



۴

فلسفه اروپایی



۷

تاریخ فلسفه غرب

رابرت چ. سالومون

محمدسعید حنایی کاشانی

Continental
Philosophy

Robert C Solomon

Website: fallosafah.org
Telegram: [fallosafahmshk](https://t.me/fallosafahmshk)

فهرست

- ۱ دیباچه: آنچه روسو در جنگل‌ها یافت
- ۳ مقدمه: فلسفه اروپایی جدید و دعوی استعلایی
- ۹ آرایش صحنه: جنبش روشنگری و رمانتیسم
- ۱۹ ۱. کشف خود: روسو
- باب اول. طلوع خود در ایدئالیسم آلمانی**
- ۳۱ ۲. کانت و جنبش روشنگری آلمانی
- ۵۷ ۳. رمانتیک کردن خود: فیشته، شلینگ، شیلر و رمانتیسم
- ۷۳ ۴. هگل و به خدایی رساندن خود در مقام روح
- باب دوم. آن سوی روشنگری: فروریزی امر مطلق**
- ۹۷ ۵. خود ترش گشت: شوپنهاور
- ۱۱۱ ۶. بعد از هگل: کی‌یرگور، فوئرباخ، مارکس

۷. گشت ضد استعلایی:

۱۲۹

منطق، تجربه‌گرایی و طلوع نسبی‌نگری

۱۴۵

۸. حمله به خود: نیچه و نیست‌انگاری



باب سوم. خود فی‌نفسه و لنفسه: پدیدارشناسی و زان پس

۱۶۹

۹. واپس تافتن استعلایی: هوسرل و علم من

۱۸۳

۱۰. دو ناراضی و تمدن‌شان: فروید و ویتگنشتاین

۲۰۱

۱۱. خود در تأویل دوباره: هایدگر و علم هرمنوتیک

۲۲۹

۱۲. خود در فرانسه: سارتر، کامو، دو بووار، مرلوپونتی

تکمله. پایان خود: ساختارگرایی، پس-از-مدرنیسم،

۲۵۹

فوکو، دریدا

۲۷۱

کتابنامه‌گزیده

۲۷۷

نمایه



تاریخ فلسفه غرب

رابرت ج. سالومون

محمدسعید حنایی کاشانی

Continental
Philosophy

Robert C Solomon

مقدمه

فلسفه اروپایی* جدید و دعوی استعلایی

خودش همه چیز! خانم فیشته چطور با او سر می‌کند؟!
هاینریش هاینه

زمینه دعوی استعلایی تمامی تاریخ و فلسفه و دین غربی را در بر می‌گیرد. عجیب و مایه تأسف است که داستان فلسفه جدید را اغلب به صورت ظهور تعداد اندکی مسائل تخصصی در دانش‌شناسی [epistemology] یا نظریه شناخت و مابعدالطبیعه روایت می‌کنند و لذا مایه شگفتی نیست که از مسائل مناقشه‌انگیز بزرگ‌تر و دلالت‌های ضمنی فلسفه اروپایی [European philosophy] غفلت

* نویسنده در این فصل، عنوان این فصل و نیز بند نخست از Continental philosophy دوبار، و از European philosophy سه بار استفاده کرده است. در سرتاسر کتاب نیز از این دو تعبیر پی در پی و به‌طور مترادف استفاده می‌شود، اما از European philosophy بیش از ۲۲ بار و از ترکیب Continental philosophy در مجموع فقط ۶ بار استفاده شده است. — م.

1. *Religion and Philosophy in Germany*, p. 137.

می‌کنند یا آنها را کنار می‌گذارند. این داستان اغلب نیز با کانت یا، در کوششی برای ترسیم نوعی تصویر بزرگ‌تر با گالیله و «علم نوین» [New Science]، با تأملات دکارت، یا با دیوید هیوم آغاز می‌شود که کانت را از «خواب‌های جزمی» اش بیدار کرد. اما داستان فلسفه اروپایی جدید [modern Continental philosophy] و دعوی استعلایی در باب علم و عقل‌گرایی یا مطالعه‌ی قوه‌ی شناخت انسان نیست. این داستان به‌طور دقیق داستان هیجان‌انگیز خود - انگاره‌ی اروپایی یا تصوّر اروپایی از خود است که در آن علم تجربی و قوه‌ی شناخت کاری مهم انجام می‌دهند، اما فقط در کنار تخیل رُمانتیک، نخوت بی‌سابقه‌ی جهانی یا کیهانی، واکنش و شورش دائمی و از هم‌پاشیدگی مطلق اعتماد به نفس جهان‌وطنی مغرور. تحوّل فلسفه اروپایی [European philosophy] در واپسین نیمه‌ی قرن هجدهم، به‌ویژه در آلمان، داستانی ماجراجویانه و هیجان‌انگیز و داستانی فرهنگی و فکری و روان‌شناختی است که اغلب نیز با مصطلحات خشک ابداع فنی فلسفی گفته می‌شود. اما فیلسوفان جنبش روشنگری و فرزندان ناخلف و رُمانتیک آن همه از دانشجویان حرفه‌ای نبودند که این یا آن نظام فلسفی را به همکاران و دانشجویان چشم و گوش بسته‌شان قالب کنند و در داستان‌شان به دانشوران نظر نداشتند بلکه تمامی ابنای بشر را مخاطب می‌ساختند. این داستان همان قدر عمیق و انسانی است که هر حماسه‌تولستوی، حتی اگر به زبان بی‌لطافت و رُمخت خداشناسی آلمانی بیان شده باشد. این فیلسوفان واقعاً بر این گمان بودند که جهان را تغییر خواهند داد، و گاهی نیز این کار را کردند. این بی‌اعتدالی در فهم مساعی خیالی آنان، برای دریافتن جهان، اگر گاهی پیچیده و دشوار است، امری لازم است. متفکران بزرگ اروپا را فلاسفه زمینی‌اندیش‌تر و انگلیسی - امریکایی به‌کرات تاریخ‌اندیش و دغل‌کار لقب داده و در مقام انحراف‌هایی نامیمون در تاریخ فلسفه به کناری گذاشته‌اند. حقیقت این است که آنان می‌کوشیدند به شعور عادی بتازند و خود مفهوم ما از انسان بودن را تغییر دهند. آنان خودشان را پیامبر و مصلح [reformer] و

آرایش صحنه

جنبش روشنگری و رمانتیسم

زمانی می‌آید که نور خورشید فقط بر آزادمدانی می‌تابد که جز عقل خویش مولایی نمی‌شناسند... برای فیلسوفی که از خطاها و تبهکاری‌ها و ستم‌هایی می‌نالند که همچنان آلاینده زمین است و او اغلب قربانی اینهاست، چه تسلایی است این چشم‌انداز به [آینده] نژاد انسان، انسانی رهاگشته از غل و زنجیرهایش، آزادشده از سلطهٔ تقدیر و از سلطهٔ دشمنان ترقی و با گامی مطمئن و استوار در راه حقیقت و فضیلت و سعادت به پیش.^۱

کوندورسه

آن دیگ ایدئولوژیکی را که فلسفهٔ اروپایی جدید [modern European philosophy] از آن بیرون آمد عموماً «جنبش روشنگری» [the Enlightenment] می‌گویند. این دورهٔ سرشار از پژوهش و انتقاد فلسفی شدید در میانهٔ قرن هفدهم در انگلستان آغاز

1. In W. T. Jones, *Kant and the Nineteenth Century* (New York, 1952), pp. 2-3.

شد و در میانه قرن هجدهم در امریکا و فرانسه نیز رواج یافت و سرانجام درست قبل از ابتدای قرن نوزدهم به آلمان و اروپای شرقی و جنوبی رسید. در نتیجه اشاعه این جنبش چندین انقلاب بزرگ و جنگ‌های ناپلئون به وقوع پیوست و صورت عقلی یافت و تحولات نوین ریشه‌ای در فلسفه و فرهنگ رو به آغاز نهاد. عصر روشنگری عصر مناظره فکری سرزنده و کشف پُرشور و شوق علمی بود. و البته عصر آزمایش شخصی و سیاسی و فلسفی بسیار گسترده نیز بود — توصیف خود خصوصی در جستارهای موتینی، کمون‌های سوسیالیستی اُون و فوریه، چالش‌های ریشه‌ای هیوم و دولباک با فلسفه حاکم و رسمی. دیدرو، ویراستار دایرةالمعارف، و ولتر بُت‌شکن افرادی عیاش و انقلابی در امور جنسی و نیز مناظره‌کنندگانی نابودگر بودند و حتی مارکی دوسادران نیز می‌توان تا اندازه بسیاری بخشی از جنبش روشنگری انگاشت. به عبارت دیگر، جنبش روشنگری، به‌ویژه در فرانسه، پیش از هر چیز رهیافتی به از سر گرفتن جوانی، درکی دلیرانه از انتقاد آزمایش و تأییدی پُرشور و شوق از تغییر و ترقی بود. جنبش روشنگری مجموعه‌ای متمایز از تعالیم نبود («فیلوزوف‌ها») [در فرانسه: روشنفکران و فیلسوفان به‌طور کلی] ظاهراً درباره هر چیزی اختلاف نظر داشتند، حتی درباره اهمیت اختلاف نظر داشتن، با این همه هنوز ممکن است که برخی خصوصیات عام آن، به‌ویژه انسان‌گرایی و عقلانیت و جهانی‌اندیشی آن را جدا کرد.

رابرت چ. سالومون

انسان‌گرایی

انسان‌گرایی («دنیوی» یا «سکولار») جنبش روشنگری را اغلب به اشتباه حمله به مسیحیت و دین به‌طور عام فهمیده‌اند، لیکن تأکید بر این نکته دارای اهمیت است که سرچشمه‌های انسان‌گرایی اروپایی در درون کلیسا قرار داشت و این انسان‌گرایی از قرن دوازدهم آغاز شد و چند تن از «فیلوزوف‌ها»ی برجسته جنبش روشنگری — از همه مهم‌تر روسو — خداپرستانی سرسخت بودند (روسو در قرارداد اجتماعی مجازات مرگ را برای نامؤمنان یا خداشناسان

اتّحادی فراگیر است. این هویت یا اتّحاد فراگیر، در پدیدارشناسی، «روح» است («خودبازشناسی روح» بدین معنا تعبیری زاید است)، تحقق کامل (و نیز بازشناسی) وحدت تمامی ابنای انسان و جهان انسانی و از جمله جهان طبیعت به منزلهٔ موضوع علم انسان.

یکی از نگران‌کننده‌ترین استلزامات نظام فلسفی هگل نقش بی‌اندازه اندکی است که این نظام برای فرد قائل می‌شود. او در پایان پیش‌گفتار پدیدارشناسی می‌گوید:

در زمانی که طبیعت کلی حیات معنوی/روحي اهمیّت و قوتی بی‌اندازه می‌یابد و جنبهٔ فردی صرف، که در واقع چنین نیز باید باشد، از هر اهمیّتی عاری شده است... فرد باید هرچه بیش‌تر خودش را فراموش کند... [و] هرچه کم‌تر باید از او خواسته شود، دقیقاً به همان سان که او می‌تواند از خودش کم‌تر توقع داشته باشد و کم‌تر برای خودش چیزی تقاضا کند.^۳

با در نظر گرفتن متن حوادث تاریخی — در میانهٔ جنگ‌های ناپلئونی — دیدن این نکته آسان است که هگل چگونه توانست اصرار کند که فقط تصویر بزرگ‌تر اهمیت دارد، و در درون این تصویر فرد بسیار کوچک و کم‌اهمیت شمرده می‌شود. در حقیقت، «روح» فقط انتزاعی نبود که هگل از کثرت نفوس انسان در واقع امر خلق کرد: او روح را به‌طور ملموسی واقعی شمرد و تلقی ما از فرد را انتزاع دانست — یعنی برکنده از متن اجتماعی آن و اعتبار و استقلال و اهمیت نادرست قائل شدن برای آن. بدین ترتیب بینش کلی فلسفهٔ هگل پرورش اجتماعی متحد، خودژرفکاو، بین‌المللی، روحی/معنوی و نوید موقعیت جاری سیاسی (در سال ۱۸۰۷، در اوج قدرت ناپلئون) است که ظاهراً فقط رؤیای فردی فیلسوف نیست بلکه امکانی واقعی و سیاسی است.

3. *The Phenomenology of Spirit*, p. 130.

عصر انتزاعیات بزرگ بود، متمثل در دیالکتیک هگلی، اما هیچ درکی از معنای زندگی فرد و هیچ درکی از امر مُحال یا بیهوده و هیچ درکی از انتخاب‌های مرگ و زندگی که فرد — برخلاف «روح» کیهانی — مجبور به انجام دادن آنهاست با آن همراه نبود. در حقیقت، کی یرکگور به شوخی می‌گوید، این عصری است که در آن آدم حتی نمی‌تواند تصمیم به ارتکابِ خودکشی بگیرد، از بس که «عاقل» شده است. این آن فضای مستعدی است که آفریدن «این شیخ، خلق» را روا داشته است و فقدان هر گونه حساسیت برای شور دین، و به طور کلی شور، را جایز دانسته است. البته او نمی‌توانست با حمله شدید به جامعه تظاهر به بی‌اثر کردن این خسارت بکند. چنین حمله مستقیمی صرفاً جنبه دیگری از همان مجموعه از انتزاعیات خواهد شد. در حقیقت، راهبرد او شکلی از «ارتباط غیرمستقیم»، ستوه‌آور و شخصی و خلاق است، چون هر فعل خلاق ویران‌سازی کوچکی از وضع موجود است.

کی یرکگور، برخلاف هگل، دیدگاهی شخصی می‌پرورد که تقریباً از هر جهت مخالف با فلسفه کیهانی و عقلی ساز «روح» است، ولو آنکه این دیدگاه کلاً (و به طور خلاف آمدی) وامدار زبان فلسفی هگل است. او به جای تجلیل هگل از «روح» از بی‌نام و نشانی و «خلق» به فغان می‌آید و اصرار می‌ورزد که تنها «فرد» اهمیت دارد. او بر ضد تصور هگل از خدا، به منزله «روح»، خشمگینانه پاسخ می‌دهد که اگر هگل در نجات دادن مسیحیت موفق شده است فقط با ناپود کردن هر چیز شایان نجات دادن در آموزه‌های [teachings] مسیح است. هگل بر معقول بودن دین تأکید کرد؛ کی یرکگور اصرار می‌ورزد که آنچه دین را این قدر نیرومند می‌سازد دقیقاً نامعقول بودن آن است: طبیعت به فهم درنیامدنی تعالیم [doctrines] آن و نیاز به ایمان نافهمیدنی در مواجهه با امر ناشناخته.

او حتی تا بدانجا پیش می‌رود که مفهوم دیالکتیک را به رخ هگل می‌کشد؛ با ابداع دیالکتیکی «وجودگرا» که برخلاف دیالکتیک هگلی هیچ پیشرفتی

نمی‌کند و از قومی به قومی یا از نسلی به نسلی هیچ چیز منتقل نمی‌کند. این مفهوم بدین معنا دیالکتیکی است که از ستیز و مواجهه آغاز می‌شود، اما این دیالکتیک همواره در درون هر فرد صورت می‌گیرد و گرچه ضرورتاً جنبش وجود دارد هیچ راه حلی وجود ندارد. فقط فردی وجود دارد که انتخاب می‌کند و بر آن استوار می‌ماند و همواره آگاه است که به معنایی این انتخاب مُحال و توجیه‌نشده است و شاید کاملاً متفاوت با امر واقع بوده باشد. آدمی می‌تواند زندگی کامجویانه («زندگی شهوت-زیباپرستانه*» [“the aesthetic life”] یا «زندگی شهوانی») را انتخاب کند یا می‌تواند زیستن برطبق قانون اخلاق عادی [moral law] («زندگی اخلاقی» [“ethical life”]) را انتخاب کند، اما هر دو را با هم نمی‌تواند انجام دهد. همواره بحران‌ها و تعارض‌هایی وجود خواهد داشت که در آن هنگام آدمی مجبور به انتخاب خواهد شد — «یا این/یا آن» — و هیچ راهنمایی یا دلیل «برتری» وجود ندارد تا نشان دهد که آدمی برحق است.

این انتخاب میان زندگی شهوانی و زندگی اخلاقی در تصمیم به ازدواج متمثل می‌شود (در حقیقت، اغلب گفته شده است که این جنبه کامل فلسفه کی‌یرکگور عقلانی کردن تصمیم خود او به ازدواج نکردن با رگینا اُلسن است و او کم یا بیش این را می‌پذیرد). از دیدگاه شهوانی و زیباپرستانه تنها معیار برای انتخاب کردن شخص در ازدواج کامروایی امیال خود آدمی است. برای این

ر ا ب ت ج. سالهون

* اصطلاحی که مترجمان انگلیسی در برابر مفهوم مورد نظر کی‌یرکگور در زبان انگلیسی انتخاب کرده‌اند aesthetic است که معنا و ترجمه معمول آن در زبان فارسی «زیباشناختی»/«زیبایی‌شناختی» است. اما کی‌یرکگور عادت دارد که اصطلاحات فلسفی را به معنای غیر متداول آنها به کار ببرد و در نتیجه برابر نهاده «زیباشناختی»/«زیبایی‌شناختی» در فارسی برای این مفهوم کاملاً گمراه‌کننده خواهد بود، چون زیباشناختی دقیقاً برخلاف آن چیزی است که کی‌یرکگور در اینجا مقصود دارد. کلمه مورد نظر او معنای دوگانه «حس/شهوت» و «زیبایی» را در بر دارد. از همین رو، «زندگی شهوانی» مناسب‌تر است. بحث مشروح‌تر از معنای این اصطلاح و شرح سیر تاریخی ترجمه آن در فارسی را به فرصتی دیگر وامی‌گذارم. اکنون معادل من همین است. — م.

خود در تأویل دوباره: هایدگر و علم هرمنوتیک

ماجرا این نبود که ایدئالیسم آلمانی فرو ریخت؛ بلکه عصر دیگر چندان قوی نبود که در برابر عظمت و گستردگی و اصالت این جهان روحی بر پا بایستد، یعنی به‌راستی آن را تشخیص دهد....

جهان رو به تاریک شدن است. حوادث اساسی و پی در پی این تاریک شدن عبارت است از: گریز [flight] خدایان، نابودی کره خاک، بر الگو بردن یا همشکل‌سازی انسان، بالادستی میان‌مایگان... [و] تأویل و تفسیر نادرست روح.^۱

هایدگر

مارتین هایدگر (۱۹۷۶-۱۸۸۹) دانشجوی هوسرل بود، اما در برابر تنگ‌نظری آموزگارش ایستاد و دکارت‌گرایی واپس‌گرایانه‌اش را رد کرد. هایدگر ظاهراً خودش را علاوه بر پدیدارشناس حکیم [sage] و پیامبر نیز می‌شمرد و آنچه او

1. *Introduction to Metaphysics*, p. 37.

از آن شکوه داشت این بود که قرن بیستم نیازمند خدایی نو بود. او آراء خودش را «طلب هستی» [“quest for Being”] معرفی کرد، به همراه این شکوه غریب که مابعدالطبیعه غربی از زمان افلاطون به «فراموشی» هستی دچار شده بود. ما زمانی از واقعیت شکسته نشده خودمان در جهان آگاه بودیم اما این واقعیت از همان دوران قدیم رفته رفته از یاد ما رفت و تا پایان قرن از پیش «رو به تاریک شدن» نوزدهم دیگر تقریباً چیزی از آن نمانده بود.

هایدگر خود را در درون سنت فلسفی غربی می‌دید، اما به طرفداری از چیزی نو و نه چندان روشن بر سبک شدن از بارگرانی که بقیه فیلسوفان ذاتی این سنت شمرده بودند نیز اصرار می‌ورزید. بخشی از این ناروشنی ناشی از تأکید هایدگر بر این امر بود که دقیقاً زبان ما چنان شده است که راه فهم ما از هستی [Being] مسدود شده است و لذا کوشش او تقریباً این بود که زبان فلسفی نوینی ابداع کند. هر «ترجمه» ای از تفکر او به اصطلاحاتی که ما می‌توانیم بفهمیم، به گفته او، به احتمال قریب به یقین به سوء تفاهم می‌انجامد. و به همین سان، هر کوششی برای جا دادن او در سنتی که آن را رد می‌کند محتملاً توصیف نادرستی از کوشش‌های او به دست می‌دهد. و با این وصف او این سنت را می‌شناخت و تا اندازه بسیاری بخشی از آن بود. او پژوهشگر مشتاق فلسفه قدیم یونانی و قرون وسطی بود و خودش را کسی می‌دانست که پا برجای پای کانت و شلینگ می‌گذارد. او درباره هولدرلین و نیچه به تحقیق پرداخت و آثار مبسوطی درباره افکارشان به نگارش درآورد. و، البته، عمیقاً از آموزگارش هوسرل نیز متأثر بود. آنچه از همان نخستین آثارش رد کرد فلسفه دکارت و سنت دکارتی در فلسفه بود، به همراه تقسیم گسسته‌آمیز ذهن و بدن در این فلسفه و نظری عاری از حیات آن درباره جهان به منزله ماشین‌واره‌ای [mechanism] جدا از ما و در دسترس برای بهره‌برداریمان و طلب یقین بر اساس استفاده از قیاس و استنتاج. این نکته که دکارت را هوسرل بسیار تحسین کرده بود در هایدگر تأثیری به جا گذاشت. او در پدیدارشناسی هوسرل وسایلی برای سست کردن دوگانه‌انگاری

است که آدم هرگز در موضعی قرار نمی‌گیرد که نتواند انتخاب کند و لذا مسئول آنچه هست یا می‌کند نباشد.

سارتر، با وام‌سنگینی که از فلسفه هایدگر می‌گیرد، هستی‌شناسی وجودی [existential ontology] اش را با متمایز کردن دو جنبه از وضعیت انسان پُر می‌سازد که آنها را «واقع‌بودگی» [“facticity”] (این اصطلاح را مستقیماً از هستی و زمان هایدگر برمی‌دارد) و «تعالی» [“transcendence”] (اصطلاح اشتباه‌آفرینی که با صفت کانتی و محوری ما، «استعلایی»، به یک معنا نیست) می‌نامد. واقع‌بودگی، همچون کاربرد آن در فلسفه هایدگر، حاصل جمع واقعیاتِ راجع به ما و موقعیت‌هایی است که در آن ما «افکنده» شده‌ایم. واقع‌بودگی آدم، به‌ویژه، گذشتهٔ آدم است، آن کردارها و وقایعی که تمام شده‌اند و انجام گرفته‌اند، اما نتایج‌شان تا اندازهٔ بسیاری اوضاع و احوال کنونی را تعیین می‌کند و سازندهٔ بخشی مهم از آنکه هستیم یا آنچه هستیم است. شخصی که قتل کرده است، قاتل است، و به معنایی همواره خواهد بود. مردی که در حادثه‌ای در دوران کودکی جُلاق شده باید بقیهٔ عمر خود را با چوب زیر بغل سر کند. زنی که در مدرسه درخشیده باشد همواره این امتیاز با او همراه است، چه در استفاده از این امتیاز موفق شود و چه نشود. شخص، تا اندازه‌ای، واقع‌بودگی اش است و در مرگ — وقتی آدم جز واقع‌بودگی چیزی ندارد — آدم چیزی جز آنچه کرده است نیست. و لذا سارتر، با توجه به آنچه گذشته، می‌گوید «نبوغ پروست چیزی غیر از آثار پروست نیست». او در نمایشنامه‌اش، خروج ممنوع (در بسته)، شخصیت‌هایش را که هم‌اینک همه مرده‌اند در دوزخ قرار می‌دهد تا کلاه خودشان را قاضی کنند که چه شده‌اند. تعالی شبیه به آن چیزی است که هایدگر «وجود» [“Existenz”] می‌نامد و عبارت است از امکان‌های مختلف مان. اما سارتر بر آن چیزی تأکید می‌کند که هایدگر مسلّم می‌گیرد، یعنی اینکه چنین امکان‌هایی فقط برای آگاهی به کار برده می‌شود نه برای اشیاء. میوهٔ درخت بلوط این امکان بالقوه را دارد

که درخت بلوط شود، اما امکان‌هایی را ندارد که تعالی را ممکن می‌کند. میوه درخت بلوط شدن را پیش‌بینی نمی‌کند؛ به پیش نمی‌نگرد، یا نمی‌ترسد که ناکام بماند و گام‌ها و مراحلش را طرح‌ریزی نمی‌کند. از سوی دیگر، دانشجو این امکان را دارد که وکیل دعاوی شود، نه فقط به این دلیل که «ممکن» است، بلکه به این دلیل که او قادر است به پیش بنگرد، تصمیم بگیرد چه باشد و برای تحقق این آرزو گام بردارد. سارتر اصرار می‌ورزد که تعالی فقط فعل قوه خیال نیست، اگرچه قوه خیال ذاتی آن است، بلکه بسته به کُنش است و شکل گرفتن نیت برای عمل است که در نهایت آزادی مان را می‌سازد. واقع‌بودگی و تعالی اجزاء ذاتی انسان است. واقع‌بودگی موقعیت مان را به تعریف می‌کند و اینکه که هستیم — تا آخرین نقطه. تعالی جهان امکان‌ها را به روی ما می‌گشاید — آنچه می‌توانیم از آن موقعیت و از خودمان بسازیم — به فرض آن که یا آنچه تا اینجا هستیم. آدم به ندرت خاطری بی‌آلایش دارد، یعنی فرصتی برای تثبیت کردن موقعیت خود بدون گرانباری از گذشته. آدم می‌تواند بکوشد در شهرستانی نوین هویتی نوین برای خودش بنیاد نهد، اما گرچه این موقعیت موقعیتی نوین است با این وصف گذشته با آدم همراه است — در عادات و انتظارات و در خاطرات و در سیمای آدم. واقع‌بودگی و تعالی گاهی در تضاد آشکارند، مانند وقتی که آدم می‌کوشد عادت قدیمی یا شیوه‌ای از زندگی را تغییر دهد، اما اکثر اوقات آنان با یکدیگر جور می‌شوند، تعالی با واقع‌بودگی «روی یک دنده می‌افتد» و واقع‌بودگی برحسب تعالی آدمی به تأویل دوباره درمی‌آید. نقشه‌های ما معمولاً با اوضاع و احوال ما جور درمی‌آید: در حقیقت اوضاع و احوال است که نقشه‌هایمان را محدود می‌کند، اگر املا نکند (اما تعیین نمی‌کند).

هایدگر در هستی و زمان سه ساختار وجودی را شرح داد: وجود [Existenz]، واقع‌بودگی، افتادن یا [از خود] دورافتادگی. وجود [Existenz] و واقع‌بودگی نزد سارتر به تعالی و واقع‌بودگی تبدیل می‌شود، اما سارتر مفهومی

مسأله این است که چگونه ارزش‌ها را می‌توانیم از آن خودمان بسازیم، در حقیقت آیا اصلاً به معنایی معنادار ارزش‌ها هستند.

این جنبه از فلسفه سارتر را آلبر کامو (۶۰-۱۹۱۳) پیشدستی کرد و برجسته ساخت، به‌ویژه در اثرش با عنوان اسطوره سیسوفوس. کامو تشخیص می‌دهد که جدایی جهان و آگاهی انسان (بدون خدا به منزله میانجی) به سرخوردگی مایوسانه‌ای می‌انجامد. انتظارات عقلانی مان از عدالت و کامروایی با «بی‌اعتنایی [گرچه "مهربان" عالم]» مواجه می‌شود. او به این سرخوردگی ناگزیر با نام «امر بیهوده» یا «بیهودگی»^{*} اشاره می‌کند، یعنی شکاف کاهش نیافتنی میان تقاضایمان برای ارزش‌ها و معنا و بی‌معنا بودن خنثای جهان. هر معنایی هم که در جهان وجود داشته باشد، ما در جهان گذاشته‌ایم، اما علم به اینکه این معانی فقط فراقنی‌های ماست از نظر کامو کافی است تا نتیجه بگیریم که آنها ممکن نیست واقعی یا مهم باشند و لذا نتیجه فلسفه دوره متقدمش این است که همه ارزش‌های زندگی بیهوده و موهوم است: فقط خود زندگی است که دارای ارزش نهایی است. از اینجا و این نتیجه تشویش‌انگیز را می‌گیرد که همه پرسش‌های «کیفیت زندگی» بی‌معناست: فقط کمیت وجود دارد. «هیچ جایگزینی برای بیست سال تجربه وجود ندارد». از سوی دیگر، شخصیت‌های آثار کامو خود را اغلب مواجه با مرگ می‌بینند (به‌طور نمونه، مورسو در بیگانه) و کشف می‌کنند که هیچ فرقی نمی‌کند: «آدم باید از این کار نیز که یک وقت می‌میرد موفق بیرون بیاید». کامو با اقتباس مضمون تا - پای - مرگ - بودن از هایدگر مدلل می‌سازد که زندگی بی‌معناست چون در نهایت همه ما باید بمیریم. اما آنچه او درباره ارزش‌های موجود در زندگی می‌گوید به ما هیچ دلیلی نمی‌دهد که فرض کنیم زندگی اگر نمی‌مردیم معنادارتر می‌بود. در حقیقت، شخصیت اساطیری

* "the Absurd" مقصود این است که هیچ قصد و معنا و غایتی در کل روند این جهان مشهود نیست و نمی‌توان گفت که جهان یا زندگی رو به چیزی یا جایی دارد. پس، هر چیزی و هر کاری در نهایت عبث یا بیهوده است. — م.