

در دسامبر ۱۹۴۹ مارتن هایدگر در حالی که به دلیل همکاری با حزب نازی از تدریس در دانشگاه برمن منع شده بود، در دانشگاه دانشگاه برمن (Bremen) سخنرانی متوالی را برای جمعی از پیشموران ایراد کرد. بیشتر این افراد علاقه چندانی به فلسفه یا فهم آن نداشتند. حرمندی آنها بیشتر به این جهت بود که برای استماع سخنان کسی گرد هم می آمدند که به عنوان برجسته ترین فیلسوف زنده کشورشان شهرت یافته بود. در این سخنرانی هایدگر از خطری که بر عصر حاضر مستولی شده بود، سخن می راند. این خطر (حتی) پیش از عصر پمپاتم و شروع جنگ سردی که در آن امکان تبادل سلاح های هسته ای فاجعه بار برای مردم جهان و به ویژه مردم اروپای مرکزی خطری دائم محسوب می شد، وجود داشت. شاید سخنوران بر سخنان هایدگر که از فلسفه چیزی نمی دانستند، از کلمات او اشاره به چنین وضعیت را درمی یافتند و شاید خود او نیز از به کارگیری نیرو و تاثیر چنین کنایه ای برای جلب توجه شنوندگانش حسرتورده بوده است. خطری که مورد توجه هایدگر بود، به طور کلی در سطح دیگری مطرح بود. این خطر نه کمونیزم روسیه، نه سرمایه داری آمریکا و نه دورنمای جنگ که همه جانبه میان آنها بود. بلکه به بیان خود هایدگر «خطر در ظهور قالب بندی است» (پرستی از تکنولوژی). منظور او چه بوده است؟ برای پاسخ به این پرسش، نخست اجازه بدهید ببینیم سراد هایدگر از اصطلاح ظاهرآ عجیب «قالب بندی» (Enframing) چیست.

اصطلاح «قالب بندی» در معنای مورد نظر هایدگر، بدون ارتباط با جهان تکنولوژی با امکانات شومش-سک در آن زمان به حسب قسم قوی ترین نماد آن به حساب می آمد. نبود پلوجود این همان طور که هایدگر غالباً تاکید می کند قالب بندی، خود پدیده های تکنیکی نیست. ما شاید عجلان بتوانیم بگوییم که این چیزی همچون بستر ذهن-میان (Mind-Set) تکنولوژی جدید است. به هر حال «قالب بندی» صرفاً در چیزهایی مانند بمب اتم، تلویزیون یا ماشین لباسشویی نمود نیافته است بلکه به همین میزان در تمدن و زندگی روزمره ما نیز حضور دارد. هنگامی که از صنعت کشاورزی یا «زمان کیفیت» یا از وجود همسر گفتندگان حومه شهر سخن می گوئیم، در واقع تأثیر قالب بندی بر شیوه تفکر خود را آشکار می کنیم و کلاماً جنادار تهدیداتی چون جنگ هسته ای و تخریب محیط زیست، «خطر»ی که هایدگر در سخنان خود از آن یاد می کند. به آن نظر داریم: «خطر» را خطر در خود قالب بندی است. قالب بندی نه در موفقیت یا شکست تکنولوژی - که قالب بندی حامل و مقوم آن است - قرار دارد و نه در کاربرد شرور بار آن.

همان طور که قالب بندی به مثابه پدیده ای ذهنی بنیان، بستر پیشرفت تکنولوژی است و در عادت سخن گفتن و تفکر روزمره ما نفوذ یافته، به همان گونه در اصطلاح مورد نظر هایدگر، طریقی است که ما به واسطه آن به جهان و تجارب خود از جمله تجربیات ما از خودمان تعیین می بخشیم. در چنین طریقی، آنچه قالب بندی شده،

برای استفاده ما قابل دستیابی است و در خدمت اهداف و مقاصد معین نیز قابل تعبیر و دستکاری است. با طرح این نکته ممکن است به نظر رسد که قالب بندی صرفاً طریقی برای تحقق سریع بلندپروازی های آدمی در تسلط بر طبیعت است. به همین دلیل ممکن است چنین به نظر رسد که قالب بندی هم مورد توجه عوامل و کارگزاران آن است و هم مورد توجه خیل کثیر از افرادی که خود را از دشمنان آن می شمارند.

بهر حال، طبق برداشت هایدگر، پیشگامی قالب بندی به یک معنا مقدم بر «انسان» است و مطمئناً بر «انسانی» که به وسیله اومانیسم مایه رنسانسی به تصویر درآمده، تقدم دارد. اومانیسم یا شعار خود مبنی بر اینکه «انسان، معیار همه چیز است»، علت به وجود آمدن چنین وضعیتی نیست بلکه نموده و جلوه ای از آن است. ریشه قالب بندی در عمل هیچ انسانی نهفته نیست بلکه به گفته هایدگر ناشی از تقدیر هستی بنیادین است.

با این حکم معماگونه، ما پیشاپیش در تفکر هایدگر متاخر به ۲۲ واژه کلیدی و مهم «تقدیر» (destiny) و «هستی» (Being) مواجه و همچنین با مشکلاتی که در آفرینند ترجمه به دنبال آن استقبال از تفکر هایدگر در دنیای انگلیسی زبان به وجود آمده، رو بسرو می شویم. «تقدیر» ترجمه انگلیسی برای اصطلاحی آلمانی است که واجد معنای دو گانه «تقدیر» و «مناسبت» (suitability) یا «قابلیت» (capacity) است و هایدگر می خواهد هر دوی این معانی در استفاده ای که او از این واژه کرده، دریافت شوند. بنابراین «تقدیر» به معنای تقدیر یا مرنوشتی نیست که از خارج بر جهان تحمیل شده باشد بلکه حاکی از نوعی سازگاری و

انطباق ذاتی هستی با طریق وجودی جهان است که متناسب با قابلیت های ذاتی که آن را درمی یابند خود را اعلا می کند و آشکار می سازد. بنابراین، این مفهوم فرابندی دوسویه است. اما «هستی» که منش این تقدیر است، خود چه چیزی است؟ البته هستی در قاموس فلسفی غرب، واژه کلیدی و مهمی است که در باب معنای آن به طور گسترده بحث و مجادله شده است. از نظر بعضی فیلسوفان، هستی واقعاً هم معنای واژه خداوند است. در حالی که دیگران از آن بیشتر به عنوان زیر لایه (substratum) جهان یا انتزاعی ترین مقوله ممکن یاد می کنند. من در بخش بعد با دقت بیشتری نوع استفاده هایدگر از این اصطلاح را بررسی خواهد کرد. در حال حاضر، تنها نکته قابل توجه این است که برای هایدگر پرسش از هستی، پرسشی است که لازم است پیش از هر چیز دیگر از سوی فلسفه در باب آن تفکر و تأمل شود. پرسشی که چگونه بودن اشیا را برای ما و جهان ما تعیین می کند.

اما اگر قالب بندی، تقدیری از سوی هستی است و بنابراین، به نوعی انطباق و سازگاری ذاتی هستی با قابلیت های ما است، در این صورت «خطر در کجاست؟ آیا مطمئنم هر آنچه از جانب هستی به سوی ما می آید، باید امکانی از طریق وجودی است. یا یابند و بنابراین، به معنایی حقیقی باشد؟ در این صورت هنوز ممکن است به نظر رسد. در حالی که هایدگر می گوید قالب بندی ناشی از هستی یا حادثه ای در درون آن است، همچنین می گوید که قالب بندی، هستی را در حجاب فراموشی قرار داده است. به عبارت دیگر، نگاه که ما فرق در دیدن جهان آن گونه که قالب بندی شده، می شویم. به مثابه امکانی واقعی، ما را از ادراک یا فهم آنچه حقیقتاً برای هستی

وجود دارد، تا کام می نهد. در این صورت چه باید کرد؟

ممکن است به نظر رسد چنین سؤالی به مثابه واکنشی طبیعی در برابر خطری محسوس است. اما اگر نظر گاهی، خود پیشاپیش اقتضای دیدگاهی اومانیستی و عمل گرایانه باشند، به خودی خود جلوه ای از قالب بندی نبر هست؟

بهر حال اگر آگاه شدن از خطری که ما در آن به سر می بریم، خود نوعی فراخوانی به عمل نباشد، پس چیست؟ شاید نوعی فراخوانی به تفکر باشد و اگر خطر نهایتاً در [خود] هستی ریشه داشته است، بنابراین باید فراخوانی به نوعی توجه متفکرانه به آنچه که در خود هستی جریان دارد، باشد. هایدگر مایل است تا قولی از هولدرلین (Holderlin) را نقل کند: «تا آنجا که خطر هست، آنچه نجات می دهد و می رها کند نیز پانده می شود». فحوای کلمات فوق این است که اگر آگاه شدن از خطر فراموشی هستی، توجه ما را با اشتیاق بیشتری به مسئله هستی جلب کند. بنابراین ممکن است در دراز مدت به طور معماگونه ای ثابت شود که خود خطر نیز در خدمت هستی است. معما دقیقاً این است که چون قالب بندی مانع ما از دیدن هستی می یابد، هستی در برابر ما محافظت می شود. هستی مفقود یا حتی مطرود به حال خود رها نمی شود. با وجود این، بحث هایدگر ادامه می یابد. برای اینکه این اتفاق یا وضعیت به همین صورت فهم شود، قالب بندی و خطر بر حسب ماهیت واقعی خود لحاظ خواهد شد. به هر حال، چون ممکن نیست چنین اتفاقی محصول طراحی اراده یا عمل آدمی بوده باشد (چرا که این موارد خود پیشاپیش به واسطه گرفتاری است. بان در قالب بندی به مخاطره

آیا هایدگر متناخوری وجود دارد؟

۱۳۷



افتادند، اما اینها پس از آنکه در فلسفه هندی رخ داده است. در اینده زمان و کیفیت وقوع چنین حادثه‌ای در آینده را کسی نمی‌داند البته آگاهی داشتن از آن نیز برای ما ضرورتی ندارد (پاره‌ای از تکنولوژی) و وظیفه ما این نیست که خود را از داشتن معرفتی واضح و متمایز در باره هستی مطمئن سازیم بلکه وظیفه ما این است که «منتظر کسی باشیم که بتیاد تفکرش معطوف به حضور هستی است» آدمی به مثابه شبان هستی، صرفاً زمانی می‌تواند در انتظار ورود تقدیری از سوی هستی باشد که به حقیقت هستی توجه داشته باشد (پرسش از تکنولوژی).

پس، بر حسب این ملاحظاتی آنچه باید در انتظارش بود نوعی بازگشت و گزینش است در اینجا با مفهوم مواجهه‌ایست که بر بازگشت به هستی و دیگری بازگشت به اندیشه بازگشت به هستی به این دلیل که فراموش شدنش تبدیل به حفاظت و نگاهداری آن شده است و بازگشت به اندیشه به این جهت که ما از «انسان سازنده» سرور خلقت و برابری جهان بودن، به شبان هستی و فردی منتظر تبدیل شده‌ایم. شاید «هایدگر فکر می‌کرد که ما پدیداریم تحت سایه‌ای که به واسطه ظهور چنین بازگشتی پیش رویمان افکنده شده، قرار گرفته‌ایم» (پرسش از تکنولوژی).

ما نمی‌دانیم برداشت مردم کلاس ما و پیشمور باشگاه برمی‌آید از این سخن چه بوده است ما اگر موضوع واحدی وجود داشته باشیم که بتوان گفت به وسیله آن کانونی به وجود می‌آید که اندیشه‌های هایدگر متناظر برآمده از آن می‌چرخد در این صورت پرسش از چنین بازگشتی و در انتظار آن بودن، دعوی خوبی برای بررسی است. به همین دلیل از دهه ۱۹۲۰ به بعد هایدگر همواره هم متوجه خطری بود که آن را به مثابه تهدیدی از سوی تمدن جدید لحاظ می‌کرد و هم امیدوار بود که شاید در تاریخ خود هستی به طریقی نامعین حادثه جدیدی رخ دهد که ما را از چنین خطری و نیر از خودمان مصون نگاه دارد.

در ورودی چنین سرریح به «کانون» اندیشه‌های هایدگر متناظر، اصطلاحات و موضوعاتی را مطرح کردیم که همچنان بدون توضیح یقینی می‌ماند و لاجرم بسیاری از آنها را نیز حذف کردیم. ما تاکنون درباره توجه بسیار هایدگر متناظر به زبان یا نقش آن در تمهید زمینه بازگشتی که او از وقوع آن سخن می‌گفت، چیزی نگفته‌ایم. در حالی که بعضی مفسران قائلند که فلسفه هایدگر متناظر چیزی جز فلسفه زبان نیست. همچنین موضوعات دیگری وجود دارد که مطرح نشده و مسکوت مانده‌اند. بنابراین در توضیح و بسط این چند صفحه مقدماتی، نکات فراوانی می‌توان گفت.

آنچه برای هایدگر اهمیت دارد این است که آن نوع انتظاری که ما برای هستی بدان فرخوانده شده‌ایم چیزی نیست که بتوان آن را صرفاً به عنوان نتیجه زنجیر پیچیده و طولیل استدلال عقلی ایجاد کرد یا به واسطه کسب معرفتی جدید به دست آورد. در مقابل، هدف او این است که ما را وادارد تا به دانسته‌های پیشین خود نگاه دوباره افکنیم تا آنچه از پیش تر محیطه تجربه‌مان بوده و ما به سرخوش از نتایج موهوم و خیالی قلبی‌مانی از توجه بدان بازمانده بودیم، بهیچ‌وجه همان‌طور که هایدگر غالباً

گفته است در تفکر ساده‌ترین پدیده‌ها، مشکل‌ترین آنهاست و نزدیکترین چیزها دورترین آنها. با وجود این، فلسفه هایدگر می‌خواهد دقیقاً سار را به همس چیزها برهنمون سازد. ادعای من این است که موضوع «بازگشت» محور اصلی اندیشه‌های هایدگر متناظر است. اما این تفکر هایدگر متناظر، خود نموده نمود نوعی «بازگشت» است. بازگشت از تحلیل وجودی دازاین، به عنوان محور اصلی «هستی و زمان» به سوی تفکراتی درباره تاریخ هستی که او قبلاً در سخنرانی خود درباره بازگشت، آن را به ما توصیه کرده بود؟ و اگر ما حتی داشته باشیم که درباره مسیر فکری هایدگر از چنین بازگشتی سخن بگوییم، معنای دقیق آن چیست؟ آیا معنایش این است که هایدگر در مرحله خاصی از حیات فکری خود پرسش‌ها و روش‌های پیچیده‌ای که بیان کنش‌شان را می‌توان در کتاب «هستی و زمان» یافت، به سادگی کنار نهاد؟ یا معنایش این است که همان پرسش‌های مطرح در دوره فکری متقدم او، به تبع سؤالاتی دیگر، تازه‌تر و تحت بررسی بروشند دیگری به دوران فکری متناظرش منتقل شدند؟ پروتئگی یا کس متگی میان افکار هایدگر متقدم و هایدگر متناظر ناچه میزان است؟ آیا ما واقعا مجازیم از افکار هایدگر متناظر سخن بگوییم؟ یا باید فراتر از مرز احتیاط پیرو محققانی باشیم که برای حیات فکری هایدگر قائل به دوره متقدم، میانه و متناظر هستند؟ در هر صورت، آیا این تفصیلات، انفعال‌ها و تنبیر انگوهای ناگهانی موضوعاتی هستند که بتوان آنها را به‌طور دقیق تاریخ‌گذاری کرد یا متعلق به آناری خاص محسوب کرد؟ بنابراین دقیقاً سراز از هایدگر متناظر چه کسی است؟

پانوجه به اینکه پاسخ درخور و مناسب این گونه به سؤالات مستلزم تفسیر فلسفی کل آثار هایدگر است، می‌توانیم بپایند بعضی دلایل خود را مبنی بر اینکه ما سخن گفتن ما از «هایدگر متناظر» موجه است. مطرح کنیم این دلایل نه‌باینه این نقطه نظر ختم می‌شوند که مجموعه‌های از موضوعات، روش‌ها، مسائل و حتی نوعی سبک‌شناسی خاص وجود دارد که مجموعه ساختار نگارشی متمایزی را تعریف می‌کنند و نسبتاً می‌توانند به‌طور مستقل از کتاب «هستی و زمان» هایدگر مورد مطالعه و بررسی قرار گیرند. ساختار نگارشی فوق به نوبه خود، موضوع خاص و مهمی را در چشم‌انداز فلسفی قرن بیستم وضع کرده است. البته ادعای در این باره که آیا اساساً می‌توان چنین نوشته‌هایی را نوشته‌های فلسفی خواند یا نه، مجادله می‌کنند.

هایدگر متقدم و هایدگر متناظر ما در تلاش برای ارائه تفسیری دقیق‌تر از آنچه از هایدگر متناظر در نظر داریم، باید پیوستگی‌ها و گسستگی‌هایی را که توانمان به مسیر فکری هایدگر شکل داده، تعیین کنیم. اما در عین حال باید بپرسیم که چرا هایدگر «بازگشت» و «نگویم کفایت» انگیزه‌های فلسفی موجب شده تا او اندیشه خود را به راه‌های جدیدی که با «بازگشت» (چرخش) گشوده می‌شدند، هدایت کند.

اجازه بدهید طرح این نکات را به وقت دیگری ماکول کنیم و بحث خود را با پرسش از گسستگی‌هایی که هایدگر متناظر را از هایدگر متقدم جدا می‌کند، آغاز کنیم. همان‌طور که خود هایدگر و بسیاری از مفسرانش تاکنون گفته‌اند، یکی از مواضع اصلی گسست یا انفصال مربوط به طریقی است که در آن مسئله هستی مورد توجه قرار می‌گیرد «هستی و زمان» یا آوای فراخوانی انسان‌ها به فلسفه برای طرح دوباره مسئله هستی. پهنی مسئله‌ای که به ادعای هایدگر به دست فیلسوفان معاصر به فراموشی سپرده شده بوده آغاز شد. در چنین وضعیتی که در آن مسئله هستی، دیگر، موضوع پرسش واقع نمی‌شود، اولین چالش‌هایی که در همان ابتدا برای کسی که در سده طرح دوباره آن است، پیش می‌آید این است که از کجا باید شروع کرد؟ چگونه می‌توان چنین مسئله مهمی را بدون هیچ گونه زمینه فلسفی‌ای که پرسش فوق در آن طرح شود، مطرح کرد؟ هایدگر می‌گوید فلسفه‌ای که هم‌اکنون در دانشگاه‌ها مطالعه و تعلیم می‌شود، با این مسئله درگیر نیست و ما تحت هدایت مستقیم آن صرفاً می‌توانیم به اطلاعات بسیار اندکی دست یابیم اما این بدان معنا نیست که ما به‌طور کلی هیچ منبعی در اختیار نداریم. به علاوه حتی هنوز هم فلاسفه در بحث‌های عادی و روزمره‌ای که در آنها انسان‌ها در میان خودشان از خودشان سخن می‌گویند، شرکت می‌جویند. اکنون انسان‌ها دقیقاً آن موجوداتی هستند که هستی‌شان برای آنها یک مسئله است. آنها می‌توانند از چیزی آنچه برای‌شان وجود دارد و از معنای زندگی‌شان پرسش کنند. بنابراین آنها کسی هستند که ذاتاً می‌توانند به مثابه دازاین (Da-sein) ترجمه تحت‌اللفظی: آنجا-بودگی توصیف شوند؛ موجوداتی که برای آنها مسئله هستی از حالت اختفا به مرحله ظهور رسیده است؛ موجوداتی که در «آنجا»، در فضای عام جهان حضور یافته‌اند. اکنون حتی اگر چه موجودات بسیاری هستند، غالباً غرق در گردش‌های روزانه و اقدام‌های وظایف هادی خود هستند و در آنجا، حرف‌های بی‌وجه و بی‌پرده عادی و روزمره زندگی را گرفتار شده‌اند با وجود این، آنها در آنچه در میان خود رایج به آرزوهای ترس‌ها، طرح‌ها و پروژه‌های خویش سخن می‌گویند. دشمن می‌دهند که در باب ادراک، معنای آنچه برای آنها وجود دارد، شوندگان لایق و شایسته‌ای هستند حتی اگر خودآگاهی (self-understanding) روزانه دازاین صرفاً پدید می‌آید از تفاوت‌های زمزمه‌گونه او درباره زندگی‌هایی بی‌شمار باشد. ما آبرهم می‌توانیم از این تفاوت‌ها نتیجه بگیریم که از نظر «دازاین» چه چیز، به مثابه هستی اصیل و کامل است و اینکه دازاین ذاتاً واحد چه چیزی است که غالباً موجب غفلت او از درک امکانات واقعی‌اش می‌شود. هستی اصیل هنگامی رخ می‌نماید که دازاین در مواجهه با تنهایی و مرگش، مصممانه استخراک کامل خود در جریان تلاطم زمان را، که او را به گونه‌ای اجتناب‌ناپذیر به سوی مرگ سوق می‌دهد، بپذیرد. در این صورت فلسفه

در نظر هایدگر
انتظاری که ما
برای هستی بیان
فرخوانده شده‌ایم،
چیزی نیست که
بخوان آن را به عنوان
نتیجه زنجیر پیچیده
و طولیل استدلال
عقلی ایجاد کرد

هایدگر متناظر را از مرز احتیاط پیرو محققانی باشیم که برای حیات فکری هایدگر قائل به دوره متقدم، میانه و متناظر هستند؟ در هر صورت، آیا این تفصیلات، انفعال‌ها و تنبیر انگوهای ناگهانی موضوعاتی هستند که بتوان آنها را به‌طور دقیق تاریخ‌گذاری کرد یا متعلق به آناری خاص محسوب کرد؟ بنابراین دقیقاً سراز از هایدگر متناظر چه کسی است؟

مجهز به بینشی می‌شود که از آن، لفتی نیز برای تأویل ذات هستی ترسیم می‌شود. تبیین فوق نسبت به آنچه در آلمان به عنوان فلسفه وجودی شناخته شده، تبیینی اساسی به‌شمار آمده و در نتیجه نقش مهمی را در شکل‌گیری فلسفه اگزیستانسیالیسم فرانسه بازی کرده است. آن گونه که زان پل سارتر در علمیه‌ترین متن اگزیستانسیالیستی خود مطرح کرده است، بدون تردید دازاین هایدگر کمابیش با سوزه فرد آدمی یکی است و دازاین نسخه و بدل من دکارتی (Cartesian ego) است. سارتر این مطلب را در یکی از آثار معروف خود با عنوان «اگزیستانسیالیسم به مثابه نوعی اومانیسم» مطرح می‌کند. در این دیدگاه، سوزه آدمی بیشتر از به واسطه این حقیقت که هستی‌اش بر ماهیت او تقدم دارد، تعریف می‌شود تا به واسطه نوعی «هویت بشری» پیش‌زیسته سابق الوجود. (آن گونه که در کلام مسیحی و نیز در انسان‌شناسی علمی تعریف شده است). فرد صرفاً حاصل جمع اعمال خویش است؛ امری که از نوعی آزادی نامعین و بنیادین نشأت می‌گیرد. سارتر اعلام می‌کند چه‌ستی و ماهیت هر چیزی مطلقاً هر چیزی - که در زندگی‌های ما وجود دارد، به منزله نتیجه و جلوه نوعی عمل آزادانه است. هیچ صدفه یا تصادفی وجود ندارد. کاملاً واضح است که این بیان در برابر ناپدید شدن اولایی اومانیسم از آزادی و اختیار بشر، فراتر از هر آنچه اومانیسم سنتی جرأت گفتن آن را داشته است. سارتر می‌گوید سارتر در زمانی هر گونه تفسیر عین‌گرای یا ذات‌گرای کلامی، علمی، جامعه‌شناسانه، روان‌شناسانه یا فلسفی از وضعیت آدمی، موضوعی پس مطلقاً ناپدید دارد آزادی ما - یعنی همان هویت ما - صرفاً در صورت سریع و ناگهانی عدم، گردایی از بی‌نمیی در میانه توده منجمد هستی - فری - ذاته که جهان باشد. ریشه دوامده است به‌همر حال این دفاع پرشور از تقدم آزادی نه تنها موجب شد که سارتر در برابر نظرات فرارادای درباره هویت آدمی موضوع مخالف می‌تواند کند بلکه همچنین باعث شد تا او نسبت به مباحث اخلاقی معمول و روزمره، بی‌ساز در مخالفت برآید. سارتر نیز مانند هایدگر موجودات بشری را به عنوان موجوداتی در نظر می‌گرفت که نوعاً در اثبات یا تأیید آزادانه خویش از مواجهه با امکانات و قابلیت‌های خود برزفتند. ما به‌ویژه هنگامی که درباره رفتار خود یا رفتار دیگران سخن می‌گوییم، از اصطلاحاتی استفاده می‌کنیم که لیه نیز از این آزادی بنیادین را کند می‌کند. ما رفتار یا صفات موفقیت‌ها یا شکست‌های خود را به مابست طبقه جاسبت تربیت یا فاعل برآمدی شخصی منتسب می‌کنیم. برای مثال، ممکن است که ما کل فلسفه سارتر را به‌عنوان سخنان خنک و بی‌مایه یک روش تفکر طبقه سوم که زمان و مکان خاصی را در حیات فرهنگی فرانسه اشغال کرده است، رد کنیم. ممکن است فکر کنیم که این مولود آزادی سارتر را تبیین می‌کنند و اگر ما مرتکب عمل ناپسندی شده باشیم، همواره شرایط تسکین‌دهنده‌ای را در پیش‌روی خود داریم؛ به من بولاشند مرا خسته کردند مرا ترسانند، مرا فریب دادند - پس ما می‌گوییم، آن موردنظر من نبوده آن گنله من نبوده اما سارتر می‌گوید آن تقلب است. سارتر می‌گوید که اولین مسئله را مطرح می‌کند، عمل کردن «تحت‌تأثیر باوری منفی است»

ترجمه: زهره اگلی‌بگانی