کتابی بنویسم، به گردش

۱- world = تمامی هستی لاین شعور به صورتی که بر لئفسه آشکار می‌شود و به وسیله لئفسه در «مجموعه‌های واسطی» متشکل شده است. لئفسه به علت وجودش به طور گریز ناپذیر با جهان درگیر است. به عبارت دقیق‌تر خارج از لئفسه جهانی در بین نیست مگر تنها کثرت بی‌تفاوتی از هستی. ترجمه و نقل از صفحه ۷۰۸ وجود وعدم ترجمه انگلیسی ۵. ۴.

بروم معنی آن این است که من شوق دارم که این کتاب را تألیف کنم، به راه رفتن پردازم، اگر خود را می‌آرایم برای اینست که آراسته باشم، خود را تعلیم می‌دهم که يك دانشمند باشم و امثال آنها. بدین ترتیب از نخستین مرحله، مقولات مهم سه‌گانه وجود انضمامی بشر در ارتباط اصلی‌شان بر ما ظاهر می‌شوند: «ساختن»<sup>۱</sup>، «داشتن»، «بودن».

هرچند به سهولت می‌توان ملاحظه کرد که میل به ساختن تحویل ناپذیر نیست. آدمی چیزی را می‌سازد به این قصد که با آن ارتباط بخصوصی برقرار کند. این ارتباط جدید فوراً می‌تواند به داشتن تحویل شود. فی‌المثل من ترکه‌ای را از شاخه درختی می‌برم (ترکه‌ای را از شاخه‌ای خارج می‌سازم) به این قصد که این ترکه را داشته باشم. این ساختن به‌حالتی از داشتن تحویل شده است. این مثالی است بسیار متعارف. لیکن این هم ممکن است که کوشش من به ظاهر تحویل‌پذیر ننماید. می‌تواند بی‌وجه بنظر آید، مثلاً در مورد پژوهش علمی، یا ورزش یا آفرینش ذوقی. با وجود این در این مثال‌های مختلف هم ساختن تحویل ناپذیر نیست. اگر من تصویری، نمایشنامه‌ای، آهنگی می‌آفرینم به این قصد است که بتوانم در مجاورت منشأ يك وجود انضمامی باشم. این وجود فقط تاحدی مرا به خود جلب می‌کند که رابطه آفرینش

۱- مترجم انگلیسی در يك متن کلمه make و در متن متأخرتر کلمه do را به کار برده است که به یک معنی است و می‌توان در مقابل آن «کردن» یا کنش و ساختن را به کار برد.

که من میان او و خودم برقرار کرده‌ام حق مالکیت بخصوصی را نسبت به آن به من ببخشد. برای وجود داشتن يك تصوير كافی نیست که آن ر در ذهن خود داشته باشم، ایجاد آن به وسیله من نیز ضرورت دارد. بدیهی است که به يك معنی کمال مطلوب این بود که من بانوعی آفرینش مداوم تصویر را در هستی حفظ می‌کردم و در نتیجه گویی به واسطه يك ظهور مکرر دائمی متعلق من می‌بود. لیکن به معنای دیگر باید اصولاً از خود من متمایز باشد. به نحوی که متعلق من باشد اما من نباشد. در اینجا مخاطره این است که وجود شیء حادث، به علت فقد نایستگی و عینیت ممکن است دوباره در وجود من مستهلك شود، به همان گونه که در نظریه دکارت درباره جوهر این مخاطره وجود دارد، از این رو الزاماً باید در خود (فی نفسه) نیز وجود داشته باشد، باید دائماً وجود خود را به وسیله خود تجدید کند. بالنتیجه اثر من به صورت يك آفرینش مداوم اما مستقر در فی نفسه بر من ظاهر می‌شود، تا زمان نامعینی «نشان» مرا با خود دارد، یعنی، برای دوره نامحدودی فکر «من» است. هر اثر هنری يك فکراست، يك «تصور» است، تا هنگامی که این اثر صرفاً به صورت قصد است صفات مشخصه آن کاملاً ذهنی هستند. لیکن از طرف دیگر این قصد، این فکر، که به يك معنی کاملاً فعال است چنانکه گویی من دائماً در حال تصور آن بوده‌ام و گویی ذهنی بدون وقفه مشغول تجسم آن بوده است. ذهنی که از آن من بوده. این ذهن فقط خود را در هستی می‌پاید، به هیچ وجه هنگامی که من بالفعل آنرا نمی‌اندیشم از فعال بودن

باز نمی‌ایستد. بنابراین من جدآبه رابطه مضاعف آگاهی‌ای که آن را به تصور می‌آورد و آگاهی‌ای که با آن تلاقی می‌کند معتقد هستم. باقول به اینکه آن متعلق من است درست همین ارتباط مضاعف را بیان می‌کنم. هنگامی که معنای مقوله داشتن را دقیقاً مشخص کردیم مفهوم این مطلب را درک خواهیم کرد. اینکه من اثر خود را ایجاد می‌کنم به این قصد است که این ارتباط مضاعف را در ترکیب اختصاص قرار دهم. در واقع این ترکیب خود و جز خود است (خلوص و شفافیت فکر از یک سو و ابهام و ناشناختگی فی‌نفسه از سوی دیگر) که من بدان توجه می‌کنم و همان است که تملك مرا نسبت به اثرم برقرار می‌سازد. بدین معنی تنها آثار صرفاً هنری نیست که من بدین طریق به خود اختصاص می‌دهم. این‌تر که نیز که از درخت بریده‌ام در این لحظه مضاعف قصد تعلق به من را دارد، نخست به عنوان شیء برای مصرف عادی که مناسب وضع من است و همان‌طور که لباس خود را در تصرف دارم آن را تصرف می‌کنم و در ثانی به عنوان عمل خودم بر آن تملك دارم. بدین ترتیب کسانی که خوش دارند با اشیاء مبتدل که خودشان ساخته‌اند خود را احاطه کنند از دقایق اختصاص لذت می‌برند. آنان در يك موضوع منحصر و در يك تألیف واحد، اختصاص به وسیله تمتع و تخصیص از طریق آفرینش را متحد می‌سازند. همین توحید در يك طرح واحد را همه جا از آفرینش هنری تا سیگاری که «اگر خودم آن را بپیچم بهتر است» ملاحظه می‌کنم. بعداً با این طرح درباره نوع خاصی از

مالکیت که به منزله انحطاط آن است مواجه خواهیم شد. تجمل - چون خواهیم دید که تجمل نه به عنوان کیفیت یک شیء داشته بلکه به منزله کیفیت داشت مشخص است.

دانستن نیز - چنانکه در مقدمهٔ این بخش چهارم ثابت کردیم - وجهی از اختصاص است. بدین جهت است که پژوهش علمی چیزی نیست مگر کوششی برای به خود اختصاص دادن. حقیقت کشف شده، مانند اثر هنری، دانش متعلق من است. این محتوای 'یک فکر است که فقط هنگامی نمایان است که من فکر را می‌پرورم و در نتیجه به وجهی معین ظهور می‌کند به طوری که من قیام ظهوری<sup>۱</sup> آن را حفظ کرده‌ام. به واسطهٔ من است که برشی از جهان نمایان شده است. به من است که خود را آشکار می‌سازد، بدین معنی من آفریننده و مالک هستم، نه اینکه من سیمانی از هستی را که خود مکشوف می‌سازم به عنوان یک تصویر محض ملاحظه می‌کنم، بلکه برعکس، بدین علت که این چهره، هر چند بوسیلهٔ من آشکار شده است، واقعاً و عمیقاً وجود دارد. فقط می‌توانم بگویم که من آن را نمایش می‌دهم به معنایی که ژید به ما حکم می‌کند که « ما همیشه باید نمایش بدهیم. » اما من در ذات حقیقت فکر خود، یعنی در عینیت آن، باز یک ناپیوستگی<sup>۲</sup> نظیر ناپیوستگی اثر هنری تشخیص می‌دهم. این فکر که من

۱- Noema اصطلاحی است که از پدیدارشناسی دوسرل اقتباس شده است. ا.س.

۲- existence.

۳- Independence در مقابل این کلمه اصطلاح ناپیوستگی را بکار برده‌ام.



می‌پرورم و وجود خود را از من برمی‌آورد در عین حال تا آن حد که همه کس آن را اندیشیده‌اند در پی وجود نابسته خویش است. آن يك «من» مضاعف است: جهان است که خود را بر من آشکار می‌کند و «من» است نسبت به دیگران، منی که فکر خودم را با ذهن دیگران می‌سازم. در عین حال از دو لحاظ بر من پوشیده است: وجودی است که من نیستم (تا آن حد که خود را بر من آشکار می‌کند) و چون از لحظه ظهورش همه کس آن را اندیشیده است، فکری است که به گمنامی سپرده شده است<sup>۱</sup> حال این ترکیب خود و جز خود را می‌توان به اصطلاح «از آن من» بیان کرد.

علاوه بر این، تصور افشاء و مکاشفه متضمن تصویری از تمتع اختصاصی است. آنچه دیده<sup>۲</sup> شده است تملك شده است؛ دیدن<sup>۳</sup> تصرف کردن است. اگر قیاس‌هایی را که معمولاً برای بیان رابطه عالم و معلوم به کار رفته‌اند تفحص کنیم می‌بینیم که غالب آنها به صورت نوعی تجاوز نظری عرضه شده‌اند. شیئی ناشناخته پاك و دست نخورده مانند يك سفیدی فرض شده است. هنوز راز خود را «فاش نکرده» است؛ بشر هنوز راز وی را از وی نربوده است. همه این تصورات مؤید آنند که شیئی از تحقیقات و ادواتی که قصد آن را دارند بی‌خبر است؛ از معلوم

۱- مقصود خروج فکراز حیطة تخصیص (تعلق آن به شخص معین) است. ا.س.  
 ۲ و ۳- سارتر در نگاه همان مناسبات و روابط بین فرد و عالم را برقراری کند و سهمی را که بشر در همین عمل ساده از نظر تعلق و تملك و آفرینش و آزادی و انتخاب دارد مورد توجه خاص قرار می‌دهد و در حقیقت؛  
 چشمی که مقید به نظر باز نگردد چون دیده آینه سخن‌ساز نگردد. ا.س.

بودن آگاه نیست؛ بدون اعتنا به نظری که مراقب آنست به کار خود مشغول است، مانند زنی که هنگام شستشو رهگذری بی‌خبر بدو فرارسد. صنایع بدیعی گاه مبهم و زمانی بسیار صریح مانند آنها که مربوط به «اعماق دست نخورده» سرشت هستند تصور رابطه جنسی را با صراحت بیشتر بیان می‌کنند. سخن ما در این است که حجاب‌ها را از چهره طبیعت او برگیریم، او را مکشوف سازیم (با صورت در پرده سائیس اثر شیلر مقایسه کنید). هر تحقیق مستلزم تصویریک برهنگی است که انسان با برطرف کردن موانعی که آن را فرا گرفته است به نمایان ساختن آن دست می‌زند درست به همان سان که آکته‌ئون<sup>۱</sup> شاخه‌ها را کنار می‌زند تا از دیانا<sup>۲</sup> هنگام آبتنی دید بهتری داشته باشد. از این گذشته معرفت یک صید است. بیکن آن را شکار پان<sup>۳</sup> نامیده است. عالم صیادی است که ناگهان بریک برهنگی پاک می‌تازد و با نظر بدان تجاوز می‌کند. بدین ترتیب کلیه این تصورات چیزی را آشکار می‌سازد که ما آن را عقده آکته‌ئون<sup>۴</sup> خواهیم نامید.

۱- Actaeon در اساطیر یونانی نام صیادی است که با تماشای آرتمیس (دیانا) در هنگام آبتنی او را خشکین ساخت و آرتمیس او را به صورت گوزن در آورد و سگانش او را دریدند.

۲- Diana نام رومی ربه‌النوع ماه، شکار و بکارت است که در اساطیر یونانی بنام artemis مشهور است که خواهر همزاد آپولومی باشد.

۳- Pan در اساطیر یونانی خدای مراتع و جنگ‌ها و حیوانات و گله‌ها و چوپانان است که با پاهای بز نمایش داده شده و در اساطیر رومی همان Faunus خدای طبیعت و پشتیبان زراعت و حیوانات و بخشنده الهامات است.

۴- Actaeon Complex.

بافرض این تصور شکار به عنوان يك سر نخ می توانیم نشان دیگری از اختصاص کشف کنیم که شاید هنوز بسیار ابتدائی است: انسان شکار می کند به خاطر تغذیه. حس کنجکاوی در يك حیوان همیشه یا مربوط به تغذیه است یا جنسی است. دانش با چشم بلعیدن است<sup>۱</sup>. اکنون می توانیم در حقیقت تا آنجا که معرفت به حواس بستگی دارد به فرایندی مخالف آن که درباره اثر هنری کشف شده بود اشاره کنیم. گفتیم اثر هنری مانند انشاء پایدار ذهن است. ذهن دائماً در حال آفرینش آنست و حال آنکه اثر هنری نسبت به این خلق بی تفاوت و منفرد باقی می ماند. همین رابطه در عمل دانستن وجود دارد، اما نقیض آن منع نشده است. در دانستن، آگاهی موضوع شناسائی را به خود جذب می کند و آن را با خود متحد می سازد. معرفت همانند سازی است. آثار بحث معرفت فرانسوی پر است از استعارات مربوط به تغذیه ( جذب، هضم، همانند سازی ) يك گردش انحلال در میان است که از موضوع شناسائی به فاعل شناسایی گذر می کند. معلوم به من تغییر شکل می یابد؛ به صورت فکر من در می آید و در نتیجه می پذیرد که وجود خود را فقط از من دریافت کند. لیکن این حرکت انحلال با این کیفیت برقرار شده است که معلوم در وضع واحد می ماند، به طور نامحدود جذب شده، بلعیده شده، و در عین حال بی اندازه دست

۱- برای طفل دانستن در حقیقت مستلزم خوردن است. او می خواهد آنچه می پسند بچشد. (تصور میکنم باید گفته بن جانسون را که میگوید «فقط با چشمان خود به من بنوشان». بسنجیم ۵. ب.)

نخورده، کاملاً به درون کشیده شده و با اینحال بکلی در خارج است، مانند سنگ غیر قابل هضم. برای مخیله‌های ساده «غیر قابل هضم هضم شده» بسیار عجیب است، مانند سنگ در معده شتر مرغ و یونس در شکم ماهی. این استعاره رؤیای يك همانندسازی غیر مخرب را نمایش می‌دهد. واقعیت نافر خنده‌ای است. چنانکه هگل اشاره کرده است که شوق هدف خود را ویران می‌کند. وی گفته است بدین معنی شوق شوق بلعیدن است. در مقابله بر ضد این ضرورت جدلی<sup>۱</sup> لِنَفْسِه موضوعی را به تصور می‌آورد که شاید به وسیلهٔ من همانند شود، از آن من باشد، بدون اینکه در من منحل بشود، بلکه هنوز ترکیب فی-نفسه را حفظ کند؛ زیرا که آنچه من بدان شائق هستم درست این شیء است؛ و اگر آن را فروبرم، دیگر آن را نخواهم داشت، جز خودم چیزی برجای مانده نخواهم یافت.

این اتحاد عجیب همانندسازی<sup>۲</sup> و همانند شده که تمامیت خود را حفظ می‌کند همبستگی‌های عمیقی با تمایلات جنسی اساسی دارد. تصور «تملك شهوی» سیمای مهیج ولی فریبندهٔ پیکری را به ما عرضه می‌کند که دائماً در تصرف بوده و لایزال شاداب است و تملك بر روی آن ردپایی نمی‌گذارد. صفت «نرم» یا «شفاف» این کیفیت را بخوبی نشان می‌دهد. چیزی را که لطیف است می‌توان گرفت و لمس کرد لیکن از خلل ناپذیری آن نمی‌کاهد، هرگز زیر نوازش بخصوص درهم نمی‌شکند. مانند آب

است. علت اینکه توصیف‌های عاشقانه روی سفیدی یکدست اندام زنی اصرار می‌ورزد همین است. لطیف- چیزی است که خود را زیر نوازش تغییر شکل می‌دهد، همانطور که آب در گذر خود بر سنگی که در آن رخنه کرده است. شکل تازه به خود می‌دهد. در عین حال همانطور که قبلاً دیده‌ایم رؤیای عشق این است که معشوق را با خود وحدت بخشد و با اینحال تفرّد او را حفظ کند. بگذار دیگری من بشود بی آنکه از دیگری بودن دست بدارد. اینجا است که باشباهت مطلب به پژوهش علمی مواجه می‌شویم: موضوع معلوم، مانند سنگ در معده شتر مرغ، کاملاً درون من است، همانند شده است، به صورت خودم در آمده و کلاً هوا است؛ اما در عین حال خلل ناپذیر، غیر قابل دگرگونی و به تمامی یکدست است، بایکنواختی برهنگی اندامی که دوست داشته شده و به عبث نواخته شده است. آن در خارج می‌ماند؛ دانستنش بلعیدن آن است هم بدون انهدام آن. حال می‌بینیم که جریان‌های جنسی و مربوط به تغذیه به قصد تشکیل عقده آکته‌ئون و عقده یونس چگونه در هم نفوذ می‌کنند و با هم می‌آمیزند؛ می‌توان دریافت که ریشه‌های حسی و گوارشی برای ایجاد شوق دانش به هم باز پیوسته‌اند. معرفت در عین حال و در آن واحد يك رخنه و يك نوازش سطحی است، يك هضم و تفکر است از دورا دور موضوعی که شکل خود را از دست نمی‌دهد، تولید يك فکر است به وسیله آفرینشی مداوم و استقرار ناپستگی کلی آن فکر. موضوع معلوم فکری است که همچون يك شیئیء به من تعلق دارد. این صریحاً

آن چیزی است که هنگامی که تحقیق خود را به عهده می گیرم سخت بدان اشتیاق دارم. دریافت فکر خودم همچون يك شییء و تصور شییء به صورت فکر خودم. رابطه تلفیق کننده ای که اساس مجموع 'تمایلات اینچنین متعدد را فراهم می کند صرفاً می تواند يك رابطه اختصاص باشد. بدین علت است که شوق دانش، که مهم نیست تا چه حد عاری از غرض به نظر آید، يك رابطه اختصاص است. دانستن یکی از صورتی است که می تواند به دانستن مبدل شود.

نوعی کوشش باقی می ماند که طوعاً می پذیریم که بی وجه است: عمل بازی و سائق هایی که بدان باز بسته هستند. آیا در ورزش می توان يك سائق بخصوص کشف کرد؟ مسلماً ابتدا باید توجه کرد که ورزش از آنجا که با روح جدیت مبنایت دارد، گویی ضعیف ترین حالت مالکیت است؛ حقیقت واقعیت خود را نمایان می سازد. حالت جدی مستلزم این است که از جهان آغاز کنیم و واقعیت بشر را بیشتر به جهان نسبت بدهیم تا به خود؛ آدم جدی لااقل تا آن حد که به جهان تعلق دارد به خود واقعیت می بخشد. از روی اتفاق نیست که ماتریالیسم جدی است: اینکه همیشه و در همه جا به عنوان اصول برگزیده انقلاب شناخته شده است بر حسب تصادف نیست، بدین علت است که پیشوایان انقلاب جدی هستند. نخست خود را نسبت به دنیایی که بر آنان بیداد می کند باز می شناسند و به عوض کردن این دنیا اشتیاق می ورزند.

فقط از همین لحاظ بادشمنان دیرینه خود شباهت دارند که آنان یعنی مالکان نیز به شناختن خود می‌شتابند و خود را بر حسب وضعی که در جهان دارند بر آورد می‌کنند. بنابراین هر فکر جدی به وسیله جهان ستر می‌شود؛ دلمه می‌شود؛ این يك گسیختگی واقعیت بشر است به نفع جهان. آدم قاطع «از آن دنیا» است و در خود منشائی ندارد. حتی دیگر امکان «خروج از» جهان را به تصور نمی‌آورد، نمایش به خصوص يك سنگ را، ستبری، واماندگی و تیرگی در-میان-جهان-بودن را به خود داده است. مسلم است که آدم جدی در اصل وجدان به آزادی خویش را از خود نهان می‌دارد. او سوءنیت دارد و سوءنیتش معطوف به این است که وی را در برابر دیدگان خودش به صورت يك نتیجه نمایش دهد. همه چیز برای او فرجام است و هرگز آغازی وجود ندارد. بدین جهت است که تا این حدنگران سرانجام کوشش‌های خویش است. مارکس هنگامی عقیده اساسی قاطع را عرضه کرد که تقدیم ماده را بر فکر اظهار کرده بود. بشر وقتی جدی است که خود را بجای يك شیء بگیرد.

بازی مانند طنز کیر که گار' ذهنیت را از دست می‌دهد. اگر بازی کوششی نیست که بشر منشاء اصلی آن است و خود او قواعد آن را بنیاد می‌گذارد، و نتایجی در بر ندارد مگر به فراخور قواعد وضع شده، پس حقیقت آن چیست؟ به محض اینکه کسی خود را آزاد می‌بیند و می‌خواهد از آزادی خود، آزادی‌ای که ضمناً عین

دلهرهٔ اونیز هست، برخوردار شود آنگاه کوشش او بازی است. اصل اول بازی خودانسان است؛ به وسیلهٔ بازی از وضع طبیعی خود می‌گریزد؛ او خودش برای اعمال خود ارزش و قواعد وضع می‌کند و رضا می‌دهد که فقط بر طبق قواعدی که خود او مستقر و معین کرده است بازی کند. در نتیجه بیک معنا «واقعیت جزئی» در جهان وجود دارد. پس ممکن است به نظر آید که هنگامی که کسی سرگرم بازی است و بر آن است که در همان عمل خود خویشتن را آزاد بیابد یقیناً نمی‌تواند سرگرم تملک و جودی که در جهان است باشد. هدفی که او از طریق ورزش یا لودگی یا تفریح بدان توجه دارد دست‌یابی به خویشتن به منزلهٔ یک وجود معین است، درست و جودی که هستی آن در وجود او محل تردید است.

با اینحال مقصود از این ملاحظات این نیست که به اثبات کند که میل به ساختن تحویل ناپذیر است. برعکس باید نتیجه بگیریم که میل به ساختن در این مورد به تمایل مشخصی به بودن تبدیل شده است. عمل در حد خود هدف خودش نیست؛ همچنین غایت ظاهری آن هدف و مقصد اصلی آن را نشان نمی‌دهد؛ بلکه مقصد عمل این است که آزادی مطلق را که عین وجود شخص است آشکار سازد و آنرا به خود نشان دهد. این نوع بخصوص طرح که مختص بنیاد و هدف آزادی است در خور مطالعهٔ خاص است. این طرح از آن جهت اساساً از همهٔ طرح‌های دیگر متمایز است که به نوع اصولاً متمایزی از وجود منعطف است. تبیین جزء به جزء روابط این طرح با طرح خدا بودن که به منزلهٔ ساختمان پابرجای



واقعیت بشری بر مانمایان شده است ضرورت خواهد داشت. لیکن در اینجا به چنین مطالعه‌ای نمی‌توان پرداخت؛ بیشتر مربوط به يك مبحث اخلاقی است و تصور می‌رود که يك تعریف مقدماتی از طبیعت و سهم تفکر محض وجود داشته باشد (توصیف‌های ما تا اینجافقط متوجه تفکر از نوع اضافی آن بوده است)؛ به علاوه گمان می‌رود وضعی به خود بگیرد که تنها علی‌رغم ارزش‌هایی که در لئفسه ماندگار هستند می‌تواند اخلاقی باشد. با وجود این حقیقت مطلب به جای خود محفوظ می‌ماند که شوق به بازی اساساً شوق به بودن است.

بنابراین سه مقوله «بودن»، «ساختن» و «داشتن» مانند همیشه در اینجا به دو مقوله تحویل می‌شوند؛ ساختن صرفاً مرحله انتقالی است. سرانجام يك شوق می‌تواند فقط شوق به «بودن» یا شوق به «داشتن» باشد. از طرف دیگر بازی ندره<sup>۱</sup> از هر تمایل اختصاصی مبرا است. من از شوق به انجام يك کار برجسته یا از گوی سبقت ربودن که می‌تواند برای يك ورزشکار به صورت يك انگیزه کارگرافتد چشم‌پوشی می‌کنم؛ حتی از شوق به «داشتن» اندام متناسب و عضلات موزون که ناشی از شوق به این است که وجود لغیر خودم را به طور عینی به خودم اختصاص بدهم گفتگو نمی‌کنم. این گونه شوق‌ها همیشه در میان نبوده و از این گذشته اساسی نیستند. لیکن در ورزش همیشه يك جزء اصلی منعطف به اختصاص وجود دارد. در واقع ورزش يك تغییر شکل اختیاری محیط جهانی است به عنصر تأییدکننده عمل. این حقیقت ورزش

را مانند هنر خلاق می‌سازد. محیط ممکن است پهنه‌ای از برف باشد، دامنه‌ای از آلپ. به محض رؤیت تصاحب می‌شود. به خودی خود بزودی بانظر به عنوان رمز وجود دریافت می‌شود. عینیت محض و تحیز مطلق را نمایش می‌دهد. بی‌تفاوتی، یکنواختی و سفیدی آن برهنگی مطلق جوهر را نشان می‌دهند؛ فی‌نفسه است که صرفاً به خود قائم است، وجود پدیدار، وجودی که ناگهان خارج از هر نمودی نمایان شده است. در عین حال جنبش ناپذیری جمادی آن ثبات و پایداری عینی فی‌نفسه را می‌رساند، ابهام و نفوذ ناپذیری آن را. با این حال این نخستین تمتع شهودی نمی‌تواند مرا قانع کند. آن فی-نفسه محض که با ملاء مطلق و معقول بعد دکارتی قابل مقایسه است مانند ظهور مطلق جز-من مرا مجذوب می‌سازد. آنچه من می‌خواهم صریحاً این است که این فی‌نفسه باید نوعی نشأت خود من باشد در حالی که باز در نفس خود باقی است؛ حتی مقصد گلوله‌ها و آدم‌های برفی که اطفال می‌سازند همین است؛ یعنی صورتی را بر ماده حمل کردن که چنان به شدت درخور آن است که گویی ماده از بهر صورت وجود دارد. اما اگر من نزدیک بشوم، اگر بخواهم یک برخورد اختصاصی با پهنه برف برقرار کنم همه چیز تغییر می‌کند. مقیاس هستی آن کاهش می‌یابد؛ به عوض اینکه در فواصل وسیع وجود داشته باشد تکه تکه خواهد شد، لکه‌ها، بوته‌ها، شکاف‌ها به هر اینچ مربع آن حالت مخصوصی خواهند داد. در عین حال جمود آن به صورت آب در خواهد آمد. تازانوه‌های خود در برف فرو

خواهم رفت، اگر مقداری از آن را با دست‌های خود بگیرم در انگشتانم بدل به مایع می‌شود؛ جریان می‌یابد؛ چیزی از آن به جا نمی‌ماند. در حد خود به هیچ مبدل شده است. رؤیای من برای اختصاص دادن برف در همان دم محومی شود. از این گذشته نمی‌دانم با این برف که از نزدیک قصد دیدن آن را کرده‌ام چه باید بکنم. پهنه را نمی‌توانم به چنگ آورم؛ حتی نمی‌توانم آن را به صورت مجموع اصلی که خود را به چشمان من عرضه کرد و ناگهان به طور مضاعف مضمحل شد دوباره متشکل سازم.

معنی اسکی بازی تنها این نیست که مرا به انجام حرکات سریع و کسب مهارت فنی قادر نماید، همچنین صرفاً بازی کردن با افزایش سرعت یا مشکلات مسیر حرکت بر طبق هوس من نیست؛ قادر ساختن من به تملک این پهنه برف نیز هست. من بالفعل مشغول انجام عملی نسبت به آن هستم. یعنی اینکه با همین کوشش خود به عنوان یک اسکی‌باز در کار تغییر ماده و معنای برف هستم. از این امر که اکنون در مسیر من به صورت دامنه‌ای برای فرود آمدن بر من نمایان می‌شود پیوستگی و وحدتی را که از دست داده بود دوباره باز می‌یابد. اکنون بافت متصل است. میان دو حد فاصل قرار گرفته است. نقطه حرکت را با نقطه ورود متحد می‌سازد؛ از آنجا که من در فرود آن را فی حد ذاته تکه تکه ملاحظه نمی‌کنم بلکه متوجه نقطه‌ای هستم تا به ماوراء محلی که اکنون اشغال کرده‌ام نائل شوم، در نامحدودی جزئیات منفرد مضمحل نمی‌شود. بلکه به سمت نقطه‌ای که من خود را بدان مأمور

کرده‌ام گذر کرده است. این گذر تنها يك عمل جنبش نیست. همچنین وبخصوص يك عمل ترکیبی ربط و تشکل است. من به همان طریق که هندسه‌دان، برطبق نظر کانت، خط مستقیم را فقط باترسیم آن می‌تواند درک کند میدان اسکی را در برابر خود می‌گشتم. از این گذشته این تشکل حاشیه‌ای<sup>۱</sup> است نه کانونی<sup>۲</sup>؛ برای خود و به‌خودی خود نیست که زمینه برف يك شکل شده است؛ هدف که تثبیت شده و به‌روشنی مشهود افتاده یعنی موضوع توجه من نقطه انتهای میدان است که من بدانجا خواهم رسید. فضای آکنده از برف ضمناً در زیرانباشته شده است؛ پیوستگی آن از نوع فضای سفیدی است که در قسمت داخلی يك دایره حس می‌شود، فی‌المثل، موقعی که من بدون توجه صریح به سطح آن به خط سیاه محیط دیراه نگاه می‌کنم. و صریحاً بدین سبب که آن را حاشیه‌دار، بی‌شرط و بدیهی نگاه می‌دارم، خودش را بامن سازش می‌دهد و من به‌خوبی آن را درتصرف دارم، من بدان سوی آن، به سمت انتهای آن گذرمی‌کنم درست همان‌طور که کسی که پرده نقش‌داری را می‌آویزد از چکشی که به کار می‌برد به سوی غایت آن یعنی کوبیدن يك پرده قلاب‌دوزی روی دیوار در می‌گذرد.

هیچ اختصاصی نمی‌تواند از این تخصیص سودمند کامل‌تر باشد، فعالیت ترکیبی اختصاص در اینجا يك کوشش فنی

۱ - marginal -- هامشی، و به‌اعتباری اضافی.

۲ focal == محرقی، و به‌اعتباری ذاتی.

انتفاعی است. کوهه برف ماده عمل من است به همان طریق که جولان چکش عمل محض کسی است که آن را به کار می برد. در عین حال من به قصد درك این دامنه پوشیده از برف نظر گاه مشخصی را انتخاب کرده ام: این نظر گاه سرعت معینی است ناشی از من که اگر بخواهم آن را کم و بیش می کنم، به واسطه این سرعت دامنه طی شده به صورت شیئی معینی در آمده است کاملاً متمایز از آنچه با سرعتی دیگر خواهد بود. سرعت مجموعه ها را به دلخواه متشکل می سازد، يك شیئی بخصوص بسته به اینکه من سرعت خاصی را اختیار بکنم یا نکنم جزئی از يك زمره را تشکیل می دهد یا نمی دهد. ( برای مثال استان پروانس<sup>۱</sup> را در نظر بگیرید که پیاده یا با اتومبیل، با قطار یا با دوچرخه مشاهده بشود. بسته به اینکه فاصله بزیه<sup>۲</sup> تا ناربن<sup>۳</sup> راه يك ساعته یا يك روزه یا دو روزه باشد یا فی المثل بسته به اینکه ناربن با حومه آن مجزا و مستقل باشد یا با بزیه و ست<sup>۴</sup> يك گروه متصل را تشکیل بدهد منظره های بسیار مختلفی را عرضه می کند. در حالت اخیر درك ارتباط ناربن با دریا قابل حصول و در حالت اول محل انکار است؛ فقط موضوع يك مفهوم مطلق را تشکیل می دهد. ) پس این من هستم که با سرعت اختیاری که به خود می دهم به زمینه برف شکل می بخشم. لیکن در عین حال روی موضوع خود اثر

۱ - Provence پیش از این ایالت جنوب شرقی فرانسه در حوزه مدیترانه بود.

۲ - Bézier شهری است در جنوب فرانسه.

۳ - Narbonne.

۴ - Sète.

می‌گذارم. سرعت محدود به این نیست که شکلی را بر موضوعی که از خارج داده شده حمل کند، موضوع خود را می‌آفریند. برف که چون بر آن گام می‌نهدم زیر سنگینی من فروکش می‌کرد و تا می‌کوشیدم که آن را برگیرم به آب مبدل می‌شد زیرا اثر سرعت من ناگهان سخت می‌شود، مرا نگاه می‌دارد. مقصود آن نیست که سبکی آنرا، عدم استحکام آن را و ناپایداری دائمی آن را از نظر دور داشته‌ام. کاملاً برعکس. صریحاً آن سبکی، و آن ناپایداری و آن میعانِ نهفته است که مرا نگاه داشته است. یعنی اینکه فشرده می‌شود و تغییر شکل می‌دهد تا مرا نگاه دارد. علت آن این است که من ارتباط ویژه‌تخصیص را با برف حفظ می‌کنم، لغزیدن. این ارتباط را بعداً به تفصیل مطالعه خواهیم کرد. اما فعلاً می‌توانیم معنای اصلی آن را فهم کنیم. مال‌لغزیدن را ماندن بر سطح می‌پنداریم. این درست نیست، بطور قطع من با سطح فقط تماس مختصری حاصل می‌کنم و این سبک‌گذشتن در حد خود درخور مطالعه کامل است. با وجود این من ترکیبی را که عمق دارد درک می‌کنم. کاملاً می‌فهمم که بستر برف برای نگاه داشتن من خود را به کمترین حد ژرفای خود می‌رساند؛ لغزیدن عمل کردن در یک مسافت است؛ تسلط مرا بر ماده محتوم می‌سازد بدون اینکه برای غلبه بر آن نیازی به فرو بردن یا غوطه‌ور ساختن خود در آن ماده داشته باشم. لغزیدن درست برعکس ریشه گرفتن است. ریشه الزاماً با خاکی که آن را تغذیه می‌کند نیمه همانند شده است، آن یک تحجر جان‌دار خاک است؛ فقط با مبدل کردن خود

به خاک می‌تواند خاک را مورد استفاده قرار دهد؛ یعنی به يك معنی با تسلیم کردن خود به ماده‌ای که می‌خواهد از آن بهره‌مند شود. برعکس لغزیدن يك وحدت مادی عمیقی را واقعیت می‌دهد بدون اینکه به وراۀ سطح رسوخ کند؛ همچون خداوند با هیبتی است که برای فرمان روائی نیازی به سخت‌گیری یا برکشیدن آوای خود ندارد. و این تصویری است قابل تحسین از قدرت. این‌پند مشهور از آنجا است: «آدمیان برگزیدۀ در مفرسائید» این نه بدین معنی است که «به ظاهر قناعت کنید و به عمق اشیاء و امور راه نبرید» بلکه برعکس، یعنی «به نتایج عمقی کاملاً پی ببرید بدون اینکه خود را تسلیم کنید».

لغزیدن<sup>۱</sup> عبارت است از تخصیص صریحاً بدین علت که ما حاصل نگاهداری که به وسیله سرعت واقعیت یافته است تنها برای کسی که می‌لغزد و در ظرف زمان بالفعلی که در لغزیدن است معتبر است. استحکام برف فقط برای من مؤثر است، فقط از لحاظ من محسوس است؛ سری است که برف تنها به من می‌سپارد و در پشت سر من دیگر واقعیت ندارد. لغزیدن يك رابطه دقیقاً فردی، يك رابطه واقعی با ماده را واقعیت می‌بخشد؛ برف به قصد نگاه داشتن من خود را فشرده و منجمد می‌کند و پراکنده و وامانده در پشت سر من عقب می‌نشیند. بدین ترتیب من با عبور خودم آنچه برای من دارای یگانگی است واقعیت داده‌ام. پس لغزیدن کمال

۱- در این دو مورد کلمه slide به معنی لیز خوردن، سر خوردن، لغزیدن و به تعبیری بر سطح گزشتن در متن به کار رفته است.

مطلوب لغزیدنی است که ردپایی بجا نگذارد. سرخوردن روی آب با کرجی یا با قایق موتوری یا به خصوص، هر چند اخیراً اختراع شده، با اسکی های آبی است که از این لحاظ حد کامل بازی های آبی را عرضه می کند. سرخوردن روی برف بالفعل کامل نیست؛ ردپایی در پشت سر من هست که هر چند شاید ناچیز باشد آن را به خود تحمیل کرده ام. سرخوردن روی یخ که یخ را را می خراشد و ماده های را که از پیش متشکل شده در می یابد بسیار ناچیز است و اگر با این همه مردم به انجام آن ادامه می دهند دلایل دیگری دارد. از اینجا است آن اندک نومییدی که غالباً تا آثاری را که اسکی های ما روی برف بجا گذاشته است از پس خود می بینیم بر ما مستولی می شود. چقدر بهتر می بود اگر برف همینکه از روی آن می گذشتیم دوباره خود را منظم می کرد! وانگهی هنگامی که خود را رهامی کنیم که تاپای دامنه سر بخوریم به این توهم خو گرفته ایم که اثری ایجاد نشود؛ می خواهیم که برف بساز آبی که در نهان هست رفتار کند. بدین ترتیب سرخوردن با آفرینشی مداوم همانه بنظر می آید. سرعت با آگاهی قابل قیاس است و در اینجا نماینده آگاهی است. مادام که وجود دارد پیدایش يك کیفیت غیر سطحی را در ماده موجب می شود که تا زمانی پابرجا است که سرعت وجود دارد، نوعی به هم آمدن مجدد که حالت خارجی بکنواخت خود را بدست می آورد و مانند يك ساقه چمن در پشت لغزنده ای که در حال حرکت است به عقب بر می گردد. وحدت بی شکل و فشردگی مرکب زمینه برف که خود



را به صورت يك متشكله سودمند توده می‌کند، که مانند چکش یا سندان محل استفاده واقع می‌شود، و خود را به نر می‌باعملی که آنرا در می‌یابد و به آن صورت واقع می‌بخشد سازش می‌دهد؛ انجماد توده برفی به وسیله عمل لغزیدن؛ تشابه برف به آب که سست مهار و ناهشیار سنگینی را تحمل می‌کند یا به تن برهنه زنی که نوازش آنرا دست نخورده و در عین حال در اعماق درونی تحریک شده رهامی کند - عمل اسکی باز بر روی عرصه بدین گونه است - لیکن برف در عین حال نفوذناپذیر و خارج از دسترس باقی می‌ماند؛ به يك معنی عمل اسکی باز فقط امکانات آن را آشکار می‌سازد. اسکی باز موجب عمل آمدن آن چیزی می‌شود که بالفعل از برف بر می‌آید؛ ماده منجمد متجانس، انجماد و تجانس را فقط به واسطه عمل ورزشکار به او وامی‌گذارد، لیکن این انجماد و این تجانس، مانند خواص ذاتی، محاط در ماده باقی می‌مانند. این تألیف خود و جز خود که عمل ورزشکار در اینجا به آن واقعیت داده است مانند قضیه دانش نظری و اثر هنری با اثبات حق اسکی باز بر روی برف ابراز شده است. این زمینه برف از آن من است؛ من صدبار آن را پیموده‌ام، به وسیله سرعت خود صدبار باعث پیدایش این نیروی فشرده‌گی و تحمل شده‌ام؛ آن به من تعلق دارد.

به این جنبه اختصاص از طریق ورزش باید تخصیص دیگری

افزوده شود- تفوق بردشواری. این مطلب بیشتر بطور کلی فهمیده شده است و ما در اینجا به ندرت بر روی آن تکیه خواهیم کرد. پیش از فرود آمدن از این دامنه برفی، باید از آن بالا بروم. و این صعود سیمای دیگری از برف را به من عرضه کرده است- مقاومت. من این مقاومت را به وسیله خستگی خود درک کرده‌ام، و توانایی داشته‌ام که در هر لحظه ارتقاء پیروزی خود را بسنجم. در اینجا برف همانند دیگری است، و تعبیرات مشترک «فائق آمدن»، «غلبه کردن»، «تسلط یافتن» و امثال آنها به قدر کافی حاکی از این است که موضوع عبارت از استقرار رابطه بین ارباب و غلام، میان من و برف است. این جنبه اختصاص که در عمل صعود درک می‌کنم در شنا و دوی با مانع و امثال آنها نیز وجود دارد. قله‌ای که پرچمی بر فراز آن برافراشته شده است قله‌ای است که اختصاص یافته بوده است (تصرف شده بوده است). بنابراین جنبه اصلی ورزش - و بالاخص ورزش‌های دره‌وای باز- غلبه بر این توده‌های آب، خاک و هوا است که پیش از آزمون رام نشدنی و غیر قابل استفاده به نظر می‌آیند؛ و در هر مورد مسأله نه تصرف خود عنصر بلکه تملك نوعی وجود فی نفسه است که به وسیله این عنصر مبین شده است؛ این تجانس جوهر است که می‌خواهیم آن را به صورت برف تصرف کنیم؛ نفوذناپذیری فی نفسه و پایداری ناگذرا آن است که مشتاق تخصیص آن به صورت خاک یا تخته سنگ و مانند آنها هستیم. هنر، علم، بازی خواه به صورت کلی و خواه به طور جزئی فعالیت‌های تخصیص هستند و آنچه در وراء موضوع

انضمامی طلب خود می‌خواهند بدان اختصاص بدهند نفس وجود یعنی وجود مطلق فی‌نفسه است.

بنابراین هستی‌شناسی به‌ما می‌آموزد که شوق اصولاً شوق هستی است و به‌عنوان لاوجود مطلق توصیف شده است. لیکن این را نیز تعلیم می‌دهد که شوق ارتباطی بایک موجود انضمامی در میان جهان است و این وجود به‌منزله نوعی وجود فی‌نفسه تصور شده است؛ به‌ما می‌آموزد که رابطه‌ی لِنفسه با این فی‌نفسه مطلوب عبارت است از تخصیص. پس ما با تعریف مضاعف شوق مواجه هستیم: از جهت شوق به‌منزله شوق به‌یک وجود معین بودن تعریف شده است که فی‌نفسه - لِنفسه است و وجود آن کمال مطلوب است؛ و از جهت دیگر در اکثر موارد شوق به‌عنوان رابطه‌ای با یک فی‌نفسه انضمامی و محتمل الوقوع تعریف شده است که طرح اختصاص<sup>۱</sup> را دارد. آیا یکی از این تعریف‌ها بردیگری رجحان دارد؟ آیا دو صفت مشخصه سازگار هستند؟ روانکاوی وجودی تنها به این شرط می‌تواند درباره اصول خود مطمئن باشد که هستی‌شناسی یک تعریف مقدماتی از این دونوع هستی داده باشد - فی‌نفسه ممکن و انضمامی یا موضوع شوق و فی‌نفسه - لِنفسه یا کمال مطلوب شوق - و به این شرط که ارتباطی را که اختصاص را وحدت می‌دهد، مانند نوعی ارتباط با فی‌نفسه، با وجود و مانند نوعی رابطه با فی‌نفسه - لِنفسه تصریح کرده باشد. این

۱ - به استثنای مواردی که شوق به‌طور ساده عبارت از شوق به‌بودن، شوق به‌خوشحال بودن، نیرومند بودن و امثال آنها است.

چیزی است که عَجالةً باید بدان مبادرت کنیم.  
مقصود از «اختصاص دادن» چیست؟ یا اگر ترجیح بدهید،  
از تصرف يك شیء چه می فهمیم؟ تحویل پذیری مقوله «ساختن»  
را ملاحظه کرده ایم که به ما اجازه می دهد که از آن زمانی «بودن»  
و زمانی دیگر «داشتن» را درك کنیم. آیا در مورد مقوله داشتن  
هم چنین است؟

بدیهی است که در بسیاری از موارد تصرف يك شیء عبارت  
است از قادر بودن به استعمال آن. هر چند من به این تعریف راضی  
نیستم. من در این قهوه خانه این بشقاب و این لیوان را به کار  
می برم با وجود این از آن من نیستند. آن تصویر را که به دیوار من  
آویخته است نمی توانم به کار برم با وجود این به من تعلق دارد.  
حقی که در موارد معین به ناپدید کردن آنچه در تصرف من است  
دارم دیگر قطعی نیست. تعریف مالکیت به وسیله این حق مطلقاً  
انتزاعی خواهد بود. و از این گذشته در يك جامعه دارای «اقتصاد  
منظم» مالك می تواند صاحب کارخانه خود باشد بدون داشتن حق  
تعطیل آن؛ در امپراتوری روم ارباب مالك برده خود بود لیکن  
حق کشتن او را نداشت. به علاوه مقصود از حق ناپدید ساختن یا  
حق به کار گرفتن در اینجا چیست؟ من می توانم درك کنم که این  
حق مرا به محیط جامعه می برد و مالکیت در حیطه زندگی در جامعه  
تعریف شده است. اما این راهم می فهمم که حق مطلقاً منفی است  
و منحصر است به ممانعت دیگری از تخریب یا بکار بردن آنچه به  
من تعلق دارد. بدیهی است ما می توانستیم کوشش کنیم که

مالکیت را به منزله يك آیین اجتماعی تعریف کنیم. لیکن قبل از هر چیز، اگرچه جامعه در واقع حق تملك را بر طبق قواعد معین واگذار می کند، استنباط نمی شود که این امر رابطه تخصیص را خلق می کند، منتهای مراتب آن را قانونی می سازد. اگر قرار است که مالکیت تا به مرتبه مقدس اعتلا یابد، قبل از هر چیز باید به صورت يك رابطه خود بخود میان لئفسه و فی - لئفسه انضمامی برقرار شده باشد. اگر ما می توانیم وجود آینده سازمان جمعی - منصف تری را تصور کنیم که در آن حفظ مالکیت فردی موقوف خواهد شد و لا اقل در حدود معین انحصار خواهد یافت - معنی آن این نیست که دیگر رابطه تخصیص وجود نخواهد داشت؛ این رابطه در حقیقت به واسطه علاقه خاص انسان به اشیاء می تواند باقی بماند. بدین معنی که در جامعه های ابتدایی که در آن پیمان زواجی هنوز يك عقد مشروع نیست و توارث اجدادی هنوز نسبت مادری است، رابطه جنسی لا اقل به صورت نوعی همسری به رسم متعه وجود دارد. بنابراین واجب است که بین مالکیت و حق مالکیت فرق بگذاریم. به همین دلیل من باید هر تعریفی از نوع تعریف پرودن - از قبیل «مالکیت دزدی است» - را رد کنم زیرا که نکته مورد منازعه را نمی توان مسلم گرفت. البته ممکن است که دارای خصوصی ثمره دزدی باشد و داشتن این دارایی به لحاظ نتیجه آن مستلزم غارت دیگری باشد. لیکن منشأ و نتایج مالکیت هر چه باشد باز فی حد ذاته به قدر کافی در خور تعریف و

توصیف هست. دزد خود را مالک پولی که دزدیده است می‌پندارد بنابراین مسأله ما متضمن توصیف رابطه دقیق دزد با اموال سرقت شده است مانند رابطه مسالك مشروع با دارایی که « شرافتمندانه تحصیل شده است. »

اگر من شیئی را که در تصرف دارم ملاحظه کنم می‌بینم که کیفیت در تصرف بودن به يك جنس مطلقاً خارجی، که نشان دهنده رابطه برونی شیء نسبت به من باشد، دلالت نمی‌کند؛ برعکس این کیفیت در اعماق خود آن اثر می‌گذارد؛ به نظر من و به نظر دیگران چنین می‌نماید که جزئی از وجود شیء را تشکیل می‌دهد. بدین علت است که جامعه‌های ابتدایی از افرادی حکایت می‌کنند که در تصرف هستند؛ «تحت تصرف» به منزله متعلق به... پنداشته شده است. معنای تشریفات ابتدایی کفن و دفن که مردگان با اشیایی که به آنان تعلق دارند دفن می‌شوند همین است. بدیهی است که تبیین عقلانی «چنانکه آنها می‌توانند اشیاء را بکار برند»، بعد ماقوع است. محتمل‌تر این است که در دوره‌ای که چنین رسمی خود بخود پدید آمده است به نظر نمی‌رسیده است که تبیینی لازم بوده باشد. اشیاء خاصیت ویژه به مرده تعلق داشتن را داشته‌اند. آنها با او يك مجموعه را تشکیل می‌دادند. دفن شخص مرده بدون اشیاء معمولی او به همان اندازه محل ابراد بود که يك پای او را دفن نکنند. لاشه، فنجانی که مرده از آن می‌آشامیده و چاقویی که به کار می‌برده يك شخص مرده و احد را تشکیل می‌داده

است. آیین دفن زنان شوی مرده در مالابار<sup>۱</sup> به خوبی می‌تواند فرع همین قاعده کلی باشد، زن مایملک بوده است؛ شخص مرده هنگام مرگ خود وی را با خود می‌برد. در نظر عامه او حقاً مرده است؛ تدفین فقط او را یاری می‌کند که از این مرگ به حق به مرگ واقعی گذر کند. اشیایی که نمی‌توان آنها را درگور نهاد توسط ارواح سرکشی می‌شوند. روح فقط تجسم انضمامی این تصور است که خانه و اثاث البیت « در تصرف هستند. » قول به اینکه اشباح به خانه‌ای سر می‌زنند بدین معنی است که حقیقت مطلق مجرد تصرف آن به وسیله یک متصرف قبلی با پول و دستمزد از میان نخواهد رفت. راست است که اشباحی که به قصرهای اجدادی سر می‌زنند خدایانی<sup>۲</sup> از مرتبه پایین تر هستند. لیکن اگر این خدایان بنیادگذاران تملکی که روی یک به یک دیوارها و لوازم خانه نقش بسته است نیستند پس چیستند؟ همان تعبیری که رابطه شیء را با مالک آن مشخص می‌کند به قدر کافی به نفوذ عمیق اختصاص دلالت دارد؛ در تصرف بودن یعنی از آن کسی بودن. یعنی اینکه در وجود شیء تصرف شده دست برده شده است. از این گذشته ملاحظه کرده ایم که تباهی متصرف تباهی حق تصرف شده را در بردارد و متقابلاً ابقاء تصرف شده مستلزم ابقاء حق متصرف است. قید تصرف یک قید ذاتی وجود است. من متصرف را در

۱- Malabar ناحیه‌ای است در ساحل جنوب غربی هند.

۲- Lares در روم قدیم ارواح نگهبان خانه یا خدایان حامی خانه هستند. ا. س.

شیشی که او در تصرف می‌گیرد و از میان آن می‌بینم. بطور آشکار این تبیین اهمیت یادگارها است؛ و مقصود ما از این سخن نه تنها آثار مذهبی است بلکه همچنین و به ویژه تمام متعلقات یک شخص مشهور را که می‌کشیم تا او را در آنها بازیابیم و یادگارهای مرده محبوب را که ظاهراً خاطره او را ابدیت می‌بخشد قصد می‌کنیم. (فی المثل موزه ویکتور هوگو یا اشیائی را که به بالزاک و فلوبر تعلق دارند به نظر بیاورید.)

این رابطه درونی بحث الوجودی میان شیء و تصرف شده و متصرف را (که غالباً رسومی مانند داغ زدن به تجسم آن کوشیده‌اند) نمی‌توان به وسیله یک نظریه «واقع‌گرایانه» اختصاص تبیین کرد. اگر ما در تعریف واقع‌گرایی به صورت عقیده‌ای که فاعل شناسایی و موضوع شناسایی را دو جوهر ناپسته که برای خود و با خود وجود دارند محق هستیم بنابراین یک نظریه واقع-گرایانه نمی‌تواند اختصاص را بیش از یک دانش که یکی از اشکال اختصاص است تعلیل کند؛ هر دو به صورت رابطه برونی که به طور موقت فاعل شناسایی و موضوع شناسایی را متحد می‌سازند باقی می‌مانند. لیکن ما ملاحظه کرده‌ایم که به موضوع دانسته شده باید یک وجود ذاتی را نسبت داد. دانستن به طور کلی مانند مالکیت است: شیء و تصرف شده فی نفسه وجود دارد با ثبات و ناموقت بودن، با تکافوی وجود و خلاصه با تجوهر تعریف



شده است. پس باید نابه خود ایستادگی را در جنب فاعل متصرف قرار دهیم. يك جوهر نمی تواند جوهر دیگر را به خود اختصاص بدهد و اگر ما در اشیاء يك کیفیت « در تصرف بودن » را تشخیص می دهیم، بدین سبب است که اصولاً رابطه درونی لِنفسه با فی نفسه که عبارت است از مالکیت، اصل خود را از عدم تکافوی وجود در وجود لِنفسه بیرون می کشد. مشهود است که شیء تصرف شده با عمل اختصاص بیش از آنکه موضوع دانسته شده به وسیله دانش متأثر می شود واقعاً تحت تأثیر قرار نمی گیرد. دست نخورده باقی می ماند (مگر در مواردی که مملوك يك موجود انسانی است، مانند يك برده یا يك روسپی) لیکن این کیفیت از لحاظ تصرف شده لا اقل در حد کمال مطلوب در معنای آن تأثیر نمی کند؛ به طور خلاصه معنای آن این است که این مالکیت را به لِنفسه منعکس می کند.

اگر متصرف و تصرف شده به وسیله يك رابطه درونی مؤسس بر عدم تکافوی وجود در لِنفسه متحد شده اند باید جهد کنیم که طبیعت و معنای دو گانه ای را که تشکیل می دهند معین کنیم. در واقع رابطه درونی ترکیبی است و در اتحاد متصرف و تصرف شده اثر می گذارد. یعنی اینکه متصرف و تصرف شده در حد کمال مطلوب يك واقعیت منفرد را می سازند. تصرف عبارت

۱- Unselbständigkeit واژه به خود ایستاده در ترجمه فارسی اشارات ابن سینا به جای « قائم به ذات » به کار رفته است و بر این مبنا در مقابل این کلمه آلمانی « نابه خود ایستادگی » را به عنوان معادل دقیق ساخته و به کار گرفتیم. ا. س.

است از متحد بودن باشییء تصرف شده به صورت اختصاص دادن آن به خود؛ آرزوی تصرف آرزوی متحد بودن بایک شیء است در این رابطه اختصاص. بنابراین شوق به یک چیز خاص شوق ساده به این چیز نیست؛ آن شوق به متحد بودن باشییء در یک رابطه درونی است، به حالتی که با آن وحدت «متصرف - تصرف شده» را تشکیل می دهد. شوق به «داشتن» اساساً به شوق مرتبط بودن با یک شیء معین در یک رابطه معین وجود قابل تحویل است. در تعیین این رابطه مشاهداتی که قبلاً درباره رفتار عالم، هنرمند و ورزشکار بعمل آمد برای ما بسیار سودمند خواهد بود. در رفتار هر کدام یک حالت معین مبنی بر اختصاص را کشف کردیم و اختصاص در هر مورد با این امر واقع مشخص شده بود که موضوع تخصیص در زمان واحد هم به صورت نوعی نشأت درونی خودمان تجلی می کرد و هم نسبت به ما در یک رابطه برونی بی تفاوت قرار داشت. بنابراین «از آن من» مانند یک رابطه وجود که حد فاصل میان درونی بودن مطلق «من» و برونی بودن مطلق «جز-من» است بر ما نمایان شده است. در همین تلفیق یک خود وجود دارد که به جز-خود مبدل می شود و یک جز-خود که به خود تحول می یابد. لیکن ما باید این ارتباط را به طور دقیق تر توصیف کنیم. در طرح تملك به یک لئفسه برمی خوریم که «نابه خود ایستاده»<sup>۱</sup> است و به وسیله یک عدم از امکان که همان لئفسه باشد جدا شده

۱ - Unselbständig به معنی غیر قائم به ذات که واژه نابه خود ایستاده با معنی دقیق این کلمه بیشتر مطابقت دارد. ا. س.

است. این امکان امکان اختصاص شیء است. به علاوه به يك ارزش برمی خوریم که پیوسته به نفسه بازمی آید و به منزله دلالت کامل وجود تمام مستقر می شود که به وسیله وحدت در همانگی امکان و نفسه که عین امکان او است شناخته خواهد شد. مقصود من در اینجا وجودی است که اگر من در وحدت غیر قابل انحلال همانگی - خودم و مایملک خودم - بودم تحقق می پذیرفت. بنابراین اختصاص رابطه هستی است میان يك وجود و يك وجود فی نفسه انضمامی و این رابطه به وسیله دلالت کمال مطلوب يك اتحاد میان این وجود و وجود فی نفسه ای که تصرف شده است منتشر خواهد بود.

تصرف کردن یعنی برای خود داشتن؛ یعنی غایت خاص وجود شیء بودن، اگر تصرف به نحو تمام و به طور انضمامی فرض شده باشد متصرف علت وجود (Raison d'etre) شیء تصرف شده خواهد بود. من متصرف این قلم هستم؛ معنی این سخن آن است که این قلم برای من وجود دارد، برای من ساخته شده بوده است. فراتر از این اصولاً این من هستم که شیئی را که می خواهم تصرف کنم برای خود می سازم. تیر و کمان من - یعنی اشیایی که من برای خود ساخته ام. تقسیم کاری تواند این رابطه اصلی را تیره سازد لیکن آن را ناپدید نمی کند. مرتبه متنازل آن تجمل است، در شکل ابتدایی، تجمل من متصرف شیئی هستم که آن را به دست

۱ - Identity مترجم اصطلاح همانگی را در مقابل این کلمه از آقای پرویز داریوش فراگرفته است.

اشخاصی که به من تعلق دارند (غلامان و چاکران خانه‌زاد) برای خودم ساخته بوده‌ام. بنابراین تجمل نزدیک‌ترین شکل مالکیت به مالکیت ابتدایی است؛ این است که به سهم خود در جنب مالکیت رابطه آفرینش را که علی‌الاصول اختصاص را بنامی- کند به بهترین وجه روشن می‌سازد. این رابطه در جامعه‌ای که تقسیم کار در آن به غایت پیشرفت کرده است پنهان شده ولی از میان نرفته است. شیشی که من متصرف آن هستم چیزی است که آن را خریده‌ام. پول قدرت مرا نشان می‌دهد، آن فی‌حد ذاته تصرف نیست بیشتر آلتی است برای تصرف. بدین علت است که پول بجز در موارد بسیار غیرعادی از پیش از امکان آن برای خرید بی‌اهمیت پنداشته شده است، پول ناپایدار است، برای از انحصار خارج کردن شیء ساخته شده است، شیء انضمامی؛ پول فقط يك هستی زودگذر دارد. لیکن از لحاظ من به صورت يك نیروی خلاق به نظر می‌آید: خریدن يك چیز يك عمل رمزی است که معادل است با آفریدن آن چیز. بدین سبب است که پول مرادف با قدرت است، نه فقط بدین علت که در حقیقت قادر است که آنچه بدان اشتیاق داریم برای ما مهیا کند بلکه بخصوص از این جهت که به همین عنوان کارگر بودن، اشتیاق مرا عرضه می‌کند. صریحاً بدین سبب که نسبت به شیء متعالی است بر آن فائق است و کاملاً آن را دربردارد، پیوند سحرآمیز مرا با شیء نمایان می‌سازد. پول ارتباط فنی فاعل تصرف و شیء مورد تصرف را موقوف می‌کند و شوق را مانند افسانه‌های پریان

بی‌درنگ کار گرمی‌سازد. درحالی‌که پول در جیب خود دارید در مقابل يك جعبه آئینه توقف کنید، بیشتر اشیایی که به‌نمایش گذاشته شده‌اند قبلاً از آن شما هستند. بدین ترتیب پول میان لافسه و مجموعه تمام اشیایی که در دنیا هستند يك رابطه اختصاص برقرار می‌سازد. شوق باكمك پول به‌همین نحو از پیش صورت‌گیر و خلاق است.

بدین ترتیب رابطه آفرینش ضمن يك تنزل مداوم میان فاعل متصرف و موضوع تصرف حفظ شده است. داشتن در آغاز آفریدن است و رابطه مالکیت که سپس برقرار شده است يك رابطه آفرینش مداوم است، شیء تصرف شده به وسیله من داخل در ترکیب تام محیط من شده است، وجودش به وسیله وضع من و با يك پارچه شدنش باهمین وضع مشخص شده است. چراغ من فقط آن لامپ الکتریکی، آن حساب و آن پایه ظریف آهنی نیست؛ آن نیروی به‌خصوصی برای روشن کردن این میز تحریر، این کتاب‌ها و این بساط است. زیرا بزم روشن مشخص کارشبانۀ من است بر حسب عادت من به خواندن و نوشتن تادیرگاه، با استفاده‌ای که من از آن می‌کنم جان گرفته، رنگ برداشته و مشخص شده است. خود این مصرف است و فقط به وسیله آن وجود دارد. اگر از میز تحریر من و از کار من مجزا شود و در میان مقداری اشیاء در صحن يك دکان قرار گیرد اصلاً ناپدید می‌شود، دیگر چراغ من نیست، به جای اینکه صرفاً جزئی از زمره چراغ‌ها باشد، به ماده اصلی خودش بازگشته است. بدین ترتیب من مسؤول نحوه

وجود متصرفات خود در وضع خاص انسانی هستم. از طریق تملک آن‌ها را تا حد نوع خاصی وجود تبعی رشد می‌دهم، و زندگی ساده من درست بدین علت که با دوام خود کیفیت در تصرف بودن را در هر یک از اشیایی که در تصرف من هستند مخلد می‌سازد، خلاق به نظر می‌آید. من مجموعه محیط خود را همراه با خودم در حلقه وجود می‌کشم. اگر آن‌ها از من باز گرفته شوند می‌میرند همان‌طور که بازوی من اگر از من جدا می‌شد می‌مرد.

لیکن رابطه اصلی و اساسی آفرینش یک رابطه صدور است و مشکلاتی که نظریه دکارتی درباره جوهر با آنها مواجه شده است باید ما را در کشف این رابطه یاری کنند. آنچه من می‌آفرینم از آن من است. اگر مقصود ما از آفریدن به وجود آوردن ماده و صورت باشد. ما برای غم‌انگیز خالق مطلق، اگر وجود می‌داشت، عدم امکان خروج از نفس خودش می‌بود، زیرا که هر آنچه می‌آفرید فقط می‌توانست خود او باشد. آفرینش من کجا می‌تواند نابستگی<sup>۱</sup> و عینیتی صادر کند مادام که صورت و ماده آن از من است؟ فقط نوعی ماندگی<sup>۲</sup> می‌تواند آن را از حضور من دور نگه‌دارد، لیکن برای اینکه همین ماندگی دایر باشد من باید آن را با یک آفرینش مداوم در هستی نگاه دارم. بنابراین مادام که من با رابطه انحصاری اختصاص به نظر خود چنان می‌نمایم که گویی در حال آفریدن اشیاء هستم، این اشیاء خود من هستند.

تمامیت متصرفات من جامعیت<sup>۱</sup> وجود مرا منعکس می‌سازند. من خود همان چیزی هستم که آن را دارم. این خود من است که در این فنجان، در این لیوان آب‌خوری به آن دست می‌زنم. این کوه که بر آن صعود می‌کنم مادام که آن را فتح می‌کنم خود من است؛ و هنگامی که در قلعه آن هستم، که به بهای همین ثقلان بدان دست یافته‌ام چون به این چشم‌انداز باشکوه دره و قلعه‌های اطراف نازل می‌شوم آنگاه من خود این منظره هستم؛ این دورنمای پیاپی خود من است که تا افق گسترده است، زیرا که فقط به وسیله من و به خاطر من وجود دارد.

لیکن آفرینش يك مفهوم زودگذر است که فقط ضمن حرکت خود وجود دارد. اگر آن را متوقف کنیم ناپدید می‌شود. در درجات اعلاى اجابتش ناپود شده است. خواه من فقط ذهنیت محض خود را دریابم و خواه چیز دیگر بامادیت بی‌پیرایه و يك دستى برمی‌خورم که دیگر رابطه‌ای بامن ندارد. آفرینش رامی‌توان فقط به منزله عبور دائمی از مرحله‌ای به مرحله دیگر به تصور آورد و بدان قائل شد. چون شیء در دنیای من پرورده می‌شود باید در آن واحد به کلی وابسته من و بکلی مستقل از من باشد. این چیزی است که ما معتقدیم که در عمل تصرف به آن واقعیت می‌دهیم. شیء تصرف شده چون در تصرف است يك آفرینش پیوسته است؛ لیکن با وجود این در مکان مستقر است؛ با خود

وجود دارد، فی نفسه است. اگر من آن را ترك كنم بر اثر آن از وجود داشتن باز نمی ایستد؛ اگر از آن دور شوم هستی مرا در جهان در این مکان، در این اطاق، در این میز تحریر نشان می دهد. از آغاز دخول ناپذیر است. این قلم در همان لحظه که دیگر آن راحتی از عمل نوشتن که کار من است تمیز نمی دهم به تمامی خود من است. و با این حال؛ از سوی دیگر، دست نخورده است؛ مالکیت من آن را تغییر نمی دهد، فقط يك رابطه تصوری میان من و آن وجود دارد. به يك معنی اگر من در راه مصرفش از آن پیش بیفتم از مالکیت خود متمنع می شوم، لیکن اگر بخواهم در اندیشه آن باشم، پیوند تصرف نابود می شود، دیگر نمی فهمم تصرف کردن چه معنی دارد. پیمپ آنجا روی میز ناپیوسته و بی تفاوت است. آن را برمی گیرم، لمس می کنم، در آن تأمل می کنم به طوریکه به این اختصاص واقعیت بدهم؛ لیکن به همین علت که قصد از این حرکات این است که لذت این اختصاص را به من ببخشند اثر خود را از کف می دهند. صرفاً يك ساقه بی جان چوبی در میان انگشتان خود دارم. من فقط هنگامی که به ما سوای متعلقات خودم به سوی يك هدف گذرمی کنم یعنی آنگاه که آن ها را به کار می گیرم می توانم از تصرف آن ها لذت ببرم.

بنابراین رابطه آفرینش مداوم، ناپیوستگی مطلق یعنی وجود فی نفسه اشیاء خلق شده را به منزله تناقض ضمنی خود در بر می گیرد. تصرف يك رابطه سحر آمیز است؛ من همین اشیاء هستم که آن ها را در تصرف دارم، لیکن گوئی که در وراء آن ها



باخود مواجه هستم. من آنها را به صورت مستقل ازخود می-آفرینم؛ آنچه من درتصرف دارم خارج ازمن، در وراء هرگونه ذهنیت به منزله يك وجودفی نفسه که در هر لحظه ازمن می گریزد و من هر دم آفرینش آن را دوام می بخشم، از آن من است. اما درست به همین علت که من پیوسته در مکانی بیرون ازخود هستم، مانند يك نقص که وجود خود را به وسیله آن چیزی که نیست بر خود معلوم می سازد، هر آینه هنگامی که تصرف می کنم، خود را به شیء تصرف شده انتقال می دهم. در رابطه تصرف جزء فائق، شیء شده است؛ خارج از آن من چیزی جز يك عدم که تصرف می کند، یا چیزی جز تصرف محض و ساده، يك ناتمامی، يك نابسندگی که تمامی و بسندگی اش آنجا در آن شیء هستند نیستم. من در عمل تصرف تا آن حد که در يك وجودفی نفسه وجود دارم شالوده خود هستم. تا حدی که تصرف يك آفرینش مداوم است احساس می کنم که وجود شیء تصرف شده ازمن بنیاد گرفته است. از سوی دیگر چون آفرینش عین صدور است این شیء باز منجذب درمن است، آن فقط خود من است. سرانجام همین قدر که اصالة فی نفسه است، جز من است، خود من است که در برابر خودم قرار می گیرد، عینی است، فی نفسه است، ثابت است، نفوذناپذیر است، رابطه وجودی آن نسبت به من يك رابطه خارجیت' و بی-تفاوت است. بنابراین من تا بدان حد که نسبت به خودم به صورت

يك وجود فی نفسہ بی تفاوت وجود دارم بنیاد خود هستم. لیکن این امر به طور دقیق طرح فی - نفسہ - لنفسہ است. بدین جهت وجود کمال مطلوب همچون وجود فی نفسہ تعریف می شود که وجود لنفسہ بنیاد آن است یسا همچون يك وجود لنفسہ که طرح اصلی آن نه حالتی از هستی بلکه يك وجود یا به طور دقیق هم آنچه هست یعنی وجود فی نفسہ خواهد بود. می بینیم که اختصاص چیزی نیست مگر نشانه کمال مطلوب لنفسہ یا ارزش. دوگانگی لنفسہ متصرف و فی نفسہ تصرف شده مانند آن وجودی است که در پی تصرف خویش است و تصرف او در آفرینش خودش است. خدا. بدین جهت متصرف قصد برخورداری از وجود فی نفسہ یا وجود خارجی خود را دارد. من از طریق تصرف يك نوع وجود عینی پیدا می کنم که همان وجود - لغیر من است. در نتیجه دیگری نمی تواند مرا غافلگیر کند؛ وجودی که او می خواهد بیافریند، که همین وجود من - برای - دیگری باشد من قبلاً از تصرف این وجود برخوردار هستم. بنابراین تصرف مضافاً يك دفاع بر ضد دیگران است. آنچه از آن من است از آنجا که من شالوده مختار آن هستم خود من است منتها در يك شکل غیر - درونی.

مانمی توانیم در این که این رابطه رهزی و کمال مطلوب است سخت پافشاری کنیم. شوق اصلی من در این که نسبت به خودم بنیاد خود باشم هرگز از طریق اختصاص بیش از آن که بیمار فروید، هنگامی که در رؤیای سر بازی سزار (یعنی پدرش) را میکشد، عقده ادیب

خود را فرومی‌نشانند ارضا نمی‌شود. این است که مالکیت در عین حال در نظر مالک مانند چیزی است که در ازل دفعه<sup>۲</sup> به او داده شده و گویی برای این که تحقق یابد مستلزم یک زمان بی‌پایان است. هیچ نوع عمل برخورداری تمتع کامل تصرف را واقعاً تحقق نمی‌دهد؛ بلکه به اعمال تخصیصی دیگر برمی‌گردد که هر یک از آنها ارزش یک افسون را دارد. تصرف یک دوچرخه این است که نخست بتوان به آن نگریست، سپس آن را لمس کرد؛ لیکن پیدا است که بساویدن بسنده نیست؛ آنچه ضرور است این است که بتوان بر دوچرخه سوار شد و سواری گرفت. لیکن این سواری بی‌جهت نیز کافی نیست؛ دوچرخه را باید برای پی‌کاری رفتن به کار برد. و این ذهن ما را به مصارف بیشتر و کامل‌تر معطوف می‌کند، به گردش‌های طولانی در سراسر فرانسه. لیکن خود این گردش‌ها به هزار نمونه رفتار اختصاصی تکثیر می‌شوند که هر یک از آنها به رفتارهای دیگر باز می‌گردد. سرانجام، همان‌طور که می‌توان حدس زد، تسلیم یک اسکناس کافی است تا دوچرخه را به من تعلق دهد، لیکن روح یک پارچه من نیازمند آن است که به این تصرف واقعیت بدهد. من معتقدم که در تحصیل شیء، تصرف دست‌زدن به کاری است که مرگ پیوسته آن را بی‌انجام می‌گذارد. حال می‌توان فهمید که چرا؛ زیرا تجسم رابطه‌ای که به وسیله اختصاص نشان داده شده است ناممکن است. اختصاص فی‌حد ذاته هیچ چیز انضمامی در بر ندارد. آن یک عمل واقعی (مانند خوردن، خفتن، نوشیدن) که ضمناً بتواند به یک شوق

خاص دلالت کند نیست. برعکس فقط به عنوان يك علامت وجود دارد؛ حالت رمزی آن است که معنی آن، ربط آن، و وجود آن را بدان می‌بخشد. خارج از ارزش رمزی آن تمتع مثبتی در آن نمی‌توان یافت؛ آن فقط نشانه‌ی يك تمتع عالی از تصرف است (تمتع وجودی که بنیاد وجود خویشتن است) که در ورای هر نوع سلوك مربوط به تخصیص است که قصد تحقق آن را داشته است.

درست به همین علت تصدیق به این که تصرف يك شیء ناممکن است درباره‌ی وجود لِنفسه متضمن اصراری شدید نسبت به انهدام آن است. منهدم کردن در خود جذب کردن است؛ انعقاد رابطه‌ای عمیق مانند رابطه‌ی آفرینش است با وجود فی‌نفسه شیء نابود شده. شعله‌هایی که مزرعه‌ای را که من خود به آتش کشیده‌ام می‌سوزاند تدریجاً پیوند مزرعه را با من فراهم می‌کنند. من با معدوم ساختن آن آن را به خودم مبدل می‌کنم. من بنیاد کاه‌دانی هستم که در آتش می‌سوزد؛ من همین کاه‌دان هستم که هستی آن را بر باد می‌دهم. نابود کردن شاید زیر کانه‌تر اختصاص را مجسم می‌سازد، زیرا که شیء معدوم دیگر وجود ندارد که خود را نفوذناپذیر جلوه دهد. نفوذناپذیری و تکافوی وجود فی‌نفسه را که پیش از این بوده است با خود دارد، اما در عین حال ناپدید و نیم‌شفافیِ عدم را که من هستم دارا است؛ چون او دیگر وجود ندارد. این جام که آن را شکسته‌ام و روی این میز «بود» باز هم آنجا است لیکن به صورت نیم‌شفافی مطلق. من همه موجودات را برهم

نهاده<sup>۱</sup> می‌بینم. این همان چیزی است که تهیه‌کنندگان سینما با در پی هم نهادن تصاویر به ساختن آن دست می‌زنند. شیء نابود شده هر چند به لحاظ وجود فی‌نفسه جبران‌ناپذیر است به یک آگاهی (وجدان) شباهت دارد. در عین حال بر سبیل تحصیل<sup>۲</sup> از آن من است زیرا صرف این حقیقت که من باید همان چیزی باشم که بسودم شیء نابوده شده را از این که معدوم شود حفظ می‌کند. من از طریق باز آفریدن خود آن را باز می‌آفرینم، بنابراین با فرض این که خود به تنهایی مسؤول هستی چیزی هستم که برای همه وجود داشته است نابود کردن عبارت از باز آفریدن است.

پس انهدام را باید نوعی به خود اختصاص دادن تلقی کرد. از این گذشته بسیاری از انواع سلوك تخصیصی همراه با اثر کیبات دیگر دارای یک ساختمان مخرب هستند. استفاده کردن به کاربردن است. من برای استفاده از دو چرخه خود، آن را مصرف می‌کنم. آن را می‌فرسایم؛ یعنی، آفرینش تخصیصی مداوم بایک تخریب جزئی مشخص است. این فرسایش به دلایل صرفاً عملی می‌تواند مایهٔ پریشانی گردد. لیکن در غالب موارد موجب حظی پنهانی است که تقریباً شبیه لذت تصرف است؛ این از آن رو است که ناشی از ما است - مائیم که مصرف می‌کنیم. باید توجه داشت که «مصرف کردن» معنای مضاعف دارد یکی تخریب تخصیصی و دیگر تمتع غذائی. مصرف کردن از وجود مبرا کردن است،

۱- Superimposed

۲- واژه تحصیل در مقابل کلمه Positive از آقای دکتر احمد فردید است.

خوردن است. نابود کردن است به وسیلهٔ ادخال در خود. اگر من بردو چرخهٔ خود سوار شوم حق دارم از فرسودن دوره‌های آن آزرده شوم زیرا که گماشتن دیگران به تعویض آن‌ها دشوار است؛ لیکن حظی که تن من می‌طلبد نوعی لذت تخصیصِ تخریبی است، لذتی از نوع «آفرینش - تخریب». دو چرخه‌ای که به نرمی پیش می‌رود، در حالی که مرا می‌برد با همین حرکت خود آفریده شده و از آن من شده است؛ لیکن این آفرینش به‌طور عمیق آشکارا روی شیء نقش بسته است، فرسایشی است ممتد که همچون داغی بر تن برده روی آن مهر شده است؛ شیء از آن من است از آن رو که این منم که آن را به کار برده‌ام؛ مصرف کردن آنچه از آن من است روی دیگر زندگی من است<sup>۱</sup>

با این ملاحظات معنای عواطف یارفتاری، مانند سخاوت، را که تحویل ناپذیر به نظر آمده بهتر می‌توان فهمید. بخشش در واقع شکل ابتدایی تخریب است. فی‌المثل می‌دانیم که جشن قبیله‌ای نمایش و توزیع هدایا (پاتلچ)<sup>۲</sup> مستلزم اتلاف مقادیر زیادی کالا است. این اتلاف‌ها برای دیگری منع شده است؛

۱- برومل (Brummell) ظریف‌مآبی خود را به‌حدی رساند که فقط لباس‌هایی می‌پوشید که قبلاً اندکی کار کرده بود. از هر چیزی نو وحشت داشت؛ آنچه نخواست به هیچ‌کس تعلق ندارد؛ و هرگاه بخواهد که به کسی تعلق یابد، باید از يك مرحله «در خوردن» بگذرد.

۲- Potlatch در میان بومیان سواحل شمالی اقیانوس آرام به‌جشن زمستانی - توزیع هدایا در این جشن - همچنین به ضیافت تشریفاتی اطلاق می‌شود که ضمن آن هدایا را با رقابتی برای نمایش مال و مکتب خود مبادله می‌کنند.

بخشش او را به زنجیر می کشد. در این جات فاونی ندارد که شیء تباه شود یا به دیگری داده شود؛ در هر حال هدیه اتلاف است و در بند افکندن دیگری است. من به همان گونه که شیء را با معدوم ساختن از میان می برم باب بخشیدن به دیگری آن را تباه می کنم. کیفیت از آن من بودن را که تا اعماق وجود آن را تشکیل می داد در آن پای مال می کنم؛ آن را از نظر خود دور می کنم؛ نسبت به اطاق خود، نسبت به میز خود آن را مفقود می سازم؛ من تنها وجود شفاف و خیالی موضوعات سابق را برای آن نگاه خواهم داشت، زیرا این من هستم که به وسیله او اشیاء پس از نیست شدنشان يك وجود افتخاری را دنبال می کنند. بنابراین بخشایش بالاخص يك عمل مخرب است. شوق بخشش که گاه بر اشخاص معین مستولی می شود در درجه اول و بیش از هر چیز يك شوق تخریب است؛ معادل حالتی از جنون است، «عشقی» است که همراه با درهم شکستن اشیاء است. لیکن شوق تخریب که در عمق سخاوت نهفته است چیزی غیر از شوق تصرف نیست. هر آنچه از آن دست می کشم، هر آن چیز که می بخشم به منتها درجه از این امر که آن را وامی گذارم تمتع می برم، بخشش يك تمتع فشرده، نیرومند و غالباً جنسی است. بخشش عبارت است از تمتع متصرفانه از چیزی که آدمی می بخشد، يك برخورد تخصیصی - مخرب است. لیکن هدیه در عین حال گیرنده را افسون می کند؛ او را وامی دارد تا این تکه از وجود مرا که دیگر آن را نمی خواهم و درست تا لحظه نابودی اش آن را در تصرف داشتم و سرانجام فقط به صورت يك تصور باقی می ماند باز آفرینند و با آفرینش

مداوم آنرا باقی نگاه دارد. بخشیدن اسپیر کردن است. در اینجا این جنبه بخشش مطمح نظر ما نیست، چون اصولاً مربوط است به مناسبات ما با دیگران. آنچه ما می‌خواهیم تأکید کنیم این است که سخاوت تحویل‌ناپذیر نیست، بخشیدن به خود اختصاص دادن است از طریق تخریب در حالی که از این تخریب در جهت اسپیر کردن دیگری استفاده می‌شود. بنابراین سخاوت احساسی است که با هستی دیگران ساخته شده است و به رجحانی برای تخصیص از طریق تخریب دلالت دارد. بدین نحو سخاوت بازم مارا به سوی عدم بیشتر راهبری می‌کند تا به سوی فی‌نفسه (ما در اینجا یک عدم فی‌نفسه داریم که ظاهراً خود فی‌نفسه است لیکن می‌تواند به وسیله وجودی که عدم خود او است به صورت عدم مشخص شود). پس اگر روانکاوی وجودی در یک موضوع تحت آزمون با صراحت سخاوت مواجه شود باید بیشتر در جستجوی طرح اصلی او باشد و بپرسد که موضوع چرا اختصاص دادن به خود را بیشتر به وسیله تخریب برگزیده است تا از طریق آفرینش. پاسخ به این مسأله آن علاقه اصلی به وجود را که شخص مورد مطالعه را می‌سازد مکشوف خواهد کرد.

قصد از این ملاحظات تنها آن است که خصوصیت کمال مطلوب رابطه تخصیص و عمل رمزی هر نوع رفتار تخصیصی را آشکار سازد. باید اضافه کرد که این رمز به وسیله خود موضوع مورد آزمون کشف نمی‌شود. ساخته یک جریان رمزی در یک ناخودآگاه نیست بلکه ناشی از همین ساختمان در جهان-بودن است. در فصلی که به اعتلا اختصاص دادیم ملاحظه کردیم که نظم



ادوات جهان نتیجه فرا افکندن تصویر امکانات من - یعنی تصویر آنچه هستم - است به درون فی نفسه - الا اینکه من هرگز نتوانسته‌ام این تصویر جهانی را از صورت رمز خارج کنم زیرا اینکه من بتوانم خود را در قالب یک شیء ملاحظه کنم صرفاً مستلزم تکاثر<sup>۱</sup> انعکاسی است. بنابراین چون دور<sup>۲</sup> نفسیت بی‌موضوع است و بالنتیجه همانگی آنچه من هستم بی‌موضوع می‌ماند این «وجود - فی - نفسه» خودم که جهان به عنوان من بدان معطوف است به ضرورت از دانش من پنهان است. من فقط در عمل تقریبی<sup>۳</sup> که به آن هستی می‌دهد و از خلال این عمل می‌توانم خود را با آن سازش بدهم. در نتیجه معنای تصرف کردن تشخیص اینکه آدمی با موضوع تصرف شده رابطه‌مانه‌ای به صورت آفرینش - تخریب را حفظ می‌کند نیست؛ بلکه معنای تصرف بودن در این رابطه با بازهم بهتر بگوئیم عین این رابطه بودن است. شیء تصرف شده بلافاصله برای مایک کیفیت قابل فهم دارد که به تمامی آن را دیگر گونه می‌کند - کیفیت از آن من بودن - لیکن این کیفیت فی حد ذاته مطلقاً غیر قابل کشف است؛ در عمل و با عمل خود را افشاء می‌کند. تصریح می‌کند که معنای بخصوصی دارد، لیکن از لحظه‌ای که می‌خواهیم اندکی از شیء کنار بایستیم و در آن تأمل کنیم این کیفیت بی‌آنکه ساخت و معنای عمیق‌تر خود را افشاء

۱ - Scissiparity که مرادف با Schizogenesis به کار رفت و به معنی توالد از

طریق تقسیم است.

۳ - Approximative

۲ - Circuit

کنند ناپدید می‌شود. این واپس کشیدن در حقیقت خود تخریب همبستگی تخصیصی است. يك لحظه پیش از این من درگیر يك کلیت کامل بودم و درست بدین علت که درگیر وجود خودم بودم نمی‌توانستم آن را بشناسم؛ دمی پس از آن این کلیت درهم شکسته است و من نمی‌توانم معنای آن را در اجزای منفصلی که قبلاً آن را ترکیب کرده بود پیدا کنم. این امر را می‌توان در آن مشاهده پنداری بنام فقد تشخیص<sup>۱</sup> ملاحظه کرد که بیماران معین علی‌رغم کوششی که برای مقاومت در برابر آن می‌کنند دارند. بنابراین برای افشاء معنای هم نهاد تخصیصی که هم‌اکنون معنی کلی و منتزع آن را از طریق هستی‌شناسی معین کردیم مجبوریم در هر مورد خاص به روانکاوی وجودی توسل جوئیم.

تعیین معنای جامع شیء و تصرف شده باقی مانده است. این تحقیق دانش ما را درباره شیء مورد تخصیص به کمال می‌رساند. بنابراین آن چیست که مادرپی تخصیص آن هستیم؟

در وهله اول آسان است که به‌طور کلی تشخیص بدهیم که ما به آن اندازه که قصد تصرف وجود واقعی این شیء بخصوص را داریم در پی تصرف وجه یا حالت وجود شیء نیستیم. در واقع آنچه من شائق تخصیص آن هستیم به منزله نمایشگر انضمامی

۱- Depersonalization این کلمه را انحطاط شخصیت هم می‌توان ترجمه کرد. تعریف مرضی آن به‌طور خلاصه این است که بیمار در این حالت احساس واقعیت خود یا واقعیت وجود جسمانی خود را از دست می‌دهد یا خود را مرده می‌پندارد. این اصطلاح به یک نظر فلسفی درباره جهان که به قوای طبیعی به منزله مظاهر مؤثرات فوق طبیعی یا خدایان اعتنا ندارد نیز اطلاق می‌شود. ا. س.

وجود فی نفسه است؛ بدین معنی که درك می‌کنم که تا آن حد که این شیء جزئی از من است من در حد کمال بنیاد وجود آن هستم و به لحاظ دیگر می‌فهمم که به تجربه شیء مختص تنها فی حد ذاته یا به خاطر مصرف خاص اش دارای ارزش نیست. هیچ تخصیص ویژه‌ای معنایی خارج از کشش‌های نامحدود خود ندارد: قلمی که من تصرف می‌کنم مانند تمام قلم‌های دیگر است؛ این نوع قلم است که من در این قلم تصرف می‌کنم. لیکن علاوه بر این من در این قلم امکان نوشتن و نقش کردن رنگ و اشکال را با خصوصیت معین تصرف می‌کنم (زیرا که من عین آلت وجودی را که در آن به کار می‌برم بهم می‌آمیزم) این رنگ و صورت‌های مشخص با معانی آن‌ها و به همین نحو کاغذ، مقاومت آن، عطر آن و قس علی‌هذا همه در قلم خلاصه شده‌اند. همراه با هر تصرف ترکیب متبلوری که استاندارد برای مورد منحصر عشق توصیف کرده است به وجود می‌آید. هر شیء تصرف شده که خود را بر شالوده جهان به پا می‌دارد تمام جهان را نمایش می‌دهد، درست مانند زن محبوبی که چون رخ می‌نماید نمایشگر آسمان، ساحل و دریائی است که او را احاطه کرده‌اند. پس تصاحب این شیء بخصوص تصاحب رمز آسای جهان است. هر کس می‌تواند با رجوع به تجربه خویش این امر را تصدیق کند: من در مورد خودم، نه برای اثبات اصل مطلب بلکه به این قصد که خواننده را در تحقیق خودش هدایت کنم، يك مسأله شخصی ذکر می‌کنم.

چند سالی پیش از این بر آن شدم که دیگر پیپ نکشم. تقلاي من دشوار بود و در حقیقت به آن حد که در اندیشه معنای عمل دود

کردن بودم به مزه توتون که در حال رها کردنش بودم توجه نداشتم. يك تبلور کامل صورت بسته بود. من عادت داشتم که در تماشاخانه، هنگام کار روزانه و پس از شام دود کنم و تصور می کردم که با ترك آن صحنه نمایش را از جذبه آن، غذای شب را از طعم آن و کار روزانه را از شور و نشاط آن عاری می سازم. هر واقعه غیر-منتظری که به چشم می خورد، از لحظه ای که نمی توانستم با دود کردن آن را اقبال کنم اساساً در نظرم ناتوان می نمود. امکان پیوستن من به استعمال دود: يك چنین کیفیت انضمامی بر روی همه چیز گسترده بود. انگار که می خواستم این کیفیت را از همه چیز بگیرم و گوئی در گیرودار این بینوائی عالمگیر زندگی چندان ارزش کوشیدن نداشتم. لیکن استعمال دود يك عمل تخصیصی، تخریبی است. توتون نشانه يك وجود مختص است، زیرا که به يك حالت «تخریب مداوم» در آهنگ تنفس من مستهلك شده است، از درون وجود من می گذرد و تبدیل آن به نفس من به طریق رمزی با تغییر شکل جسم جامد مصرف شده نمایان شده است. پیوند میان چشم اندازی که هنگام پپ کشیدن من به چشم می خورد و این قربانی كوچك كوره لاشه سوزی چنان بود که هم اکنون ملاحظه کردیم، توتون نشانه ای از چشم انداز بوده است. پس معنای این سخن این است که عمل تخصیص توتون به طور مخرب معادل رمزی تخصیص تخریبی تمام جهان بود. در میان توتونی که من دود می کردم این جهان بود که می سوخت، به صورت دودبالاتمی رفت و برای این که به درون من باز آید به حالت بخار

درآمده بود. به قصد ابقای تصمیم خود به دودنکردن ناچار بودم که نوعی نامتبلورسازی را تحقق دهم، یعنی بی آنکه حساب آنچه می کردم به خودم پس بدهم توتون را به حدی کاهش می دادم که چیزی نباشد مگر خودش - گیاهی که می سوزد. من پیوندهای رمزی آن را با جهان قطع می کردم، خود را متقاعد می ساختم که از دورنما، از کتابی که می خواندم و از نمایشنامه در تماشاخانه، اگر بدون پیپم به آن ها نظر می کردم چیزی نمی کاستم، یعنی این که من تصرف خود را نسبت به این چیزها به کیفیت هائی سواى آن تشریفات متضمن قربانی باز می ساختم. به محض این که از این بابت متقاعد شدم تأسف من به يك موضوع بسیار كوچك تنزل کرد، بر این اندیشه که گرمی کاسه پیپ را در میان انگشتانم و بوی دود و امثال آن را درك نمی کنم رقت آوردم. لیکن تأسف من ناگهان فرونشست و کاملاً قابل تحمل شد.

بنابراین آنچه ما اساساً در يك شیء اشتیاق به تخصیص آن داریم وجود آن است و آن گیتی است. این دوغایت اختصاص به لحاظ واقعیت صرفاً یکی هستند. من در پس نمود<sup>۱</sup> در جستجوی وجود نمود هستم. لیکن این وجود چنان که ملاحظه کرده ایم از نمود وجود تفاوت بسیار دارد، آن وجود - فی - نفسه است نه فقط وجود يك شیء منفرد. این نه برای این است که در اینجا گذرگاهی به سوی جهان هست بلکه بیشتر به خاطر این است که

۱- Phenomene برای این کلمه علاوه بر «نمود» غالباً به تبعیت از آقای دکتر احمد فردید واژه «پدیدار» را به کار برده ام - ا. س.

وجود چون در برهنگی انضمامی اش ملحوظ گردد ناگهان به وجود کلیت مبدل می شود. بدین ترتیب رابطه تصرف به وضوح بر ما آشکار می شود: تصرف خواست تصرف جهان است به وساطت يك شیء منفرد. و چون، تصرف به عنوان کوشش برای درك خودمان به منزله بنیان يك وجود تا بدان حد که این وجود، در حد تصور، خود ما است تعریف شده است. هر طرح که متضمن تصرف باشد ناظر به تشکیل لِنَفْسِه است به عنوان بنیان جهان یا کلیتی انضمامی از فی نفسه، و این کلیت، به لحاظ کلیت، لِنَفْسِه است که خود به حالت فی نفسه وجود دارد. در جهان بودن عبارت است از تشکیل طرح تصرف جهان، یعنی، ادراك مجموع جهان به منزله چیزی که نسبت به لِنَفْسِه، به این منظور که بتواند مبدل به فی - نفسه - بشود، مفقود است. ملزم بودن در يك کلیت است که صریحاً کمال مطلوب یا ارزش یا جامعیت يك پارچه است و به وجه مطلوب از طریق آمیزش لِنَفْسِه - به عنوان کلیتی پراکنده که باید، مانند کلیت فی نفسه که همان است که هست، آنچه هست باشد - با جهان تشکیل می شود.

مسئله باید دانست که طرح لِنَفْسِه استقرار يك وجود معقول یعنی وجودی که لِنَفْسِه نخست آن را تصور کند - صورت و ماده آن را - و سپس بدان هستی بخشد نیست. چنین وجودی در حقیقت يك وجود انتزاعی محض است، يك وجود کلی است؛ مفهوم وجود نمی تواند مقدم بر در - جهان - بودن باشد؛ برعکس

تصوراً وجود مستلزم در جهان بودن است همان طور که متضمن فهم ما قبل بحث الوجودی وجودی است که صریحاً انضمامی است و از ابتدا حضور دارد و این وجود « محل » نخستین تحیز لِنَفْسِه، یعنی وجود جهان است. وجود لِنَفْسِه چنین نیست که ابتدا جهانی را اندیشه کند و سپس خود را به تبع مفاهیم کلی<sup>۲</sup> تعیین بدهد. وجود لِنَفْسِه انتخاب او است و انتخاب او بی آنکه همین وجود لِنَفْسِه را انتزاع کند نمی تواند منتزع باشد. وجود لِنَفْسِه يك ماجرای انفرادی است و انتخاب باید انتخاب فردی يك وجود انضمامی باشد. این انتخاب چنانکه ملاحظه کرده ایم به طور کلی نسبت به موقعیت به عمل می آید. انتخاب لِنَفْسِه همیشه انتخاب يك موقعیت انضمامی در وحدت بی مانند آن است. لیکن این امر درباره معنای معرفت الوجودی انتخاب نیز صادق است. وقتی که می گوییم لِنَفْسِه طرحی است از وجود مقصود ما این نیست که وجود فی نفسِه که طرح وجود را متشکل می سازد، به منزله ساختمانی مشترك میان تمام موجودات يك نوع معین، به وسیله لِنَفْسِه تصور شده است. به طوری که دیده ایم طرح آن به

۱- Conception نوعی فرایند ادراکی است که با تفکر درباره کیفیات، جنبه ها و مناسبات اشیاء مشخص شده است که در آن مقایسه، کلی سازی، انتزاع و استدلال سکن می شود و زبان مهمترین ابزار آن است و مفهوم حاصله معمولاً بایک دلمه نمایش داده می شود. ا. س.

۲- Concepts بی فایده نیست شرح این کلمه را به اختصار از فرهنگ فلسفی ریچارد دیکسون ترجمه کنیم: یکی از صور انعکاس جهان در ذهن که به کمک آن درك حقیقت ذات، آثار و عوارض و فرایندها به منظور کلیت دادن به جنبه ها و صفات اصلی آنها ممکن می گردد. ا. س.

هیچ وجه يك صورت عقلانی نیست. آنچه طرح وجود را تشکیل می‌دهد برای لِنفسه به صورت يك کلیت صریحاً انضمامی نمایان می‌شود؛ یعنی به صورت این شیء به خصوص. محققاً می‌توانیم در این طرح امکانات يك گسترش عالم‌گیر را پیش‌بینی کنیم، لیکن این گسترش به همانگونه است که درباره عاشقی می‌گوییم که در وجود زن واحد به نوع زن یا به همه زنان عشق می‌ورزد. لِنفسه طرح بنیان این وجود انضمامی بودن را دارد، که، همانطور که اکنون ملاحظه کردیم، نمی‌تواند عقلاً صورت پذیرفته باشد. - به همین دلیل که انضمامی است؛ آن را تخیل هم نمی‌توان کرد چون صورت خیالی عدم است و حال آنکه این وجود آشکارا وجود است. باید وجود داشته باشد؛ یعنی باید با آن برخورد شده باشد، لیکن این مواجهه با انتخابی که لِنفسه می‌کند همانه است. لِنفسه يك انتخاب متقابل است؛ یعنی به منزله انتخاب تأسیس وجودی که مقابله می‌کند تعریف شده است. معنای این سخن این است که لِنفسه به عنوان يك التزام فردی، عبارت است از انتخاب این جهان به منزله يك کلیت منفرد وجود، آن را تا حد يك کلی منطقی اعتلا نمی‌دهد بلکه به سوی حالت انضمامی جدیدی از همین جهان برمی‌گذرانند که در آن وجود وجودی است فی نفسه که به توسط لِنفسه تأسیس شده است؛ یعنی، آن را به سوی وجود - انضمامی - در ورای - وجود - موجود انضمامی فرا می‌برد. بنابراین در جهان بودن طرحی است از تصرف این جهان و ارزش که به لِنفسه سر می‌زند نشانه انضمامی وجود منفردی است که



به وسیله عمل تألیفی این لِنفسه و این جهان متقوم شده است. وجود در حقیقت هر چه باشد، از هر کجا که آمده باشد، به هر کیفیت که آن را بنگریم خواه فی نفسه باشد خواه لِنفسه خواه کمال مطلوب ناممکن فی-نفسه-لِنفسه، به لحاظ امکان اصلی اش يك مخاطره فردی است.

اکنون می توانیم حدود نسبت هایی را که دو مقوله بودن و داشتن را متحد می سازد معین کنیم. دیدیم که شوق در اصل می تواند شوق به بودن باشد یا شوق به داشتن. لیکن شوق داشتن غیر قابل کسر نیست. در حالی که شوق به بودن مستقیماً به لِنفسه منعطف است و طرح آن این است که بلا واسطه اعتبار وجود فی-نفسه-لِنفسه را به آن بدهد، شوق داشتن در زمینه جهان، از درون جهان و با واسطه جهان به لِنفسه معطوف است. از طریق تخصیص جهان است که طرح داشتن قصد تحقق همان اعتبار شوق بودن را دارد. این بدان جهت است که این شوق ها، که به شیوه تحلیل می توان آن ها را مشخص کرد به لحاظ واقعیت تفکیک ناپذیر هستند. محال است شوقی به بودن یا عکس آن را یافت کنیم که باشوق داشتن ملازم نباشد. اساساً ما برای توجه به هدف واحد با دو طریقه یا اگر ترجیح بدهید بادون تعبیر از یک موقعیت اساسی سروکار داریم یکی تمایل به اعطای وجود به لِنفسه به طور مستقیم و دیگر استقرار دورنفسیت؛ یعنی جادادن جهان در میان لِنفسه و وجود آن. و اما درباره موقعیت اصلی و آن فقد وجودی است که من هستم؛ یعنی آنچه خود را می سازم که باشم. لیکن وجودی که من خود را به صورت

عدم آن درمی آورم مطلقاً فردی و انضمامی است؛ وجودی است که قبلاً وجود دارد و من در اثنای وجود آن به این عنوان که فقدان وجود آن هستم قیام می کنم. بنابراین همان عدمی که من هستم، به صورت همین نفی و نه چیز دیگر، فردی و انضمامی است.

هر لئفسه يك انتخاب آزاد است؛ هر يك از اعمال آن - اعم از اینکه بسیار بی معنی یا گرانقدر باشد - مبین این انتخاب و ناشی از آن است. این همان چیزی است که ما آزادی خود نام نهاده ایم. اکنون معنای این آزادی را به چنگ آورده ایم. آن انتخاب وجود است خواه به طور مستقیم خواه از طریق تخصیص جهان و خواه از این به تر دفة به هر دو طریق. بنابراین آزادی من انتخاب خدا بودن است و تمام اعمال من، همه طرح های من این انتخاب را می رسانند و به وجوه مختلف آن را منعکس می سازند، چون برای بودن و داشتن راه های بی شمار وجود دارد. هدف روانکاوی وجودی این است که به وسیله این طرح های تجربی و انضمامی آن طریقه اصلی را که هر کس وجود خود را در آن انتخاب کرده است باز یابد. ممکن است گفته شود که حال باید دید که چرا من ترجیح می دهم تصرف جهان را به وسیله این شیء به خصوص برگزینم. در جواب خواهیم گفت که این خصیصه ویژه آزادی است.

خودشیء هم نامتأول نیست. در شیء به وسیله حالت وجود

یا کیفیت آن وجود آن را قصد می‌کنیم. کیفیت - به ویژه کیفیت مادی مانند روانی آب یا سختی سنگ - حالتی از وجود است و بنابراین وجود را فقط به یک وجه معین می‌تواند ارائه کند. آنچه ما انتخاب می‌کنیم طریقه خاصی است که در آن وجود خود را متجلی می‌سازد و خود را به تصرف می‌دهد، رنگ زرد، رنگ سرخ، مزه گوجه فرنگی یا نرمی چین خورده نخود شکافته طبق نظر ما به هیچ وجه داده‌های تحویل‌ناپذیر نیستند. آن‌ها رمز - آساراه معینی را که وجود برای ارائه خود دارد به ادراک ما منتقل می‌کنند و ما بر حسب آنکه وجود را که به نحوی از انحاء از سطح آن‌ها برمی‌خیزد به چه کیفیت می‌بینیم با شوق یا تنفر عکس‌العمل می‌کنیم. روانکاوی وجودی باید معنای معرفت - **الوجودی کیفیت‌ها** را آشکار سازد فقط بدین ترتیب است - و نه با ملاحظات مربوط به جنسیت - که فی‌المثل می‌توانیم بعضی عناصر ثابت «تخیلات» شاعرانه را تبیین کنیم («معرفت الارضی از نظر رمبو، مبعان آب از نظر ادگار پو) یا فقط نواهای 'هریک از آنها را بازگوییم، آن نواهای معروفی که مجاز نیستیم درباره آنها بحث کنیم بدون در نظر گرفتن اینکه این نواها بنا بر کیفیت خود یک جهان بینی کلی، یک انتخاب هستی‌کلی را تمثیل می‌کنند که **ظهورشان** از آنجا به چشم انسانی که آنها را از آن خود کرده است می‌آید.

۱ - در اینجا کلمه tastes که در متن آمده است بجای طعم یا نمود یا حالت به نوا تعبیر شد.

بنابراین مرحله بعدی کارما این است که مسائل مهم این مجاهدت خاص روانکاو۱ وجودی را به قصد فراهم کردن القائاتی برای تحقیق آینده طرح کنیم. زیرا به جهت طعم شیرینی یاتلخی و نظیر آن نیست که انتخاب آزاد تحویل ناپذیر است بلکه به مناسبت انتخاب سیمای وجود است که به واسطه و به وسیله تلخی و شیرینی و امثال آن متجلی شده است.

## کیفیت به منزله تجلی وجود

آنچه باید انجام دهیم مبادرت به يك روانکاوی اشیاء است. آقای باشلار<sup>۱</sup> این کوشش را کرده است و در کتاب اخیرش **آب و رؤیایها** استعداد زیادی نشان داده است. در این اثر نوید بزرگی وجود دارد. به ویژه مؤلف در «تخیل مادی» خود يك کشف واقعی کرده است. با وجود این در حقیقت این اصطلاح **تخیل مناسب حال ما نیست و به بافتن «صورت‌های خیالی»<sup>۲</sup>** که که مادرپس اشیاء و مادهٔ نرم، سخت یا مایع آن‌ها طرح می‌کنیم نمی‌پردازد. ادراک همان‌طور که در جای دیگر<sup>۳</sup> نشان داده‌ام با تخیل هیچ‌وجه مشترکی ندارد؛ برعکس هر يك به شدت دیگری را دفع می‌کند. درك کردن معنای دربرگرفتن صورخیالی از طریق احساس را نمی‌دهد. این فرض را که همراه با نظریهٔ نداعی در روان‌شناسی به وجود آمده است باید به کلی طرد کرد. در نتیجه

روانکاوی در جستجوی صورخیالی نیست بلکه بیشتر در پی تبیین معنایی که واقعاً به اشیاء تعلق دارد خواهد بود. مسلماً معنای «بشری» چسبناک، لزج و امثال آن به فی نفسه تعلق ندارند. اما استعدادهای بالقوه هم، به طوریکه ملاحظه کرده ایم، به آن متعلق نیستند. معانی مادی، احساس انسان از برگ‌های کاج، برف، چوب صیقل شده، معنای شلوق، لیز و امثال آن‌ها مانند جهان واقعیت دارند، نه کمتر و نه بیشتر و به وجود آمدن یعنی برخاستن در میان همین معانی. لیکن بدون شك ما در اینجا بایک اختلاف ساده اصطلاحی سروکار داریم. آقای باشلار بی پروا تر می‌نماید و به نظر می‌رسد که هنگامی که در مطالعاتش از روانکاوی گیاهان سخن می‌گوید یا آنگاه که یکی از آثار خود را **روانکاوی آتش** عنوان می‌دهد اساس فکر خود را افشاء می‌کند. او در حقیقت نه درباره موضوع بلکه نسبت به اشیاء یک روش تبیین عینی را به کار می‌بندد که مستلزم هیچ‌گونه عطف قبلی به موضوع نیست. فی‌المثل هنگامی که من می‌خواهم معنای عینی برف را مشخص کنم، مثلاً ملاحظه می‌کنم که در درجات معین گرما ذوب می‌شود و این ذوب شدن برف مرگ آن است. در اینجا ماصرفاً با تصدیق عینی سروکار داریم. هنگامی که می‌خواهم معنای این ذوب شدن را معلوم سازم، باید آن را با اشیاء دیگر که در قلمروهای دیگر وجود قرار گرفته‌اند، لیکن به همان اندازه عینی یا به همان اندازه برتر - تصورات، دوستی، اشخاص - هستند و درباره آن‌ها نیز

می‌توانم به ذوب شدن قائل باشم مقایسه کنم. سکه در دست‌های من ذوب می‌شود. من شناسی کنم و در آب حل می‌شوم. تصورات معین - به معنای مفاهیمی که به‌طور اجتماعی عینی هستند - «گلوله برف» و امثال آن کم‌کم به تحلیل می‌روند<sup>۱</sup> می‌گوییم «او چه لاغر شده است! چگونه از بین رفته است!» (کما هو حقه!). بدین ترتیب من بی‌شک رابطه معینی را بدست خواهم آورد که اشکال معین وجود را به اشکال معین دیگر وجود می‌پیوندد. مقایسه برفی که ذوب می‌شود با دیگر شواهد مرموز معین ذوب شدن درخور اهمیت است. برای مثال محتوای اساطیر کهنه را در نظر بگیرید. در افسانه‌های پریان اثر گریم<sup>۲</sup> خیاط قطعه‌ای پنبه را در دست می‌گیرد، وانمود می‌کند که قطعه سنگی است، آن را چنان سخت می‌فشارد که پنبه از آن بیرون می‌تراود، دستیارانش باور می‌دارند که وی سنگ را می‌چکاند، آب‌گونه از آن بیرون می‌کشد. چنین تشبیهی ما را از یک کیفیت آب‌گونه در جامدات خبر می‌دهد، به همان معنی که او دی برتی<sup>۳</sup> با الهامی شادی بخش از سیاهی پنهان شیرسخن می‌گفت. این آب‌گونگی که باید با عصیر میوه و خون آدمی - که برای انسان چیزی به‌مانند راز و سیالیت

۱- همچنین می‌توان «پول مذاب» دالادیه (Daladier) را به‌خاطر آورد.

۲- Jakob Grimm زبان‌شناس آلمانی (۱۷۸۵-۱۸۶۳) که با همکاری برادرش ویلهلم که او هم زبان‌شناس و نویسنده بود افسانه‌های پریان را جمع‌آوری کرد و نوشت. ا. س.

۳- Audiberti

حیاتی او است - مقایسه شود، ما را به امکان همیشگی معینی منعطف می کند که «فشرده دانه دانه» (مقصود کیفیت مشخصی از وجود فی نفسه محض است) برای تبدیل خود به سیالیت یکدست و متجانس (کیفیت دیگری از وجود فی نفسه محض) دارد. در اینجا ما تضاد قطب های ممتد و ناممتد و نر و ماده جهان را به لحاظ اصل و تمام معنای معرفت الوجودی آن درک می کنیم که بعداً گسترش دیالکتیکی همه جاسانه آن را به نظریه کمیت و مکانیک امواج ملاحظه خواهیم کرد. بدین ترتیب ما درک کشف معنای مکتوم برف که يك معنای معرفت الوجودی است کامیاب خواهیم شد. لیکن با این همه رابطه با امر ذهنی کجا است؟ با تخیل؟ تمام آنچه ما از پیش برده ایم عبارت است از مقایسه دقیق ساختمان های عینی و ضبط فرضیه ای که بتواند این ساختمان ها را وحدت بدهد و گروه بندی کند. بدین علت است که روانکاوی در این مرحله متکی به خود اشیاء است نه به اشخاص. به همین جهت است که من در این مرحله به توسل به تخیلات مادی شعرا اعم از لوتره آمون<sup>۱</sup> یا ریمبو<sup>۲</sup> یا پو<sup>۳</sup> کمتر از آقای باشلار اطمینان دارم. مطمئناً پی جوئی «تمثیل لوتره آمون» مفتون کننده است لیکن اگر عملاً در این تحقیق به جنبه ذهنی رجوع

۱- Lutreamont نام اصلی او ایزیدور دوکاس (۱۸۷۰-۱۸۴۶)

۲- Arthur Rimbaud شاعر سمبولیست فرانسوی (۱۸۹۱-۱۸۵۴)

۳- Poe

۴- یک جنبه این حیرانیت درست همان چیزی است که شلر (Scheler) ارزش-های حیاتی می نامد.



کرده بودیم صرفاً چنانچه لوتره آمون را به عنوان رجحان اصلی و محض برای طبیعت حیوانی به لحاظ آوریم و اگر بدو آ معنی عینی حیوانیت را معین کرده باشیم باید به نتایج حقیقه مهم برسیم. در واقع اگر لوتره آمون همان چیزی است که خود ترجیح می دهد بدو آ لازم است که طبیعت چیزی را که او رجحان می نهد بفهمیم. مسلماً آنچه او می خواهد در عالم حیوانی قرار دهد به خوبی می شناسیم، چیزی متفاوت و بیش از آنچه من در آن عرضه می کنم. لیکن مستغنیات ذهنی که در لوتره آمون سراغ داریم قطب مخالف ساختمان عینی عالم حیوانی هستند. بدین علت است که روانکاوی وجودی لوتره آمون ابتدا تعبیری از معنای عینی حیوان را مسلم می گیرد. من مدتها به همین نحو در مورد رمبو به یک شخصیت خبره در سنگ های قیمتی قائل شده ام. لیکن اگر قبلاً معرفت الارضی را به یک معنای کلی قائل نشده باشیم این تعبیر چه معنایی خواهد داشت.

ایراد خواهد شد که بشر متضمن قصدی است. منکر این نیستیم. لیکن بشر در عین اعتلا باز گشتی است به متعالیات دیگر که می توان بدون توسل به ذهنیتی که آن را برقرار کرده است تعبیرش کرد. نیروی بالقوه یک جسم کیفیت عینی آن جسم است که هنگامی که مقتضیات عینی منحصراً به حساب می آید می توان آن را محاسبه کرد. ومع ذالك این نیرو تنها در دنیایی که ظاهر آن همبسته ای است از سنخ هم بسته لِنفسه می تواند در یک جسم جایگزین شود. به همین نحو یک روانکاوی دقیقاً عینی معلوم

خواهد ساخت که در عمق درون مادهٔ اشیاء نیروهای دیگری وجود دارند که حتی اگر با انتخابی بازهم اساسی‌تر از انتخاب واقعیت بشر، انتخاب بودن، منطبق بشوند کاملاً متعالی باقی می‌مانند. این ما را به اصل دوم می‌رساند که در آن با آقای باشلار اختلاف داریم. محققاً هر نوع روانکاوی باید اصول خود را به طور قبلی<sup>۱</sup> دارا باشد. به خصوص باید بداند در جستجوی چیست یا چگونه خواهد توانست آن را بیابد؟ لیکن چون غایت تحقیق نمی‌تواند به خودی خود بدون سقوط در يك زمینهٔ مهجور به وسیلهٔ روانکاوی برقرار شود، چنین غایتی باید هدف يك اصل موضوع باشد؛ خواه آن را در تجربه جستجو کنیم خواه به وساطت ضابطهٔ دیگر برقرارش سازیم. میل جنسی<sup>۲</sup> منتسب به فروید به طور مشهود يك اصل موضوع صرف است؛ ارادهٔ به سوی قدرت آدلر<sup>۳</sup> ظاهراً يك کلی‌سازی دور از طریقت است از مفروضات تجربی - و در واقع همین فقد روش است که به او اجازه می‌دهد تا اصول اساسی يك روش مناسب روانکاوی را نادیده بگیرد. آقای باشلار ظاهراً بر این اسلاف خود تکیه زده است؛ ظاهراً اصل جنسیت بر تحقیق او حاکم است. دیگر بار ما را به مرگ بازگشت می‌دهد، به زخم تولد، به خواست قدرت. به طور خلاصه به نظر می‌رسد روانکاوی او بیش از آنکه به اصولش اطمینان دارد از روش خود مطمئن است و بی‌شک برای توجیه خود نسبت به هدف

معین خویش به نتایج آن دل می‌بندد. لیکن این بدان می‌ماند که ارا به را جملوی اسب ببندیم؛ نتایج هرگز ما را به تقریر اصول مجاز نمی‌دارند همان‌طور که شمارش حالات بی‌نهایت جوهر ما را به فهم آن مخیر نمی‌سازد. بنابراین چنین می‌نماید که در اینجا باید این اصول تجربی یا اصول موضوعه که بشر را به‌طور قبلی به میل جنسی یا به خواست قدرت مبدل می‌سازد رها کنیم و هدف روانکاوی را به لحاظ هستی‌شناسی برقرار سازیم. این کاری است که عیناً بدان مبادرت کرده‌ایم. پیش از این دیدیم که واقعیت بشر که بسیار بعید است که به عنوان شور جنسی یا اراده به سوی قدرت قابل توصیف باشد، انتخاب هستی است، خواه به‌طور مستقیم و خواه از طریق تخصیص جهان، و دیدیم - وقتی که انتخاب از طریق تخصیص است - که هر چیز در تحلیل نهایی نه برای استعداد بالقوه جنسی‌اش بلکه به خاطر حالتی که در آن حالت هستی را افاده می‌کند و به اتکای نحوه‌ای که در آن وجود از ظاهر آن بیرون می‌تراود انتخاب شده است. یک روانکاوی مربوط به اشیاء و ماده آنها در فوق همه مسائل باید در بند استقرار طریقی باشد که در آن طریق هر چیز نشانه عینی وجود و نشانه رابطه واقعیت بشر با این وجود است. ما انکار نمی‌کنیم که پس از این باید رسم العلامة<sup>۱</sup> جنسی کاملی در طبیعت کشف کنیم لیکن این یک مرتبه ثانوی و متأول است که نخست یک روانکاوی

۱ - Symbolism که آن را نظام تمثیلی یادستگاه تمثیلی هم می‌توان ترجمه کرد.

ساختمان‌های ماقبل جنسی را مسلم می‌گیرد. و بدین ترتیب تفکر آقای باشلار درباره آب که از هشیاری و بینش عمیق سرشار است برای مارشته‌ای از عقاید و مجموعه‌ای گرانبها از موادی است که اینک باید محل استفاده یک روانکاوی که از اصول خود آگاه است قرار گیرد.

آنچه هستی‌شناسی می‌تواند به روانکاوی بیاموزد پیش از هر چیز ریشه حقیقی معانی اشیاء و ارتباط حقیقی آن‌ها با واقعیت بشر است. در واقع تنها هستی‌شناسی می‌تواند مقام خود را در مرحله اعتلا کسب کند و از لحاظ واحد در جهان بودن را در هر دو جنبه آن درک کند، زیرا که اصولاً در چشم انداز هی اندیشم تنها هستی‌شناسی<sup>۱</sup> مقام خود را واجد است. یک بار دیگر تصورات واقعیت و موقعیت؛ قدرت فهم نظام تمثیلی<sup>۲</sup> وجودی اشیاء را به ما خواهند بخشید. ملاحظه کردیم که تمییز واقعیت از طرحی که آن را در موقعیت متقوم می‌سازد از لحاظ نظر ممکن است و عملاً ناممکن. این حقیقت در اینجا به حال ما مفید است؛ پیش از این دیدیم که ضرورتی در کار نیست تا حکم کنیم به اینکه «این» هنگامی که در خارجیت نامتفرق وجود و مستقل از فراجهش<sup>۳</sup> لئفسه ملحوظ شود اصلاً معنایی ندارد. چنانکه ملاحظه کرده‌ایم کیفیت آن غیر از وجود آن نیست. گفتیم که رنگ زرد لیمو حالت ذهنی ادراک لیمو نیست، خود لیمو است. همچنین مدلل ساختیم که

۱- Cogito  
 ۲- Ontologie = معرفت الوجود = هستی‌شناسی.  
 ۳- Symbolism  
 ۴- Upsurge

تمامی لیمو همه کیفیات آن را شامل است و هر یک از کیفیات دیگر را فرا می‌گیرد؛ این است آنچه ما به درستی «این» نام نهاده‌ایم. هر کیفیتی از هستی تمام هستی است؛ حضور امکان مطلق آن نیست؛ تحویل‌ناپذیری یک پارچه آن است. با این-حال در بخش دوم در جدایی‌ناپذیر بودن طرح و وجود در کیفیت واحد اصرار ورزیدم. «زیرا به منظور این که کیفیت وجود داشته باشد لازم است تا برای عدم، که طبعاً هستی نیست، هستی وجود داشته باشد... کیفیت جمله وجود است که در حصر وجود دارد حجاب از چهره خود بر گرفته است. بر این مبنا از آغاز نمی‌توانستیم معنای یک کیفیت را بر وجود-فی-نفسه حمل کنیم، چون یک اسناد «هست» از پیش ضرور است؛ یعنی؛ اندیشه نافی لنفسه باید باشد به این منظور که کیفیات هم باشند. لیکن نظر به این ملاحظات فهم این مسأله آسان است که معنای کیفیت به سهم خود حاکی از چیزی است به منزله تحکیمی برای اسناد «هست»، زیرا که ما آن را به عنوان محملی به منظور فرابردن «هست» در جهت بودن، آن چنان که به وجه اطلاق و فی‌نفسه موجود است فرض می‌کنیم.

بدین معنی در هر تصویری که از کیفیت داریم یک جهد

۱- Facticity = Facticité هم‌پستگی ضرور لنفسه-بافی-نفسه و بنا بر این یا جهان و گذشته آن. چیزی که ما را مجاز می‌دارد که بگوییم لنفسه هست یا وجود دارد و واقعیت یا وجود یا واقعیت ایجابی آزادی این امر واقع و این حقیقت است که آزادی نمی‌تواند که آزاد نباشد. (ترجمه و نقل از صفحه ۸۰۲ نسخه کامل وجود و عدم ه. ب.)

مابعد طبیعی به جهت گریز از موقعیت‌مان وجود دارد تا درباره «هست» از قشر عدم بگذریم و به فی-نفسه محض رخنه کنیم. لیکن این کیفیت را فقط به عنوان رمز هستی که حتی اگر به تمامی آنجا در برابر ما باشد کلاً از ما می‌گریزد فهم توانیم کرد؛ به طور خلاصه تابع وجود را تنها به منزله رمز وجود-فی-نفسه مکشوف توانیم ساخت. معنی این گفته آن است که ساختمان جدیدی از «هست» تأسیس شده است که مرحله دارای معنی است، هر چند این مرحله در وحدت مطلق همان طرح اساسی واحد مکشوف می‌شود. ما این ساختمان را فحوای مابعدالطبیعی هر مکاشفه شهودی وجود خواهیم نامید؛ و این صریحاً آن چیزی است که باید به آن دست یابیم و آن را به وسیله روانکاوی افشاء کنیم. فحوای مابعد طبیعی زرد، سرخ، صیقل شده یا چین خورده چیست؟ و گذشته از این مسائل ابتدایی ضریب مابعد طبیعی لیمو، آب، روغن و امثال آن کدام است؟ روانکاوی باید تمام این مسائل را حل کند اگر می‌خواهد روزی بفهمد که چرا پی‌یر مرکبات را دوست دارد و از آب می‌ترسد، چرا گوجه‌فرنگی را با رغبت می‌خورد و از خوردن باقلا ابا دارد، چرا اگر به خوردن نرم‌تنان یا تخم مرغ‌های خام و اداش سازند استفراغ می‌کند.

هر چند خطایی را هم که، با اعتقاد به اینکه ما برای روشن کردن یا رنگ آمیزی شیء تمایل عاطفی خود را بر روی آن

«فرا می افکنیم»<sup>۱</sup>، مرتکب می شویم نشان داده ایم. بدوآ، همان طور که در آغاز بحث ملاحظه شد، عاطفه يك تمايل درونی نیست بلکه يك رابطه متعالی و عینی است که باید موضوع خود را فرا گیرد که چیست. لیکن این تمام مطلب نیست. تبیین به وسیله «فرا-افکنی»<sup>۲</sup> که در اقوالی مبتذل مانند «چشم انداز يك حالت روحی است» یافت می شود، پیوسته مورد مناقشه را مسلم فرض می کند. کیفیت به خصوص را به عنوان مثال در نظر بگیرید که آن را لزج می خوانیم. مسلماً برای سالمند اروپایی حاکی از دسته ای از خصایص انسانی و اخلاقی است که به سهولت می تواند به متعلقات وجود تحویل شود. دست دادن، تبسم، فکر، احساس ممکن است لزج باشد. اعتقاد عام این است که من بدوآ رفتار معین و حالات اخلاقی مشخص را که مایه انزجار من بوده و من آن ها را محکوم می کنم، آزموده ام و به علاوه من نسبت به «لزج» يك شهود حساس دارم. این نظریه می گوید من میان این عواطف و لزج بودن رابطه ای برقرار می کنم و لزج مانند رمز نوع کاملی از حالات و عواطف بشر به کار می آید. بنابراین من لزج را با فرا افکندن دانش خود از مقوله انسانی رفتار بر روی آن بارور می سازم.

لیکن این تبیین به وسیله فرا افکنی را چگونه بپذیریم؟ اگر بپذیریم که نخست احساسات را همچون کیفیت های روحی محض درك کرده ایم، چگونه خواهیم توانست ارتباط آن ها را بالزج فهم

کنیم؟ احساسی که در خلوص کیفی آن درك شده است فقط دريك حالت صرفاً ناممتد مشخص به علت رابطه‌ای که با ارزش‌های مسلم و نتایج محتوم دارد می‌تواند خود را قابل سرزنش بنماید؛ در هیچ حالتی «يك صورت خیالی تشکیل نخواهد شد» الا اینکه صورت خیالی بدو داده شده باشد. از سوی دیگر اگر «لزوج» از يك معنای عاطفی بارور نیست، اگر فقط به عنوان يك کیفیت مادی معین فرض شده است، نمی‌توان دریافت که اصلاً چگونه به عنوان نمایش رمزی وحدت‌های روحی معین انتخاب شده است. خلاصه اگر بر آنیم که آگاهانه و با وضوح رابطه‌ای رمزی میان لزوج بودن و فرومایگی چسبناك افراد معین برقرار کنیم، باید قبلاً فرومایگی را در لزوج بودن و لزوج بودن را در فرومایگی معین فهم کنیم. در نتیجه تبیین به وسیله فراافکندن چیزی را بیان نمی‌کند، چون چیزی را که باید تبیین کرده مسلم می‌گیرد، از این گذشته حتی اگر از این تعرض اصولی می‌گریخت الزاماً با اعتراض دیگری ناشی از تجربه مواجه می‌شد که قطعیت آن کمتر نیست؛ تبیین از طریق فراافکنی عملاً ایجاب می‌کند که ذهن فراافکننده به کمک تحلیل و تفحص، نسبت به ساختمان و آثار حالاتی که آن‌ها را لزوج می‌خواند به يك معرفت یقینی رسیده باشد. بر طبق این مفهوم توسل به لزوج بودن تجربه ما را درباره فرومایگی بشر به عنوان معرفت بارور نمی‌سازد. منتهای مراتب به صورت يك وحدت لغوی، به منزله سرفصل روشنی برای اجزائی از دانش که قبلاً تحصیل شده است، سودمند است. از سوی دیگر،



خود لزج بودن، درحالی که آن را به طور مجزا ملاحظه کنیم، عملاً برای مازیان بخش به نظرمی آید (زیرا مواد لزج به دست‌ها و البسه می‌چسبند و آنها را لکه‌دار می‌کنند)، لیکن لزج بودن دیگر نفرت‌انگیز نیست. در حقیقت تنفیری را که لزج بودن القاء می‌کند فقط در ترکیب این کیفیت طبیعی با کیفیات اخلاقی معین می‌توان تبیین کرد. شاید برای فراگرفتن ارزش رمزی «لزج» نوعی آموزش لازم باشد. لیکن مشاهده به ما تعلیم می‌کند که کودکان بسیار خردسال از حضور چیزهای لزج تنفر آشکار بروز می‌دهند چنانکه گویی قبلاً با کیفیت روحی آمیخته است. همچنین می‌دانیم از زمانی که گفتن می‌آموزند، ارزش کلمات نرم، پست و امثال آن را آنگاه که برای توصیف عواطف به کار می‌روند می‌فهمند. این‌ها همه چنان روی می‌دهد که گویی ما در نیایی پایه حیات می‌گذاریم که در آن اعمال و عواطف از عوامل مادی بارور هستند، جنس مادی دارند، واقعاً نرم، تیره، لزج، پست، بلند و امثال آن هستند و در آن عناصر مادی از روی اصالت معنای روحی دارند که آن‌ها را زنده، هولناک، فریبنده و مانند آن می‌سازد. در اینجا هیچ تبیینی از طریق فراافکندن یا تمثیل قابل قبول نیست. به طور خلاصه استخراج نظام تمثیلی<sup>۱</sup> روحی «لزج» از کیفیت بی‌جان «این»<sup>۲</sup> و متقابلاً<sup>۳</sup> فراافکندن معنی به عنوان

۱- Symbolisme

۲- this, ce اشاره به هر شیء به وضعی که با این اشاره تمام موجودیت واقعی و خارجی یک چیز را به طور کلی و یکپارچه قصد می‌کنیم.

«معرفتی» از حالات روحی بر روی «این» ناممکن است. بنابراین ما چگونه ذهن خود را از این نظام تمثیلی وسیع و کلی بارور کنیم که با انزجار، بانفرت‌ها، با الفت‌ها و با کشش‌های ما به اشیاء منتقل شده است، که مادیت آن‌ها باید اصولاً فاقد معنی برجای بماند. برای پیش‌رفتن در این تحقیق ضرور است که عده معینی از اصول موضوعه را طرد کنیم. به ویژه دیگر نباید به طور قبلی<sup>۱</sup> فرض کنیم که اسناد لزج بودن به یک عاطفه خاص فقط یک صورت ذهنی است و معرفت نیست. همچنین باید از تصدیق به اینکه جنبه روحی ما را مجاز می‌دارد که ماده طبیعی را به صورت رمزی بنگریم، یا اینکه آمختگی ما با پستی بشر بر فهم «لزج بودن» به وجهی که دارای معنی است تقدم دارد، اجتناب کنیم. مگر اینکه اطلاع کامل تری بدست آوریم.

برگردیم به طرح اصلی که عبارت است از طرح تخصیص. این طرح جبراً هستی «لزج» را آشکار می‌سازد، از آنجا که فراجهبش لئفسه در وجود امری است تخصیصی، لزج همین که درك شد «لزجی است که تصرف می‌شود»، یعنی ربط اصلی میان «لزج» و خود من آن است که من خود طرح اساس هستی او بودن را تشکیل می‌دهم، زیرا که آن در حد کمال مطلوب خود من است. بنابراین آن از آغاز به مانند يك «من» ممکن که باید تقرر یابد به نظر می‌آید؛ از آغاز يك کیفیت روحی دارد. معنی این سخن

قطعاً این نیست که من به شیوه کهنه اعتقاد به ذیروح بودن اجسام طبیعی آن را دارای روح می‌سازم یا خواص فوق طبیعی به آن می‌دهم، بلکه لزج حتی مادیتش بر من چنان متجلی می‌شود که دارای معنی روحی است - وانگهی این معنی روحی با ارزش رمزی که «لزج» نسبت به وجود فی-نفسه دارد همانند است. این حالت تخصیص را که باعث می‌شود تا لزج تمام معنی خود را افاده کند می‌توان همچون يك ماتقدم صوری به لحاظ آورد، هر چند طرحی است مستقل و خود را با هستی لنفسه عینیت (همانگی) می‌دهد. در حقیقت حالت تخصیصی اصولاً بسته به چگونگی وجود «لزج» نیست بلکه فقط مربوط به هستی بی‌جان آن و موکول به وجود محض آن است که با آن برخورد شده است؛ آن مانند هر برخورد دیگر است زیرا که طرح ساده‌ای از تخصیص است، از آن رو که به هیچ وجه از «هست» محض متمایز نیست و چون، بر حسب اینکه از کدام نظرگاه به آن بنگریم، آزادی محض یا عدم محض است. لیکن صریحاً در حدود همین طرح تخصیص است که لزج خود را افشاء می‌کند و لزج بودن خود را گسترش می‌دهد. از نخستین ظهور «لزج» این «لزج بودن» فوراً پاسخی است به يك تقاضا، بلافاصله اعطای نفس است؛ لزج فوراً به صورت طرحی برای آمیزش جهان با خود ظاهر می‌شود. آنچه درباره جهان به من می‌آموزد که همچون زالویی است که مرا می‌مکد قبلاً پاسخی است به يك سؤال پیچیده؛ با همان وجود خود پاسخ می‌دهد، با چگونگی وجودش و با تمام ذات خودش. پاسخی که می‌دهد

در عین حال هم کاملاً مناسب سؤال است و هم مبهم و ناخوانا، زیرا که از تمام مادیت غیر قابل بیانش سرشار است. واضح است چون که پاسخ کاملاً مناسب است؛ لزوج مانند چیزی که من فاقد آن هستم به ادراک من درمی آید، خود را بایک بازجویی تخصیصی در معرض آزمون قرار می دهد؛ لزوج بودن خود را رخصت می دهد که بر این پرسش تخصیصی مکشوف شود. با وجود این مبهم است زیرا که اگر صورت واضح به وسیله لفظ در لزوج احضار شود، تمام لزوج بودن آن به یاری می آید و دوباره آن را پرمی کند. بنابراین ما به معنایی برگشته ایم که کامل و فشرده است، و این معنی نخست تا آن حد که در حال نمایش جهان است وجود فی-نفسه را به ما عرضه می کند و در ثانی، تا آنجا که تخصیص چیزی را، به منزله عملی که خود را در لزوج منحل می سازد، طرح می کند، یک طرح را به ما عرضه می دارد.

آنچه سپس به صورت یک کیفیت عینی به ما برمی گردد طبیعی است جدید که نه مادی (و طبیعی) است نه روحی، بلکه طبیعتی است که با افشاء خود بر ما به عنوان نمایش معرفت الوجودی کل جهان دسته مخالف امور روحی و طبیعی را اعتلا می دهد. یعنی ماهیتی که خود را به منزله سرفصلی برای طبقه بندی تمام «اینها»ی جهان در پیش می نهد، به طوری که ما مجبوریم به سازوآره های مادی یا اعتلاهای فائق بپردازیم. یعنی این که ادراک لزوج بدین ترتیب دفعه، برای فی-نفسه جهان حالت بخصوصی از ارائه خویشتن را خلق کرده است. به طرز خاص خودش رمز

وجود را مشخص می‌کند، یعنی تا زمانی که برخورد باشی و لزج دوام دارد هر چیزی برای ما آن چنان واقع می‌شود که گویی لزج بودن معنی تمام جهان یا یگانه حالت هستی وجود - فی - نفسه است - به همان طریق که برای نوع ابتدایی مارمولک‌ها تمام اشیاء جهان مارمولک هستند.

لزج حاکی از چه کیفیتی از هستی است؟ من قبل از هر چیز تجانس و شباهت به آبگونگی را در آن می‌یابم. ماده لزجی مانند قیریک مایع استثنایی است. در وهله اول با ظاهر یک مایع وجودی را به ما نمایش می‌دهد که همه جا روان است و با وجود این همه جا با خود همانند، که به هر سومی گریزد، با این حال می‌توان بر روی آن شناور شد، وجودی بی‌خطر و فاقد خاطره، که تا ابد به خود مبدل شده است، انسان بر روی آن اثری نمی‌گذارد و بر روی ما اثری نمی‌تواند گذاشت، وجودی که می‌لغزد و انسان بر روی آن می‌تواند لغزید، که می‌تواند به وسیله چیزی لغزنده (به وسیله یک زورق پارویی، قایق موتوری، یا اسکی آبی) تصرف شود، و هرگز تصرف نمی‌کند زیرا که به سهولت بر روی ما می‌غلطد، وجودی که ابدیت و ناپایداری بی‌حد است زیرا که یک تغییر ابدی است خارج از هر چیزی که تغییر پذیرد، وجودی که به بهترین وجه در این ترکیب ابدیت و عدم ثبات نشان داده شده است، یک آمیزش ممکن از لئفسه به عنوان عدم ثبات محض و فی - نفسه به منزله ابدیت محض. لیکن لزج بی‌درنگ خود را به صورت چیزی ذاتاً مبهم آشکار می‌سازد زیرا که آبگونگی آن در تحرك آرام وجود

دارد؛ در آبگونگی آن يك غلظت چسبناك هست؛ در وجود خود تفوق نمایان جسم جامد را بر مسایع نمایش می‌دهد - یعنی، تمایلی از فی-نفسه متجانس که نمایشگر جامد محض است، بدین قصد که آبگونگی را مستقر کند و لنفسه را که باید آن را منحل سازد، جذب کند.

لجن برای آب در حکم احتضار آن است. خود را به منزله رویدادی در جریان صیروت<sup>۱</sup> عرضه می‌کند. آن ثباتی را که آب در تغیر دارد واجد نیست، لیکن بر عکس نماینده توقف کاملی در تغیر حالات است. این نا استواری ثابت در لجن تن به تصرف نمی‌دهد. آب سیال‌تر است لیکن با همان گریزی که مانند چیز-های فرار دارد می‌توان آن را به تصرف در آورد. لجن با گریز سنگینی می‌گریزد که نسبت آن به آب به مانند نسبت پرواز سطحی دیرجنب ماکیان است به پرواز باز. این پرواز نیز به تصرف در نمی‌آید زیرا که خود را به عنوان پرواز نفی می‌کند. تقریباً يك ثبات جامد است. هیچ چیز به خصیصه مبهم آن به عنوان جوهری در میان دو حالت صریح‌تر از آن کندی که لجن با آن در خودش محومی شود دلالت نمی‌کند. قطره‌آبی که با سطح يك توده آب برخورد می‌کند بی‌درنگ با توده آب هم‌شکل می‌شود، ما جریان عمل را، به عبارتی، عمل جذب قطره آب به وسیله توده آب را نه به صورت جذب دهانی بلکه بیشتر به مانند عزل و

۱- becoming = Devenir به معنی کون، شدن، صیروت.

فروشکستن فردیت يك وجود منحصر که در مجموعه بزرگی که از آن نشأت گرفته مستهلك شده است، می بینیم. ظاهر آرمز توده آب سهم بسیار مهمی در ساختمان نظام های فکری همه خدایی دارد؛ نوع خاصی از ارتباط وجود نسبت به وجود را آشکار می کند. لیکن اگر ماده لزج<sup>۱</sup> را ملاحظه کنیم متوجه می شویم که در قلب ماهیت یافتن به خودش يك رخوت دائمی نشان می دهد. عسلی که از قاشق من در کوزه محتوی عسل فرو می ریزد ابتدا سطح آن را با پیوستن به آن به صورت برجسته بر می آورد و آمیزش آن با تمامی عسل مانند فروریختن تدریجی، اضمحلالی مسانند تهی شدن که دفعه<sup>۲</sup> ظاهر می شود (برای مثال به لذتی بیندیشید که که اطفال در بازی با عروسکی می برند که تا پرباد است سوت می زند و هنگامی که تهی شد بطور غم انگیز ناله می کند) و مسانند يك تجلی نمایش داده شده است - مسانند گستردگی پستان های پربار زنی که بر پشت خود آرمیده است.

در ذات ماده لزج که در خود مستحیل می شود مقاومتی وجود دارد شبیه امتناع فردی که نمی خواهد در کل وجود معدوم شود، لیکن در عین حال يك نرمی در آن هست که تاکنه وجود آن

۱- هر چند لجن آبگونگی کامل را با جنبش آرام خود به طور اسرار آمیز حفظ کرده است نباید با خمیر از صافی گذشته مشبه گردد، که در آن آبگونگی به طور ناسترده طراحی شده، به قطعات و پاره های درشت مبدل می شود و ماده پس از نخستین طرح ریزش ناگهان واژگونه می غلتد.

۲- در نسخه اصلی بازگشت به پوسته زرورق سازاست، غشایی نازک که در ساختن زرورق به کار می رود - ه. ب.

پیش رفته است. زیرا که نرم نیست مگر فنائی که در نیمه راه متوقف شده است؛ نرم چیزی است که از نیروی مخربمان و از حدود آن بهترین تصویر را به ما می دهد. کندی ناپدید شدن قطره لزج در آغوش کل ابتدا در نرمی درک می شود، که مانند يك فنای بطلی است و به نظر می آید که وقت را به بازی می گیرد، لیکن این نرمی تا به آخر دوام می آورد؛ قطره به درون جسم ماده لزج مکیده شده است. این پدیدار خصائص متعدد لزج بودن را به وجود می آورد. نخستین خصیصه این است که نسبت به لامسه نرم است. آب را روی زمین بریزید، روان می شود. يك ماده لزج را بریزند، خود را کشش می دهد، خود را نمایش می دهد، خود را می گستراند، نرم است؛ ماده لزج را لمس کنید، نمی گریزد، تن می دهد. به لحاظ همین واقعیت است که نمی توانیم از آب آن تصاب حاد را دریابیم که به آن يك معنی نهفته فلز بودن را می دهد. سرانجام مانند فولاد نافشرده است. ماده لزج فشرده است. نخست این تصور را به ما می دهد که موجودی است که می تواند به تصرف در آید. و از ظرف دیگر: چسبندگی و پیوستگی آن با خودش آن را از تراویدن باز می دارند؛ من می توانم آن را در دست های خود بگیرم، مقدار معینی از عسل یا قیر را از باقی آن در ظرف جدا کنم و بدان وسیله با آفرینش مداوم يك شیء منفرد بیافرینم؛ لیکن در عین حال نرمی این ماده که در دست های من درهم شکسته است این تصور را به من می دهد که من پیوسته آن را ویران می سازم.



ما در اینجا بالفعل تصویر «تخریب-آفرینش» را داریم. ماده لزج رام است. فقط در لحظه‌ای که من می‌پندارم که آن را به تصرف می‌آورم، درست برعکس، می‌بینم که آن مرا تصرف می‌کند. خصیصه اساسی آن در اینجا نمودار می‌شود: نرمی آن زالومانند است. اگر شیشی که من در دست‌های خود نگاه می‌دارم جامد باشد، هر گاه خوش بدارم می‌توانم آن را رها کنم؛ لختی آن برای من نشانه تمام قدرت من است؛ من شالوده آن را به آن می‌دهم، لیکن آن بنیادی برای من فراهم نمی‌کند؛ لفسه فی لفسه را در شیء جمع می‌کند و شیء را به مرتبه فی لفسه ارتقاء می‌دهد بدون اینکه خود را (یعنی نفس لفسه را) به مخاطره بیندازد، بلکه پیوسته همچون قدرتی جذب‌کننده و خلاق باقی می‌ماند؛ این لفسه است که فی لفسه را جذب می‌کند. به عبارت دیگر تصرف اولویت لفسه را در وجود مرکب «فی لفسه-لفسه» ظاهر می‌سازد. با وجود این لزج بودن شرایط را معکوس می‌سازد؛ لفسه ناگهان در مخاطره است. من می‌خواهم از لزج‌هایی یابم و آن به من می‌چسبد، مرا می‌رباید، مرا می‌مکد. حالت وجود آن نه لختی اطمینان بخش جسم جامد است نه تحرکی که آب در گریختن از من به خرج می‌دهد. آن اثری رام و نرم است، یک‌مکنندگی مرطوب و زنانه است، بطور مبهم زیرا انگشتان من مانند گار است آن را به مانند یک سرگیجه احساس می‌کنم؛ مرا به خود می‌کشد

همان طور که قهر یک پرتگاه می تواند مرا برباید. در ماده لزج چیزی شبیه یک افسون قابل لمس وجود دارد. من دیگر در بازداشتن فرآیند تخصیص مسلط نیستم، آن ادامه می یابد. به یک معنی مانند اعلی مرتبه رام بودن تصرف شده است، وفاداری سگی که خود را تسلیم می کند، حتی وقتی که انسان دیگر او را نمی خواهد و به معنای دیگر در زیر این رام بودن تخصیص زیر کانه تصرف شده وجود دارد.

در اینجا رمزی را می توان دید که ناگهان خود را افشاء می کند: یک تصرف زهر آگین وجود دارد؛ این امکان وجود دارد که شاید فی-نفسه لافسه را جذب کند؛ یعنی اینکه ممکن است وجودی به نحوی ترکیب شده باشد درست برعکس «فی-نفسه-لافسه»، و در این وجود تازه فی-نفسه لافسه را در امکان خود، در خارجیت نامتفرق خود، در وجود بی اساس خود جذب کند. من در این لحظه دفعه ماده لزج را به صورت دامی در کم می کنم: آن سیلانی است که مرا نگه می دارد و مرا به سازش وامی دارد؛ من نمی توانم بر روی این لجن بلغزم، تمام شاخ های مکنده اش مرا بازمی دارند، نمی تواند بر روی من بلغزد؛ مانند زالویی به من می چسبد. هر چند لغزیدن همچون در مورد جسم جامد به سادگی انکار نمی شود، تنزل کرده است. ماده لزج برای من سودمند به نظر می آید، مرا می فریبد، زیرا توده ای از لجن در حال سکون از

جرمی از مایع بسیار غلیظ به طور مشهود متمایز نیست؛ بلکه يك دام است. جسم لغزنده به وسیله ماده لغزنده مکیده می شود و اثر خود را بر روی من به جا می گذارد. لجن مانند آبگونه ای است که در کابوس دیده شده است، در جایی که تمام خصوصیاتش به وسیله نوعی حیات جان گرفته و بامن ضدیت دارند. ماده لزج انتقام فی نفسه است. يك حلاوت بیمارگونه، انتقام زنانه که می توان از جهت دیگر آن را به وسیله کیفیت « شیرین » نمایش داد. بدین سبب است که حلاوت شکری مانند نسبت به ذائقه - حلاوتی محو نشدنی که حتی پس از بلع برای مدتی نامعلوم در دهان باقی می ماند - به تمام معنی ماهیت ماده لزج را کامل می کند؛ لیزی شکری که مال مطلوب لیزی است، حاکی از مرگ شیرین لئفسه است (مانند مرگ زنبور که در معجون فرو می رود و در آن غرق می شود).

لیکن لزج به واسطه همین امر واقع که من طرح تخصیص ماده لزج را می افکنم در عین حال خود من است. آن مکنندگی ماده لزج که من بردست های خود احساس می کنم نوعی کشش ماده لزج را در خودم طرح می کند. این تارهای نرم و کشیده که از من در توده ماده لزج فرو می ریزد ( هنگامی که فی المثل دست خود را در آن فرو می برم و دوباره آن را بیرون می کشم )، از نوعی در غلثیدن خودم در ماده لزج حکایت می کند. رخوتی که من در

بهم پیوستن انتهای این تارها باتوده بزرگتر برقرار می‌سازم  
 حاکی از مقاومت وجود من است در مقابل جذب شدن در فی-نفسه.  
 اگر من خود را به آب بیندازم، اگر در آن فرو بروم، اگر خود را  
 رها کنم تا در آن غرق شود رنجی نمی‌برم، زیرا از اینکه شاید در  
 آن حل شوم بیمی ندارم؛ من در میان آن جامد باقی خواهم  
 ماند. اگر در لجن غوطه‌ور شوم، احساس می‌کنم که دارم در آن  
 گم می‌شوم؛ یعنی اینکه درست بدین علت که لزج به سوی انجماد  
 پیش می‌رود ممکن است من در آن حل شوم. از این نظر که چسبناک  
 همان سیمای لزج را عرضه می‌کند فریبندگی ندارد، به مخاطره  
 نمی‌اندازد، چون فاقد نیروی جنبش است. تصور لزج خود واجد  
 يك ماهیت چسبناک هست، مخاطره آمیز و فاقد آرامش به مانند  
 خاطره يك مسخ که پیوسته به ذهن بازمی‌گردد.

لمس کردن ماده لزج قبول خطر انحلال در لیزی است. با  
 این وصف این انحلال به خودی خود کاملاً وحشت‌آور است زیرا  
 که عبارت است از جذب لِنفسه به وسیله فی-نفسه، مانند جذب  
 مرکب به وسیله خشک‌کن. باز هم ترسناکتر است از این حیث که  
 که مسخ فقط به چیزی (به همان اندازه نامطلوب) نیست بلکه به  
 ماده لزج است. حتی اگر من می‌توانستم مایع شدن خود را  
 (یعنی تغییر شکل وجود خود را به آب) به تصور آورم بیش از حد  
 متأثر نمی‌بودم، زیرا که آب نشانه آگاهی است-جنبش آن، روانی  
 آن، ظاهر فریب آمیز جامد بودن آن، گریز دائمی آن - در آن همه  
 چیز لِنفسه را به یاد می‌آورد؛ تا بدان حد که روان‌شناسانی که

نخستین بار به خصوصیت استهوار آگاهی (وجدان) اشاره کرده‌اند (جیمس<sup>۱</sup>، برگسن<sup>۲</sup>) غالب اوقات آن را بیا یک رودخانه مقایسه کرده‌اند. یک رودخانه تصویرتداخل دائمی اجزاء یک مجموعه وتلاشی مداوم و جنبش بی وقفه آنها را به بهترین وجه مجسم می‌کند.

لیکن ماده لزج تصویر مخوفی را عرضه می‌کند. لزج شدن برای یک وجدان ذاتاً هولناک است. علت این امر آن است که وجود ماده لزج یک چسبندگی نرم است، بین تمام اجزاء زالو مانندش یک مشارکت وهمدستی پنهانی وجود دارد، هر یک از اجزای آن برای متفرد ساختن<sup>۳</sup> خود جهد ملایم و مبهمی به خرج می‌دهد، که یک عقب‌نشینی و گسترش عاری از تفرد (یاتجسد) که از جمیع جهات به درون ماده اصلی مکیده می‌شود به دنبال دارد. وجدانی که لزج شد به چسبندگی شدید تصوراتش تغییر شکل خواهد یافت. از هنگام فرآجهیدنمان به درون جهان با تصوری یک وجدان مواجه هستیم که خواسته است به سوی آینده پیش برود، به سوی نوعی فرافکندن خود، و به محض اینکه به رسیدن به آن مقام وقوف پیدا کرده، بامکش نامرئی گذشته زیرکانه متوقف شده و مجبور بوده است به انحلال آرام خود در این گذشته که در حال گریز بوده یاری کند، ناگزیر بوده است با هزار طفیلی در یورش فرافکندن خود یاری کند تا اینکه سرانجام خود را کاملاً

از دست داده است. «خیال‌بافی» که در «جنون تفوق» دیده می‌شود بهترین تصویر را از این حالت وحشت‌آور به ما می‌دهد. لیکن به لحاظ هستی‌شناسی آنچه به وسیله این ترس بیان شده است اگر مسلماً گریز لئنفسه در برابر فی‌نفسه و جوب، یعنی همانا تکون زمانی نیست، پس چیست. ترس از لزج ترس ریشه‌آور از این است که زمان ممکن است لزج بشود، و جوب ممکن است رفته‌رفته و به طور نامحسوس پیشرفت کند و لئنفسه را که آن را به وجود می‌آورد جذب کند. آن ترس از مرگ یا از فی‌نفسه محض یا از عدم نیست، بلکه ترس از نوع بخصوصی از وجود است که در واقع هرگز بیش از فی‌نفسه لئنفسه وجود ندارد و فقط بالزج باز نموده شده است. آن يك وجود در حد کمال مطلوب است که من با تمام قدرتم آن را رد می‌کنم، وجودی است که به همان سان که ارزش به وجود من سر می‌کشد به من سر می‌زند، وجودی تصویری که در آن فی‌نفسه بی‌اساس بر لئنفسه تقدم دارد. می‌توان آن را ضد ارزش نامید.

بدین ترتیب در طرح تخصیص لزج، لزج بودن ناگهان به منزله نشانه يك ضد ارزش آشکار می‌شود: نوعی وجود است که تحقق نیافته بلکه تهدیدی است که دائماً به منزله خطر ثابتی که عبارت باشد از گریز به وجدان سر می‌زند، و از این رو ناگهان طرح تخصیص را به طریقی از گریز مبدل خواهد کرد. چیزی آشکار شده است که ما حاصل هیچ تجربه قبلی نیست بلکه فقط ناشی از فهم ما قبل معرفت الوجودی فی‌نفسه و لئنفسه است و این است معنای ویژه لزج. آن به معنایی يك تجربه است زیرا که لزج بودن يك

کشف شهودی است؛ به معنای دیگر مانند کشف يك مخاطره وجود است. از این پس برای هر لنگه خطر تازه‌ای نمایان می‌شود، حالت تهدید آمیزی از وجود که از آن اجتناب باید کرد، يك مقوله انضمامی که همه جا را کشف خواهد کرد. لزج به طور ماتقدم به هیچ حالت روانی دلالت نمی‌کند؛ آن ارتباط معینی را که وجود با خودش دارد نمایش می‌دهد و این ارتباط اصولاً يك کیفیت روانی دارد زیرا که من آن را در طرحی از تخصیص کشف کرده‌ام، و از این جهت که لزج بودن تصویر مرا به خودم منعکس کرده است. بدین ترتیب من بایک انگاره معرفت‌الوجودی معتبر در ورای تمییز میان روانی و غیرروانی از برخورد نخستین خود با لزج مستغنی هستم، این انگاره معرفت‌الوجودی معنای هستی و معنای هر وجودی از مقوله خاص را بیان خواهد کرد، به علاوه این مقوله مانند يك ترکیب قالبی تهی با انواع مختلف چسبندگی در مقابل وجود قیام می‌کند. من هنگامی که با لزج مواجه شده‌ام، آن را به وسیله طرح اصلی خود به درون جهان فراافکنده‌ام؛ آن يك ساختمان عینی از جهان و در عین حال يك ضدارزش است؛ یعنی قلمروی را که اشیاء لزج خود را در آن سامان خواهند داد مشخص می‌کند. از این پس هر گاه موضوعی این رابطه وجود را بر من نمایان سازد، خواه این رابطه موضوع يك دست دادن باشد، خواه يك لبخند، خواه يك فکر، بر حسب تعریف به عنوان لزج درك خواهد شد؛ یعنی سوای متن پدیداری آن بر من چنان نمودار می‌شود که گویی همراه باقیر، سریشم، عسل و مسانند آن قلمرو

معرفت الوجودی وسیع چسبندگی را تشکیل می‌دهد.

برعکس، تا آن حد که این شیء بخصوص، که من می‌خواهم آن را اختصاص بدهم تمامی جهان را باز می‌نماید، لزج، از اولین برخورد شهودی من سرشار از عده بی‌شماری معانی و دلالت‌های مبهم که آن را فراتر می‌برد بر من نمودار می‌شود. لزج فی‌حد ذاته به عنوان چیزی «خیلی بیش از چسبناک» نمایان است. از لحظه ظهورش تمام امتیازات میان‌روانی و تنانی، میان‌وجود خشن و معانی جهان را اعتلا می‌دهد؛ آن يك معنای ممکن (به امکان عام - ا. س.) هستی است. نخستین تجربه‌ای که طفل می‌تواند از چسبناک حاصل کند او را از جنبه‌های روان‌شناسی و اخلاقی سرشار می‌سازد. او برای کشف نوع شالوده چسبناک که مابه‌طور واضح آن را «لزج» می‌خوانیم نیازمند رسیدن به مرحله بلوغ نیست. مطلوب وی همان‌جا، نزد او در همان چسبندگی عسل یا سریشم هست. آنچه ما درباره لزج می‌گوییم برای تمام اشیایی که طفل را احاطه کرده‌اند صادق است. ظهور ساده ماده آن‌ها افق طفل را به حدود اعلاي وجود گسترش می‌دهد و در همان برخورد مجموعه‌ای از دلالت‌ها را برای کشف رمز وجود تمام واقعیات بشری بدو می‌بخشد. مسلماً مقصود این نیست که طفل از آغاز «زشتی»، «زیبایی» یا خصوصیات وجود را می‌شناسد. او صرفاً واجد تمام معانی وجود است که زشتی، زیبایی، حالات، کیفیات نفسانی، روابط جنسی و مانند آن‌ها هرگز بیش از



تمثیلات خاص نخواهند بود. سریشمی، چسبناک، مه آلود و امثال آنها، سوراخ‌های درشن و خاک، غارها، روشنایی، شب و مانند آنها - همگی اشکال ماقبل روانی و ماقبل جنسی وجود را برای او نمایان می‌سازند که او باقی عمر خود ویش را مصروف تبیین آنها خواهد کرد. چیزی به عنوان كودك « معصوم » وجود ندارد. ما شادمانه همراه با طرفداران فروید روابط بی‌شماری را که میان جنسیت و مواد و اشکال معین در محیط طفل وجود دارند تشخیص می‌دهیم. لیکن از این امر چنین فهم نمی‌کنیم که يك غریزه جنسی که قبلاً تشکیل شده است آنها را از يك معنای جنسی سرشار کرده است. برعکس به نظر ما این ماده و این اشکال در حد ذات خود فهم شده‌اند و اشکال لِنفسه وجود و مناسبات با وجود را که نیروی جنسی طفل را روشن می‌کنند و به آن شکل خاص می‌بخشند برای او آشکار می‌سازند. تنها يك مثال ذکر می‌کنیم - بسیاری از روانکاوان تحت تأثیر جذبه‌ای که هر نوع سوراخ روی طفل اعمال می‌کند (اعم از سوراخ‌های درشن یا در زمین، دخمه‌ها، گودال‌ها یا هر نوع دیگر) قرار گرفته‌اند، و این جذبه را یا با خصوصیت استی تبیین کرده‌اند یا به وسیله صدمه پیش از تولد یا با احساس قبلی از عمل جنسی اشخاص بالغ، لیکن ماهیچ يك از این تبیین‌ها را نمی‌پذیریم. تصور « زخم تولد » وهم‌انگیز است. مقایسه سوراخ با آلت جنسی زن تجربه‌ای را در طفل ایجاد می‌کند که احتمالاً او نمی‌توانسته است این تجربه را داشته باشد یا مستلزم يك احساس قبلی است که ما نمی‌توانیم آن را توجیه

کنیم. و اما درباره جنسیت استیِ طفل ما در اندیشه انکار آن نیستیم؛ لیکن اگر این جنسیت بخواهد حفره‌هایی را که طفل با آن روبرو می‌شود در زمینه ادراکی توضیح دهد و آنها را از نشانه و رمز سرشار کند آنگاه لازم است که طفل مخرج خود را به عنوان يك حفره فهم کند. برای اینکه مطالب را با وضوح بیشتری طرح کنیم، طفل باید ماهیت سوراخ یا مخرج را منطبق با احساسی که از مخرج خود دریافت می‌کند بفهمد. لیکن ما به طور کامل خصوصیت ذهنی «ارتباط من بابدنم» را نشان دادیم چنان که می‌توان دانست که ممکن نیست بگوییم طفل بخشی از بدن خود را به عنوان يك ساختمان عینی جهان درک می‌کند. است تنها برای شخص دیگر به منزله يك مخرج نمایان می‌شود. خود طفل هرگز آن را این چنین نیازموده است. حتی مراقبت کاملی که مادر نسبت به طفل اعمال می‌کند مخرج را از این لحاظ معرفی نمی‌کند، زیرا که است به عنوان يك مولد تحریکات جنسی یا يك منطقه درد بادنباله‌های عصب لامسه مجهز نشده است. برعکس تنها به توسط دیگری است - به وسیله کلماتی که مادر برای مشخص کردن بدن طفل به کار می‌برد - که طفل می‌آموزد که مخرج او يك سوراخ است. بنابراین طبیعت عینی سوراخ به صورت قابل مشاهده در جهان است که ساختمان عینی و معنای منطقه استی را برای او روشن می‌سازد و به احساسات جنسی که

۱- World = تمامی هستی لاعن شعور به صورتی که بر لنگه آشکار می‌شود و به وسیله لنگه در «مجموعه واسطی» متشکل شده است. لنگه به علت وجودش به طور گریزناپذیر با جهان درگیر است. به عبارت دقیق‌تر خارج از لنگه جهانی در بین نیست مگر تنها بشرت بی تفاوتی از هستی. نقل به ترجمه از صفحه ۸۵۷ نسخه انگلیسی وجود و عدم.

ناکنون آن را به صرف موجود بودن محدود می‌کرد يك معنای متعالی می‌دهد. پس سوراخ در حد ذات خود رمزی است از حالت هستی که روانکاوی وجودی باید آن را روشن سازد.

در اینجهانمی‌توانیم به يك چنین مطالعه مفصلی دست بزنیم هر چند دفعه<sup>۲</sup> می‌توان ملاحظه کرد که سوراخ اصولاً<sup>۳</sup> به عنوان يك عدم که باید با جسم خودم پر شود عرضه شده است؛ كودك نمی‌تواند از گذاشتن انگشت یا تمام دست خود در سوراخ خودداری کند. سوراخ خود را به منزله<sup>۴</sup> تصویر تهی خودم به من عرضه می‌کند. من برای اینکه خود را در دنیایی که در انتظار من است به وجود آورم فقط باید به درون آن بخزم. پس کمال‌مثالی سوراخ حفره‌ای است که بتواند به دقت در اطراف بدن من قالب شود به نحوی که با فشردن خودم در آن و با کاملاً جفت کردن خودم در داخل آن به ایجاد يك امتلاء<sup>۵</sup> موجود بودن در جهان یاری کنم. بدین ترتیب بستن يك سوراخ اصولاً<sup>۶</sup> یعنی قربان کردن تن خود بدین قصد که امتلاء<sup>۷</sup> وجود بتواند وجود داشته باشد؛ یعنی منقاد کردن شور لِنفسه به طوری که جامعیت فی نفسه را شکل بدهد، کمال بخشد و حفظ کند<sup>۸</sup>

در اینجا به یکی از اساسی‌ترین تمایلات واقعیت بشری در حالت اصیل آن پی‌می‌بریم - تمایل به پر کردن. ما دوباره در جوانان و در اشخاص بالغ به این تمایل برمی‌خوریم. بخش مهمی از زندگی مادر بستن سوراخ‌ها، در پر کردن مکان‌های تهی

۱- همچنین باید به اهمیت تمایل متخالف، یعنی در سوراخ‌ها کردن که خودمستلزم تحلیلی وجودی است، توجه کنیم.

در تحقق دادن به استقرار رمز آسای امتلاء سپری شده است. طفل به عنوان نخستین تجربه خود تشخیص می‌دهد که او خودش حفره‌هایی دارد. هنگامی که انگشتان خود را در دهان می‌گذارد می‌کوشد تا سوراخ‌های چهره خود را ببندد. انتظار دارد که انگشتش با لبها و سقف دهانش درهم خواهد آمیخت و حفره دهانی را مسدود خواهد کرد به همان گونه که شخصی رخنه دیوار را با سیمان پرمی کند؛ او از نو تکائف و امتلاء کروی و متحد-الشکل وجود پارمنیدی را جستجو می‌کند؛ اگر او شصت خود را می‌مکد صریحاً به این قصد است که آن را حل کند، آن را به رویداد چسبناکی مبدل سازد که حفره دهانش را مهر کند. مسلماً این تمایل در میان آن‌ها که به عنوان تمایلات اساسی در عمل خوردن به کار می‌آیند از همه اساسی‌تر است؛ طعام «سیمانی» است که دهان را مهر می‌کند؛ خوردن گذشته از هر چیز دیگر عبارت است از پرشدن.

صرفاً از این نظر گاه است که می‌توانیم به جنسیت برسیم. وقاحت پدیدۀ جنسی زنانه از نوع زندگی هر چیزی است که «بی حفاظ گشوده می‌شود» تمنایی است به سوی هستی چنان که هر حفره‌ای چنین است. زن به ذاتش به جسم بیگانه‌ای پناه می‌برد تا با رسوخ و انحلال خود او را به یک امتلاء وجود تبدیل کند. از سوی دیگر صریحاً به علت اینکه «به شکل یک حفره است» اوضاع و احوال خود را به صورت تمنا احساس می‌کند. این اصل صحیح عقده ادلو است. بدون هیچ تردید پدیدۀ جنسی او یک دهان است، دهان حریصی که فلان را می‌بلعد. حقیقتی که به سهولت

می‌تواند به‌تصور اختگی دلالت کند. رفتار عاشقانه اخته کردن مرد است؛ لیکن این امر بیش از هر چیز بدین علت است که پدیده جنسی يك حفره است. در اینجا باید به سهم يك امر ماقبل جنسی بپردازیم که به منزله يك حالت انسانی تجربی در هم پیچیده یکی از اجزاء ترکیب‌کننده غریزه جنسی می‌شود. لیکن بدون اینکه اصل خود را از وجود دارای جنس معین بیرون کشیده باشد هیچ وجه اشتراکی با تمایلات جنسی اصیل ندارد و ما در بخش سوم طبیعت آن را مبین ساخته‌ایم. با وجود این هنگامی که طفل واقعیت را می‌بیند آزمودگی باسوراخ به‌طور کلی احساس قبلی معرفت‌الوجودی تجربه جنسی را در بردارد؛ این تن طفل است که سوراخ را با آن می‌بندد و سوراخ قبل از هر خصوصیت جنسی يك توقع شنیع است، يك جاذبه نسبت به بدن است.

می‌توانیم اهمیتی را که توضیح این مقولات وجودی بلاواسطه و انضمامی برای روانکاوی وجودی در بردارد ملاحظه کنیم. اما آنچه توجه روانکاو را جلب می‌کند تعیین طرح آزاد فرد واحد است بر حسب رابطه منفردی که او را با این نشانه‌های مختلف وجود متحد می‌سازد. من می‌توانم بر خورده‌های چسبناک را دوست بدارم، از سوراخ‌ها وحشت داشته باشم و امثال آن. این نه بدان معنی است که چسبناک، لزج، سوراخ و مانند آن برای من معنای کلی معرفت‌الوجودی را از دست داده‌اند، بلکه برعکس به‌علت این معنی من خود را به نحوی در رابطه با آنها تعیین می‌بخشم. اگر چسبناک در حقیقت نشانه وجودی است که در

آن لِنفسه به وسیله فی - نفسه بلعیده شده است ، من چگونه انسانی هستم اگر در برابر دیگران لزج را دوست بدارم ؟ اگر بخواهم این عشق به یک وجود فی - نفسه مبهم و مکنده را تبیین کنم من به کدام طرح اساسی خود بازگشته‌ام ؟ بدین طریق رغبت‌ها دیگر به عنوان داده‌های تحویل‌ناپذیر باقی نمی‌مانند ، اگر انسان بدانند که چگونه آن‌ها را تحقیق کند ، طرح‌های اساسی فرد را بر ما آشکار می‌سازند . همه آن‌ها حتی در حد نازل سلیقه‌های غذایی ما معنایی دارند . اگر بخواهیم نشان بدهیم که هر رغبت نه به عنوان یک فرض بیسوده که باید عذر آن را خواست بلکه به منزله یک ارزش بدیهی نمایانده شده است می‌توان این حقیقت را توجیه کرد . اگر من مزه سیر را دوست بدارم ، برای من نامعقول می‌نماید که مردم دیگر آن را دوست ندارند .

خوردن عبارت است از اختصاص دادن به وسیله تخریب ؛ در عین حال عبارت است از پر شدن بایک وجود معین . و این وجود عبارت است از ترکیبی از حرارت ، تکاثف و طعم به معنای دقیق کلمه . به طور خلاصه این ترکیب وجود معینی را نشان می‌دهد ، و هنگامی که آن را می‌خوریم خود را به دانستن کیفیات معین این وجود از طریق ذائقه محدود نمی‌کنیم ؛ با چشیدن نشان آنها را اختصاص می‌دهیم . چشیدن جذب کردن است ، با همان عمل گاز گرفتن ، دندان غلظت جسمی را که به محتویات معده تغییر شکل می‌یابد آشکار می‌سازد . بدین ترتیب شهود ترکیبی طعام فی حد ذاته یک تخریب همانند ساز است . وجودی که بر من مکشوف

می‌سازد که آن را به جسم خود مبدل می‌کنم. از این رو آنچه من می‌پذیرم یا آن را با تنفر رد می‌کنم همین وجود آن موجود است، یا می‌شود گفت، جامه‌یت طعام شکل معینی از هستی وجودی را در پیش می‌نهد که من آن را می‌پذیرم یا رد می‌کنم. این جامه‌یت مانند صورتی متشکل شده است که در آن وفور کمتری از کیفیت‌های غلظت و حرارت در پس کلمه طعم به معنای دقیق که آن‌ها را بیان می‌کند پنهان شده‌اند. فی‌المثل شکری هنگامی که قاشقی از شهد یا عسل را می‌خورم همین چسبناک است به همان گونه که يك تابع تحلیلی منحنی هندسی را بیان می‌کند. یعنی اینکه همه کیفیت‌هایی که به عبارت دقیق طعم نیستند بلکه در طعم انباشته شده، ذوب شده و پنهان شده‌اند ماده طعم را عرضه می‌می‌کنند (قطعه شکلات که ابتدا در زیر دندان من مقاومت می‌کند به زودی ناگهان تن می‌دهد و خورد می‌شود، نخست مقاومت و سپس خرد شدن همان شکلات است.) به علاوه آن‌ها با خصوصیات موقت معین طعم، یعنی باحالت تکون زمانی آن متحد شده‌اند. مزدهای معین دفعه خود را تسلیم می‌کنند، بعضی مانند فیوزهای تأخیری هستند، برخی خود را به تدریج می‌سپارند، عده بخصوصی به آهستگی روبه زوال می‌گذارند تا اینکه ناپدید می‌شوند و باز عده دیگری در همان لحظه که انسان تصور می‌کند که آن‌ها را به تصرف می‌آورد محو می‌شوند. این کیفیت‌ها همراه

با غلظت و حرارت تشکیل شده‌اند، به علاوه از لحاظ دیگر جنبه بصری طعام را بیان می‌کنند. اگر من يك كيك صورتی رنگ را بخورم مزه آن صورتی رنگ است، عطر شکری ملایم و چربی خامه صورتی رنگ هستند. بنابراین همچنان که شکری را می‌بینم رنگ صورتی را می‌خورم. بدین ترتیب نتیجه می‌گیریم که طعم در پرتو این حقیقت يك ترکیب درهم پیچیده و يك ماده متفرق دارد، این ماده مرکب - که نوع خاصی از وجود را به ما عرضه می‌کند - است که می‌توانیم بر طبق طرح اصلی خود آن را جذب نماییم یا بانهوع آن را رد کنیم. اگر فقط بدانیم که معنای وجودی این طعام‌ها را چگونه روشن سازیم این مطلب بی‌اهمیت نیست که سخت‌پوستان را دوست بداریم یا نرم‌تنان را، حلزون‌ها را یا میگوها را

به عبارت کلی ذوق یا تمایل تحویل‌ناپذیر وجود ندارد. همه آن‌ها يك انتخاب تخصیصی معین وجود را می‌نمایانند. بر عهده روانکاوی وجودی است که آن‌ها را مقایسه و طبقه‌بندی کند. هستی‌شناسی در اینجا ما را ترك می‌کند. آن صرفاً ما را قادر ساخته است که هدف‌های غذایی واقعی بشر، امکان‌های اساسی این واقعیت و ارزشی را که در آن ظهور می‌کند معین کنیم. هر واقعیت بشری در عین حال يك طرح مستقیم برای مسخ لئفسه خود به يك فی - نفسه - لئفسه و طرحی از تخصیص جهان به مانند يك جامعیت وجود فی - نفسه به صورت يك کیفیت اساسی است. هر واقعیت بشری يك شوق است از این حیث که طرح از



کف دادن خود را می‌افکند تا اینکه وجود را بنا کند و در همان حرکت فی‌نفسه را تأسیس کند که از این رهگذر که اساس خود می‌باشد، وجود علت خود<sup>۱</sup> (واجب الوجود- ا. س.)، که مذاهب آن را خدا می‌خوانند، از امکان خاص می‌گریزد. بنابراین شوق بشر برخلاف شوق مسیح است، زیرا که انسان خود را به صورت انسان گم می‌کند به این قصد که خدا زاییده شود. لیکن تصور خدا متناقض است و ما خود را به عبث از کف می‌دهیم. بشر يك شور بیموده است.





**JEAN PAUL SARTRE**

ژان پل سارتر، فیلسوف، داستان سرا و نمایشنامه نویس فرانسوی از کسانی است که به واسطه اهمیت کارش و نیز بلند آوازش، در ایران بهترین و بدترین ترجمه ها را از آثارش کرده اند. یکی از مهمترین آثار او کتاب «وجود و عدم» یا «هستی و نیستی» که مبانی فلسفه سارتر را در آن می یابیم.

کتاب وجود و عدم او بخشی مستقل به نام «روانکاوی وجودی» دارد. کتاب حاضر ترجمه این بخش مستقل می باشد.

ISBN 978-964-7468-78-7



9 789647 468787

