

۷ کارنیل، بزرگترین شبکه موفقیت ایرانیان می باشد، که افرادی زیادی توانسته اند با آن به موفقیت برسند، فاطمه رتبه ۱۱ کنکور کارشناسی، محمد حسین رتبه ۶۸ کنکور کارشناسی، سپیده رتبه ۳ کنکور ارشد، مریم و همسرش راه اندازی تولیدی مانتو، امیر راه اندازی فروشگاه اینترنتی، کیوان پیوستن به تیم تراکتور سازی تبریز، میلاد پیوستن به تیم صبا، مهسا تحصیل در ایتالیا، و.... این موارد گوشه از افرادی بودند که با کارنیل به موفقیت رسیده اند، شما هم می توانید موفقیت خود را با کارنیل شروع کنید.

برای پیوستن به تیم کارنیلی های موفق روی لینک زیر کلیک کنید.

www.karnil.com

همچنین برای ورود به کانال تلگرام کارنیل روی لینک زیر کلیک کنید.

<https://telegram.me/karnil>

اکرتسا نسایسم

بقلم

فولکیه

ترجمه

ایرنا پوربا

حق چاپ محفوظ

ناشر : کتابفروشی تأیید اصفهان

چاپ دوم

۱۳۴۲

فولکیہ

اکرتسا نسالمسم

ایرنا پرہار

حق چاپ محفوظ

ناشر : کتاب فروشی تأیید اصفہان

۱۳۴۳

چاپ جبل المتین

تقدیم :

بہ نویسنده پو ف کور ۵۰۰
ایرج یور باقر

عنوان‌های کتاب:

از (الف) تا (ع)	چند کلمه
۳	دیباچه - تصور جوهر و وجود ...
	بخش نخست فلسفه اسانیالیست
۱۰	فصل نخست : اسانیالیسم مذهبی
۱۰	« « افلاطونی
۱۵	« « سنت اگوستن
۲۰	فصل دوم : اسانیالیسم ذهنی
۲۱	کنسپتوآلیسم ارسطویی
۲۲	« « سنت توماس
۲۵	« « علمی
۳۰	فصل سوم : اسانیالیسم پدیده‌یی ...
	بخش دوم فلسفه اکزیستانسیالیسم
۴۱	فصل نخست : اکزیستانسیالیسم بطور کلی ...
۵۹	فصل دوم : اکزیستانسیالیسم تحت هیأت کفر آمیزش ...
۵۹	سر آمد متر جهان این شیوه
۶۶	اصول اکزیستانسیالیسم
۷۸	پاسخ اکزیستانسیالیسم کفر آمیز بمسائل فلسفی :
۷۸	جهان
۷۸	انسان
۹۶	خدا
۹۸	اخلاق
۱۰۱	اکزیستانسیالیسم و کمونیم .

عنوان های کتاب

- ۱۱۵ فصل سوم : اکزیستانسیالیسم مسیحی
۱۱۶ اکزیستانسیالیسم مسیحیت
۱۱۹ کیرکگا آرد دانمارکی
۱۲۴ کابریل مارسل
۲۱۸ کارل زاسپر و تصور متعالی
بخش سوم اکزیستانسیالیسم اسانیالیست « جوهری »
۱۳۶ فصل نخست : فلسفه لوئی لاول ...
۱۴۴ فصل دوم : اخلاق زرژ کوسدورف ...
۱۴۸ پایان سخن ...

چند کلمه...

شاید این اصل را بپذیرید که هستی را حرکتی همیشگی ست که با هیچ مانعی از پای نمی‌استد. نخستین لغت قاموس هستی همانا حرکت است. البته این حرکت در همه جا و همه حال بیک نحو و بیک صورت تجلی نمی‌نماید. ولی آنچه انکارنا پذیر است حرکت است.

حال که کتاب ما بآبی از ابواب فلسفه است، پس میتوانیم صورت دینامیسم هستی را درین مرحله از مراحل بشری بررسی نماییم.

چنانچه معلوم است هر کنشی را واکنشی است متناسب آن، انسان و اجتماع نیز در برابر کنش‌های محیطی واکنشی از خود نشان میدهند که شایان اهمیت فراوان است.

آیا اگر میکرب وارد جسم تان نشود، خون‌تان ضد زهر ترشح می‌کند؟ آیا اگر بیمار نباشید به پزشک می‌روید؟ مسلماً نه. زیرا رفتن به خانه پزشک عکس‌العملی ست در برابر عمل بیماری و... الخ.

دنیای اندیشه و فکر نیز همواره در برابر عوامل خارجی عکس‌العمل‌هایی از خود نشان داده که برخی از آنها ادبیات، فلسفه، شعر، موسیقی و سایر رشته‌های هنر و فلسفه را تشکیل میدهند. مگر تاریخ فلسفه و هنر شرح مجموع اینگونه واکنش‌های انسانی در برابر کنش‌های محیطی نیست؟ آیا میتوان افکار عجیب و غریب فلاسفه یونان باستان را زائیده و

ب _____ چند کلمه

معلول عوامل زندگیشان بحساب نیاورد و آنها را در يك عالم سوای عالم ما آدمیان جای داد؟ آیا میتوان باور داشت که سقراط فلسفه را از آسمان قرض گرفت و وارد خانها نموده یا حافظ ما لسان الغیب بوده با ازما بهتران محشور بوده؟ خیر، سقراط و حافظ و هومر (حماسه سرای شهیر یونانی که باو نیز جنبه غیب گویی نسبت میدهند) هم مثل ما انسان بودند، تنها انسانی که ساختمان فکری و دماغیشان باز هم بر اثر عواملی با آن عامه فرق داشت. اگر **ابریقور** گفت که کسب لذت روحانی باید غایت مقصود انسانها باشد، اگر **دیوجانس** خیلی پیشتر از او وسط روز چراغ بدست سراغ انسان را در کوچه های آتن می گرفت ... و هزاران نظیر اینها، همه و همه برای این بود که اینان میخواستند بنحوی از انحاء هستی خود را در برابر هیاهو یا غوغا و یاهر چیز دیگر آن روز یونان توجیه نمایند، ممکن است این تصویر پیش آید که چرا این واکنش از همه کس بروز نکرده، پاسخ ساده است، زیرا چنانچه آشکارست، تنها يك عده ممدودی هستند که میتوانند در اغلب اجتماعها همچون ستونی سر راست کنند و از تکفیر و تکذیب عوام نهراسند و آن چیزی را که حقیقت می پندارند، در کمال شهامت و پایمردی اظهار بدارند. شاید همفکران گالیله خیلی بودند ولی او توانست بگوید زمین میچرخد یا حرکت میکند، بی شبهه چه بسیار کسان بودند که مثل سقراط میندیشیدند ولی او بود که توانست بر طبق طبیعت خود از دیگران پیشی جوید و با فداکاری در راهی که حقیقت می شمرد، خندان بسوی مرگ رود و با نوشیدن جام شوکران بحیات جاویدان رسد. باری يك کنش در همه اثر میگذارد ولی این اثر در همه بيك کم و کیف نیست، **آنجا که شدید است رخ میگذاید و عالمی را در شگفتی فرو میکشد.**

اگر اثر های فکر بشری را واری کنیم می بینیم که هر قرن در برابر قرن پیش عکس العمل میکند و بدین نهج قافله تمدن انسانی را به پیش

ج ————— چند کلمه

میراند : مثلا مدت چندین قرن در تمدن و سیر افکار غربیان وقفه‌یی ایجاد شده بود و جز چند مبحث ثابت و همیشگی از جمله بحث در امور ماوراء - الطبیعی چیزی توجه آنان را بخود جلب نمی نمود . گر چه در همین اوان نیز زمینه برای يك عصیان یا واکنش شدید آماده و مهیا میشد ولی هر طور که بشکریم باز اروپا را در این ادوار نسبتاً متوقف و با اصطلاح ساکن حس مینماییم . ولیکن این زمینه آماده شد و در قرون ۱۵ و ۱۶ همچون ساعقه در قلب اروپا ترکید و نهضتی یا با اصطلاح خودمان واکنشی بظهور پیوست که نه تنها تمام کاخ‌های روی آبی فکر بشریش از خود را فروریخت بلکه بر خرابه‌های آن تمدنی بنا نمود که چون از مصالح همان کاخ‌های گذشته درست شده بود ، نامش را تجدید حیات فرهنگی **Renaissance** گذاردند .

رنسانس افکار را عوض کرد و مفاهیم زندگی و حیات را در اذهان مردم قرون وسطی تغییر داد نهضت های فکری از نوع **اومانسیم و رفورم** و غیره پدیدار شد که هر کدام در جای خود در پیش راندن قافله تمدن انسانی تأثیر بسزائی داشت . ولی باز این عصر هم سیری میشود و انسان های قرون بعد در برابر این کنش که خود روزی و عصری واکنش و تقابل نامیده شده عصیان میکنند و با واکنش شدید خود مفاهیم رنسانسی را از اذهان میزدایند و در کالبد تمدن نفسی نومتناسب با عصر خود میدهند ، **اومانسیم و رفورم** جای خود را به نهضت های فکری دیگری میدهند که بزعم مردم آن اعصار بیشتر آنها را در راه زندگی مدد مینمود .

بیکن و دکارت پس از آنکه فلسفه گذشتگان را دیدند و نتوانستند آنها را بیسندند بفکر آفریدن فلسفه‌یی نو افتادند که هر کدام در قلمرو خود کمک موثری در ارتقاء فکر بشری بود ؛ اینان راه اسلاف خود را برای درک حقیقت کافی ندانسته و خود راههای نوی پیش پای مردم عصر خود که از آنها ملهم بودند گذاردند . **دکارت** عقل را شرط حیات سعادت‌مندانه شمرد و **بیکن**

د _____ چند کلمه

مشاهده و تجربه را شرط این بهروزی دانست

در ایران ما نیز امر بهمین نهج است : وقتیکه تازیان وحشی و بادیه نشین باقشونی گران بایران زمین یورش بردند و قشون ایران را در نهاوند شکست دادند و وا پسین پادشاه ساسانی را متواری و منهزم ساختند و بزعم خویش با فتح الفتوح وارد خاک ایران شدند و هر کدام بمنوان ناز شست تکبیری از فرش بهارستان را در جیب گذارده : و با تمدن تابان پارس دشمنی ها کردند . ایرانیان متمدن آنروز خود را در برابر یک عمل یا کنش بسیار شدیدی دیدند که در حال ب فکر چاره افتادند ، گس چه کار از کار گذشته بود و راندن تازیان کار ساده بی نبود ولی در هر حال خود را برای مقابله با این قوم جرار آماده میساختند : زمیننه یک یورش یا باصطلاح عکس العمل شدید را مهیا مینمودند ، البته این امرگاهی بمعنوی بظهور غیر عمد انجام مییافت : روح ایرانیان آزرده شده بود و همه آرزو میکردند تا انتقام خود را ازین قوم وحشی و خونخوار بگیرند : همین مخالفت پنهانی بود که آنهمه نهضت های فکری و عملی را آبیاری نمود و امثال ابومسلم خراسانی و نهضت های شعوبی تدارک دید آیا میتوان گفت ابومسلم خراسانی که علیه بیداد و اعتساف حکام سنگدل خلفای بنی امیه قیام کرد و به نیروی ایمان و عصیان آن خاندان را منقرض ساخت و عباسیان را بجایشان گمارد ، محصول دنیای درون یا محیط فردی خود بود ، یا آنکه از یک عالم دیگر ملهم شده بود ؟ آیا نهضت های دیگر و آمادگی ذهنی و محیطی مردم آن ادوار در تکوین چنین قیامی مؤثر نبود ؟ !

خلاصه قوم بیابانگرد عرب قریب دوست و پنجاه سال بر مین ما ترکتازی کردند و از نهب و غارت ، قتل و جنایت نهرسیدند و درکمال بیداد گری و وحشیگری حکومت کردند : ولیکن سر انجام طرفی نیستند و آنچه خود

چند کلمه

کشته بودند ، درویدند. ایرانیان عصیان کردند و بارهبری راهبرانی خردمند شر این بلای آسمانی را از سر خود باز کردند . بله ، این پیروزی محصول فداکاری همه جانبه بود که در شئون مختلف فکری و حیاتی بنحو بارز و آشکاری بچشم میخورد .

سر انجام عرب را یارای مقاومت در برابر این همه نیروی مخالف که قریب دوست و پنجاه سال تمام فرآورده شده بود ، نماند و یکبار برای همیشه رخت از دیار ما بر بست . آیا هجوم تازیان کنشی و عصیان ایرانیان واکنش محسوب نمیگردد ؟ آیا تدوین کتابی گرانبها و عظیم چون **شاهنامه** که تقریباً از لغات تازی پاک مانده ، خود یکقسم عصیان علیه یاوه سرایان خارجی محسوب نمیشود ؟ آیا **شاهنامه** واکنشی فزردوسی در برابر دشمنان خارجی بشمار نمیآید ؟ و آیا چنین واکنشی پسندیده و قابل تقدیر بیکران نیست ؟ با همه اینها که بر شمردم باید اذعان کنم که در برابر چنین واکنش های مثبت ثمر بخش، واکنش های عقیم و بی ثمر نیز بود که نتوانستند درین پیروزی درخشان سهمی داشته باشند ، چه بسیارند کسانی که سر تمکین و تسلیم در برابر حکام عرب فرود آوردند و بآب پول و زر آبروی خود ببردند ! چنانکه آشکار است یکی از حربه هاییکه شاید اندکی پیروزی ایرانیان را بر تازیان بتأخیر افکند و بر سیطره اعراب در کشور ما افزود همانا مسلمان شدن مثنی ایرانی بود که در ضمن پذیرفتن دین مبین اسلام چنان پنداشتند که باید طوق عبودیت و بردگی هر عرب زبان را بر گردن نهند و از شرف و آبروی ملی و میهنی خود چشم ببوشند و باصطلاح **موالی** و **ممالیک** باقی مانند ؛ جای شگفتنی بسیار نخواهد بود اگر بگوییم که همین افراد با گروه های شعوبی که در حفظ و نگهداری رسوم و آداب ملی بدل مساعی مینمودند و میخواستند ازین راه به نهضت ضد عرب که در کشور ما نمود میگرد ، کمک مؤثری بنمایند ، مقابله ها کردند و سد ها در راه پیروزی

چند کلمه

آنا زدنند ۱. چه میشود کرد می بایست اینطور پیش میآید.

یکی دیگر از طرق مبارزه با اعراب و نفوذ آنها در میان ایرانیان که بصورت خرافات و مفاصد اخلاقی از قبیل زرق وریا و سالوس تجلی کرده بود ، همانا نضج یافتن طرز فکر صوفیانه است که پیش ازین ادوار در ایران یا نبوده یا آنکه نفوذی نداشته است . این نهضت فکری تا آنجا آشکار است که بدو صورت تجلی نموده گاهی منفی و زمانی مثبت . عده‌یی از صوفیان چون غوغا و هیاهوی دنیای خارج را بزرگ میدیدند و قدرت خرافات و بدعت‌ها را خیلی بیش از آنچه بود در ذهن و خیال متجسم می نمودند دچار دلهره و جین میشدند و دیگر سر از گریبان مراقبت و مکاشفت بر نمیداشتند و تا آخر عمر در بحر مراقبت مستغرق میماندند و جز با عالم غیر واقعی با هیچکس سرورکاری پیدا نمیکردند و دنیا و مافیها را برای دیگران میگذاردند و خود را از عمر که کنار میکشیدند و باین گونه ا شمار دل‌وش بودند .

مکان در جسم و جان منزل که این دونست و آنوالا

قدم زین هر دو بیرون نه ، نه اینجا باش و نه آنجا

و ذاعر عارف مسلک و زود رنج دیگری که از دیدار مفاصد و تباهی افکار و اخلاق روح حساس متأثر شده بود زبان بناله میکشود و اینطور می - گفت : ندارد درد ما درمان درینا - بماندم بی سروسامان درینا . البته شایران متصوف دیگری از نوع ناصر خسرو و خیام نیز داریم که گاهی در بر کنش خارجی عصیان و زمانی تمکین نمودند ؛ گاهی زبان باعتراض گدودند و زمانی دم فرو بستند و تماشاچی شدند . داستان شیخ و فاحشه خیام و شطحیات یا شطحیات متصوفانی چند ، هنوز هم مرهم گذار جراحات روح حساس کسانست که تکلیف خود را در برابر جزم و خشک مقدسی زاهدان دروغی نمی‌دانند ...

تصوف هنوز مبارزه خود را با ریاکاران و ظاهری فریبان بانجام

ز _____ چند کلمه

نرسانیده بود که ناظر بای آسمانی دیگری شد که خود در تاریخ ادبیات شرح مفصلی دارد و آن حمله قوم یلید منول بود که اوایل قرن هفتم هجری وطن ما را محل تاخت و تاز سم ستوران خویش کردند ، البته این بار نیز ایرانیان در برابر يك گنش خیلی شدید قرار گرفتند که طبق اصل پذیرفته ما محتاج با برابر يك واگنش شدید تری بودند . چه ایرانیان که در حمله تازیان اسلام آورده و تحت تأثیر دروغ پردا زان پارسانما بيك مشت بدعت و خرافات خوی گرفته بودند ، برخلاف سنت استوار اسلامی که همواره روح کار و کوشش را در مردم بیدار میکند ، چشم بتفقد تقدیر دوخته از سعی و کوشش درین دنیا سخت برگشته بودند و این بار که در مقابل این خطر موحش قرار گرفتند پاك قافیه را باختند و یکباره بدنای درون پرداختند تا شدت بیرون را با آرامش درون جبران نمایند .

... نا گفته پیداست که متصوفان حقیقت پژوه نیز ازین رهگذر متضرر شدند و هنوز سانحه‌یی را بیایان نبرده دچار سانحه‌یی شدیدتر شده بودند . این بود که دیگر خود را گم کردند و دنیای برون را نادیده گرفته به عالم درون پرداختند و از همینجاست که بهترین سرایندگان غزل عرفانی و مثنوی عارفانه بعد از حمله منول به ایران ظهور کرد و ما درین عصر بچهره های تابناکی بر میخوریم که در هیچیک از اعصار تاریخ ادبیات ایران چون آنان نداشته ایم ، سمدی و مولوی و حافظ درین عصر ظهور کردند و بهترین غزل ها و مثنویها را آفریدند ، شور و هیجان غزل های سعدی و عمق و معنای مثنوی مولوی و بالاخره لطافت و پختگی غزل های حافظ از میوه های شیرین این ادوار است که جز اضطراب و دلهره ، رنج و تلخی ، شکوه و گلایه آبی به بن ندیده اند . ولیکن در عوض عده‌یی هم بودند که ذهنشان تحت تأثیر مستقیم هیاهو و غوغای زمان و آشوب و هیجان عصر قرار گرفته آثاری متکلف و بر پیچ و خم بوجود آورده اند که خود بهترین

ح ————— چند کلمه

هنحنی برای بیان واکنش های فردی و اجتماعی آنها در برابر **کنش** خارجی بشمارست : تاریخ وصاف وجامعه التواربخ و پیدایش سبک هندی از اینگونه آثارند : البته همانطور که گذشت واکنش ها بصور مختلف تجلی میکند چنانچه گلستان و بوستان سعدی که هم عصر با همین آثار آفریده شده در کمال لطافت و شیرینی و سادگی و سلاست است .

خلاصه هروقت که اینان از دنیای بیرون رنجیده خاطر میشدند و خود را در برابر عظمت آن بی سلاح می پنداشتند دست بدست حافظ شیرین سخن داده میگفتند:

چنگ هفتادودوملت همه راعذر بنه چون ندیدند حقیقت ره افسانه زدند
 یاگاه که از زندگی پر آشوب زده میشدند چنگ بدامان سعدی زده يك زبان میگفتند :

در کف شیر نر خونخواره بی غیر تسلیم و رضا کوچاره بی



باری قرن هفدهم فرانسه راه وصول بحقیقت و فلاح را در استقراء و عقل تشخیص داد در صورتیکه قرن هژدهم این روش را نپسندید و با قیاس و استنتاج دلخوش داشت و با این حربه بسراغ توجیه تمام پدیده های هستی رفت و **دایرة المعارف** بوجود آورد که بزعم خود شامل تمام کشفیات و معلومات انسانیت ؛؛ بله ، قرن هژدهم در برابر قرن هفدهم عصیان کرد و روش **استنتاج** را پایه گذارد و روی همین اصل نسبت بعلوم ریاضی عشق وافی نشان داده ، باری در قلمرو ادبیات و هنر نیز امر بهمین نهج بود چه نویسندگان قرن هژدهم در برابر جزم و خشکی و قید و بند ادیبان قرن گذشته علم عصیان برافراشتند و نه تنها رشته آنها را پنبه کردند بلکه خود سبکی نو با قالبی نو تر بنیان گذاردند : اگر **کرنی** ، **راسین** ، **لافونتن** **مولیر** ، این هنر مبدان بزرگ تاریخ هنر از قواعدی خشک و بیروح

ط _____ چند کلمه

تبعیت مینمودند و برای جستن مضامین از مخازن هنری یونان باستان و روم الهام میگرفتند و کمتر از رسوم و عادات عصر خویش متأثر میشدند؛ البته مولیر و راسین و تا باندازه‌ی لافونتین ازین حیث مستثنی هستند)، هنر مندان و نویسندگان و فلاسفه قرن هژدهم بیشتر از مطالب روز و مابعدالابتلاء عموم مایه میگرفتند و باصطلاح برنگ روز در میآمدند، اشخاصی را که در رمان یا نمایشنامه خود بروی صحنه میآوردند جز فرانسویان یا اروپاییان قرن هژدهم نبودند و بندرت در آثار این دوره **بیک زادیک** (قهرمان ولتر) یا **یک ازبک** (قهرمان نامه های ایرانی از مونتسکیو) بر میخوریم که عرب یا ایرانی باشند. تاریخ نویسی که در قرن هفدهم جز شعبی محو و بی معنی نبود درین عصر تا باندازه‌ی شکل میگردد و کتاب ها درین باب نوشته میشود؛ خلاصه آنکه آثار واکنش این قرن در مقابل قرن پیش از آن در تمام چکیده های فکری و حیاتی آن بصراحت هرچه کاملتری دیده میشود. چنانکه میتوان گفت قرن هژدهم قرن عصیان و انقلاب است، قرنست که صاحبان نیک اندیش علیه آثار کهن مقاومت بر میان می‌بندند و مردانه وارد عرصه کار زار میشوند؛ **شب نامه های ولتر، روح - القوانین مونتسکیو، قرارداد اجتماعی و امیل روسو** خود بهترین نمونه ها و نماینده های این قرن بر هیجان است. «**معصوم**» ولتر بی‌گمان ناسزایی است که ولتر به لاپینتیز فیلسوف بزرگ آلمانی هم زمان خود که دنیای مسکون را بهترین دنیا های ممکن می‌پنداشت، گفته است، چنانکه **فروغی** در باره او میگوید: آفرین بر نظر پاک خطا پوشت باد ... بله، نه تنها عصیان قرن هژدهم در فلسفه و ادبیات آن آشکار است بلکه در حکومت و سایر شئون اجتماعی آن نیز احساس میشود. تا آنجا که همه این تلاش ها بیک راه میفتد و انقلاب کبیر فرانسه بسال ۱۷۸۹ اتفاق میفتد.

البته با همه آنچه گذشت، واکنش قرن هژدهم یک واکنش غضروفی

ی چند کلمه

بود که هنوز نتوانسته بود ته مانده های عصر کلاسیک را از جا براند و خود جانشین آن گردد ولی میتوان آنرا پل یا برزخی دانست که عصر کلاسیک را به قرن نوزدهم (عصر رمانتیک) متصل میسازد. چه واکنشی که عصر رمانتیک در برابر کنش مؤثر و سال دار کلاسیسم نمود کار آنرا یکسره کرد و بکل جایگزین آن گردید.

برناردن دوست پیر، شالو بریان، ویکتور هوگو، لامارتین، آلفرد دوموسه، آلفرد دووینی، چهره های تا بناک این عصر درخشان تاریخ ادب و اجتماع هستند که کار طغیان و خشم خود را در همه شئون زندگی رخنه دادند و با کهنه پرستی و سالوس و خرافات جنگهای سهمگینی کردند. ولیکن کار طاغیان اینان بیشتر در عالم ادب و هنر بود چنانکه ویکتور هوگو میگوید: **من با قلم در ته مرعب دان انقلاب کردم و ازین دایره تنگ که کلاسیسم برای ما تعبیه کرده بوده با طرف جست زدم:** قواعد و رسوم و قیود ادبی قرون گذشته را از بین بردند و یک هنر آزاد را بنا نهادند که جز احساسات شاعر یا نویسنده، نقاش یا موسیقی دان و مناظر زیبای طبیعت هیچ چیز را در آن راهی نبود، خیال های لطیف و آرزو های طلایی خود را بر اندیشه و عقل خشک قرن هفدهم رجحان داده بیشتر با فرینش آثار تخیلی و خیال پرور پرداختند، بد بختانه یا خوشبختانه آنچه بیشتر از هر چیز دیگر در ایران انتشار یافته همانا آثار این دوره از ادبیات فرانسه، مهد تمدن اروپا بود. ولیکن با اینهمه توضیح چند نکته ضرورت دارد:

آیا **ژان ژان**، قهرمان آسمانی کتاب بینوایان هوگو، خود بهترین گوینده واکنش او در برابر فساد و تباهی شئون حیاتی عصر او نیست؟ آیا میتوان با استدلال پیدایش چنین قهرمانی را توجیه نمود؟ چرا. شاعر شوریده و داهی فرانسه عصاره رنج های خود را که از دست

ک چند کلمه

روزگار می‌کشید با خیال لطیف و شاعرانه خود آمیخت و با امید کمک به آفرینش دنیایی نو که دیگر با آرزوی او چندان تفاوتی نداشته باشد، و بصورت کتاب بینوایان به‌عالم بشریت تحویل داد **امادام بواری** گویند او فلو بر نیز باز یکی از آن کتاب‌های عجیب و غریبی است که طنزبان و ابتذال‌نار هنرمند آفریننده خود را بطرز گویا و برجسته‌ی نمایان می‌سازد.

امادام بواری نخستین اثر **رئالیست - رمانتیک** فرانسه است که بعنوان نمونه يك اثر رئالیست معروف شده است، گرچه نویسنده مدعی است که تمام مراحل کتاب خود را با چشم دیده و جز واقعیت چیزی ننکاشته‌الی باز خیال و داوریهای یکطرفه گاهی در آن بچشم می‌خورد؛ این اثر نیز مظهر يك واکنش اساسی علیه رمانتیک هاست که در بطن همان رمانتیک یعنی قرن نوزدهم رشد و نمو پرورش یافته. درین قرن هم افکار و عقاید عجیب و غریبی در اروپا مخصوصاً فرانسه پدیدار شد که بقول ظرفای فن **بیماری رمانتیک** اصطلاح گردید؛ نویسندگان و شعرا بچیزهای منحرف و غیر واقعی اشتیاق پیدا کرده بودند و برای تسلی روح حساس و قلب شوریده خود هر چه بیشتر سراغ عشق می‌رفتند، عشق بيك زن یا مرد مسلول، عشق بيك زن مصروع، عشق بيك کافه مخروبه، عشق بيك چیز بدیع و غریب، عشق به غیر مبتذل ... الفرد دوموسه شاعر این دوره کتابی بعنوان **اعترافات چهارم** منتشر نمود که حاوی مطالب خوشمزه و درعین حال آموزنده‌ی درین باب است. او نیز دست از میخانه‌ها و کافه‌ها نمی‌شست و هر وقت که از مشوفه خود سر می‌خورد، به‌الکل و ... پناه میبرد و فراموشی را درین چیزها می‌جست. خلاصه یکی از عناصر درجه اول هنر رمانتیک، همانا عشق است که آنرا بیماری قرن اصطلاح کرده‌اند. همانطور که دیده شد در بطن همین ادبیات و بزعم ما واکنش، يك واکنش دیگری روی می‌نمود که رئالیسم معروف گردید، وقتی که **فلو بر** رمان معروف خود را منتشر

ل _____ چند کلمه

نمود و منتقدان هنرمند آن را ارزیابی و انتقاد کردند؛ رفته رفته شوق و ذوق يك عده که هنوز خط مشی درین عالم تدارك ندیده بودند بدین سبک گرویدند و بخود طرفدار مکتب رئالیسم گفتند و چنانچه در تاریخ ادبیات مضبوط است، تقریباً اوایل قرن نوزدهم فرزند برومند دیگری بدامن گشاده هنر پناهنده گردید که نامش **بالزاک** است و چنانچه میدانید و لااقل نمایش چند اثرش را تماشا کرده اید، او نیز از رئالیسم انتقادی پیروی نمود و آنقدر بهنر و کار خود علاقه داشت که برای آفریدن **اژنی** که باید دختر **گرانده** شود نه تنها در خلوت میندیشید و حساب میکرد بلکه با دوستان نزدیک خود مشاوره مینمود تا مبادا دختری بیافریند که مثلاً از يك نظر نتواند دختر يك خسیس عجیبی مثل گرانده شود.

البته باید در نظر داشت که این مکاتب سوا از هم یا باصطلاح معروف اول هر سده‌یی آغاز نمیشده و در آخر همان سده هم پایان نمیافته بلکه یکی در دیگری خلق میشده و جز علاقه و احتیاج مردم بدان هیچ علت دیگری نداشته، زیرا هنرمندانی که چنین مکاتبی را میآفرینند، جز در میان مردم و بروی زمین نمی‌زیستند! ... اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم بر اثر بروز جنگ بین الملل اول و سایر مناقشات بین المللی واضطراب عمومی که بلاي آسمانی مردم مغرب شده بود و هرج و مرج اقتصادی و بروز عصیان عمومی، يك هرج و مرج ادبی و هنری و فلسفی نیز در عالم اندیشه و خیال رخ نمود که بی گمان انعکاس دنیای برون یا بزعم ما واکنشی در برابر کنش‌های متعدد و گوناگون عالم خارج بود؛ درین دوره هر کسی راهی پیش میگرفت و در آن راه گام مینهاد، مثلاً **اناتول فرانس** که درین دوران میزیسته بهیچ صراطی مستقیم نشد و من نمیدانم او را در زمره کدام مکتب ادبی یا فلسفی نام ببرم، ولی همینقدر میتوانم بگویم که يك متفکر داهی و يك نویسنده هنرمند بود:

چند کلمه

این هرج و مرج عمومی و خلجان همگانی و خلاصه حالت انتظار مردم ادامه داشت تا آنکه جنگ بین الملل دوم با آنهمه خرابی و ویرانی و سختی و سیه روزی آغاز شد و سرانجام با آن غوغای بیسابقه و تلفات فراوان و هزاران مصایب و بدبختی دیگر که ممکن است تا صد ها سال دیگر هم تأثیرش در اذهان نسل ها باقی ماند ، پایان رسید ؛ و لکن اثراتی که گذشت پایان نیافت . نسل جوان ربع دوم قرن بیستم خود را در برابر چنین مصیبتی گران دید که طاق و واکنش خود را در برابر آن نتوانست توجیه کند . و باصلاح از مقایسه کنش و واکنش مزبور دچار يك خلجان و اضطراب و نا کامی شد و مثل صوفیان بعد از منول ایران چون از عالم برون رنجیده خاطر و ملول گشتند لاجرم روبعالم درون آوردند و در معنویت و تأمل و مطالعه و تجزیه و تحلیل نفس و عوالم ماوراءالطبیعی که درینگونه لحظات بآدم دست میدهد ، تسلی خاطر جستند و شورش و آشوب عالم ظاهر را به آشوب و غوغای دنیای درون جبران کردند .

سبک های هنری و فلسفی که درین عصر پدیدار گشت و هر کدام در جای خود شایان اهمیت فراوان است و برای يك محقق اجتماعی غذای مطبوع و گوارایی ست ؛ خود صور گوناگون بیان يك رنج و الم در و نیست که میتوان بیماری نیمه اول قرن بیستم نام گذاشت ؛ هر چند نفر کرد هم آمدند و اضطراب و نگرانی درونی خویش را در قالبی هنری ریختند و چون میخواستند افلا عصبانیت خود را بنمایانند این بود که اغلب قالب های ایشان جنبه غرابت طنزین آمیزی دارد از قبیل **دادا ایسم** ، **سور رالیسم** ، **سمبولیسم** (بمعنای کنونیش نه گذشته) در ادبیات و **گویسم** و **اکسپرسیونیسم** در نقاشی و بالاخره **اکزیستانسیالیسم** در فلسفه .

آیا شما ازین نحوه توجیه مسایل در شکفت شده اید ؟
مگر صادق هدایت در سال های پیش از هزار و سیصد و بیست **زنده بگور** و

ن. چند کلمه

بوف کو و وامثال اینها نوشت، مگر او از فرط نگرانی که از حیات داشت برای کشتن خود نقشه های **عاقلا نه** طرح نمیکرد و سوز و گداز های وجود خود را در کتابی چون **بوف کور** نریخت؛ مگر این دو کتاب واکنش او در برابر مظالم و مصائب و مفاسد اجتماع بحساب نمیآید؛ مگر بی احساس ناراحتی و اضطراب و خلجان یا بقول خودش **دلهره** میتوانست اقدام بخود کشی نماید؛ مگر **حاجی آقا و ولنگاری و علویه خانم** و داستان کوچک **فردا** از همین نویسنده نیست چطور شد او که بیست سال رنج کشیده و از محیط و چکیده های آن متالم و متأثر بوده، یکباره اثری چون **حاجی آقا** بوجود آورد که انسان از فرط تفاوتی که میان این اثر و سایر آثار اوست، نتواند باور داشته باشد که صادق هدایت نویسنده آنست؛ اما خوب که دقت کنیم می بینیم که **حاجی آقا** بسال ۱۳۲۵ بوجود آمد در صورتیکه زنده **بگور** و **بوف کور** در ۱۳۱۲ و همان حدود. آیا این منحنی نمایش برای بیان آثار صادق هدایت کافی نیست؛ سرانجام پیام کافکا را نوشت و تصمیم خود را عملی ساخت آیا صعود و نزول منحنی عمر او آموزنده نیست، آیا میتوان تصور نمود که او تنها بوده و هیچکس در غمش انباز نیست و تأثرات او جنبه آسمانی داشته است؛ آیا میتوان زندگی دایمی و همیشگی او را در میان طبقات مختلف مردم میهنش انکار نمود و بعد برای توجیه این انکار گفت که او با از ما بهتران محشور بوده است؟ ...؟ ...؟ باری مکتب اکزیستانسیالیسم نیز یکی از صورت های واکنشی ست که مردم فرانسه بصورت تراوش های مغزی فردی چون **ژان پل سارتر** و سایرین، علیه مظالم جنگ گذشته از خود بروز داده اند، چه اگر این دو جنگ گذشته پیش نمی آمد و فلاسفه اکزیستانسیالیسم با سارتر و زندان کشفانیده نمیشدند نه تنها ممکن بود چنین فلسفه بی اصلا رخ نماید، بلکه احساس بیدایش چنین اندیشه مردم فرانسه را بلرزه افکند. ولی چه میتوان کرد **میبایستی چنین**

من چند کلمه

پیش میآید .

چنانچه در کتاب حاضر مطالعه خواهید نمود ، اکزیستانسیالیسم مقاومتی است در برابر جزم مذهبی و خشکی کشیشان دروغی و بالاخره اعتراضی اِبت علیه امید و آرزو و خوش بینی و هر معنای دیگری ازین قسم .
اکزیستانسیالیسم عصیانست منفی علیه مظالم و مفسد اجتماعی ، تفسیست به يك مشت قواعد و قوانین اخلاق کلاسیك و خلاصه ناسزائی است به آنها که بزندگی امید وارند و بيك مشت اصول و قوانین پایدار وثابت ایمان دارند . اکزیستانسیالیسم در واقع يك واکنش درونی و منفیست در برابر کنش های فراوان و ضد و تقیض دنیای بیرون . البته چنین افکاری ممکن نیست در يك وضع یا فرصت آرام و متعادل بيك مغز سالمی دست بدهد ؛ همه و همه هذیان ها و ناله های سوزناك انسان هاییست که روح حساسشان زود رنجید و چون ساختمان دماغی شان قادر به ابراز يك عکس العمل مثبت و واقعی نبود ، بنابراین دست بخیال و انتزاع زدند و در عین حالیکه از تناقض میهراسند و با تمام قوا و توانایی با آن مخالفند ، خود در ضمن بیان عقاید و تحلیل فلسفه و بینش خویش بارها در چنین گردابهایی فرو میروند ولی خود واقف نیستند .

آیا با آنچه گذشت نمیتوان اکزیستانسیالیسم را **بیماری قرن** ما محسوب داشت ؟

کتاب حاضر از جمله کتاب های **تحقیقی - فلسفی** **درباره ترجمه**

محضیست که در بطن کلمات و سطور آن جز با مفاهیم فلسفی و تجزیه و تحلیل های تحقیقی با هیچ چیز دیگر مواجه نمیشویم . کتاب حاضر ترجمه امین و درستیت از يك کتاب فرانسوی که نام مؤلف آن نیز بالای کتاب چاپ شده است ، نه کلمه ای افزوده ام و نه لفظی کاسته ام نهایت کوشیدم تا آنجا که برای من ممکن است الفاظ و عبارات

غ _____ چندکلمه

را بزبان ساده فارسی کنونی برگردانم تا مفاهیم انتزاعی انبوهی که در سینه آن نهفته است ، اندکی زودتر و شیرین تر آشکار شود . البته کتاب حاضر نه تنها فلسفه اکزیستانسیالیسم را مطرح کرده بلکه از آغاز تاریخ فلسفه هر جا کلمه یا لفظی دیده که با این معنی نسبتی یا شباهتی داشته ، نیز آورده و بر ارزش و احتوای مطالب آن افزوده . باشد که مطالعه این کتاب و دقت در آن بر وسعت فهم و قدرت داوری و ذوق و پژوهش و اشتیاق و دانش خواننده بیفزاید ،

در خاتمه از آقای نویسنده دوست هنر پژوه من که زحمت چاپ و انتشار این کتاب را در عهده پذیرفته و سیاهی تار های موی خود را در راه تعمیم فرهنگ بخاکستری بدل کرده است ، صمیمانه سپاسگزاری مینمایم .

ایرنا پورباقر

دیباچه

تصور جوهر و وجود

برای تعریف اکزیستانسیالیسم نخست از معنای کلمه آغاز میکنیم . این کلمه تازه بدوران رسیده از کلمه «اکزیستانس» به معنای وجود مشتق شده که از آن در این اواخر دو صفت اکزیستانسیل و اکزیستانسیال که هر دو بمعنای «وجودی» میباشد، ساخته، اند، و پس از پیوستن پساوند «ایسم» به آخر صفت دوم، کلمه نو ساخته اکزیستانسیالیسم را که ظاهراً بمعنای «طرفداری وجود» باشد، ساخته اند. پساوند «عموماً» نماینده تفوقی است که بر کلمه‌یی پذیرفته باشند، در مثل کلمه **سوسیالیسم** بعقیده‌یی اطلاق میشود که لا اقل در نظر تئوری یا فرضیه، خیر و صلاح اجتماع را مقدم بر افراد هر اجتماعی می‌شمارد؛ یا در مسلک **اندیویدوالیسم** مصالح افراد را مقدم بر اجتماع می‌پندارند زیرا کلمه اندیویدو بمعنای فرد است، و طرفداران این مسلک ادعا میکنند که این فرد است که باید در مرکز نقل قوای عمومی قرار گیرد.

بنا بر این اکزیستانسیالیسم نیز عبارت از مسلکی است که در راه اثبات تفوق و برتری «وجود» گام بر میدارد.

اما باید دید طرفداران این عقیده برتری وجود را نسبت به چه چیز ثابت کرده اند.

۴- اکزیستانسیالیسم

علم موجودات ، در واقع ، میان موجوداتی که دیده
جوهر و وجود
یامی بینیم دو اصل ماوراء الطبیعی را تمیز داده

است : جوهر و وجود .

جوهر عبارت از واقعیت اشیاء است مانند اینکه بگوییم این کاغذ
است ؛ من انسان هستم ، یا من دارای جوهر بشری هستم .

ناگفته خود پیدا است که با استعمال دو لفظ کاغذ و انسان تمام مشخصات
یک برگ کاغذ یا خودم را بیان نکرده ام . تنها آن قسمت از واقعیت را نام
برده ام که در یک نوع مشخص مشترک است . این قسمت از مشخصات را
جوهر کلی یا عمومی نام گذاری نموده اند . وقتیکه مشخصات بیشتری
در باره کاغذ یا خودم بر شردم ، آنوقت جوهر کلی به **جوهر فردی** مبدل
خواهد گشت .

وقتیکه بطور کلی از جوهر سخن میگوییم منظور همان جوهر
عمومی است که با تعریف های گوناگون معین مینماییم . مثلاً برای بیان
جوهر بشری باید از مشخصات اساسی انسان که او را از غیر خودش مانند
فرشته یا حیوان ممتاز میدارد ، نام ببریم .

جوهر مستلزم آن نیست که موجودی باشد تا بتوانیم آنرا در او
تصور کنیم . زیرا در هیچ نقطه عالم ده هزار گوشه وجود ندارد ولیکن
مهندسی این شکل را خوب می‌شناسند و مشخصات آنرا معین می‌سازند .
شیمی دانان اجسامی را طرحریزی میکنند که هرگز در دستشان نبوده
ولیکن کاملاً از عهده شناختن ساختمان ، مشخصات ، و فایده ممکن آن بر
می‌آیند . تنها عملی که از دستشان بر نمی‌آید این است که نمیتوانند با ترکیب
عناصر سازنده ، خود آن اجسام را درست نمایند . خلاصه اگر موجودی
نباشد ، جوهر هست ؛ حقیقت ده هزار گوشه بیش از چهار گوشه و یک جسم
تصور کردنی بیش از فرمول مواد است که بهم بستن آنها از پیشا پیش

اکزستانسالیسم

ناممکن هینماید.

وجود جوهر يك وجود ممکن است.

این امکان زمانی تحقق می پذیرد و بصورت واقعیت جلوه گر میشود که «وجود» با آن در آمیزد ، خلاصه آنکه « وجود » مایه تحقق «جوهر» است . روش سخن گفتن ما بخوبی این وجه تمایز وجود و جوهر یعنی دو اصل متافیز یکی موجودات را آشکار میسازد . وقتیکه میگوئیم : «من انسان هستم» ، «من هستم» معرف وجود و لفظ انسان معرف جوهر است . تنها در خداست که جوهر از وجود جدا شدنی نیست . و بهمین سبب است که یهوه خدای یهودیان در یکی از سفرها که جزء کتاب آسمانی آنها است خود را موجودی تعریف کرده است که «هست» و گفته است « من کسی هستم که هست .» در جوهر خدا وجود هست ، خدا واجب الوجود است . و تصور خدائیکه موجود نباشد ، متناقض با این گفته می باشد .

برهانهایی برای اثبات افکار علمی و اخلاقی بویژه بیشتر سبب شده امتیاز بین این دو اصل است که فلاسفه باین دو گانگی بیندیشند .

هدف علم اینست که بجای افراد ، انواع و بجای این موش ، موشها و بعموض سلم وتور ، انسان را بطور کلی بشناسند . از این که بگذریم باید بگوییم که علم هدفش کلی است و خیلی کمتر ممکن است ، وقتی که یک جنس آماده تحقیق و بر رسی دارد ، بیک نوع ویژه بپردازد ، به جوندگان بیشتر از موش ها ، به استخوان داران بیشتر از جوندگان و خلاصه به حیات بیشتر از استخوان داران توجه دارد . باری در زندگانی روزانه ما فقط موش ها ، بنفشه ها و آلاله ها هستند که بسبب مشخصاتی که دارند از سایر افراد هم نوع خود متمایزند و احتیاجی نیست که مثلا برای جستن آلاله یا بنفشه سراغ آلاله یا بنفشه می را بگیریم که گیاه شناسان بسادگی در تعریف های خود گنجانده اند.

۶. اکزیستانسیالیسم

پس بنا بر آنچه گذشت ، علم برای آنکه از حقیقت ما را بیاگاهاند گذشته از مشخصات فردی موجودات زنده که در يك نوع دیده میشود ، يك جوهر جنسی نیز در وراء کلیه اینها عقیده دارد . بدین ترتیب است که فلاسفه یی چند معتقد شدند که يك جوهر مطابق وجود دارد که میان موجوداتی که بوجود میآیند ، بخش میگردد .

علم اخلاق نیز مسئله را بهمین نحو ولی با مختصر شتابی مطرح میکند ، چه اگر بتوانیم از شناخت جهان سر باز زنیم از عمل و رفتار نتوانیم گریخت . تمام متفکران عالم در این معنی متفقند که ؛ زندگی وقتی شکل انسانی بخود میگیرد که با اخلاق در آمیخته باشد . اما انسان نمونه که باید سر مشق قرار بگیرد کدام است ؛ عمر زید یا ضحاک و فریدون نیست . انسان متوسط الاحوال هم نیست ، چه این یکی نمونه نا چیز و حقیر است ؛ اخلاق ممکن نیست مگر آنکه بر فراز انسان هاییکه با ما مرادوه دارند ، نمونه محض بشریت یعنی جوهر بشری را جایز بشماریم .

حالا میتوان با طرح يك مسئله مقام اکزیستانسیالیسم
مسئله
را نسبت به فلسفه قدیم «کلاسیک» معین ساخت ،
وقتیکه سخن از انسان در میان است تفوق یا برتری با کدام يك از این دو
اصل می باشد ؛ با جوهر یا با وجود ؟

فلسفه قدیم تا قرن نوزدهم طرفدار برتری جوهر بر وجود بود .
حال برای آنکه در برابر کلمه اکزیستانسیالیسم کلمه دیگری که معرف
مکتب هوا داران جوهر یا اسانس (Essence) باشد ، قرار دهیم ، کلمه
اسانسیالیسم را جمل می کنیم . و آنرا در مقابل اکزیستانسیالیسم بکار
می بریم .

اکزیستانسیالیست ها برتری را به وجود یا اکزیستانس (Existence)
نسبت میدهند .

۷ _____ اکزیستانسیالیسم

اما تفاوت چندان محسوس نیست و بسیاری از اندیشمندان ، بر حسب دیدگاه خویش ، یکی از این دو گروه ملحق شده اند . بهمین سبب در پایان کتاب حاضر از فلاسفه‌یی نام خواهیم برد که بنحوی شایسته این دو تئوری ظاهراً مخالف هم را باهم آشتی داده و در یک ترکیب گنجانیده اند . اینان عقیده دارند که وجود انسانی بیشتر از جوهر اوست ، ولیکن همی که به طرفداران وجود می‌پیوندند ، میگویند که ارزش آدمی بسته به جوهر اوست یعنی به آنچه که هست و نه بوجود او یعنی بودن محض .

بخش نخست

فلسفه اسانسیالیست

در وهله نخست چنین بنظر میآید که وجود تنها مایه واقعیت موجود است ؛ و امکان چندان با عدم مطلق فاصله ندارد . ده هزار گوشه ایکه در فهم مهندسان میگذرد ولی قادر نیستند مسطوره بی از آن نشان دهند . در برابر سه گوشه ها ، چهار گوشه ها و پنج گوشه هاییکه بسادگی ممکن است روی تخته سیاه ترسیم نمود یا روی سنگ تراشید ، تقریباً هیچ است . اما تفکر فلسفی سر پوشی روی این تأکید ها میگذارد ؛ در واقع ، نه فقط وجود ، بلکه وجود يك چیزی است ، وگر نه از آن سخن بمیان نمیآید ، اما با این وجود واقعیت هر شیئی مهمتر و معتبر تر از بودن یا وجود داشتن محض است ؛ هر وجودی مثلاً ، وجود يك سنگ مورد علاقه ما نیست ، بلکه وجود انسانی مورد دلبستگی و محبت است . لذا چیزیکه مهم است جوهر است نه وجود .

این مباحث مورد گفتگوی فلاسفه طرفدار جوهر قرار نگرفته ، اما وقتیکه سخن از تمیین و تشخیص طبیعت جوهر ها بمیان میاید فرضیه های جور واجور ابراز میگردد که ما در عرض سه جریان دسته بندی نمودیم ؛ الف - اسانسیالیسم مذهبی که معتقد است جوهر ها در عالمی فوق کره ارض یا در خدا وجود دارد .

۹. اکزیستانسیالیسم _____

ب - اسانسیالیسم ذهنی است که محل جوهر ها را در ذهن یا روح انسان می‌پندارد .

ج - اسانسیالیسم هوسرل است که بمناسبت نفوذی که روی اکزیستانسیالیسمها معاصر فرانسه دارد ، باید از آن بعنوان يك اسانسیالیسم پدیده‌یی نام برد .

فصل نخست

اسانسیالیسم مذهبی

این دسته معتقدند که اگر جوهر ها خود خدا نباشند لافل يك چيز آسمانی بشمار میروند . این شکل اسانسیالیسم به افلاطون میرسد که هنوز مکاشفات او مایه روشنائی روان ماست ، اما شکلی که سنت اگوستن * بدان بخشید اگر کاملاً برای ما آشنا و خودمانی نباشد لافل قابل تشابه و تحلیل هست ،

اسانسیالیسم افلاطونی

افلاطون نه تنها با دور نما های اکزیستانسیالیسم مخالف است بلکه

* - (۴۳۰-۳۵۴) وی پس از گذراندن يك شباب پر تلاطم سر انجام به زندگی روحانی گروید و یکی از معروفترین آباء مسیحیت بشمار رفت . شهر خدا ، اعترافات از معروفترین آثار اوست ، روزیکه در زیر درختی تنها نشسته بود پنداشت که ندایی باو میگوید « پاشو وا بخوان » وی سراسیمه بنزد رفیقش رفت و رسائل پولس مقدس را که زیر دست او بود برداشت و اینطور خواند : « زندگی خود را به لهو و لمب مکنران بلکه مثل مولای خود عیسی مسیح باش و از اطفای شهوات جسمی خود داری نما و غیره ... »

اکزیستانسیالیسم

با اسانسیالیسم نیز بضمنی عالم مخالف است .

جوهر و وجود
بضمنی عمومی وجود است که به جزهر يك نماي
واقعی میدهد . ولیکن در نظری افلاطون وجود عوض
آنکه با این عمل جوهر را غنی بکنند آنرا فقیر میسازد . بضمنی دیگر عبور
از دنیای امکان به دنیای واقع خود جز سقوط چیز دیگری نیست .

این تصور يك چیز عجیب و در عین حال ساده‌یی نیست . برای آنکه
خوب از آن سر در بیاوریم کافی است پیش خود حساب کنیم که تا به چه
اندازه آمال و آرزو های ما در عالم امکان غنی است در صورتیکه امید
های تحقق یافته ما بسیار قلیل و ناچیز است . بهمین سبب اغلب خوشی
میداریم که هر گز از عالم امکان بعالم واقع نزول نکنیم . تا هم از امید
های تحقق نیافتنی خود لذت ببریم و هم آنکه از آرزو های تحقق
پذیرفتنی خود تمتع بر گیریم . در واقع فرض کنید يك اسکناس صد ریالی
در دست دارم و میتوانم بینهایت نقشه برای خرید بکنم ، اما از این همه
طرح جز یکی یا دو تا انجام نخواهد یافت . تصمیم گرفتن بيك خرید
مستلزم آنست که از بقیه دست بشویم ؛ همینطور گاهی نیز پیش میآید . که
از عملی کردن همان يك تصمیم نیز سرباز زنم .

چون نمیتوان در يك آن همه چیز بود و از طرف دیگر باید دهها
چیز ممکن را قربانی چیز های واجب و تحقق یافتنی که خود بر میگزینیم ،
بکنم لذا در این مرحله است که فاجعه وجود و ناکامی طرفداران آن
«اکزیستانسیالیست» ها آغاز میگردد . از همین چند کلمه میتوان پی برد
که وجود جز انحطاط و سقوط بواقعبت مبتدل و محدود نیست . این معنی
روشن تر خواهد شد اگر به بطن فلسفه افلاطونی که نمونه فلسفه
اسانسیالیسم و در نتیجه نمونه مخالف با فلسفه اکزیستانسیالیسم می‌باشد .
وارد شویم .

دنیای محسوس و دنیای معقول

افلاطون به در دنیای محسوس و معقول که این یکی را دنیای «مثل» نیز میتوان گفت ، عقیده دارد . دنیای محسوس همان است که عموم می‌بینند و حس میکنند ، و آن دنیایی است که حقایق آن بوسیله حواس شناخته میشود . موجوداتی از قبیل بنفشه ها ، انسان ها و اسب ها در آن وجود دارند که همیشه در حال تولد و تناسل می‌باشند . و نماینده مشخصات عمومی از قبیل مساوات ، زیبایی ، و عدالت نیز هستند . دنیای معقول چون جز بوسیله ذهن و روح درک شدنی نیست همیشه از نظر عوام ناپیداست . در این دنیاست که نمونه های کامل موجوداتی که در دنیای محسوس ، تولد و تناسل می - کنند ، میتوان تماشا کرد مانند : بنفشه کامل ، اسب کامل و انسان کامل ، یا بهتر بگوییم - چنانچه خود افلاطون نیز باین نکته بیشتر میاندیشد - وجود محض با تمام خلوص و پاکیش یا لاقفل تحت جامع ترین اشکال ، نیکی محض ، زیبایی^۱ محض و عدالت محض و غیره . او آنها را مثل ناامید نه باین سبب که آنها را بعنوان نماینده های ساده اشیاء در نظر بگیرد بلکه آنها را نمونه همه اشیاء می پندارد . برای آنکه این مطلب را با فرهنگ خودمان که ضرورت در این کتاب بکار بردیم ، تطبیق دهیم میتوانیم بگوییم که دنیای محسوس همان دنیای وجود است ؛ و دنیای مثل یا معقول دنیای جوهر . موجودیت دنیای وجود یا محسوس خیلی حقیر و ناچیز است . هر قدر هم دقیق و بخشنده باشیم نمیتوانیم به اشیاء سازنده این دنیا نسبت موجودیت یا بودن دهیم چه دیروز نبوده و فردا نیز نخواهند بود ، بلکه در حال شدن هستند و شدن آنها نیز رهسپاری بسوی عدم است . از این گذشته ، بودن گذران یا دمدمی آنها تازه از خود آنها نیست ؛ یرتو یا مداخله یکی از مثل است که موجودیت واقعی از آن اوست . بهر تقدیر این اشیاء فقط میتوانند بطور ناقص نمونه‌یی را که در آن شرکت دارند ،

صورت واقعی دهند؛ انسانی نیست که طابق النمل بالنمل با آن انسان ذهنی یا ایدآل باشد، ممکن است تا باندازه‌ی خوب باشد ولی خوب محض محال است بشود، هر قدر زیبا باشد، محال است به آن زیبایی مطلق برسد...

جوهر دنیای معقول بدون کمترین قید و شرطی تصور بودن یا تصور نمونه بودن را بصورت حقیقت جلوه میدهد؛ جوهر های این دنیا نه می‌بوندند و نه محدود، تمیز نا پذیر و جاودانی و ضروری هستند. اینها وجود محض اند و میتوان گفت که واقعا موجودند. موجودات دنیاییکه نامش را دنیای واقعی یا دنیای وجود میگذاریم، در برابر اینها وجود ندارند.

افلاطون برای آنکه خیالی بودن دنیای محسوس را بنحوبرجسته‌ی بشمایا زد در کتاب جمهوریت خود کنایه‌ی را ذکر کرده است که بنام «کنایه غار» مشهور شده است. غار عمیقی را مجسم کنید که چند نفر را از همان نخستین روز زندگانی به کند و زنجیر کشند اگر رو به دیوار ته غار بنشینند و سایه های اشیاء و اشخاص را که خورشید از مدخل غار بروی دیوار می - افکند، به بینند. چون بدبخت ها چیزی جز سایه نمی بینند لاجرم آن را حقیقت مسلم خواهند پنداشت و اگر آنها را بیرون بکشیم و خورشید و اشیاء و اشخاص را با آنها نشان دهیم چشمهایشان خیره خواهد شد و چیزی را نخواهند دید. پس برای آنکه بتوانند بخورشید خیره شوند و اشیاء و اشخاص را در یابند و بفهمند که اینها حقیقت واقعی هستند و آن سایه های غار اشباحی خیالی بیش نیست، محتاج بیک تعلیم و تربیت طولانی می - باشند. باری افلاطون این استعاره را برای آن ساخته که برتری دنیای جوهر یا معقول را بردنیای وجود یا محسوس آشکار سازد. نخست آنکه زندگی همه چیز منوط است به مداخله و درجه شرکت جوهر های دنیای معقول؛ تمام هستی موجودات مشتق است از جوهر هاییکه با آنها شریک

استمداد کنیم.

علم هدفش شناختن خود موجود نیست؛ بلکه مستقلاً بدونِ در نظر گرفتن جلوه گاه جوهر ، پیراغتس می‌رود و به شناختن آن سر گرم میشود مثلاً ریاضی ۱ . افلاطون با همه این احوال درین میاندیشد که يك جامه بشری درست کند و بشر را بغایت تعالی يك موجود متفکر برساند لذا چندان از پی شناختن جهان نمیرود . باری برای نیل باین هدف فقط بررسی موجود کافی نیست ؛ بلکه باید طبیعت یا جوهر انسان را دریافت یا بزبان دیگر باید جوهر خیر مطلق را که شامل کل هستی و در نتیجه هستی انسانی است ، شناخت . افلاطون پس از طرح «کنایه غار» در برنامه هایی که برای تربیت زبندگان قوم که میخواهند حکومت بر هموعان خود را در دست گیرند می‌نویسد ، پیوسته این نکته را گوشزد میکند که باید مرتباً آنان را از مزاحمت موجودات رهانید . و بتمشای جوهر ها کشاند ؛ بدین نحو وقتیکه بسیر و سیاحت جوهر ها و «مثل» توفیق پیدا کردند و بویژ بر مثل غالب یمنی خیر مطلق وقوف یافتند ، آنوقت است که قاعده راهبری حیات سایرین را در خواهند یافت .

اسانسیالیسم اگوستن

فلسفه افلاطونی ظاهراً خیلی با مفاهیم و تصورات ما فاصله دارد . اما سنت اگوستن با تغییراتی که در آن داده و نقاب افسانه را از اندیشه خالق خود برداشته ما را باین فلسفه نزدیکتر میسازد . با این تفاوت که در اینجا باید بجای دنیای ممتول یا جوهر ها عقل یا منطق خدا را که بااصطلاح کلمة الله میگوییم ، بکار بریم .

همانطوریکه یحیای مقدس تلقین میکند ، جوهر ها در کلمة الله هستند . اگر نحوه بیان سنت اگوستن

سنت اگوستن

را جایز بشماریم ، آنچه که در او ساخته شده است زندگی بود ، یعنی اندیشه و فکر ، همچنانکه نقشه مبلی که او میازد در ذهن درودگر است .

خلاصه آنکه موجودات زمانی موجودند که ازین منطق آسمانی بهره‌ی داشته باشند ، زیرا منطق خدا سرمنشأ هر حقیقتی است . بهر تقدیر در کائنات نیز گاهی بخود عقل الهی میرسیم ، زیبایی اینان نشانه یی از زیبایی اوست ، عظمتشان نمایی از قدرت اوست ، و تمددشان ذره یی از وسعت بی پایان اوست . دنیا را نباید بمنزله دیواری نفوذنا پذیر پنداشت که میان ما و خدا سد شده است بلکه باید پلی دانست که او میان بزرگی خود و کوچکی ما گزارده است .

کلمه الله همچنین سرمنشأ هر شناخت ذهنی و روحانی است چه او ، روشنائی واقعی است که ضمیر آدمیازده را در این دنیا روشن میسازد ، و قتیکه ما در باره حقیقت ، زیبایی و نیکی اظهار نظر میکنیم نه اینستکه به قواعد شناخته شده در دنیای معقول افلاطون دست یازیده باشیم بلکه این تصورات ، « مثل » کلمه الله است که بطور اسرار آمیزی با ذهن و روح ما ارتباط پیدا کرده است .

اخلاق نیز بر همین پایه بنا شده است . قواعد و قوانین خیر . زیبایی و حقیقت را ، همین روشنایی برایمان تهیه دیده که پیوسته ذهن ما را منور میسازد ، عالی ترین ضایل را در کلمه الله می بینیم و بر حسب آنست که رنج و الم ، اراده و اندیشه خودمان را مورد داوری قرار میدهیم . وجدان واقعا که ندای حق است . بدون شك باید از آن اطاعت نمود . عیسی برای آنکه بانسان ها در فهم کلمه الله یاری کرده باشد کلیسا را پایه گذارد که کشیشان آن موظفند اندیشه مؤمنان را طوری راهنمایی کنند که آنها خود بتوانند تحت سرپرستی حقیقت آسمانی که همواره بر آنها آشکار و

هویدا است ، حقیقت لازم را برای اداره حیات خود بچشم به بینند . پس بدین ترتیب واعظ یا خطیب استاد نیست که دیگران را ولو بنام خدای به کیش و آیین خود بخواند . خود او نیز جز يك شنونده کلمه الله نیست . اسقف شهر «هی بون» که مقبره سنت اگوستن در آن واقع است همیشه تکرار میکرد که : «کشیشان و مؤمنان همدرس همد ، منتهی کشیش چون قدری بیشتر ممارست کرده میتواند وظیفه یکفرد ناصح و بصیر را ایفا نماید . و این همان وظیفه‌ی بی است که سنت اگوستن بیش از حد بار در مواظ جاندار و انسانی خودش ادعا میکند .

مدتی قریب هزار سال مسیحیت مغرب تحت لواء **قرون وسطی** اگوستن بود . در قرون وسطی فوق چشمهای ظاهری

و حواسی که بواسطه آنها اشیاء مادی را درک می‌کنیم ، فوق عقل که با آن نزدیکی و دوری اشیاء را میسنجیم ، يك قوه دیگر در انسان تمیز میدادند که میتوان آنرا با این کلمات بیان نمود : «هوش» ، «دیده سیر و سیاحت» ، «نقطه فقل ذهن یا روح» ، «حکمت» ... که انسان بوسیله آن دنیا موجود ولی نامرئی ، دنیای جوهرها و حتی بطریقی بخود خدا نیز دست مییابد . بدین نحو مدعی بودند که انسانی در افق دو دنیا قرار دارد . بخاطر قسمت سافله خود بدنای بوجود دل بستگی دارد و بسبب داشتن قسمت عالی به دنیای جوهر عروج مینماید .

سنت توماس داکن * البته پس از زحمات بسیار موفق شد که ما وراءالطبیعی ارسطو را بعنوان زمینه تخیلات فلسفی - مذهبی دنیای مسیحی بقبولاند ولیکن سنت اگوستن نیز از طرف عده‌ی از متفکران

* یکی از بزرگترین علمای مذهب کاتولیک است . و چند کتاب از جمله «کلیاتی علیه عقلا» و «کلیات مذهبی» نگاشته است که کاملاً فلسفه کاتولیک را بیان میکند . گاهی نیز عقیده او را بنام «تومیسیم» مینامند

بویژه خانواده مذهبی سنت فرانسوا * نگهداری و پشتیبانی گردید .
 از جمله فرانسیسکن ها که طرفدار نظریه اگوستن بودند، میتوان
 «بون آواتور» مقدس را نام برد که بواسطه نگارش کتب گوناگون مذهبی
 اسمش را «دانشمند ساروفی» گذارده اند . وی میگفت : «اگر عقل ، تصویری
 از يك موجود بی عیب و نقص نمی داشت چگونه ممکن بود در باره عیب و
 نقص اشیاء رأی دهد ؟ » (از کتاب سفر نامه از روح تا خدا) .

در مثل چگونه ممکن است بدون داشتن تصور يك دایره کامل در
 باره چگونگی دایره ای که روی تخته سیاه رسم شده است نظر بدهیم . حتما
 بدون آنکه خرد بدانم دایره مزبور را با همان دایره تصویری مقایسه می
 کنیم و بعد نظر خود را ابراز میداریم . همینطور وقتیکه اظهار عقیده می
 کنیم که فلان قرار داد ظالمانه بوده یا فلان لباس زیبا دوخته نشده است ،
 بدون شبهه بتصورات عدالت و زیبایی مطلق که به ذهن ما یرتو میافکنند
 رجوع مینماییم . اما این قواعد تصویری کجا هستند ؟ مسلماً در خود خدا .
 بدون تردید ما آنها را نمی بینیم ، همانطوریکه از دیدن خدا عاجزیم . اما
 همانطوریکه بوسیله روشنائی اشیاء مادی را می بینیم ولی خود روشنائی
 را خارج از این اشیاء نمیتوانیم مشاهده نماییم ، بهمین نحو میتوانیم ادعا
 کنیم که در سایه همان قواعد یا تصورات است که همه چیز را در می یابیم
 بی آنکه خود آنها را بتوانیم به بینیم . در هر حال عقیده اگوستن از نظر
 اسانسیالیست بودن بیای عقاید افلاطون نمیرسد . نخست آنکه در عقاید
 اگوستن جوهر ها چهره اشیاء را نمیسازند و دنیایی نیز نمی آفرینند . مگر
 آنکه فقط تصورات از خداوند میباشند . از طرف دیگر خدا يك موجود
 واقعی است و بملاوه در مسیح بصورت جسم مادی در آمده است . بالاخره
 موجودات این دنیا موجودات واقعی هستند و آن طور که افلاطون می پندارد

۱۹ _____ اکزیستانسیالیسم

اشباح محض یا خیالی نیستند . اگوستن در مقابل افلاطون اکزیستانسیالیست است و میتوان در زندگانی او نیز مانند زندگی هر کس دیگر که با سختی و رنج توأم باشد ، چیز هایی را جستجو نمود که درست شبیه طریقه اکزیستانسیالیسم امروزه یعنی دارای وجود واقعی باشد .

با همه اینها باز باید فلسفه اگوستن را در ردیف فلسفه های طرفدار جوهر آورد . چه ، جوهر در آراء و افکار او نقش مهمی را ایفاء میکند ، هر چه که موجود است از دنیای جوهر بهره‌ی دارد و هر شناخت‌زمانی درست و واقعی است که نه تنها بخود اشیاء بلکه بجوهر آنها نیز دسترسی پیدا نماید . این معنی بویژه در باره انسان بیشتر مصداق دارد . برای آن که بطبیعت انسانی پی‌بریم و روش او را در زندگی بدانیم باید به تصور خالق رجوع کنیم .

فصل دوم

اسانسیالیسم ذهنی

باز در اینجا بیک کلمه نو ظهور فلسفی بر میخوریم که از پیش، از خوانندگان پوزش می طلبیم . ولی چون بیان ما را ساده میکند لذا نمیتوانیم از آن چشم بپوشیم . اکنون به تشریح دو کلمه «اسانسیالیسم کونسپتوآلیست» ، که دو کلمه من در آوردی است می پردازیم . کلمه «Conceptualiste» از کلمه «Concept» که از لحاظ ریشه لنوی به نتیجه فهم اطلاق میگردد ، مشتق شده و این کلمه بمعنای خاص یک پدیده حیاتی را میرساند ولیکن با پدیده فکر یا ذهن مشابهتی دارد و فلاسفه قرون وسطی همواره آنرا بهمین معنی بکار برده اند، پس ما نیز «Conceptual» را ذهنی ترجمه مینماییم . فهم یا تصور که از آن در اینجا سخن میرانیم، نتیجه دو چیز است یکی چیزی که قادر شناختن است و دیگر چیزی که استعداد شناخته شدن دارد . مثلاً «من» مستعد شناختن است و «ساعت» یا «چاقو» مستعد شناخته شدن . این دو چیز که بهم ملحق میشوند چیزی در روح و اندیشه من حادث میگردد که آنرا یک «نمیدانم چه» اسرار آمیز بنام تصور یا «*idée*» یا باصطلاح فلاسفه مفهوم «ساعت» یا چاقو» میخوانند . پس متوجه میشوید که کونسپتوآلیسم یعنی چه؟ «Conceptualisme» بفرضیه‌ی میگویند که معتقد است که انسان دارای تصورات کلی یا مفاهیم نماینده جوهر اشیاء میباشد نه آنکه تصور جزئی یا فوری هر شیئی را بطور

جداگانه داشته باشد؛ مثلاً ما تنها سلموتور را نمیشناسیم بلکه تصویری نیز از انسان بطور کلی داریم، کلماتی کلی از قبیل انسان، حیوان، نامی عدالت، انتظام...، نشان دهنده حقایق ویژه و مخصوصی نیستند بلکه جوهرهایی را بیان مینمایند که هنوز تشخیص نیافته اند. خلاصه آنکه این جوهرها، آنطور که افلاطون می پنداشت، دارای يك دنیای جداگانه نیستند. نهایت آنکه در ذهن یا روح موجودات متفکر «بافکر» استقرار یافته اند؛ اینها فقط مفاهیم هستند ولاغیر. بدون شبهه این جواهر در روح یا ذهن خدایی جای دارد ولیکن محل شناختن آن در ما است نه در خدا.

کنسپتوالیسم ارسطویی

ارسطو خیال دنیای معقول استادش، افلاطون را بدور افکند و مفتضح کرد، ولی چنانچه مشهود است سیمای واقعی فلسفه ارسطو در طول سنت مکاتب فلسفی جای خود را بیک کاریکاتور مضحک و مسخره داد.

ولیکن از طرف دیگر چون مثل ادیان موسوی و مسیحی تصویری از آفرینش عالم نداشت نتوانست مانند سنت اگوستن که بعد او آمد، روح خدایی را عوض دنیای معقول محل استقرار تصورات یا مفاهیم ذهنی قبول کند. لذا تا باندازه بی نسبت به جواهر فرضیه افلاطون با وفا ماند.

گرچه این جواهر در دستگاہ فلسفی او دارای يك وجود علیحده نیستند، ولیکن با وجود این موجودند و ذهن، آنها را در جلوه گاهشان که انسان ها باشند، تمیز میدهد. مثلاً میگوید: من در عمر و یا زید مستقیماً نوع بشر را تشخیص میدهم. بی گمان تنها حقیقت در نظر او انسانها یا موجودات هستند، جواهر از نظر او جز تجسمات ذهن یا روح نیست، ارسطو نه فقط طرقدار مکتب کنسپتوالیسم است، بلکه فکر میکند که این مکتب برای تأسیس

علم و حتی اخلاق کافی است .

بر طبق دستورالعمل مشهورش : علم آنست که به کلی و حتمی بپردازد .
دانیایی ، شناختن موجودات فقط نیست بلکه شناختن نمونه های کلی
موجودات یا جستن قوانین کلی و حتمی تمام ممکنات است . بدینمنوال علم
را هم سر حد با جواهر نگه میدارد . ولیکن بی گمان باید گفت که درینجا
دیگر مانند فلسفه افلاطون ، سخن از نیل بسیاحت در دنیای مرموز جواهر
«معمول» نیست ، چه ارسطو برای جواهر وجود جداگانه‌یی نمی‌شناسد .
تنها سر چشمه معرفت مشاهده موجوداتی است که در دسترس تجارب ما قرار
گرفته اند ؛ ولیکن وظیفه ویژه محقق آنست که مشخصات اساسی آنها را
از هم باز شناسد . «آنوقت است که میتوان گفت بر وجود فائق آمده ایم
یا آنرا در خود حل نموده ایم یا آنکه بحقه سوارش شدیم .» «روز نامه
ما وراه الطبیعی»

روی علمی که بدینطریق حاصل میشود اخلاق جای دارد : عالم اخلاق
بر طبق موجودیت انسان برایش راه و رسم طرح میکند . کسی متعلق
است که مطابق طبیعت یا جوهر انسانی زندگی کند ، اخلاق نیز مانند علم
«جوهری» است یعنی مبتنی بر جوهر است .

کنسپتو الیسم سنت تو ماس «تو میسم»

سنت تو ماس جز مسئله آفرینش ، تمام فلسفه ارسطو را یکجا
قبول دارد .

همانطور که در اسفار پنجگانه مضبوط است خدا
قضایای اصلی
عالم را آفرید ، بنابراین همانقسم که سنت اگوستن
میگفت تصور یا مفهوم تمام موجودات موجود و تمام ممکناتی که با اراده
او موجود میشوند ، در اوست . ولیکن تصورات خدایی در معرفت انسانی

بی تأثیر است و این خود قدرت انسانی است که جوهر کلی را از موجودات جزوی که در دسترس حواس اوست ، انتزاع کند . موجودات مادی که در تجارب ما گنجانیده شده است مرکبند از ماده «هیولی» و صورت . صورت همان مثل یا «تصور» افلاطونی است که از دنیای معقول سقوط میکند و ببازرسی ماده می‌پردازد ، یعنی در ماده نمونه یک هستی یا یک نوع جوهر را پدید می‌آورد . عقل و درایت بشری هدف خاصش این است که این نمونه یا این جوهر را از تزییقات مادی تجرید کند و بعنوان یک چیز کلی مورد بررسی و آزمایش قرار دهد بنابراین عقل و درایت انسانی همواره سرگرم عالم کلیات است و از شناخت مستقیم اشیاء مادی یا منفرد و جزوی بدور . ما افراد را خوب میشناسیم زیرا در باره‌شان داوری میکنیم ؛ این چوب قلم گرد ، صاف ، و قرمز است و غیره ، پطر بزرگ ، ضعیف و نالایق است و غیره . ولیکن این معرفت غیر مستقیم است . زیرا موضوع داوری ما آن حقیقت مرموزی را بیان میدارد که حواس ما را متأثر میسازد نه عقل و درایت ما را . مسند ها کلماتی کلی هستند که هم مناسب افرادی است که بآنها نسبت میدهیم و هم ممکن است شایسته افراد دیگری نیز باشند . بدین ترتیب عقل و درایت افراد را در تفرد بررسی نمیکنند . معرفت ذهنی مثل یک کارمند دولتی عمل میکند و مانند او نیز دارای قرار دادی میباشد ، اگر کار کارمند کاملاً بیایان رسیده باشد تمام مشاهدات و ملاحظات مضبوط روی یک فیش ظاهراً جز شایسته او نیست ، و حال آنکه هر کدام از یاد داشت های او برای یک عده زیادی ارزنده میباشد . ممکن است میلیون ها نفر یافت شوند که یا چشمهایشان آسمانی باشد یا چانه شان چال بیفتند و همین طور هزار ها نفر هستند که خالی قشنگ بر گونه راست دارند ، ولیکن حتی یک نفر نیز در تمام دنیا نیست که هفت یا هشت خصیصه نوشته یک برگ شناسنامه را دارا باشد . عقل و درایت بشری فقط زمانی ممکن

است از عهده شناختن افراد بر بیاید که کلی یا باصطلاح انحرافی از کلی باشد . درایت آدمی موجودات را بر حسب جواهریکه از آن بهره مند شده اند ، مورد داوری قرار میدهد .

اسانسیالیسم یا از آنچه گذشت بهسولت معلوم میشود که فلسفه سنت **اکزیستانسیالیسم ؟** توماس تا چه پایه ممکن است شبیه اسانسیالیسم باشد *

به نظریه او در باره شناخت موجودات نمیتوان صفت اسانسیالیسم داد . او با طرز تفکر افلاطون که معتقد است مثل یا جواهر واقعیت حقیقی دارند و موجودات نماینده های حقیر آنها هستند ، موافق نیست . در اندیشه وی برتری و تفوق با وجود است :

او میگوید که این از موجودات موجود است که ما تصور تجسم دهنده جواهر را میسازیم . بیگمان این تصورات بیشتر در خدا بوده . ازین نظر برتری با آنهاست . ولی چون تمام هستی جواهر روی «وجود عالی» بنا شده است ، پس میتوانیم تا باندازه‌ی تفوق و برتری را بوجود نسبت دهیم . *

* جریان اکزیستانسیالیسم معاصر برخی از طرفداران توماس را به اکزیستانسیالیسم مؤمن کرد ولی تصور نمیرود «عمل زیستن» توماس با «وجود» اکزیستانسیالیسم یکی باشد.

* اگر مانند اسکوت و دکارت جواهر را منوط به اراده یا تصمیم خدایی بدانیم ، شك نیست که موضوع فوق خود بیکی از مهمترین قضایای اکزیستانسیالیسم منتهی خواهد شد . درین فرضیه ، اصل «زندگی انسانی در متابعت از عقل است» مبتنی بر اراده حتمی و ثابت خدا خواهد شد که میتواند برعکس نیز عمل نماید . چنانکه سارتر میگوید : اراده بدون عقل ، برای آنکه پایه هر عقلی است .

بر عکس گفته های بالا ، نظریه توماس در خصوص علم دارای خصیصه کاملاً امانسیالیستی است . بدون شك برای مؤلف کلیات ، هدف علم شناخت آن چیزست که هست و نه جواهر که باید مستقل از عالم موجود و تجربی مورد برسی قرار گیرد . اما چون عقل و درایت هدف مستقیمش چیز کلی و حتمی میباشد ، پس همین چیز های کلی و حتمی است که علم را بسوی خود میکشاند . فقط آن قسمت از حقیقت ممکن ، شایسته شناخت علمی است که شامل حتمی و واجب باشد . (کلیات مذهبی فصل اول)

خلاصه آنکه توماس در نظر های اخلاقی خود نیز درست مثل امانسیالیست ها فکر میکند ، وقتیکه ادعا مینماید ، زندگی اخلاقی زمانی مهیاست که جوهر آدمی تحقق پذیرد . ولیکن نا گفته آشکار است که این جوهر بدست نمیآیدمگر با تجرید جزء جزء انسان های موجود ، و در عین حال باید افزود که این جوهر بشکل کاملتر و انکار نا پذیر تری در روح خدا مستقر است و اجبار یا وظیفه اخلاقی که فلاسفه یونان از نظر دور داشتند روی همین جوهر خدایی بنا شده است . وقتیکه خدا داشت ما را هیآفرید مجبورمان کرد که مطابق طبیعت خود باشیم و بر حسب عقل گام برداریم . حتی عقل خدا وندی ، خلاصه آنکه بسوی تحقیق بخشیدن به آن نمونه خیالی بشری که تصورش را داریم ، کشانیده شویم .
ازین لحاظ نیز فلسفه تومیس یک فلسفه امانسیالیستی است .

کنسپتو السیم علمی

تا رنسانس «تجدید حیات فرهنگی» علم الهی سرور تمام علوم محسوب میشد و پائین دستش فلسفه قرار داشت که شامل تمام شعب دانش بود . بهمین منوال نیز روح علم الهی در فلسفه رخنه کرده بود و دانشمندان آن طور که باید از یک طرز تفکر مثبت «Positif» که شکل دهنده هر پژوهش

۲۶ _____ اکزیستانیا لیسیم

علمی جدید است ، بی نصیب مانده : در تجزیه و تحلیل جواهر گم شده و از مطالعه تجربی موجودات غافل نمانسته بودند .

علوم خاصی که از بطن فلسفه بر خاستند ، بویژه **علم فیزیک** ، یک طرز تفکر نوی را منتشر ساختند که عبارت بود از بی اعتبار شدن اندیشه های انتزاعی یا جواهر ذهنی . **دکارت** و **بیکن** ، پیش از همه خود را از چنگال سیطره فلسفه ارسطو و توماس نجات دادند و به صور جوهری اهل مدرسه پشت پا زدند ، و شک و تردید را در اصول ماوراء الطبیعی که در توجیه و تبیین حقیقت بدرد طرفداران اهل مدرسه میخورد راه دادند . « اغلب فلاسفه قرون وسطی را اهل مدرسه مینامند »

با این وجود علم جدید آنطور که انتظار میرفت از بی چیز های منفرد و منسجم مادی نرفت ؛ **بیکن** بدنبال «طبایع بسیط» گام برداشت ، و دکارت از بی « تصورات روشن و مشخص » رفت ؛ خلاصه همواره جوهر اشیا هدف خاص دانشمندان قرار میگرفت . و همینطور وقتی که دو قرن بعد ، اگوست کنت فیلسوف فرانسوی پوزیتیویسم « **Positivisme** » را بنیان گذارد ، نخستین چیزی را که هدف علم شناخت ؛ ساختن قوانین کلی و عمومی بود ، یک کلمه ، یک شیئی خاص هرگز مورد بررسی دانشمندان قرار نمی گرفت .

هدف علم البته آن چیز است که وجود دارد یا هست . اما این کلمه کوچک « هست » که منطقیون را بطه قضیه اش مینخوانند ، با دو معنای کاملا متفاوت جلوه میکند . وقتی که میگوییم پطر هست یا اتول دو بی کینی در اقیانوس کبیر واقع است یا یک وجودی را تصدیق میکنیم و یا آنکه وضع ویژه موجودی را بیان میداریم ، مثلا معلوم میشود که پطر وضع یک جسد را ندارد ، یا در اقیانوس آرام چیزیزه ایست بنام . « بی کین » اما اگر

بگوییم : « سرعت جسم ساقط که به آزادی سقوط میکند متناسب است با زمان سقوط » یا « دایره یک خط منحنی است که جمیع نقاط آن از یک نقطه داخلی موسوم بمرکز بیک فاصله باشد » حال بیک نحو نیست . زیرا درین دو حال ما وجودی را تصدیق نکرده بلکه یک جوهر یا یک رابطه جوهری را تعریف کرده ایم . ما مدعی نیستیم که خارج از ذهن ما چنین منحنی یی باشد بلکه ما یک منحنی ممکن الوجود را تعریف میکنیم و در ضمن تعریف یک وجود ذهنی بآن میدهیم که برای ریاضی دان کافی است . همینطور نیز وقتیکه یک فیزیک دان قانون $v = gt$ را بیان میدارد مدعی نیست که در همان آن یک جسم مطابق با این قانون از آسمان فرود بیاید ، بلکه او میگوید اگر جسمی در فلان شرایطی که او ادعا میکند ، بیفتد ، نحوه سقوط طبق قانون فوق انجام خواهد پذیرفت .

باری ، بسی مایه شگفتنی است که در عصر ما نیز مانند اعصار افلاطون و سنت توماس ، رشته هایی که فرد منسجم مادی ، یعنی آحاد مادی زنده را مورد مذاقه قرار میدهد ، خیلی باشکال ممکن است نام علم بر خود گذارد . در مثل اگر اغلب در امتحان ها پرسیده شود که « آیا تاریخ علم است ؟ » بی تردید بسادگی این عنوان را نخواهند پذیرفت ، همانطوریکه در باره جغرافیا نمی پذیرند زیرا مدعی هستند که جغرافیا عبارت از توصیف سطح کره زمین و شامل اطلاعاتی است از حوادث اتفاق افتاده .

اما برعکس هیچکس درین فکر نیست که چگونگی علمی ریاضیات و فیزیک را که در حقیقت با تجرید موجودات ، سرگرم بررسی جواهر هستند ، مورد تردید و انکار قرار دهد . پس با این مقدمه آشکار میشود که علم همواره اسانسیالیست است و هنوز بهمرحله اکزیستانسیالیست نرسیده است .

بعلاوه طرز تفکر فلسفی و علمی ادوار جدید با داشتن دو خصیصه

متمایز ، که در فلاسفه قرون وسطی باین درجه نبوده ، با نحوه اکزیستانسیالیستی مخالفت میورزد ، یکی قید عقلایی بودن و دیگر قیدعینی بودن .

دکارت به دوست صمیمی خود «موسن» اینطور مینگاشت ، «اگر علت پیدایش موجودات را نمیدانستم و اگر میتوانستم ثابت کنم که جز دروضع موجود نمیتوانستند باشند ، هرگز به علم فیزیک ایمان نمی آوردم» چنانچه مشهور است در عصر دکارت «قرن هفدهم» نیز مانند عصر ارسطو علم واقعی بسوی چیز حتمی میروند نه واقع . باز شخص محقق زمانی خود را راضی احساس میکند که مانند ریاضی دانان بطریق عقلی از تماریف معلومات مقدماتی که باعث حدوث عالم است ، پدیده های بررسی شده را نتیجه بگیرد . هگل فیلسوف عالیقدر آلمانی از همین معنی بنحوی از انحاء و بایک گستاخی تیز تری پیروی کرده و گفته است که چون هر چیز واقعی، عقلی میباشد پس در تاریخ نشانه های یک فکر دیده میشود که بسوی حقیقت یافتن ذهن یا روح پیش میروند .

در قرن نوزدهم میلادی نیز بیش از پیش در راه گسترش قید عینیت و تحدید مشخصات فردی و اثرات غیر عینسی «Subjectif – درون ذاتی» ، کام برداشته شد و تنها شناختی که بری از هر گونه شائبه فردی باشد و از عقل یا درایت مطلق و خشک الهام بگیرد و به ماهیت شیئی آنطور که هست و بنظر عموم میآید ، نایل گردد ، مورد ستایش اندیشمندان قرار میگرفت .

جنبش اکزیستانسالیسم واکنشی بود در مقابل یک

اخلاق

کلی بافی خشک و بیروح و پا بر جا که میتوان آنرا

به «intellectualisme» تعبیر نمود ، ولیکن بیشتر ازین مقوله حاصل می شود که جنبه مذهبی را از اخلاق گرفتند و بشریت را بیک بن بست سوق دادند تا آنجا که آفریدن یک راه و رسم درست و ثابت برای زندگی ، غیر ممکن شده بود . عقیده دکارت مبنی بر آنکه صانع بخشندهیی وجود دارد ،

۲۹ اکزیستانسیالیسم

از طرف برخی از «فلاسفه» قرن هژدهم رد گردید؛ و در عوض یک طبیعت بیش و کم آسمانی جای خدای دکارت و اسلاف او را گرفت. و هم او بود که وظایف نیکان را با آنان گوشزد میساخت. در پایان سده نوزدهم مسیحی. استانیالیسم مذهبی را که در برنامه تعلیمات عمومی رخنه کرده بود، با تصویب نامه هایی از برنامه زدند و اذهان مردم را از تصور خدا پاک کردند و اخلاقی که مبتنی بر خدا بود، بدور افکندند؛ عقل از لحاظ بنیان گذاران اخلاق غیر مذهبی، میبایستی با امتیاز جای اراده خدا را بگیرد ژان پل سارتر با بیان شیوائی این مطلب را که مورد مخالفت اوست، بررسی میکند،

«وقتیکه در پایان سال ۱۸۸۰ معلمان فرانسوی در راه تدوین یک اخلاق غیر مذهبی کوشیدند، تقریباً اینطور میگفتند: خدا یک فرضیه بیهوده و گرانی است. ما آنرا حذف میکنیم. ولیکن برای آنکه اخلاق و جامعه و یا یک محیط متمدن وجود داشته باشد باید به برخی از ارزش ها اهمیت داد و آنها را مانند یک چیز «قبلی» پنداشت، مثلاً باید از «پیش» اجباری باشد که انسان نجیب بار بیاید، دروغ نگوید، زنش را کتک نزند و بچه درست کند و غیره. پس ما کاری میکنیم که وجود این ارزش ها را در هر حال اثبات نماییم و بمردم بنمائیم که گر چه خدائی در بین نیست ولیکن می-توان این ارزش ها را بسادگی فهمید و بدان عمل نمود. بعبارت دیگر چنانکه خیال میکنیم این تمایل کسانی باشد که در فرانسه بنام رادیکالیست معروفند. اگر خدا نیست طوری نخواهد شد چیزی از جای خود تکان نخواهد خورد. باز بهمان قواعد درستکاری و پیشرفت و تمدن دوستی خواهیم رسید. و بدین نهج فرضیه خدا را از رونق انداخته مشمول مرور زمان خواهیم ساخت که بخودی خود کهنه شده از بین برود» (اکزیستانسیالیسم یک نوع او مانیسیم* است. (از سارتر) بدین قسم اخلاق غیر مذهبی و بدون تصور

۳۰. اکزیستانسیالیسم

خدا بر روی يك فلسفه انسانسالیستی بنا شده بود . زیرا يك نمونه بشری را در نظر مجسم میکند که باید سر مشق سایرین قرار گیرد تا بسمت او کشانیده شوند . ولیکن اکزیستانسیالیسم معاصر سعی دارد که تصور يك چنین نمونه خیالی یا انسانسالیستی را از اذهان زدوده بدور افکند .

* کلمه **Humanisme** از قرون وسطی وارد اذهان شده و در آن روزگاران به مکتب دوستداران زبان و فرهنگ باستانی یونان و روم و همچنین به مشرب کسانی که انسان را به پایه خدایی میرساندند و او را در تمام کارهایش مؤثر می‌شمردند ، اطلاق میشد و درینجا نیز بحسب مقرون به یقین مراد همین معنای اخیر است .

فصل سوم اسانسیالیسم پدیدہ‌ی

حال که از تماشای این تحول طویل که از دنیای مثل افلاطونی (سرمشق تمام طرفداران جواهر) شروع میشود و به کوشش در راه ابداع اخلاق بدون تصور خدا ختم میگردد، فارغ شدیم، میتوانیم بگوییم که اساس آنچه را که برای درک اکزیستانسیالیسم و تعیین و تشخیص ریشه‌های آن لازم است، در دست داریم.

اگر ما تحت عنوان فوق یک شکل دیگر اسانسیالیسم را مورد بررسی قرار میدهیم برای این است که اکزیستانسیالیست‌های معاصر، بویژه گابریل مارسل و ژان پل سارتر در واقع خودشان نمود شناسند.

ریشه‌های مجادله‌هایی که در باب وجود عالم مادی یا عالم
نمود شناسی خارج در مقابل عالم درونی یا حیات روحی در
میکرفت، هوسرل را به مسلک نمود شناسی سوق داد.

از نظر اهل مدرسه که ازین حیث پیرو ارسطو هستند جسم و روح دو اصل ماوراء الطبیعی یک جوهر مطلقند که انسان باشد، که جسمش ماده «هیولی» و، روحش صورت است. اما عمل این دو اصل سازنده از هم جدا شدنی نیست، تأثیراتی را که جسم احساس میکند در روح طنین میافکند و روحی ترین افکار نیز بضرورت با یک تشبیه یا استعاره که معمولاً جنبه

مادی دارد ، همراه است. پس میتوان پی برد که درچنین شرایطی امکان شناخت بدون واسطه دنیای خارج وجود دارد. دکارت در مقابل تئوری اهل مدرسه که اعتقاد به وحدت جوهری ترکیب انسانی داشتند ، آیین «دوتایی» خود را علم نمود ، از نظر او انسان فقط از يك روح تشکیل شده و تن یا جسم که فقط يك ماشین مطلق است ، بتوسط مداخله «روح حیوانی» بآن ملحق شده است. روح بدین ترتیب در زندان جسم محبوس است و جز اثرات خودش چیزی نمیشناسد ، ولیکن برای شناختن دنیا یا حقیقت خارجی که برای توجیه و تبیین آنها ضرورت دارد ، باید از استدلال استمداد نمود .

چون واری حقیقی که از چنین نتیجه ای بدست میآمد ، نا ممکن میمورد زیرا در فرضیه های خود جز اثرات درون ذاتی هیچ چیز برای انسانی قایل نبودند .، سر انجام خیال بافیهای فیلسوفانه بنحو منطقی بآنجا منتهی شد که نه تنها هر واقعیت خارجی را نفی کردند بلکه زیر اصل همیشگی تفکر یا نفس و یا روح را نیز زدند . همه چیز منحصر شد به خیال یا تجسم . این است تئوری طرفداران نمود * که از طرف «داوید هوم» پیشنهاد گردید . کانت مدعی بود که میتواند رئالیسم را بمعنای ءهومی خود که حاکی از رابطه تجسمات ما با اشیاء خارجی میباشد ، با نمود شناسی که همه چیز را به تجسم و خیال تقلیل داده بود ، آشتی دهد - او میگوید : ما جز پدیده یا نمود چیزی نمیشناسیم زیرا برای ما هر گز مقدور نیست که «نومن» ها یا واقعیت اشیاء را بشناسیم . اما این اشیاء بسرای پدید آوردن نمود ها ضروریند اگر هم «نومن» شان مکتوم و پوشیده بماند ، دنیا هست . ولیکن فقط ما نمیتوانیم آنطور که هست آنها را بشناسیم .

* **Phenomenisme** به مکتب فلسفی گریند که جز نمود هیچ

حقیقتی را نمی پذیرد .

واکنش کانت در برابر نمود پرستی «اگر بتوان گفت» فقط اثرش این شد که از سرعت تحول تفکر فلسفی کاست. اعقاب او فرضیه «نومن» را که او ابداع کرده بود، بدور افکندند، سرانجام هگل آمد و گفت، جز خیال هیچ حقیقی در عالم نیست؛ اصالت خیال مطلق را آورد.

جنبش نمود شناسی ازین لحاظ پدید آمد که همه معمای مزبور را بالاتر از آن نقطه که دکارت آغاز نموده بود، شروع کردند. ظاهراً معنای نمود شناسی این است که نمودها آنطور که در دسترس تجربه بدون واسطه ما قرار گرفته است مورد مطالعه توصیفی یا تشریحی قرار دهیم.

از تجزیه و تحلیلی که ولادیمیر جانکویچ در هزل، بد سکالی، دروغ و اندوه «بنوبت» بعمل آورد، نمود شناسی را همان طور بیان میدارد که در سطور فوق مشاهده گردید. یگانه تفاوتی که این گونه تحقیقات با مشاهده معمولی روانشناسی دارد این است که در اینجا قید «واقعاً زندگی کردن و بی اعتنائی به اوهامی که در میان عوام شایع است و بوسیله زبان منتقل میگردد، خیلی بیشتر مراعات میشود.

نمود شناسی که از آن صحبت داریم، یک روش فلسفی است که از توصیفات نمود شناسی بمعنای ساده و معمولی کلمه استفاده میکند ولیکن آنها را فقط وسیله‌ی برای رسیدن به ما وراء پدیده یا نمود، میداند. بنیان گذار این مکتب «ادموند هوسرل» فیلسوف آلمانی بود.

(۱۸۵۹-۱۹۳۸)

شاید بیشتر از دو قرن است که اندیشه فلاسفه با این معما و مشکل در نبرد است. آیا تنها پدیده‌ها حقیقت دارند یا خیر دنیای معقول و محسوس نیز وجود دارد؟ میدان اشتغال و وسوسه این معما و جوابی که بدان رسیده بودند، چنان بود که مانع ادامه مشاهدات بیطرفانه گردید. در صورتیکه پیشرفت اندیشه جز ازین طریق میسر نیست.

ازین لحاظ «هوسرل» آمد مسائل مربوط به ماده مجرد یا روح ،رد را کنار گذاشت ، موافقت یا مخالفت تصدیق یا تکذیب خود را موقوف نمود و شك را که شکاکان یونان باستان سفارش کرده بودند بکار بست . نه اینکه تصور شود به مکتب شکاکان گراییده باشد ، بلکه بر عکس معتقد است که بحقیقت خواهد رسید . ولیکن دور این مسائل مورد نزاع را خط کشید و با قناعت به مکاشفه و شهود که بهیچوجه نمیتوان مورد شك و تردید قرار داد ، فقط به نمود « Phenomene » پرداخت . این نحوه عمل روش دکارت را بیاد میآورد که بمجرد اینکه میدید میتواند دلیلی برای تشکیک بترشد ، بطور دستوری در بدیهیات شك میگرد . اما هوسرل در شك بیای مؤلف کتاب «سخن در باره روش هدایت اندیشه» نمیرسد . زیرا دکارت تصدیقاتی را که بدیهی نمی‌یافت مورد شك قرار میداد ولی «هوسرل» باین اکتفا میکنند که دور آنها را خط بکشد . وی در کتابی که بنام «تفکرات دکارتی» منتشر نموده میگوید :

«دنیا بیکه درین زندگی انعکاسی ، محسوس است بیک معنی ویژه ، هماره برای من موجود بوده است . مثل گذشته با همان محتوی که در هر مرحله خاص آنست ، احساس میشود . هم اکنون نیز جلوه‌اش پیش من همان جلوه پیشین است . ولی چون اندیشیدن خاص من است ، چونکه فیلسوف هستم ، دیگر نمیتوانم نسبت به تجربه طبیعی اظهار ایمان کنم و وجودی برای آن باور داشته باشم ، دیگر برای تجارب طبیعی خود آن ارزش گذشته را قایل نیستم با وجود اینکه باز میدانم که دنیا هست و با چشم دل و جان نیز نگاهش میکنم .»

این شك نمود شناسی ، این «انکار» دنیای عینی و واقعی ، ما را با عدم مطلق مواجه نمیسازد . زیرا اگر هر چیز با معنی را بدور افکنیم در برابر چیزی واقع میشویم که بهمه چیز معنی می‌بخشد : یعنی وجدان مطلق

۳۰ _____ اکزیستانسیالیسم

یا نفس مجرد «من» .

در واقع نمود شناسی هوسرل آلمانی ، مانند روانشناسی معمولی ، يك توصیف ساده از معلومات بی واسطه و جدان نیست ؛ بلکه بیشتر روی موضوع «متفکر» فکر میکند ، روانشناسی آن يك روانشناسی تفکر آمیز است ؛ نمود شناسی سراغ «من مطلق» میرود یعنی چیزیکه خارج از هر گونه دخالت مادی باشد . او میخواهد ترکیبات محض فعالیت و جدانی را مورد بررسی قرار دهد ؛ مثلاً «درک» ، حافظه بی واسطه ، یاد آوری ، انتظار پیش از فهم ، تشخیص تمثیلی یا استماری ، زدن مثال های مشابه ...» هوسرل این ترکیباب را جواهر مینامد . اما تفاوت اساسی که میان او و افلاطون است ، آشکار بچشم میخورد . جواهر «هوسرل حقایقی که در دنیای جداگانه وجود داشته و نمونه های خیالی چیز های ممکن باشد ، نیست ؛ بلکه معلوماتی از حقایقند که بمحض ارتباط و جدان با اشیاء خارج ، پدیدار میگردد . با این وجود از جمله چیز های کلی میباشند و همانطور که هستند درک میشوند و برای درک آنها دیگر احتیاجی به مقابسه اثرات روانی متناهی نیست بلکه مستقیماً بمدد عملی که «هوسرل «تحولابی – دتیک یا تحول از معلوم بصورت یا جوهر» مینامد ، با هیأتی منسجم و معین درک میشوند . اینطور بنظر میرسد که جواهر نمود شناسی جز ترکیبات سازنده روح یا وجدان «شعور» نیستند .

باری یکی از ترکیب های اساسی و مهم وجدان آگاه بودن آن است یعنی باشتمار بسوی اشیاء خارجی میل میکند ؛ هوسرل هماره تکرار میکند که : «وجدان همیشه به درک چیزی اطلاق میشود» همین طور با جمله معروف دکارت : «من میاندیشم» نیز موافق نیست و می گوید همیشه اندیشیدن با چیزیکه مورد اندیشه واقع میشود ، همراه است . فضا بدون واسطه ، جمله «من میاندیشم» نیست بلکه «من بچیزی میاندیشم»

میباشد زیرا شیئی مورد اندیشه بهمان اندازه بی واسطه است که خود اندیشه . وجدان میتواند اشیاء را بطرق متفاوت هدف خود سازد ، مانند : در حال ، در گذشته ، در آینده یا حقیقی و ممکن یا محبوب و منفور ... ، اما همواره چیزی را در نظر دارد که مسلماً غیر خود آن و نسبت به آن خارجی است . بنابراین نمود شناسان محتویات وجدان را که مورد احترام روان شناسان کلاسیک بود ، بدور میافکنند . «هایدگر» وژان پل سارتر بهمین عقیده معتقدند : ولیکن چون آن چیز هایی را که هوسرل کنار گذارده بود، دو باره بمیدان کشاندند و از بررسی هستی موجودات سر باز نزدند ، لذا پاک منکر وجدان شدند .

اسانسیالیسم نمود بموازات نمود شناسانی از نوع هوسرل که **شناسی ارزش ها** میکوشیدند تا ترکیبات کلی فعالیت تجربی وجدان را مبنی نمایند ، یک عده دیگر از نمود شناسان آلمانی که عمدتاً تمایل انفعالی وجدان را مشاهده نمودند ، سعی تمین و تشخیص فعالیت اخلاقی «ارزش - جوهر» های آن شدند . ازین جهت ماکس شیلر «۱۹۲۸-۱۸۷۴» معتقد است که ما بطریق مشهود انفعالی به ارزش هایی تمایل پیدا میکنیم که از آنها آگاهی نداریم و بی تردید مبتنی بر خدا هستند . ولیکن - نیکولایی هارتمن متولد سال ۱۸۸۲ ، برعکس عقیده دارد که این ارزشها در دنیایی شبیه دنیای معقول افلاطون مستقرند و هیچ الزامی ندارد که متکی بخدا باشند ، و ما که میتوانیم حقیقت ، خوب و بد را داوری کنیم ، قاعده اش را از همین دنیا اقتباس میکنیم . هارتمن می نویسد :

«از روزگاران پیشین دانسته شده است که جز وجود یعنی اشیاء واقعی و وجدان حقیقی ، هستی را حقیقت دیگرست که افلاطون دنیای مثلث میخواند و ارسطو بصورتش مینامند و اهل مدرسه جوهر میگفت . سر انجام پس از آنکه در ادوار جدید از حقوق خود محروم ماند و -

۳۷ _____ اکزیستانسیالیسم

«Subjectivisme» (مکتبی که موضوع متفکر را حقیقت میدانند، بچیزیش نگرقت ، بالنتیجه امروز این حقیقت مکتوم هستی ، دو باره رخ نمود و بهمان صورت مجردش در نمود شناسی بنام جوهر مورد مذاقه قرار گرفت ... ، در هر حال اسانسیالیسم ارزش ها باز ما را بهمان نقطه شروع یعنی فلسفه افلاطونی میکشاند که باید در چشم انداز های آن قرار گیریم و بدرک یا تماشای نقطه مقابلش ، اکزیستانسیالیسم و تأثیر تهی آن در اذهان سر گرم شویم .

بخش دوم

فلسفه اکزیستانسیالیسم

طرفداران این فلسفه بیان تأثیر غیر مستقیم فکر را که بوسیله حکایات و نمایشنامه ها و خاطرات فردی که حاوی انعکاس زندگی خصوصی است صورت می‌پذیرد ، بر توضیح قضایایی که بشکل يك سیستم « دستگاه » تدوین شده باشد ، ترجیح میدهند ...

دانوا سورن کیرکگا آرد دانمارکی * که معمم لابنیان گذار این مکتب بحساب می‌آید ، در نگارش های خویش بهمین نهج عمل نمود . بدون شك وی ناتوانی طبیعی را تا سر حد يك روش فلسفی شایسته ترقی داد . برای نویسنده طرفداران این مکتب تعیین و تشخیص تصورات یا کلیات و بهم بستن افکار چندان اهمیتی ندارد . «دانوا» میگوید : « کسیکه به مفاهیم اکزیستانسیالیسم آشنا است و آنرا می‌پذیرد ، تمایل به احتراز از تعاریف افکار یا کلیات ، خود نشانه ذوق لطیف اوست . » (از کتاب «دانوا» و اکزیستانسیالیسم تألیف چتو .)

« دانوا » بیم داشت از اینکه پس از او پروفور ها ! فلسفه او را مانند يك فلسفه پایان یافته به بخش ها ، فصل ها و قطعه‌هایی تقسیم کنند ، و بصورت يك سیستم فلسفی بدیگران ارائه دهند . باز در کتاب فوق نوشته

* Danois soren kierkegaard

شده است که «هایدگر» درست همین کار را کرد زیرا با حذف افکار مذهبی، فلسفه او را بصورت غیر مذهبی در آورد؛ (پیش از «هایدگر»، «دانو» سرگرمیش، مقاله، روانشناسی، زیبا شناسی یا حکمت الهی و یا ادبیات بود، ... ولی پس از «هایدگر» در ردیف فلاسفه بشمار رفت) باید میان سطور نوشته های او را خواند و چیز هایی را که بیان نداشته است، حدس زد، خودش در خاطرات خویش میگوید: کاغذ او برای پذیرفتن نقی و نکار ها درست شده. نا گفته پیداست که تعبیر و تفسیر چنین آثاری از حدود حدس و تخمین بیرون نیست. ولیکن در عصر ما آراء طرفداران این فلسفه تا باندازه بی عاری از ابهام است. و در برخی از آثار تخیلی بویژه در خصوص حوادث روزانه زندگی بطور روشن و گویایی در قالب قهرمان هایی بروی صحنه آورده میشود. کتاب «خون سائیرین» سیمون دو بووار، ازین لحاظ قابل ملاحظه است و ما ازین پس بیشتر از آن استمداد خواهیم نمود. بهمین نهج نیز نوشته های کاملا مدون فلسفی درین باب در درست داریم مانند: آثار «مارتن هایدگر» یا بویژه کتاب «هستی و نیستی» ژان پل سارتر.

ولیکن اشکالات این آثار از اشکالات آثار دور انحطاط اصل مدرسه نیز، زمانیکه ساعت ها در باره نوک یا تیزی سنجاق خیالباقی میکردند، بیشتر است. بدین لحاظ خواننده زود ذوق زده میشود، بدین سبب یقین داریم، شاید کسانیکه با حوصله کامل سطر و سطر هستی و نیستی را مطالعه کرده اند، این سطر فروزون نباشند یا خیلی خیلی کمتر کسائی هستند که از طایفه درست فهمیدن آنرا کنند.

پس با این مقدمه بهیچوجه مباحث مستقیم یا غیر مستقیم که حاوی طرز تفکر اکزیستانسیالیسم یا بزبان بهتر، «اکزیستانسیالیسم ها» باشد،

۴۰ _____ اکزیستانسیالیسم

درینگونه آثار خیالی پیدا نیست.
زیرا ، در واقع ، بتعداد اکزیستانسیالیست ها اکزیستانسیالیسم
وجود دارد . ولیکن ما ابتدا میکوشیم تا قضایای مشترك بین آنان را
آشکار سازیم و بعد به بررسی دو شکل از اشکال آن که فقط در نحوه
حل معمای وجود خدا که یکی از مهمترین معما های اکزیستانسیالیسم
میباشد ، باهم متفاوتند ، بپردازیم :

فصل نخست اکزیستانسیالیسم بطور کلی

۱- نظر کلی

چنانکه از کلمه پیداست ، اکزیستانسیالیسم به مکتبی گویند که بر وجود تکیه زده است . اکزیستانسیالیست ، جواهر ممکنات ، و اتصورات مجرد و مطلق را قبول ندارد . و با روحیه ریاضی مخالف است . فقط متوجه موجود یا بزبان بهتر ، سرگرم بررسی وجود موجود است .

فلسفه شیئی محسوس ظاهراً اکزیستانسیالیسم بیش از اندازه بواقعیت مادی توجه دارد چنانکه گابریل مارسل در کتاب « از

انکار تا دعا » میگوید ، «من بنوبه خود میتوانم هر چیز را که نشانه‌ی از واقعیت نداشته باشد ، فاقد یک کیفیت مخصوصاً فلسفی بدانم .»

معمولاً ، بنا بر ترکیب ذهنی خود، چیز های مشترك یا بعبارت دیگر خصایص نوعی را در افراد می بینیم ، و خصایص فردی شان را از نظر میندازیم . با يك مشت مقولاتی که از پیش در منزمان ساخته شده است ، بسوی آنها میرویم و از این جهت نمیتوانیم آنچه را می بینیم مورد دقت قرار دهیم . بهمین ترتیب بجای آنکه زندگی درونی خود را در همان اصالت ویژه خودش ، معاینه نماییم برای آنکه تصور ذهنی روشن تر از آن داشته باشیم ، باجبار وارد چهار چوبه روانشناسی قدیمش میکنیم ،

و روشنی سبب امحاء حقیقت می‌گردد. اکزیستانسیالیست مخالف شیوه بالاست، و دایم میکوشد تا جزر و مد دنیای درون خود را پیش از مداخله فکر بیرون ریزد. چه ممکن است فکر مداخله کند و منطقی را که در آن نیست در آن رسوخ دهد. چنانچه (دانوا) میگوید: «اکزیستانسیالیست میخواهد افکار را با همان رشته نافی وشور و هیجان نخستین هویدا سازد. همانطوریکه اندیشه انتزاعی اشیاء منسجم مادی را از طریق انتزاع و تجرید درک میکند. یک اندیشه درون بین یا «اکزیستانسیالیست» نیز بالعکس اشیاء انتزاعی را از راه احساس و انسجام میفهمد. بهمین سبب است که یک فردا اکزیستانسیالیست بیشتر علاقمند است دنیای درون خود را در بطن سطور حکایات و نمایشنامه ها بریزد و از نوشتن مقالات عقیده یی سر باز زند. «دوبوار» ابراز میدارد که: «اگر توصیف جوهر، نشانه فلسفی بودن چیزی است، حکایت تنها نیز میتواند نماینده واقعیت کامل و منحصر و مادی جهش وجود باشد»

معانوصف این توصیفات دور از تصورات و حدود
فلسفه وجود
 کلاسیک، که از عوامل درونی انسانی میشود خاص
 اکزیستانسیالیسم نیست بلکه بیشتر مربوط است به نمود شناسی. اگر
 اکزیستانسیالیسم رجعت به واقعیت است، مطمئناً بیش از آنست. اگر
 شناخت موجودات مخصوصی را در کمال خصوصیت، وجه همت خود سازیم
 کار عبث و بیهوده ای کرده ایم چه باجبار بهمان جوهر فردی که کمتر از
 جوهر بمعنای کلی نیست، خواهیم رسید و از بر رسی حقیقت وجود آنها که
 همان (Existence) باشد باز میمانیم.

ولیکن از طرف دیگر ما نمیتوانیم فقط در باره وجود کلی خیالبافی
 کنیم: چه باز گرفتار تصورات انتزاعی شده از خود وجود یک تصور
 تجریدی خواهیم ساخت و این خود با مطلوب ما متناقض است.

بالاخره اکزیستانسیالیست فقط با امر وجود يك موجود نميپردازد تا مجبور شود برای تمرکز اندیشه خود روی وجود آن ، از جوهرش صرف نظر کند . اما چنانچه گابریل مارسل ميگويد: «موضوع تفکر اکزیستانسیاليت آن وحدت تجزيه نشدنی است که میان وجود و فرد موجود برقرار است . » وجوديکه با موجود يك واحد را ميسازد .

۲ - کشف وجود

درباب وجود اشیاء در کتاب «استفراغ» ژان پل سارتر ، با قهرمان آن «رکانتن» مواجه ميشويم که پس از مدت‌ها تفکر در باب کیفیت حیات یا طریقه استفاده از اشیاء ، موفق بکشف وجود ميشود : «پس لحظه پيش در باغ عمومی نشسته بودم . ریشه بلوط زیر نیمکت من در زمین فرو می‌نشست . هيچ بياد نداشتم . که اين ریشه است * کلمات نا پديد شده بود و بدنبال آن معانی اشیاء ، نحوه بکار بردن آنها ، و نشانه های ناقصی که انسان ها روی آنها رسم کرده بودند ، فراموش شد . سرم پائين بود و با حالتی خميده رو بروی اين توده سیاه و گره دار و بيشعور * که باعث ترسم بود ، نشسته بودم * . پس از آن اين الهام بمن دست داد . نفسم قطع شد . بيشتر ، درين روز های آخر معنی «زیستن» را نمی‌فهميدم . مانند ديگران بودم ، مانند کسانیکه با لباس بهزي در ساحل دریا راه ميروند . مثل آنها . ميگفتم : دریا لاجوردیست و اين لکه سپید ، مرغ دریایيست . اما حس نميکردم که اين مرغ زندگی ميکند یا آنکه دارای «وجوديست » * معمولاً «وجود» خود را پنهان ميکند . آنجاست ، دور و بر ما ، در خود ما ، خود ماست ، دو کلمه نميشود گفت که

* طبيعت یا جوهر آنرا بياد نمی‌آوردم . * یعنی غير قابل فهم . * برای آنکه نا شناس بود . * یعنی مثل من زندگی ميکند و وابسته بوجود است ... يك اکزیستانسیالیست شکارچی مطمئناً فاسدی است

۴۴ ————— اکزیستانسیالیسم

یکی آن باشد ، و سر انجام لمسش نتوانم نمود . وقتیکه خیال میکردم که درین باب میاندیشم باید پنداشت که اصلا فکر نمیکردم ، منزم تھی بود یا فقط يك کلمه در منزم بود ، کلمه « زیستن » یا « بودن » . آن وقت میاندیشیدم ... چه بگویم ؟ به « تملق » میاندیشیدم . با خود میگفتم که یا دریا به دسته اشیاء سبز تملق دارد و یا سبزی جزه کیفیات دریاست . حتی زمانیکه باشیاء مینگریستم ، فکر نمیکردم که وجود دارند ؛ همچون نمایی فریبنده در نظرم جلوه میکردند . آنها را میسنجیدم و بعنوان ابزار بکار می بردم * مقاومت آنها را می سنجیدم . اما همه اینها در سطح انجام می پذیرفت . اگر کسی معنای وجود را از من می پرسید در کمال ایمان و حسن نیت پاسخ میگفتم که هیچ . جز يك شکل بی معنی و تھی که باشیاء خارجی می پیوندد ، بدون آنکه در طبیعت آنها مؤثر باشد ، نیست * آیا آنوقت : ناگهان ، همانجا مثل روز روشن بود ، وجود ناگهان پدیدار گشت . روش خنثی بودن خود را که ویژه هر معقول انتزاعی است از دست داده بود ، خمیره یا همچون مطلق همه اشیاء بود ، ریشه مزبور به وجود آمیخته بود . (از کتاب استفراغ ص ۱۶۶-۱۶۵)

ما وجود را باشیاء نسبت میدهیم در صورتیکه در **در باب وجودمن** حقیقت ، اشیاء بدون ما وجود ندارند . معرفتی که ما

* ریشه خیلی بسختی از زمین کنده میشود ولی چند کالری گرما برایمان تهیه میکند . شکار برای شکارچی فرصت يك ورزش عالی است . علم هم هدف است و هم يك غذای لذیذ . همنوعان ما یارقیب ما هستند یا معین ، بندرت میاندیشیم که آنها هم حق وجود دارند و باید زندگی کنند .
 * وجود خاوج از خودش ، چیزی به ممکن نمیافزاید . سه گوشه ممکن همین سه گوشه موجود است منتهی بدون وجود . بعلاوه همانطور که گفته شد ، وجود همواره از ممکن میگذرد ؛ سه گوشه موجود همیشه ناقص است .

۴ - اکزیستانسیالیسم

از اشیاء داریم ، سبب میگردد که موجود بشمور بسطح وجود واقعی راه پیدا کند ، وجدان وجود داشتن ما مفروض وجدان وجود عالم است ؛ گابریل مارسل در «روزنامه ماوراءالطبیعی» میگوید «وقتی که یک شیئی را موجود در نظر میگیریم ، مثل اینست که خودمان را مدرك آن تصور کنیم ، و این بدان ماند که ما تجربه خود را بنحوی بگستریم که باز چیزی را که از خود دور کرده ، شامل شود ... ؛ فقط زمانی میتوان از وجود سخن راند که اشیایی بدون واسطه با وجدان مرتبط باشند . بخاطر قید عینی بودن ، از وجود خودمان در میگذریم تا بتوانیم حواس خود را روی وجود اشیاء متمرکز سازیم . اما این عمل دنیا را از واقعیت دور می کند زیرا نمیتواند بدون ما ، برای ما باشد .» گابریل مارسل باز در همان کتاب میگوید ؛ « هر قدر بیشتر رشته نافی اتحاد اشیاء را با خود میگسمل و تکیه بر عینیت آنها میزنم (...) بیشتر باستقلال دنیا نسبت بمن ، به بی مهری آن نسبت بس نوشت و سر انجام خاص خودم ، ایمان میآورم و بیشتر دنیاییکه همگان در منحصر بودن واقعیت آن تردیدی ندارند ، شبیه يك نمایشگاه نسبة خیالی یا يك فیلم بزرگ مبتنی براسناد در برابر کنجکاو من سر میافرازد ، ولیکن سر انجام خود را کنار میکشد زیرا بوجود من وقوف ندارد .»

وجدان وجود داشتن بسیاری کمیاب است . توده مردم خود را اروی اشیاء این جهان که خوشبختی آنان را تأمین مینماید ، متمرکز میسازند . فلاسفه نیز آنقدر در دانش و اندیشه انتزاعی غوطه ور میشوند که وجود را از یاد میبرند ؛ دانش را ممکنات تشکیل میدهند و ما میکوشیم تا هر چیز را بنظرمان میرسد ؛ یکی از آنها بچسانیم . حتی در سر گذشت درونی خیلی خصوصی خود نیز داریم درین فکریم که بحالت ویژه يك نمونه کلی کاملاً معین برسیم ، حال آنکه چیز های منحصر بفرد و بیان نا پذیر و خلاصه

۶۶ _____ اکزیستانسیالیسم

عجیب و غریب خودمانرا از یاد میبریم . و اما کسانی که با درک تأثیر باور نکرده‌نی‌ترین ماجری‌ها ، به وجدان «درک» وجود می‌رسند.

ارسطو می‌گوید : علم با تعجب آغاز میگردد . اکزیستانسیالیسم نیز اگر بتوان گفت ، زمانی آغاز میشود که آدم در برابر شکفتی وجود قرارگیرد . مارسل باز در همان کتاب مینویسد : «شکفتی» جزء لاینفک وجود است . پاسکال مبشر اکزیستانسیالیسم میگفت : «از اینکه می‌بینم اینجا هستم و آنجا نیستم میترسم ، تعجب میکنم . زیرا برهانی نمی‌بینم که اینجا باشم یا آنجا ، در حال باشم یا گذشته . «من دو بیران ابراز میدارد : «چگونه ممکن است شکفتی زاییده از معمای وجود ، موجود متفکر را بسوی سر عظیم وجود سوق ندهد؟» «ژرژ باتای» که وجود خود را وابسته بیک دسته حوادث میداند که با احتمال بینهایت نا چیز بهم آمدند ، در کتاب «تجربه درونی» چنین مینگارد : «اگر داستان تولد خود را که به چیز به تولد و عروسی یک مرد و یک زن و لحظه همبستگی-وابسته است ، بررسی کنیم ، فقط یک تصادف منحصر بفرد سر نوشت این (نفس) را که من هستم تعیین نمود : بطور قطع عدم احتمال بینهایت زیاد تنها وجودیکه بدون آن (برای من) هیچ چیز نمی‌بود . یک تفاوت اندک در زنجیریکه من آخرین حلقه آن هستم ، بجای (نفسی) حریص که میخواست من باشد ، یکی دیگر بوجود می‌آمد ، ولیکن از نظر من جز عدم یا نیستی هیچ چیز نمی‌بود درست مثل اینکه مرده باشم .»

درک یک (عدم احتمال) بی‌اندازه زیاد و دردناک که در عوامل یا حوادث اتفاقی بوجود آوردن من شرکت داشته یا در غیر حال احساس اینکه «وجود من جانشین نا پذیر است» (زیرا بدون من هیچ چیز برای من نخواهد بود و وجود یعنی ، بودن - برای من) باری اینها هستند آن‌دو تأثیر

مناقض که تدقیق در وجود خاص خود ، در ذهن پدید میآورد .

۳- «وجود داشتن» چیست ؟

اما «وجود» یعنی چه ؟ پاسخ باین پرسش بی شبهه ، مشک است زیرا
وجود ، صفت نیست بلکه حقیقت صفت هاست ؛ وجود را نمیتوان در ردیف
بلند بالا ، بور ، سیگار کش و غیره آورد . بلکه اول باید گفت وجود دارم
بعد بلند بالا ، بور و سیگار کشم . وجود را باید در موجود جستجو نمود
و نه در خودش تنها .

مطابق يك اندیشه كلا سيك بهرچيزيا هر شخص واقعي
شدن
میگویند که وجود دارد و نه بيك شیئی ممکن ، تنها
آن اشیاء یا اشخاص وجود دارند که از دنیای امکان یا جواهر بدنای وجود
یا واقعیت آمده باشند . در قاموس اکزیستانسیالیسم بر عکس معنی «وجود
داشتن» ، «Exister» مترادف بودن «Etre» نیست ، مثلا سنگ هست ولی
خارج از عمل ذهنی که مایه وجود آن است ، وجود ندارد . در حقیقت وجود
حالت نیست بلکه عمل است ، یعنی همان عبور محض از امکان تا واقعیت ،
همان طرز که قه‌اللقه کلمه وجود داشتن «Existe» نشان میدهد ، وجود
داشتن یعنی عبور از حالتی که هست «Ex» و استقرار «Sister» در حالتی
که بیشتر فقط ممکن بوده است .

بهر تقدیر برای وجود داشتن عبور از يك حالت به
گزینش
حالت دیگر کافی نیست ؛ میله آهنی که تحت تأثیر
آتش سرخ میشود و یا توربین که با فشار آب میچرخد ، امر شدن در آنها
مصادق ندارد زیرا تغییراتی که در ماده پدید میآید قبلا در عللشان موجود
بوده و این جلوه گر شدن تنوع یا تازگی که ما «شدن» اصطلاح کرده ایم
در نمود های ظاهری اشیاء رخ نمی‌نماید . شدن و وجود واقعی مستلزم

اختیار است ؛ پس بنا برین آدمی مایه اوست .
ولیکن نباید تصور کرد که هر آدمی ازین برتری برخوردار است ،
و واقماً وجود دارد . چه بسیار کسانی که بقول «هایدگر» با توده مردم
کشائیده میشوند و حق گزینش را از خود سلب میکنند . این دسته البته بقول
طرفداران وجود ، دارای وجود واقعی نیستند . بقییده ژ - پ سارتر و هایدگر
و ژاسپر ، فقط کسی وجود حقیقی دارد که اختیار گزینش داشته باشد ، و
خلاصه ساختمان وجودش کار شخص خودش باشد ، دانیل در کتاب «عصر
عقل» سارتر در صفحه ۱۸ میگوید : «چقدر خوب بود اگر از خودم بوجود
میآمدم .» و هلن برتراند در کتاب «خون سائیرین» ریفش «زان بلومارن»
را میستاید فقط برای آنکه خودش برای شخص خودش کافی است ؛ «چیزیکه
پیش شما با ارزش مینماید ، این است که بهیچوجه محتاج دیگران
نیستید این طور مینماید که شما مخلوق شخص خودتان هستید» (ص ۹۸)
کمی بعد در صفحه ۱۲۷ . هلن نمیتواند بپذیرد که او هم ممکن است مادر
داشته باشد ؛ «خیلی مسخره است اگر فکر کنیم که او از دیگری بوجود
آمده . آیا ممکن بود چنین شخصی بوجود نیاید ؛» چنانچه گفته شد برای
وجود یافتن باید آینده خود را برگزید ، و برگزیده شدن آن در گذشته
کافی نیست . نباید «وجود داشتن» را بمعنای مستعمل خود گرفت و آنرا
مترادف با «بودن» بحساب آورد و اینطور خیال کرد که آدم همین که یکبار
از مادر زاییده شد دیگر همیشه وجود خواهد داشت ، یا آنکه بر گزیدن
راه قوی شدن یا شهوت راندن میتواند وجود آدم را درین رهگذر بطور
قطعی تعیین نماید . موجودی که در راه برگزیده خویش پافشاری میورزد ،
در بودن میکوشد ورنه از وجود داشتن دست برداشته است . برای وجود
داشتن باید ، در همان حال که امکان هایی را در موجود ناشی از گزینش
های پیشین خود جستجو می کنیم ، باید بدون درنگ برای نیل بآن فردی

که میخواهیم او بشویم تصمیم اتخاذ نماییم . هر گز نمیتوان در عالم وجود بهمان تثبیت و قطعیتی رسید که از سایر حالات انتظار میرود . وجود هماره در حال صعود و ترقی است یعنی پیوسته از آنچه هست عدول مینماید ، خلاصه آدم زمانی وجود دارد که آزادانه يك صفت «بیشتر» جلو «بودن» گذارد و آنرا تحقق دهد . یعنی يك «بیشتر بودن» ، **Plus-etre** ، باصطلاح بمرصه آورد .

چنانچه گذشت آنچه هستیم ، جوهر ما نامیده میشود .
گزینش فردی جوهر
 در واقع وقتی تصمیم میگیریم که فلان شخصیت را احراز کنیم ، مثل اینست که در جوهر خود دست ببریم . آنچه آشکار است اینکه جوهر در مرحله پایین وجود قرار دارد ، چه برای دست بردن در چیزی یا بر گزیدن آن محتاج بوجدیم .

این بود ، بامختصر تفاوتی که بعد ازین آشکار خواهیم ساخت ، قضیه یا عقیده اساسی تمام اکزستانسیالیست ها ، در انسان وجود برجوه مقدم است . این مطلب تحت همین شکل یا صورت انتزاعی خود که مشاهده میشود چه از طرف «لاول» که جلوه یا پرتوی از خدا را در همه چیز می بیند و چه از طرف زان پل سارتر که مطلقا بخدا ایمان ندارد و بقول خودش کافر است .

ولیکن تجرید این مطلب نباید ما را مانع از درك معنی محسوس و منسجم آن شود . چنانکه معلوم است ، ما گفتیم ، در انسان وجود بر جوهر مقدم است . چرا ؟ چونکه در عالم تجزیه خود ، فقط او را مختار ملاحظه می کنیم . ورنه تمام موجودات دیگر مجبورند و سر نوشتشان از پیش بامشیت الهی تعیین و مشخص گردیده . مثلاً يك دانه که بعداً تحت شرایط آب هوا و خاک معین ، فلان نوع از درخت را با شکل و قد معین پدید خواهد آورد تمام این استعدادها از پیش در آن مستقر شده شده است . خلاصه استعداددرخت

•• _____ اکزیستانسیالیسم

شدن یمنی جوهر ، پیش از پدیدار شدن وجود در آن بوده و بلاوه تمام تغییر و تحولاتی که ممکن است در طول عمر برای او پیش آید ، از صعود شیره حیاتی تا سقوط برگها در فصول مختلف ، همه این ماجری‌ها را میتوان از پیش گفت زیرا تمام این اعمال طبق يك مکانیزم جبری انجام می‌پذیرد . ولیکن انسان بر خلاف آنچه که رفت ، میتواند در يك فرصت اتفاقی از چند گمان یا حدس یکی را بر گزیند ، و ما تازه پس از آنکه او مطلبش را بر میگزیند می‌فهمیم که واقعا انتخابش چه بوده یا فلان انتخاب چگونه جوهری را برایش ساخته .

میتوان به اکزیستانسیالیست ها ایراد کرد که انتخاب ما بسیار محدود است ، زیرا ما نیز همچون تخمک به کروموزوم * هاییکه عامل انتقال صفت ارثی هستند و همچنین به محیطی که در آن نشو و نما نموده ایم و بگذشته فردی خودمان (گر چه ممکن است روزی همین گذشته را ما بر گزیده باشیم ولی اکنون خویش را بر ما تحمیل میکند ، مانند اعتیاد به دود) بستگی داریم .

اکزیستانسیالیست ها انقیاد انسان را نسبت بجهان در بر گزیدن معنی اشیاء انکار نمیکنند . بلکه برعکس ، اینان با آن مفهوم که از زمان دکارت معمول شده و بر طبق آن باید در وجدان را بروی عوامل بیرونی بست ، مخالفند . آنان نیز مانند هوسرل عقیده دارند که اهمیت وجدان آنست که درش بروی عالم خارج باز باشد .

مارسل و ژاسپر یکی پس از دیگری عقیده مندند که وجود داشتن تنها بودن نیست بلکه «آنجا بودن» یا در «حالتی بودن» است ، یعنی با جهان و با سایر موجودات خود آگاه ارتباط و مرادوه معینی داشتن . جمله

* در اینکه فقط کسروموزوم ها عامل انتقال صفات ارثی هستند یا نه سخن بسیار است !!

۵۱ ————— اکزیستانسیالیسم

«حیات درونی» که روانشناسان را در توجیه فعالیت وجدانی مدد میکند ، یک چیز گلاب است ، زیرا وجدان بسمت برون تمایل دارد و از همین ارتباطات نیز درست شده است ، وجدانی که نتواند یک چیز مشخص و جز خود را وجدان نماید ، قابل قبول نمی باشد . بنابراین نه تنها تابع حقایق خارجی و بویژه سایر موجودات خود آگاه است که میخواهد عقیده خاص خود را از جهان بدو تحمیل نمایند ، بلکه هستی او نیز وابسته بهمین چیز هاست ، بدون این حقایق خارجی که مرهون عالم و موجودات خود آگاه میباشیم ، هر گز نمی توانیم بشناخت متین و استوار خودمان نایل آییم . اما با اینهمه میتوان باور داشت که انسان از یک آزادی یا اختیار واقعی برخوردار نیست . زیرا اشیاء خارجی از نظر انسان چیز های بی معنایی هستند که او میتواند آزادانه برایشان یک معنی دلخواه برگزیند . ولیکن اگر در برابر زشتی و زیبایی ، باریدن و نیاریدن باران ، بزرگزادگی بودن و گداگی نمیتوانم واکنشی از خود بروز دهم ، اقلا این قدرت را دارم که رفتار و سکنات خود را هر طور که بخواهم نسبت به شیوه های هستی که در اختیار دارم ، تغییر دهم ، میتوانم برفتارم بیالم یا از آن شرمند بشوم آنرا بپذیرم یا علیه آن طغیان کنم . گر چه من آنرا بر نمیگزینم ولیکن طریقه یی را که برای مشاهده آن بکار می برم کاملا اختیاریست یا بقول اکزیستانسیالیست ها انتخاب آنها را برزمه دارند

این نکته یی که در باره گذشته مختار و شخصی من بیان شده درست است . فرض کنید در جوانی آدم فاجر و فاسقی بودم ، محصل خوبی نبودم ، بیشتر اوقات و ابتکارم را در میخانه ها میگذراندم ، اکنون اگر نتوانم این گذشته را از زندگی خود حذف نمایم ، همیشه این امکان برایم وجود دارد که نحوه رفتارم را در برابر آن تغییر دهم . در واقع پایه استفغار مسیحیان نیز بر همین جبران گذاشته شده است که مایه تطهیر گناهان محسوب میشود

یا چنانکه مارسل در همان کتاب معروف خودش میگوید : « گذشته ای که علیه آن عصیان میکنم ، اگر بخوام درست بیندیشم ، دیگر آن گذشته‌یی نیست که سر انجام با آن آشتی خواهم کرد . » ازین گذشته ، تنها راهی که در آن مختارم این است که شیوه معینی بجای شیوه دیگری بپذیریم . حال که وجدان را بی محتوی دانستیم ، و تمام حقیقتش را درارتباط با اشیاء خارجی شمردیم ، پس باید اینطور نتیجه گرفت که همین جریان اخیر وضع و موجودیت آنرا تعیین مینماید و بیکی از اشکال متشککس میسازد و به اصطلاح جوهر را در زمه‌اش مینهد . « ویلهنس » در کتاب حقوق فکر و توقعات اجتماع در باب زندگی درونی و زندگی فعال اینطور می‌نویسد : « انسان اگر بضرورت از خود خروج نکند و بمرآوده با اشیاء تمایل ننماید هر گز نمیتواند نزدیک خود یا حتی خودش باشد . وجدانی که از خود دارم یک وجدان یک طرفی است که همچون تیر کمان در اختیار « جز من » قرار دارد . اگر اندکی در حیات خودم تأمل کنم یا اگر در اندیشه تعریف خود باشم ، جز این میتوانم گفت که من دایم با جهان و موجوداتش در نبردیم بنحوی از انحاء لاقول بضرورت ، بآنها مراجعه مینمایم ؛ (..۰۰) بدین ترتیب دنیای درون و عمل اجراء لاینفک همدن . و همچنین هیچ موجودی را نمیتوانم بخود اسناد دهم مگر آنکه را در برخورد با جهان و موجودات برای خود می‌سازم . »

چنانچه آشکار است برای نیل بشناخت حقیقی

سایرین

خودمان به میانگیری دیگران محتاجیم . همچنین

مشهور است که « من » همان اندازه مستقیم است که « او » . اکزیستانسیالیست ها که عقیده گنشتگان را در باب دست نیافتن بحالات وجدانی دیگران ، رد کردن و نمود شناسی هوسل را پذیرفتند ، معتقدند که میتوان نه بواسطه علامات (چنانکه قدما برآن بودند) بلکه بدون واسطه و مستقیماً بدنیای

درون دیگران راه یافت و بدین ترتیب ادعا دارند که وجدان ها با هم در ارتباطند . «مرلویونتی» در کتاب معروف خود ، (نمود شناسی فهم . ص ۲۱۵) اینطور مینویسد ، «من خشم و تهدید را مانند يك امر روحی که در پشت حرکات پنهان شده باشد ، درك نمیکنم بلکه خشم را در حرکات میخوانم یعنی از حرکت بی بخشم یا تهدید طرف نمی‌برم بلکه همان حرکت خشم مضراست »

۴- فاجعه وجود

يك اندیشمند اکزستانسیالیست با عشق شدیدی که برای ساختن خویشتن و جهان دارد هرگز نمیتواند در مرحله خیالبافیهای بی نتیجه یا باصلاح سوداگری متوقف شود ، او بر طبق اندیشه اش زندگی مینماید .
عدم کفایت صراحت ولیکن اگر انسان هم بخواهد بر پایه حقیقت زندگی **فظری** کند ، باید لاقل از آن حقیقت سری در بیاورد .
 باری بدون فهم عالم و نفس خودمان ، در هر گام به چرا هایی تصادم خواهیم کرد که پاسخش را نمیدانیم .

ما هم جز آنچه را میسازیم یا استقراء میکنیم ، نمی‌فهمیم . مثلاً در مورد جواهر وضع چنین است که نمیتوان درك نمود ؛ از لحظه‌یی که عناصر سازنده آنها يك کل منسجم و يك پارچه ساخت ، از آن پس دیگر مانند جوهر یعنی دارای وجود ممکن میشوند ، بی گمان اشکال فنی ما را مانع ازین است که يك هزار گوشه یا يك اتوموبیل بی اندازه سریع که هر ساعت هزار کیلو متر راه بپیماید ، بسازیم ، ولیکن اگر نمیتوانیم این جواهر را بصورت وجود در آوریم ، لاقل قوانینی را که بر آنها حاکم است نیک میشناسیم . اما بر عکس همه آنچه گذشت ، موجود ، خود را استنتاج نمیکند بلکه تصدیق و تأیید مینمایند ، و ما را در برابر يك چیز غیر معقول و

۵۴ ————— اکزیستانسیالیسم

منطقی قرار میدهد که نمیتوانیم برهانی برایش بیافرینیم . يك متفکر اکزیستانسیالیست ازین چیز غیر عقلی احساس تلخی دارد که گاه بطور دردناك جلوه میکند .

از همه اینها خطر نا کثر فقدان مغزوفت ضروریت
... و عملی
که برای تعیین جهات زندگی و اتخاذ تصمیم های
مشروع و موجه نهایت و جوب را دارد . درین قلمرو نیز نمیتوان به واپسین
پرسش پاسخ گفت و حجت گزینش خود را بکرسی نشانده .

برای آنکه بی برده شود که زندگی تا به چه اندازه برای يك
اکزیستانسیالیست مؤمن و منطقی دشوار و فاجعه آمیز است باید علم اخلاق
طرفداران جوهر را بار دیگر بیاد آورد . فلاسفه بزرگ یونان باستان ،
اندیشمندان مسیحی ، زندقہ قرن هژدهم میلادی یا طرفداران مطلق دست
نیافتنی قرن نوزدهم ، همه و همه يك نمونه انسانی را بعنوان انسان یا ایدآل
در ذهن دارند و تلاش در راه رسیدن بدان را برخی تفنن و برخی دیگر
اجباری میسرند .

يك اکزیستانسیالیست مؤمن باصول باصطلاح منطقی که در دست
دارد بهیچ قاعده و قانونی پای بند نیست و بهیچ کس اجازه نمیدهد که از
قواعد و شیوه های خصوصی او الهام بگیرد ؛ مرحله بی که او باید بدان
نایل آید در هیچ جا نوشته نشده فقط برزمه اوست که آنرا کشف نماید .
بی گمان او میتواند مشاوره کند و هدایت زندگی خود را بدست کسی بسپارد
که مورد اطمینانش باشد . اما انتخاب این مشاور یا رهنما خود مستلزم
چند اصل زندگی است و برای يك انسان متفکر این خود نیز چندان آسانتر
از مشکل نخست نیست .

زندگانی مانند يك شب ظلمانی است که انسان از گردنه های موحش
و خطرناك آن پیش میرود . شاید پیرسید که ایپان بانتظار روز راه می -

اکزیستانسیالیسم

سپارند ! ممکن نیست ، چه روز هر گز نخواهد شد و زندگانی بدون او راهش را می‌پیماید و بدون آنکه خود تصمیمی اتخاذ نماید ، آنرا در عهده تصادف می‌نهد . نمیتوان از قیدی که موجود درین دنیا بر دست و پای خود بسته است رهایی جست .

ضرورت انقیاد چند سال است که سخن از «انقیاد» در میان است . بویژه در جریان های امور سیاسی یا مذهبی ، ولیکن شاید معنایی که برای این لفظ بر می‌گزینند چندان سریع و آشکار نباشد . ما در عین آنکه معنای آنرا معین مینماییم ، نزد کسانی که آنرا بکار می‌برند، يك قسم اکزیستانسیالیسم کشف میکنیم که خودشان نیز بر آن واقف نیستند .

«انقیاد» بدو معنی بکار برده میشود : بمعنای منفی یعنی حالت کسیکه در گرو چیزی یا دیگری باشد ، ولیکن بمعنای مثبت بمعنی گویند که بدان واسطه ، آدم خود را در شرایطی که باید در آن باشد مقید میسازد ، مثلا بدون آنکه کاری انجام داده باشم ، در قید امر تولد خود هستم . (منفی) یعنی کار بر من گذشته بی آنکه خود بدانم . نوع دوم باین نحو است که همین حالا خود را در خدمت خلق گذارم یا بقشون ملی بگروم . دراستعمال امروزه ، این دو معنی بهم در آمیخته ، وقتی که می‌بینیم بيك چیز پای بند شدیم ، چون نمیتوانیم خنثی یا منفی بمانیم ، لذا باز باید بهمان چیز مقید شد ، چه عدم انقیاد خود یکنوع قیدی است ، از طرف دیگر بدنبال انقیاد شخصی یکبار متوجه میشویم که کمی از آنچه آرزو کرده بودیم دورتر افتاده ایم . اهمیت هر قیدی ازینجا نمودار میگردد ، که انسان نمیداند یکجا کشانیده میشود ، زیرا پایمردی در يك قید معمولا انسان را بماوراه آنچه وعده کرده بود می‌برد . از اینجهت چنانکه خانم سیمون دوبوار نویسنده معاصر می گوید : «حدود و ثنور يك عمل را نمیتوان محصور نمود ، و عملی را که در

۵۹ - اکزیستانسیالیسم

حین انجام آن هستیم نمیتوانیم پیش بینی نماییم. «از کتاب خون سایرین» پس بدون آنکه مقید شده باشیم ، درین دنیا مقیدیم اما يك چیز از انقیادی که بهجوجه در آن دخیل نبودیم ، نتیجه میشود و آن این استکه ، با وجود فقدان روشن بینی ضروری که برای مقید شدن عاقلانه لازم مینماید ، ضرورت ولی با اختیار خود را پای بند میسازیم .

دانواسورن با همان ذوق بدیع سازش،
خلجان اکزیستانسیالیست ها
 معتقد است که تصمیمات اتفاقی تنها وسیله‌ی

هستند که میتوانند گرانبها ترین حقایق را بما بدهند و بهمین جهت زبان بستایش آنها میگشاید . بمقیده او عظمت سقراط درین نیست که آثار جاودانی از او آشکار میشده بلکه عظمت او مرهون شرطی است که او برای جاویدانی شدن کرد و با شهامت نیز خود را در معرض این خطر عالی گذارد . اما اگر در يك چنین تصمیم هایی ملاك و مقیاس یا باصطلاح دیگر هدف و منظوری که در فلسفه اسانسیالیسم جواهر مینامند ، نباشد ، خیلی دردناك و بلکه فاجعه انگیز خواهد شد . اگر سقراط شوکران نوشید برای این بود که بیک چیز کلی و ممکن «جوهر» عقیده داشت و میتوانست وجود را برای نیل بدان قربانی کند . یا افلاطونیان که به دنیای معقول ایمان آورده بودند ، میتوانستند بدون کمترین زحمتی فعالیت انسانی را بهمان جهت که می‌پنداشتند عالی ترین جهت است ، سوق دهند ، زیرا اینان خیال میکردند که زندگی انسانی یعنی تمایل بسوی جوهر انسان محض یا مطابق شدن هر چه بیشتر با خیر مطلق که سر چشمه همه هستی است . این تصورات در سیستم فلسفی افلاطونی اگوستن دارای قدرت بی نظیری شدند نخست برای آنکه اسم تصورات خداوندی روی آنها گذارده شد و دیگر برای آنکه این تصورات در جسم عیسی مسیح تجسم یافته است .

در دستگاہ فلسفی ارسطو- توماس نیز بهنگام توجیه چگونگی صعود روح یا فکر از عالم واقع تا عالم خیال و مطلوب ، از ماده تا صورت ، مختصر ملالی بانسان دست میدهد ولیکن همین که این تصورات اصولی را که مانند تصورات افلاطون - اگوستن همچنین تصورات یگ خدای خالق و بخشنده میباشد ، جایز شمردیم ، خیلی ساده میتوان اخلاقی ترتیب داد و قانونی برای حیات وضع نمود .

غیر مذهبی کردن اخلاق اگر پایه وظیفه و تکلیف را بکلی ناممکن نکرده باشد ، لااقل دشوار نموده است .

اما تا زمانیکه برای ما موجودات خردمند این قوه و استعداد را می- پذیرفتند که میتوان خود را بآن مقیاس ایدآل رسانید ، همیشه ممکن بود مشتاقان کمال را بدان دلخوش داشت وهوس و آرزوی سایرین را نیز نوازش نمود .

و اما اکزیتانسیالیست ها که محتویات ذهن را از هر دنیای فوق محسوس یا باصطلاح معقول زدودند سر انجام باین تناقض دردناک بر خواهند خورد که باید بدون داشتن یگ اصل استوار ، انتخاب کنند و بدون اعتقاد بیک ملاک و مقیاس که باید محک داورها یا گزینش هاشان باشد ، تصمیم بگیرند و عمل نمایند . خلاصه نمونه یی برای تمیز خوبی یا بدی قضاوتهای خود ندارند .

این است پایه و عمق خلجان و دلهره اکزیتانسیالیست ها البته وحشت خطریکه مشخص و معین باشد بیشتر از آن تلخی و تیزی نیست که پس از آنکه ندانسته درآن افتادیم ، بما دست میدهد . یگ غیر اکزیتانسیالیست میدانند یا خیال میکند که خطر را تشخیص داده و باید برای رهایی از آن بدامن جواهر ، دنیای معقول ، و خلاصه عوامل باطل متافیزیکی چنگ زند ولیکن اکزیتانسیالیست ها چنانکه قهرمان های کتاب «راهان اختیار» زان پل

۵۸ _____ اکزیستانسیالیسم

سارتر بهترین نمونه های آن هستند ، نشان میدهند ، پای بند هیچ قید و شرطی نیستند ، نه اخلاق نه او امر آسمانی ، نه سوابق زندگی، نه خیال ، نه وضع اجتماعی خود و دیگران خلاصه هیچکدام از اینها آنها را موظف بچیزی نمیکند و تنها چیزی که خود را مسئول آن میدانند وجود است و وجود اینان ملزمند تصمیماتی اتخاذ کنند که نه سرانجامش را میدانند و نه آنکه میتوانند بنحوی از انحاء اثبات و یا تایید کنند ؛ حس درد ناکی است ولی چون بقول خودشان ، آنها را از عالم وجود واقعی بیرون نمیکشد حس شریفی است .

فصل دوم

اکزیستانسیالیسم تحت هیأت کفر آمیزش

اگر بخواهیم نظم تاریخی مسئله را دنبال نماییم باید نخست از اکزیستانسیالیسم مذهبی که بسیار قدیمی تر مینماید، و کیرککا آرد، حقه‌م دارد، به زمان سقراط نسبت میدهد، آغاز کنیم. ولی چون خود این فیلسوف ترجمانی از آن ادوار نجسته است که بتوان نظره‌ایش را بیان داشت، لذا بهمین قسمت معاصر بسنده میکنیم. ژ - پ سارتر بر عکس اکزیستانسیالیسم مذهبی ادوار پیشین، بعنوان يك اکزیستانسیالیست زندیق معرفی شده است و حقا نیز چنین است. بنابراین فصل دوم دور نظریه‌های او میچرخد، ولیکن آنجا که مناسب باشد از ذکر عقاید صاحب‌نظران دیگری از قبیل مارتن هایدگر آلمانی که خیلی در سارتر تأثیر داشته و ما این فصل را با نظریه او شروع میکنیم، خود داری نخواهیم نمود.

سرآمد مترجمان این شیوه

در آلمان که مهد پرورش و وطن نخستین **هایدگر** اکزیستانسیالیسم بطور کلی میباشد، نخست کارل ژاسپر که ما او را در عداد اکزیستانسیالیست مسیحی محسوب میداریم، نظر های خود را درین باب عرضه داشت و پس از او به مارتن هایدگر متولد

۶۰ _____ اکزیستانسیالیسم

سال ۱۸۸۹ مسیحی برمیخوریم که برعکس سلف خویش لفظ خدا را در نظر های فلسفی خویش نگنجانیده است . چون این سیستم خیلی مبهم و تاریک جلوه میکرد و ژان پل سارتر اقتباس روشنی از آنرا بزبان فرانسه انتشار داد ، پس بذکر قضایای اساسی آن اکتفا میکنیم .

هایدگر بر خلاف استادش هوسرل که برای پژوهش جواهر نمود شناسی موجودات ، از وجود و باصطلاح بودنشان موقتاً صرفنظر مینمود از خود میپرسد : بودن یا وجود داشتن یعنی چه ؟ ولیکن بودنی که او می - گوید بودن نمود است نه «نومن» کانت . و ماهیت یا حقیقت درونی شیئی و علم موجودات او یک موجود شناسی بطریق نمود شناسی است که مالسارتر نیز همین خواهد بود . از طرف دیگر اگر چه پرسش او وجود را بطور کلی درنظر میگیرد ولیکن او نخست بتجزیه و بررسی وجود انسانی میپردازد و در کتاب بزرگ خود « هستی و زمان » در همین قسمت بحث میکند و گمان نمیروود که قسمت دوم کتاب مزبور که وجود را بطور کلی مورد مذاقه قرار خواهد داد ، هیچوقت منتشر شود .

وجودنمود پایدیده و انسان هر دو از عالم پر هرج و مرج پیش از هستی به دیار هستی آمده ولیکن عکس این ماجری نیز درست است بدین معنی که ظهور نمود سبب وجود انسان گشته ؛ چنانکه هوسرل گفته است وجدان همواره وجدان چیزیت ، تا چیزی رخ ننماید ، لفظ و خود وجدان بی معنیست .

ثبات و پایداری او بیشتر از نمودی نیست که حتی هستی خود را

مدیون اوست .

پس کسیکه قادر است آنطرف ابتدال روزانه زندگی را بنگرد و وضع متزلزل و فنا پذیر خود را بشناسد و بفهمد که بدون برهانی باین دنیا پرتاب شده و باید طعمه مرگ شود ، دستخوش احساسی میگردد که بهتر است

خلجانش بنامیم . بر فیلسوف است که این وضع را بر ذمه بگیرد تا خلجانی که از آن عایدش میشود بسرحد وجود حقیقی سوقش دهد . شاید این حس بدبینی از اوضاع آلمان آنروز که هایدگر فلسفه خود را آماده میساخت ، یعنی سال های بعد از شکست ۱۹۱۸ ، نتیجه شده باشد ، زان پل سارتر نیز پس از عبور از چنین برزخی دست بدامن چنین تفکری زد .

وی بسال ۱۹۰۵ به جهان آمد و امروز بزرگترین ژان پل سارتر
 ترجمان فلسفه اکزیستانسیالیسم کفر آمیز بحساب میآید ، او پس از اتمام تحصیلات خود در رشته فلسفه که بسال ۱۹۲۸ میلادی به وقوع پیوست مدتی در هاور و پس از آن در انجمن فرهنگی فرانسه در برلن مشغول تدریس شد . بسال ۱۹۴۰ زندانی گردید و پس از گذراندن قریب یکسال اسارت ، آزاد شد و بزودی از تعلیم و تربیت دست شست . وی در نخستین رسالات فلسفی که انتشار داد ، مانند ، «خیال ۱۹۳۸» و «هستی و نیستی ۱۹۴۳» ، نفوذ هایدگر در او آشکار میشود . ولیکن بر خلاف استادان آلمانی خویش فقط بزبان فلسفی چیز نمی نویسد بلکه برای بیان آراء و عقاید خود از سایر انواع و وسایل ادبی ، مانند انتقاد ادبی ، رمان و داستان کوچک «نول» که بیشتر بشیوه آمریکایی می نویسد ، استمداد میکند . آثار او بترتیب عبارتند از استفراغ ۱۹۴۲ ، راههای اختیار ۱۹۴۵ و جلد سوم همین کتاب که بسال ۱۹۴۵ انتشار یافت ، نمایشنامه مگسها ۱۹۴۳ ، خلوت ۱۹۴۴ ، و دستهای آلوده ۱۹۴۸ «کتاب اخیر بفارسی برگردانیده شده» .

اکزیستانسیالیسم کفر آمیز که بعد مورد بررسی قرار خواهد گرفت چون پیش از دیگران به زان پل سارتر تعلق دارد لذا درینجا وارد تجربه فلسفه او نمیشویم .

کسانیکه سرگذشت چنانچه در شرح کار های سارتر آشکار گردید
یا مقاله مینویسند دیگر دوران ما دورانی نیست که بتوان نظریه های
فلسفی را با تدریس در دانشگاهها یا نشر کتاب های مخصوصی میان مردم
پخش نمود . بلکه بسیاری از نویسندگان با نگارش رمان ، مقاله ، نمایش
نامه بجنبش اکزیستانسیالیسم مدد کردند . نخست باید از خانم سیمون –
دوبوار همکار شفیق و صدیق زان پل سارتر نام برد . ولیکن چون زن بود
بسمت شیوه شخصی متمایل گردید . وی چون شیوه شناخت سارتر را ارزنده
یافت ، بیش از پیش به سائل اخلاقی توجه نمود . چون ممکن است در صفحات
بعد با فرصت بیشتری در باره اخلاق او سخن بگوییم لذا درینجا وضع او
را نسبت بمسئله زن مورد بررسی قرار میدهیم . او بهیچوجه بتفاوت های
اساسی بین مرد و زن اهمیت نمیکندارد ، بدون شك دوگانگی این دو جنس
يك حقیقت عضوی است که چون و چرا بر نمیدارد ، ولیکن از نظر نمودشناسی
این جسم – عینی نیست که دانشمندان منسجم و مادی تصور میکردند ، بلکه
جسم – درونی است . بزبان دیگر جسمی واقعیت دارد که موجود در خودش
احساس میکند نه آنچه می بیند . زن زمانی زن است که وجود درونی خود
را نیز زن به بیند . «جنس دوم ص ۷۷» باری احساسی که او از زنیّت
(اگر بتوان گفت) خود دارد مربوط به شیوه رفتار دیگرانست نسبت بدو
نه ساختمان ظاهری او ، «انسان زن بدنیا نمیآید . هیچ تقدیر حیات شناسی
روانی ، و اقتصادی چهره ماده بشر را که در بطن اجتهاع قرار دارد ، تعریف
ننموده است ، این مجموعه تمدن است که بتدریج این محصول حد فاصل
بین نرو خنثی را که زن تعریفش کرده اند ، آماده کرده است » بدین
ترتیب سیمون دوبوار گذشته ازآنکه در برابر اندام ناهنجار و ناگوار هستی
استفراغ میکند ، از زن بودن خود احساس شرمندگی بیجا و بیهوده می
می نماید .

از اینها که بگذریم دو نویسنده دیگر را باید نام برد که سبب بد بینی مفرطی که داشتند در ردیف اکزستانسیالیست ها بشمار رفته اند در صورتیکه خود ، این عنوان را نپذیرفته اند ، یکی آلبرت کامو و دیگری ژرژ باتای .

آلبرت کامو در برابر تاریخ و پوچی زندگانی سخت متأثر و رنجور میشد و پیوسته بدون خود توجه داشت و جز دو راه برای آزاد شدن از قید زندگی نمی دید ، خود کشی یا طغیان . و چون طغیان دارای ارزشی بود ، بنظرش آمد که میتواند بزندگی معنی بخشد ، سیزیف قهرمان کتاب «افسانه سیزیف» او در حال رشد کردن و توسعه یافتن ، به بیحاصلی وظیفه‌یی که باز هم در کمال صداقت و امانت ادامه میدهد ، پی میبرد . ولیکن باز در کتاب دیگر خود «در وجود» میگوید ، «جز انسان هیچ چیز نیست که لایق فداکاری و از خود گذشتگی انسان باشد.» چنانچه معلوم است بمعاونت انسانها واقف شده است . در متن مصاحبه‌یی که از آلبرت کامو در مجله « ادبی » شماره دهم اوت ۱۹۴۶ انتشار یافت وی چنین اظهار عقیده کرده است : «چیزی که برایم بزرگ است اینستکه نتایج پوچی حیات و جهان را پس از انهدام خدا ، جستجو کنم . ولیکن در آنطرف بیهودگی حیات باید امکان طرح ریزی يك اخلاق متین را بی‌ریزی نمود . » نمونه این اخلاق را در کتاب طاعون ۱۹۴۷ بچشم می‌بینیم که جز خدا پرستی و نوع دوستی نیست ، ولی پایه معننی ندارد .

ژرژ باتای که در ابتدا يك مسیحی متعصب بود پس از آنکه شهادت و مردانگی را در انکار خدا پنداشت : مانند کامو متوجه پوچی هستی شد و بفکر فرو رفت و این موضوع در کتاب «مقصر ص ۹۷» او بچشم میخورد ولی مقاومت وی بمتانت و آرامش دردناک کامو نمیرسید زیرا چنانکه در «تجربه درونی» می‌نگارد : «من میآموزم که خلجان و دلهره را به هدپان

بدل کنید . « این هذیان از يك شادی پوچ و عبثی ناشی میشود که خوبست «بشادی کشنده» تعبیر نمایم که «باخنده جلوه میکند البته نه خنده عاقلانه و دلپذیر بلکه يك خنده وحشی و غیر بشری که بیش از قطرات اشک شکنجه و آزار دارد .

هرلوفونتی . وی بر خلاف سایر تا اکزیستانسیالیست های فرانسه آراء خود را فقط بشیوه فلسفی بیان میدارد و دواثر بسیار مهمش بصورت پایان نامه دوره دکتری منتشر شده است . در کتاب اول «سازمان راه و رسم زندگی» روانشناسی را نفی میکند که چرا تمام فعالیت های انسان را غیر ارادی و انعکاسی تلقی میکند و سمت حقیقت سازمان های مؤسس این انعکاسات میل میکند ، ولیکن از جهت دیگر تئوری فلاسفه آلمان را نیز که معتقدند خود این سازمانها مطلقاً مادی هستند ، نمی پذیرد . و همچنین بنظر متقدمین روحی که میگفتند روح جوهری غیر مادی «هیولایی» دارد که میتواند در ماده تغییر شکل دهد ، چندان وقعی نمیکندارد .

زمانیکه راه و رسم انسانی بصورت وحدت مورد مطالعه قرار گرفت ، دیگر نه باحقیقت مادی کاریست و نه با حقیقت روحی یا روانی بلکه با يك مجموعه پر معنی با يك فضا و سازمانی سر و کار پیدا مینمایم که نه در بست بدنیای خارج تعلق دارد و نه بحیات داخلی . خلاصه باید رئالیسم بطور کلی را انگیزه و علت محسوب داشت بنابراین نظام و ترتیب مزبور بخردی خود موجود نیست و نمیتواند يك واقیعت مادی یا روحانی داشته باشد ؛ بلکه در زمره پدیده یا نمود است که باید «هدف فهم» یا ادراک قرار گیرد ، این معنایی است که اندیشه به چیزهای انعکاسی بدون معنی میدهد .

بدین ترتیب به نمود شناسی درك یا احساس یا فهم کشانیده شدیم که به اکزیستانسیالیسم نزدیکتر و خوش تر است . در صفحات بعد فرصت بیشتری

برای مراجعه باین اثر مهم «نمود شناسی فهم ۱۹۴۵» خواهیم داشت .
 مخصوصاً موقیعه که قضایای اصلی اکزیستانسیالیسم کفر آمیز را مورد بحث
 قرار میدهیم ، احتیاج ما بمندرجات این کتاب بیشتر خواهد شد . اما چون
 ما زان پلسارتر را بعنوان نماینده اصلی این شیوه برگزیده ایم ، بد نیست
 بدانیم که میان «مورس مرلوپونتی» و صاحب کتاب «هستی و نیستی» چه
 اختلاف سلیقه‌یی مشاهده میگردد .

گر چه پونتی سیستم فلسفی خود را بدون مدد مفهوم خدا میسازد
 ولیکن نه این و سوسه را دارد که هم برای خودش و هم برای ماعدم وجود
 خدا را ثابت نماید ، و نه آن خلجان و بیهودگی حیات را حس می‌کند که تا
 کنون از جمله پایه های اساسی اکزیستانسیالیسم واقعی و حقیقی بوده .
 خلاصه نه بدبین است و نه خوشبین بلکه با يك موشکافی و روشن
 بینی خشک و سردی ، سرگرم تجزیه و تحلیل نمود شناسی است .

بهمین نحو وقتی که از دیگری صحبت میکنند ، از دیگری که بدون
 میانجی گری او نفس ما تحقق نخواهد پذیرفت ، باز نظرش با اکزیستانسیالیسم
 مذهبی و نظریه سارتر فرق میکند : سارتر میگوید دیگری کسی است که
 آفریده های مرا از میان چشمانم میرباید ، یا اکزیستانسیالیست های مذهبی
 دیگری را چیز متمم و مکمل میدانند و تصور میکنند که بدون او همیشه
 ناقص خواهند ماند ، و لیکن دیگری از نظر پونتی کسی است که
 ساختمان جهان با ما شریک است ، دنیای نمود شناسی « جهتی است که از
 تصادم و بهم بستگی خیلی فشرده تجارب من و دیگران پدیدار میگردد . »
 (نمود شناسی فهم) . سر انجام چنانکه در آخر همین فصل خواهد آمد پونتی
 به مارکسیسم عشق ورزید . ولیکن باز طرفداریش فکری بود و مانند زان
 پلسارتر عملا اقدامی نکرد و همیشه در تلاش درك مسائل بود و از ورود
 در عمل احتراز میجست .

اصول اکزیستانسیالیسم

همانطوریکه گفته شد ، با اینکه به اندیشمندان دیگر نیز رجوع مینماییم ، ولیکن باز بحث خود را روی زان پل سارتر متمرکز میسازیم . افکار فلسفی شکل یافته او در کتاب قطور^۱ ۷۲۴ صفحه‌یی فشرده یی مندرج است که « هستی و نیستی » نام دارد و گویا این کتاب^۲ برای اهل فن نگاشته شده که خود آنها نیز اعتراف میکنند که از فهم همه آن عاجز مانده اند . ما درینجا از دنبال کردن او در منطق پیچ در پیچ و مبهمش صرف نظر مینماییم و بحث در اهم قضایای نظریه فلسفی^۳ او^۴ بسنده مینماییم . ابتدا قید ما این است که خوب بفهمیم ، و گفتگو و مشاجره در آن يك امر ثانوی است .^۵ بعلاوه انتقاد اساسی ما این خواهد بود که ما نمیفهمیم . و آقای سارتر نیز در پاسخ خواهند گفت : شکفت نیست ، واقعیت تلخ و پوچ و بیهوده است . وجود مقدم بر خود کلمه اکزیستانسیالیسم نیز ، چنانکه گذشت ، جوهر است مویدهمین نکته است که مادر انسان وجود را بر جوهر تفوق و برتری میدهیم .

« در زبان فلسفه ، هر موجودی دارای يك وجود است و يك جوهر ،

جوهر عبارت از يك مجموعه خصال مشخصه همیشگی است ، وجود یعنی حضور قطعی در عالم واقع . چه بسیارند کسانی که می‌پندارند : نخست جوهر * میآید و پس از آن وجود * سر چشمه این پندار در اندیشه های

* این پندار بسیار ساده لوحانه بنظر میرسد . چنانکه گفتیم : از نظر فلاسفه اسانسیالیست جوهر آمدنی نیست ، بلکه چیز است ازلی و جاویدان . جوهر فردی نیز پیش از وجود نیست ، بلکه هم زمانند ؛ این دو از هم سوا نیستند ؛ وجود تحقق جوهر است ، میان جوهر و وجود امتیاز ظاهری نهادی بچشم نمیآید . * اینجا مثلی هست که ما انتقاد خواهیم نمود .

اکزیستانسیالیسم _____ ۶۷

مذهبی است : مثلا کسیکه میخواهد بنایی بسازد ، باید پیشتر بداند چگونه چیزی خواهد آفرید : پس جوهر مقدم بر وجود است . و همه کسانی که خیال میکنند خدا آفریننده انسانهاست ، اینطور می‌پندارند که خدا نیز نخست مخلوق خود را در نظر گرفت و بعد دست بکار آفرینش گردید . ولیکن حتی کسانی که بی ایمان هستند این تصور موهوم را دارند که موجود همیشه مطابق با جوهرش وجود داشته و قرن هژدهم نیز درین معنی میندیشید که جوهری عمومی میان بشریت مشترک است که نامش «طبیعت آدمی» میباشد . اکزیستانسیالیسم بر عکس معتقد است که در انسان - فقط در انسان وجود مقدم بر جوهر است . و این گفته بدین معنی است که انسان نخست وجود دارد « هست » و بعد این طور یا آن طور میشود . (ژان پل سارتر در عمل ۲۷ دسامبر ۱۹۴۴) .

ژان پل سارتر وقتی که میخواهد تقدم جوهر بر وجود را در برخی از موجودات نشان دهد ، نخود چه و خیار را در مثال ذکر میکند ، گذشته از آنکه خود چنین انتخابی درست نیست ، ارتباطات بین جوهر و وجود آنها را طوری بیان میدارد که آشکارا تصور غلط او را ، اگر نگوییم مسخره ، از مفهوم اسانسیالیسم هویدا میسازد .

بسیاری از اشخاص می‌پندارند ... که نخودچه یا خیار مطابق با جوهر ویژه خود گرد یا دراز میشوند . جای تردید و گمان است که « بسیاری از اشخاص » چنین تصویری عجیب داشته باشند ، بهر تقدیر فلاسفه موضوعات را بنحو دیگری درک مینمایند . اگر نخودچه گردد میگردد یا خیار دراز میشود این حادثه مربوط بجوهر عمومی یا کلی نمیشد بلکه با اصطلاح نطفه شناسان « عضو سازمان دهنده » یا عامل اسرار آمیز دیگرست که در تخم هست و سبب این چگونگی ها میگردد . بی گمان از نظر کسانی که به آفرینش آسمانی اعتقاد دارند ، دنیا بر طبق طرحی ریخته شده که نخودچه

یا خیار جایی در آن برای خود دارند ، همانطوریکه يك درود گر نمی -
 تواند يك صندای بساز که هر گز تحت سنگینی يك آدم چاق و تنومند
 متلاشی نشود ، طرح آفرینش نیز در درازی خیار یا گردی نخودچه نمیتواند
 تأثیر داشته باشد . هر تغییری که در جهان ماده یا زنده رخ مینماید ، معلول
 علل بی واسطه یا بزبان طرفداران آفرینش علل ثانوی میباشد . پس جوهر
 موجود حیه در تخمش نهفته است . بنابراین مشاهده میشود که جوهر چگونوه
 بچه معنی در جانوران مقدم بر وجود است ، یعنی اینان تابع يك جبر دقیق
 و انکار ناپذیر میباشدند . از نظر آنهایکه جبر روانی را نپذیرفته اند و
 انسان را مختار می‌شمرند مثل ما و نخودچه یا خیار یکی نخواهد بود . در
 واقع کیفیت فردی بطور انکار ناپذیر در نطفه معین نشده است . بلکه
 امکاناتی که در آن وجود دارد هر آن ممکن است دستخوش يك انتخاب نوی
 قرار گیرد . چه در آن لحظه نخستین انعکاس و چه روزهای دیگر . « جوهر
 موجود انسانی در اختیارش معلق است » از کتاب هستی و نیستی (ص ۶۱).

**انسان جوهرش را کدام جوهر ؛ سارتر جوهر عمومی را که کیفیت
 برمیگزیند انسان بودن ماست از جوهر فردی که سبب امتیاز**
 افراد از هم میباشد ، ندیده گرفته بقضایای بدیع و حتی پوچ و نامعقول
 میرسد : « انسان اول هست ، و بعد این یا آن میشود ... انسان باید جوهر
 خاص خودش را خودش بیافریند . » یعنی کم رویی و پر رویی ، درستی و نادرستی
 ... را باید خودش در خودش خلق نماید .

چیزی که مخلوق ماست مسلماً جوهر کلی نیست که ما را بنوع انسان
 می‌پیوندد ، بلکه جوهر شخصی است که خاص خودمان میباشد و پیش
 دیگری نمیتوان یافت . اینکه بر آشکار است لیکن بهتر بود آنرا مشخص
 مینمود زیرا در دست ما نیست که بتوانیم جوهر «نخودچه» یا «خیار» ،
 «وزغ» یا «لاشخور» را برای خود برگزینیم ، چه جوهر ما از پیش معین

شده و انسانی است : خلاصه ما انسانیم ولاغیر . تنها چیزی که معین نشده جوهر خصوصی ماست : درست است که انسانیم اما چگونه انسانی خواهیم شد ؛ فقط درین مرز است که دری بسوی اختیار بازمانده است .

و بعلاوه ، در همین حدود نیز ، دایره اختیار بسیار تنگ است . یک آدم رنجور و ناتوان نمیتواند با اخذ تصمیمی میدان دار بازاری باشد ، یا یک بیسواد چهل ساله عضو فرهنگستان گردد . آقای سارتر پس از آنکه به ماتریالیسم تاریخی که اساساً جبری است ، میگراید ، اینطور مینویسد : «انسان معنای یک «وضع» را دارد ... که حتی احساسات و افکارش مشروط بشرایط طبقه ، مزد و نوع کارش میباشد ، از کتاب «هیأت ها»

با این وجود ، امکان گزینش قابل ملاحظه است . فقط کافیست که برای درک آن به تفاوت میان کار های افراد که در وهله نخست دارای ارزش مساوی بودند ، بیندیشیم .

بعلاوه اگر انتخاب طبقه اجتماعی که در آن زاده شده ایم ، با ما نباشد و قد یا هوش ما از پیش معین شده باشد ، لااقل واکنش ما در برابر این مسئله ناهتجار منوط بخود ماست . مثلاً «یکنفر کارگر کاملاً تحت نفوذ طبقه خویش است» ولیکن «همین فرد میتواند معنای زندگی خود و رفقای خود را تغییر دهد . و هموست که میتواند طبقه خود را بسرحد فتح و پیروزی شکوهمندی برساند ، در صورتی که بکم راضی نگردد . و هم میتواند با تسلیم و رضا یا ساخت و پاخت طبقه خود را بسپاه چال تاریک سز شکستگی و فرومایگی فرو نماید» من زشت یا عاجزم ولی دست خودم نبود ، ولیکن میتوانم نقص خود را ندیده بینگارم ... مثلاً تصمیم بگیرم که آنرا (تحملنا پذیر ، «موهن» ، «مستور» یا «آشکار» و همچنین «توجیهشکست ها» یا «افتخار» خود بحساب نیآورم . و همه اینها در اختیار ساختن خودم میباشد ،) «اختیار من در دست خودم است ، نهایت نه

در اصل بودن بلکه در چگونگی آن « هستی و نیستی ». باری رفتار من در مقابل ماهیت من «جوهر» تغییر مرا توجه مینماید ؛ پس در قلمروی که ظاهراً از اختیار انسان بیرون است ، روزنه اختیاری باز است و چنانچه گذشت ، در باره گذشته من نیز این معنی صادق است ؛ گرچه برخی آنرا ثابت ولایتنیر می‌پندارند ولیکن اگر خوب دقت شود می‌بینیم که با واکنش در برابر آن ، میتوان هم اثر آنرا روی خود تغییر داد و هم آنکه وجود آنرا نسبت بخود عوض نمود .

برای کسیکه میتواند خوب بیندیشد ، درستی مطالب تصدیق شده بالاآشکار است ؛ درسینه‌چیز های عجیب و غریبی که بیان‌گردید حقیقتی محسوس عرضه شد که فقط نتوانستند مواظبش باشند .

ولیکن سارتر از این حد هم پافراتر مینهدواختیاری

اختیار بی پایان

که او برای انسان پذیرفته است ، اختیاری نیست

که در اذهان همگان هست ؛ نخست آنکه هیچ قانون یا قدرتی نیست که بخواهد شیوه یا مشیی را بر انسان تحمیل کند . در صحنه دوم از پرده سوم نمایشنامه مکس ها «ارست» رویه خدای خدایان «ژویی تر» که او را به اطاعت دعوت میکنند کرده میگوید : «... میخواستی آزادم نیافرینی ... همینکه خلقم کردی ، دیگر از حیز تعلق تو بیرون آمدم ، ودیگر چیزی در آسمان نیست که بتواند بمن حکم کند ؛ از خوبی و بدی محض گرفته تا اشخاص عادی . دیگر بفرمان تو باز نمیگردم ؛ محکومم که جز قانون خود ، قانون هیچکس را نپذیرم . ژویی ترا من انسانم و بر هر آدم نیز فرض است که خط مشی خویش را خود بر گزیند» .

این ابتکارات ، چه عالی و چه دانی ، مربوط به عواقبی است که برای خویشتن در سلسله مراتب ارزشها برگزیده‌ایم و بملت همین چندگونگی هدفهاست که اگر یک‌درآمد غیر مترقب بچنگ چند نفر بیفتد یکی با آن صندوق جای لباس میخرد ،

۷۱ ————— اکزیستانسیالیسم

دیگری آنرا برای روز مبادا ذخیره مینماید و سومی بحسب دیدگاه خویش آنرا خرج تفریح و عیاشی خود میکند ، نباید گفت که گزینش منوط است به کنکاش یا مشورت ، «همین که کنکاش کردم ، کاراز کار میگفرد» . (هستی و نیستی) . اما اگر باختیار خط مشی خود را برگزینیم ، هیچ چیز از دست نخواهیم داد: زیرا که تمام گزینش های ما منوط است به خط مشی ما ، همین که هدف های خود را باختیار برگزیدیم ، دیگر تمام تصمیمات خصوصی ما باختیار صورت خواهد گرفت .

هر قدر هدف های ما متنیر باشد ، اختیار ما دامنه دار تر و محفوظ تر خواهد بود . بهمان اندازه که بزندگی ادامه میدهیم بهمان مقدار نیز هدف و منظور هایی برای خود بر میگزینیم زیرا اختیار جوهر و ماهیت وجود ماست . و اگر تصمیم ویژه‌یی پیش آید ما میتوانیم نقشه اختیاری پیشین خود را معوق گذاریم ، بنابراین هر تصمیم نوی که مطابق با آن تصمیم قبلی اخذ نماییم درست مثل اینست که آن تصمیم را دوباره ازسر گرفته ایم ، بنابراین حق داریم ادعا کنیم که تمام اعمال ارادی ما ناشی از اختیار ماست زیرا همزمان با اختیار آنها هدفهایی را در نظر میگیریم که آنها را توجیه خواهد نمود .

ولیکن چگونه این هدف ها را بر میگزینیم؟ برای انتخاب شرافت یا عیاشی ، نفع شخصی یا دیگری ، باید مجهز بیک اصل تمیز بود و تصدیق حقیقت این اصل ، از نظر عمومی ، باختیار صورت نمیگیرد ، بلکه چیز آشکارست و آنچنان بدیهی و پذیرفتنی است که عمل دو دوتا چهار تا آن فیلسوف ابیقوری که هدف زندگی را در لذت میداند ، «کی میداند ، شاید لذت معنوی باشد» آن نوع برست مؤمن که معنای زندگیش فداکاری از برای همنوع است ، همه وهمه مانند آن مرد با ایمانی که همه جابرساغ «شوکت و جلال خدا وندی» میروند ، ادعا میکنند که دستگاه اخلاقی خود را

۷۲ ————— اکزیستانسیالیسم

بیك چیز بدیهی می پیوندند که بهیچوجه مخلوق اختیار آنها نمی باشد . خلاصه اگر بهمین نحو پیش برویم بیك انتخاب بدون دلیل بر خواهیم خورد، ولیکن این دیدگاه ژان پل سارتر را از کار باز نمیدارد ،

او که دنیای تصورات و جواهر متشابه را دور افکنده ، از وضع یا حالت خود نتیجه منطقی میگیرد ؛ گزینش هدفهای ما نیز خود مطلق اختیاری است . زیرا بدون هیچ نقطه اتکاء انجام میگیرد ، (هستی و نیستی) . و روی هیچ دلیلی هم متکی نیست زیرا برهان قاطع آن است که : « هر عقلی بوسیله اختیار در جهان بروز میکند . » یعنی هر کس میتواند با اختیار اصولی از حقیقت ، زیبایی و خیر برای خویش ترتیب دهد . دکارت این قدرت را بخدا نسبت داده بود ،

«خدا خیر را آفریده است ، نه اینکه او در عین کمال خود با پژوهش، بهترین یا نیکوترین چیز ها را انتخاب کرده باشد ، ولیکن همین که اراده اش بچیزی تعلق گرفت ، آن چیز بر اثر همین تصمیم محض ، مطلقاً نیک است . آن اختیار مطلق که خالق عقل و خیر است و جز خود حدی بر آن متصور نیست ، در نظر دکارت همان امتیاز یا اختیار خداوندیست . » سارتر باز در کتاب «هیأت ها» میافزاید ، ولیکن دکارت در ضمن توضیح اختیار مطلق خدای خویش ، در حقیقت ، مضمون الزامی تصور اختیار را باز کرده است و چیزی را بخدا هبه کرده است که خاص ماست . این انسانست که اصول حقیقت و خیر را بر میگزیند . در هر حال نباید این اصول را مقاصد اندیشه پنداشت ؛ «گزینش عمیق» که توجیه کننده تصمیمات روزانه ماست ، « از وجدانی که از خودمان داریم ، سوا نیست » یا بهتر بگوییم ، با وجدانی که ما هستیم یکی است . (زیرا وجدانی که از زبان سارتر در میآید ، شامل شناخت نیست)

بنابراین . اختیار تنها برتری فعالیت های اراده من نیست . بلکه

عواطف و احساسات من نیز ، چون وابسته وجود من اند ، لذا آزادند ، چه اینان نیز همچون خواست های اراده ، «شیوه های درون ذاتیست که مارادر رسیدن بهدفعههایی که همان اختیار نخستین برایمان پرداخته است ، یاری مینمایند.» ترس من مختار است و نماینده اختیار من است ، زیرا تمام اختیارم را در ترسم گنجانیده ام ، تا در فرصت های معین و مشخصی که از پیش سنجیده ام ، ترسو و جهان جلوه نمایم ... خلاصه هیچ نمود یا پدیده یی از لحاظ اختیار بر دیگری رجحان و برتری ندارد .

پس ، در حیات روانی ما ، همه چیز به اختیار خلاصه میگردد . ولیکن باید دید که این جمله از نظر عموم و سایر فلاسفه درست بعکس تعبیر نمیشود؛ اگر سارتر میگوید که اختیار در حیات درونی ما حاکم است ، بدین علت است که کلمه اختیار سارتر با اختیاری که مردم و فلاسفه بسادگی استعمال مینمایند ، فرق دارد . اینان معتقدند : عملی اختیارست که با برهان ها معین شده باشد ، باری ، آقای سارتر معتقد است که رفتار بر مقیاس برهان ها شرط اختیار عمل ما نیست بلکه درین است که ما بدون دلیل و حتی دانستن آن ، براهینی پردازیم که بعداً بدون آنکه خود آگاه شویم ، بر ما حکومت میکنند . در مثل ، ما موقمی بیک عمل ، عمل اختیاری مینامیم که آنرا بواقع عاقلانه بینداریم : ولیکن او این پندار را پوچ و بی معنی میداند ، « آنچنان پوچ که گویی بری از هر قسم حجت و برهان نیست . یک کلمه ، او بفعالیت غریزی یا سائقی بیشتر از فعالیت عقلی توجه دارد . یا بهتر بگوییم بفعالیت عقلی بی اعتنا است .

در آغاز کتاب شاید برای اختیار آقای سارتر پایانی نمی پنداشتیم ولیکن حال که حدود و ثنور این کلمه را در قاموس او معین کردیم ، می - فهمیم که جز اختیار تفننی یا کاذب نبوده ، یک کشش سائقی یا غریزی که در همه موجودات زنده وجود دارد .

۷۴ _____ اکزستانسیالیسم

مسئولیت همچنین میتوان بی دلیل بودن فرضیه او را راجع به ادعای گزینش نخستین که حاکم بر فعالیت خود آگاهانه «وجدانی» ما باشد، برخش کشید؛ چون این گزینش پیش تر از هر قسم تفکری بوده پس قابل رؤیت نمی باشد، بنابراین وجود آن يك وجود فرضی است. نویسنده «هستی و نیستی» اینطور پاسخ میگوید: درست است که مرئی نمی باشد، ولی ما آنرا غیر مستقیم میشناسیم؛ چون در مشرب اکزستانسیالیسم بد و عاطفه «خلجان» و «مسئولیت» بیش از پیش توجه میشود پس مشکل نیست اگر بگوییم که چون از همان روز نخست مسئولیت ساختن خود را، در کف خود دیدیم، شروع بساختن خود نمودیم.

اثبات اختیار از طریق احساس مسئولیت، چیز بدیعی نیست. بلکه میتوان آنرا در تمام نوشته های فلسفی بچشم دید. ولیکن این طریقه اثبات زمانی آن ارزش را دارد که در قوه مدرکه موجود مسئول، وجدان ضمنی اختیارش را بتوانیم فرض کنیم. در صورتیکه مفهوم مسأله در «هستی و نیستی» بدین نحو نیست. اگر عاقلانه بنگریم مسئولیت از نظر آقای سارتر آنچنان دامنه دار میشود که گذشته از آن چیزیکه با اختیار توانسته است بر گزیند، شامل دورتر از خود نیز میشود. او هیچ چیز را از حیز اختیار خود خارج نمی بیند، چه فعالیت های شخصی و چه ماجری های خارجی را. و میگوید من مسئولیت همه چیز را بر کرده دارم، «آنچنان خود را مسئول جنگ می شمرم که گویی خودم اعلام جنگ کرده ام.»

چنانچه مشاهده میشود، آقای سارتر، هر قدر هم بگوید، نمیتواند خود را مسئول هجوم لهستان، اشغال فرانسه، و قلع و قمع استالینگراد به پندارد. ولیکن در برابر این حوادث که باو مربوط نبود، روشی اتخاذ نمود که ویژه او بود. چون در دنیای جنگ، مثلاً چند عمل با اختیار خود انجام داد، بنابراین مسئولیت تمام ماجری هایی که برین جنگ گذشته برزده گرفته است. یا اینکه میگوید: «آنطوریکه میگویند» من تقاضای

تولد ننموده ام» بلکه سبب روشی که در برابر این عمل اتخاذ نموده ام؛ (شرم یا غرور، خوش بینی یا بد بینی ...) «میتوانم بنحوی از انحاء، ادعا نمایم که امر تولد من در اختیار من بوده است». پس ایوب نیز وقتیکه در زجر و شکنجه و سوسه شیطان و آزمایش آسمانی روی کثافت خود میلولید و فریاد میزد که: «چرا در شکم مادرم ازین نرفتم؟»؛ مثل آقای سارتر امر تولد خود را خود برگزیده بود چه اگر چنین نمی بود و بدنیا نمی آمد نمی توانست بروز تولد خود لمن بفرستد. همینطور اگر شکست رقت بار ۱۹۴۰ رخ نمی بود، من از کجا میتوانستم از آن متاسف باشم؛ و چون در حین تاسف خوردن میگذاشتم که برای من وجود داشته باشد، پس علت وجود آن نیز من بودم.

مسئولیتی که با اکزیستانسیالیسم سارتری بر روی کرده آدمی سنگینی مینماید، اساساً با مسئولیتی که همگان ازین کلمه درک می کنیم فرق بسیار دارد. معمولاً وقتی که باید بکسی یا در برابر کسی که داوری می کند و بعد حکمی صادر مینماید؛ مثلاً در برابر خدا، اجتماع؛ یا در برابر تصور ایدآلی خود که کارهای وجود واقعی و تجربی را خواهد سنجید، پاسخ با دفاعی ابراز داریم، میگوییم که مسئول آنها هستیم. در صورتیکه این همه را در فلسفه آقای سارتر راهی نیست. تمام فرض های ذهنی که در فلسفه اصانسیالیسم مسئولیت ما را توجیه مینمود، بدور افکنده شده است. و فقط این قضیه تند و تیزاز تجربه دنیای درون. در کتاب «هیأت ها» مندرج است ولی با این وجود مسئول احوال کنونی خود هستیم؛ این بود واقعیت. حقیقت توجیه ناپذیر، مفت و بی معنی. مثل همه حرفهای دیگر او. در باره «خلجان» نیز وضع بهمین منوال است.

ژان پل سارتر که با نیروی ذهن و اندیشه احساسات را در خود کشته است، جایی را که اضطراب و خلجان

خلجان

در خیالبافیهای زندگی «کیرکگار» یا گابریل مارسل دارد، با آنها نمیدهد، یعنی عقیده دارد که خلجان و دغدغه کسانی که به «هست شدن از نیست و بازگشت بدان» میاندیشند، خیلی کمتر از آن گناهکاریست که به عدل خدا وندی نیز که از نظر او یک عدل جاویدانی می باشد، ایمان دارد. سارتر معتقد است که خلجان از احساس ارزش تصمیمات متخذه ناشی میشود. بنابراین متفکرانی که بیک اصل ارزنده برای همه کس، اعتقاد دارند نباید هرگز دچار خلجان و دلهره شوند، زیرا میتوانند همان اصل را قاعده و راهنمای حیات خویش بشمارند؛ آن مسیحی که عمری در بندزهد و توبه بوده، آن سالک طریق عقل «Rationaliste» که مانند دکارت نقشه برای تقویت عقلش میکشد، و خلاصه آن مرد ایقوری که زندگی را در هوی و هوس می بیند و انسان را به شهوت و لذت نزول میدهد! همه اینان بر حسب آنچه حقیقت پنداشته اند، راه خویش در پیش میگیرند، و از آرامشی ویژه بهره ور میشوند. ولیکن در فرضیه اکزیستانسیالیست یا لافل در نظریه سازتر وضع چنین نیست. وی میگوید انسان اصول ویژه خویش را، بدون آنکه در باره ارزششان تحقیقی کند (برای آنکه خود این ارزش ها مؤخر بر انتخاب میباشند) برمیکزیند. اگر در نظر بگیریم که او نه تنها با این گزینش مشی حیات خود را تعیین کرده بلکه مال تمام دنیا را نیز معین نموده است، یعنی «مجبور است که هم برای خود و هم برای جز خود تصمیم بگیرد» آیا جای آن نیست که دستخوش خلجان و دغدغه شود؟! (هستی و نیستی). «اگر انسان نیست اما خود را میسازد و اگر در حین «خودسازی» مسئولیت تمام نوع خود را در عهده میگیرد اگر ارزش یا اخلاقی از پیشا پیش وجود نداشته و اگر در هر حالی باید تنها بدون پشتیبان و نقطه اتکاء و برای همه تصمیم بگیرد، چگونه میتواند. وقتی که سخن از عمل در بین است، دچار اضطراب و خلجان نشود؟ هر يك از افعال ما دنیا و مقام انسان را در آن بخطر میاندازد، با

هر کدام از آنها ؛ اگر هم خودمان شایق بدان نباشیم ، جدولی از ارزش های کلی میسازیم ، و باز هم میخواهند که در برابر يك چنین مسئولیتی آنقدر عظیم خونسرد بمانیم و خلجانی از ما مشهود نگردد ؟ « (زان پل سارتر در عمل ۲۷ دسامبر ۱۹۴۴)

با وجودیکه کمال حس نیت را در خود سراغ داریم ، اگر هم مقدمات فلسفه سارتر را جایز بینداریم ؛ باز هم نمیتوان برای این خلجانی که از اخذ تصمیم یا گزینش به انسان دست می‌دهد ، يك توجیه قانع کننده بیایم .

ولیکن در فرضیه اسانسیالیسم ، از بیان ممکن های بشماری که وجود دارد ، اگر بخواهیم تحقق يك نمونه بشری را بصورت وجود در نظر بگیریم جای آن هست که از تصور اشیاء درین انتخاب ، دلواپس و مشوش شویم و این خود تشویش و دلهره ما را توجیه مینماید . اما اکزیستانسیالیست ها چگونه تشویش یا خلجان خود را توجیه خواهند کرد ؟ ؛ پیش از عقیده ما نه تنها قدرتی نبود که گزینشی را بر ما تحمیل نماید بلکه هیچگونه جدولی از ارزش ها در دست نبود که در سایه آن میتوانستیم بهترینش را برگزینیم ؛ بهترین همان گزینش هاست که معین کننده آنست «هاتیو» قهرمان «عصر عقل» میگوید ؛ «او میتوانست هر چه دلش میخواست بکند هیچکس حق پند دادن به او را نداشت ، خوبی و بدی برای او زمانی معنی دارد که خودش آنها را ابداع نماید . « خوب در يك چنین شرایطی دیگر چرا باید از گزینش بد هراس داشت ، خلجان داشت؟

از طرف دیگر ، حال که هر کس باید مستقیماً تصمیم بگیرد و برای خود حقیقت و اخلاقی خلق نماید ، پس دیگر چرا فرض کنیم که انتخاب ما تمام بشریت را شامل میشود ؟ بعلاوه تا آنجا که مربوط بمن است ، انتخاب من فقط برای يك لحظه ارزنده میباشد ، و ممکن است لحظه بعد

دستخوش تغییر شود ، زیرا « مجبورم دایم در صدد اخذ تصمیمات جدید باشم ، هستی نیستی ص ۵۶۰ » آیا باز باید برای يك چنین تصمیم یا انتخابی که از يك لحظه تجاوز نمیکنند ، خلیجان داشت و دلواپس بود ؟ در پاسخ ما خواهند گفت که ما در ضمن تعبیر و تفسیر فرضیه شان اصولی را وارد مبحث نمودیم که درست نقطه مقابل اکزیستانسیالیسم است . بله ، مادر جستجوی فهم و کشف دلیل دو عاطفه « مسئولیت » و « خلیجان » هستیم و چون آنرا نمی یابیم ، این است که صدای اعتراض ما بلند میشود . اما اکزیستانسیالیست ها پیش از ما این صدا را بلند کردند ، این احساسات مفتند و هیچ دلیل قانع کننده یی ندارند و اعمال و افعال هم بهمین نحو ، پوچی همه چیز های دنیا و خودمان را بخود ما مینمایند . باشد . میخواستیم بررسی کنیم که آیا دور واقعیت عقلی را خط کشیدن بیشتر منافی با خط مشی فلسفی است یا آنکه بیاییم فقط از تحقیق در وجود خود صرفنظر نماییم ؟ يك فلسفه پوچ هرگز نخواهد توانست نام فلسفه بخود بگیرد .

پاسخ اکزیستانسیالیسم کفر آمیز بمسائل فلسفی

برای آنکه قدری بیشتر از فلسفه اکزیستانسیالیسم سر در بیاوریم باید در طرقي که برای حل مسایل متافیزیکی کلاسیک (جهان ، انسان ، خدا و اخلاق) پیشنهاد میکند ، دقیق شویم .

اکزیستانسیالیست علیه جریان فکری دکارت ناهکل

جهان

که برای اشیاء وجود خارجی تصور مینمودند ، شدت وارد عرصه مبارزه گردید . دنیای اکزیستانسیالیسم از اشیای مادی که مستقل از شناخت و معرفت ما میباشد ، تشکیل نشده ، بلکه همین معرفت ماست که حقیقت خاص دنیای موجود را در بردارد . کتاب « هستی و نیستی » با این ابراز عقیده کاملاً صریح آغاز میگردد :

«سیر تفکر حاضر ، با تقلیل موجود به نمود هایی چند که حقیقت آنرا

مینمایانند ، به ترقی عظیمی نایل آمده است ... هستی يك موجود ، مطمئناً همان جلوه ایست که از او نمودار می‌شود ، ... تئوری ما در باره نمود یا پدیده ، جای حقیقت شیئی را به عینیت نهد ، داده است . ، جای تعجب نیست چه در عنوان فرعی کتاب نیز این معنی پنهان است : **تلاش در راه شناخت موجودات از راه پدیده ها .**

بهر تقدیر این نحوه تفکر « نمود بافی » یا لاقول
جهان در اصل
 آنطور که ظاهراً از آن بر می‌آید ، خیلی با

ایدآلیسم «اصالت خیال» مطلق و بی چون و چرای قرن نوزدهم فرق دارد .
 درینجا اقلاً بیک چیزی غیر اندیشه اعتقاد دارند ، آن «چیزی» که سارتر ،
 در خود نام نهاده است .

در نظر سطحی ممکن است اینطور تصور نماییم که « در خود » همه
 جای کون را حتی بدون يك نقطه خالی ، پر کرده ، و باصطلاح «مات» است
 یعنی فاقد وجدان میباشد . «در خود» هماره «همانند خود» است . همچنین
 «در خود» نمیتواند ، مثل موجود خود آگاه با «وجدان» که بآئینه قابل
 تشبیه میباشد ، دایم تغییر ماهیت دهد ، زیرا اگر او هزار بار از انعکاس
 به شیئی منعکس شده و یا از شیئی منعکس شده به منعکس کننده برگردد
 باز همان است که بود و لا غیر .

بله ولاغیر . زیرا «در خود» نه علتی دارد و نه هدفی که در راه
 تحقق آن باشد ؛ نه دارای معنایی است و نه علت وجودی دارد . اگر هست
 بودن آن عبث است ، موجودی عارض است که نه وجوبی در آن هست و
 نه آنکه قدرتی خلاقه که بتواند از عهده توجیهش برآید ، در آن
 مداخله نموده است . حدوث آن یا بزعم سارتر ، «تصنع» آن مطلق و محض
 است . يك چیز اضافی است . از طرف دیگر بیش از مداخله وجدان که
 شناسنده آنست ، شکل و معنی نداشت ، بلکه در يك هرج و مرج و بی نظمی

۸۰ _____ اکزیستانسیالیسم

عربی سیر مینمود که جز بر انگیزنده استفراغ نبود.

وقتی جهان « برای من » شد. آنوقت چیزی با
جهان « برای من »
معنی و باور داشتنی خواهد گردید و در نمود ها
که سازندگان موجودات حقیقی علم نمود شناسی است، غرق خواهد
گشت. بنا براین جهان بی معنی زمانی بزبور معنی و وجود آراسته
خواهد شد که وجدان ما آنرا وجدان نماید.

خانم سیمون دوبوار انفعالی را در داستان « میهمان » اش می‌کنجاند
که شاید هر يك از ما بیش از چند بار آنرا احساس کرده باشد ولی کمتر
به آن توجه کرده ایم و آن انفعال این است که با حضور خود آرامش
جهان خفته را بر هم زنیم. فرانسواز دختری که قهرمان این داستان است
شبی دیر وقت بقصد سر زدن بمحل کارش به استودیوی سینما میرود.
همچنانکه سر گرم کار است؛ حس میکند که تمام اشیاء آن جا که پیش از
ورود او بخواب تازی فرو رفته بودند، رفته رفته بیدار میشوند و بوجود
حقیقی آراسته میگردند، آنها که پیش از او، چون مرده بیجان افتاده
بودند.

« دخترک از اداره بیرون شد چندان هم مشتاق ویسکی نبود؛
دهلیز های تاریک بود که او را بخود میکشاند. وقتی که او آنجا نبود
این بوی نمناک کرد و غبار، این تاریکی و روشنایی، این انزوای اندوه بار
همه این چیز ها برای هیچکس وجود نداشت، یعنی اصلا فاقد هستی
و وجود بود. سرخی فرش اتاق همچون چراغ خواب غم‌زده‌یی دل تاریکی
را میشکافت.

قدرت او این بود که حضورش اشیاء خفته را بیدار میسازد و رنگ
و بویشان را بدیشان باز می‌بخشد. از يك طبقه بائین رفت در سالون سینما
را پس زد، تو گویی مأموریتی مذهبی او را باینجا ها میکشاند؛ باری،

وظیفه داشت که این اتاق بزرگ را جان بخشد و از اعماق تاریکی و مردگی آزادش سازد، پرده آهنی را بزیر کشیده بودند، رنگ دیوارها هنوز تر بود، صندلی های دسته دار مخملی سرخ، همچنان بیجان کنار هم صف کشیده در انتظار بودند، لحظه پیش انتظار هیچ چیز را نداشتند. ولی حال آغوش میکشودند، تا او را در بر گیرند، به صحنه نمایش که درش را پایین کشیده بودند، می نگرستند، پتر و تماشاچیان و روشنایی چراغهای بالای صحنه را میطلبیدند. میبایست جاودانه در انتظار و انزوا بسر برند. « (ص ۱۰ از: میهمان ۱۹۴۵)

بله، «جهان برای ما»، برعکس «جهان در اصل»، فقط برای ما وجود دارد. ما در اختیار و انقیاد او نیستیم، بلکه اوست که بی هیچ چون و چرایی بما تعلق دارد و بی ما معنایی نخواهد داشت.

آقای مارلو پونتی در همان کتاب سابق الذکر اینطور می نویسد، «من سر چشمه مطلق هستم. وجود من مرهون اسلاف من یا چیزهای مادی یا اجتماعی که اطرافم را پر کرده است نمی باشد. بلکه بسوی آنها میروم تا پشتیبانشان باشد، زیرا اگر سنتی در من مؤثر است بخواست خود من است و اگر میان من و افق فاصله‌یی زیاد وجود دارد فقط برای اینستکه من هر لحظه بانگاه آنرا سیر میکنم ورنه يك لحظه نیز یارای مقاومت نداشت زیرا این فاصله نه ازوست بلکه از وجود من است. نظر های علمی که بر حسب آن مرا از دنیا می شمارند، همواره ساده لوحانه و ریا آمیز بوده، چونکه بدون آنکه اشاره یی بکنند، حاوی این شق دیگر، یعنی وجدان نیز می باشد که بدان واسطه نخست دنیایی گرداگرد من مستقر میگردد تا بعد وجودش را وقف من نماید.»

پس تنها جهانی که برای من وجود دارد، همانا کار و مصنوع منست.

چنانکه هایدگر میگوید: «من موجودی هستم که هستی از اوست.»

و این همان نمود یا پدیده وجدان یا «برای من» است که جهانی را معنی می‌بخشد. (هستی و نیستی ص ۳۰۰ و ۳۰۲)

جهان آنطور که عوام می‌پندارد، دارای يك واقیعت پایدار و ارزنده نیست. بلکه دایم با افراد، با ملت‌ها و بالاخره با دوره‌ها عوض می‌شود. در واقع، برای درك و احساس این موجود بشعور و گنگ‌شیه‌های متعدد وجود دارد. چنانچه روانشناسی کلاسیک نیز مؤید این معنی می‌باشد؛ تصوراتی که ما از يك شیئی خارجی در نظر می‌گیریم غالباً با هم تفاوت بسیار دارد، نظری که يك نقاش یا يك زمین‌شناس یا يك شبان‌صحرا کرد در باره یکی از مناظر زیبای رشته‌گوه‌های البرز میدهد کاملاً از هم فرق دارد. ولیکن فلاسفه آنطور که باید تمام نتیجه‌های این واقیعت را از بطن آن در نیاورده‌اند.

انسان جهان را می‌آفریند، جهانی که برای اوست، و جهان هر کس با آن دیگری، برحسب هدفهایی که پیشنهاد خویش می‌کنند، تفاوت فراوان دارد. هایدگر می‌گوید: اشیاء برای ما، حکم افزار و آلت را دارد، زیرا اگر نتواند ما را در رسیدن به‌دفعان مدد نماید، همچنان بحالت مرده و بی‌مقدار خواهد ماند، آنقدر وجودشان مرهون ماست که گویی اصلاً نمی‌زید، حقیقه دیگر وجود ندارد. و اگر اشیائی که مورد استفاده ماست از حیز انتفاع ساقط گردد، معنی و هستی خود را از دست داده و همچون ماشین حروف چاپ‌ریزی به‌تنگام اعتصاب، عاطل و باطل باقی خواهد ماند. خانم سیمون دو بوآر در ص ۲۰۲ کتاب «خون دیگران» می‌نویسد:

«سرب در بوته زرگری خود را گرفته و سخت شده بود. شعله خاموش شده بود و علامت «شیئی»‌ها همچون لکه‌های تو در همی بنظر می‌آمد و حروف سربی آنچنان شکل و هیات خود را از دست داده بودند که ما نمی‌

توانستیم بخوانیم ، تنها ما بدون توجه به این اشیاء بیجان ، وجود داشتیم . « همین اشیاء بیجان و مرده بر حسب روشی که از آنها استفاده می شود بطرق گوناگون مشخص میشوند و بصور جور واجور جلوه گر میگردند . کوه برای يك مسافر تن آسان که میخواهد بدون خستگی و بسرعت به آنطرف برسد ، حکم مانعی دارد که باید از آن احتراز جوید و از اطرافش بگذرد . ولیکن همان کوه برای يك کوه نورر جاه طلب که مشتاق است ببالاترین نقطه کوه صعود نماید ، حکم يك غنیمت را دارد که او باید بسراغش رود تا از آن کام برگیرد .

بنابراین جهان جلوه گر امروز نه تنها حاوی يك حقیقت کورو گنگک میباشد ، بلکه حکایت از وجود خاص من یعنی نقشه های من میکند ، یا بقول مؤلف «هستی ونیستی» ، جهان همان چیز است که حقیقت بشری اعلام ماهیت خویش را از آن آغاز مینماید .» پس برای روانشناس این نتیجه علمی حاصل است که: «ما نه تنها نمیتوانیم در انزوا بوجود خود پی بریم ، بلکه این در کسوی و برزن در شهر و دهکده و در میان مردم است که ما وجود خویش را کشف می نماییم «هیأت ها ص ۳۵-۳۴»

در دنیایی که خارج از من واقع است ، موجوداتی که چون من صاحب وجدانند ، دسته و گروهی جدا

دیگران

از سایر چیز ها تشکیل میدهند .

چگونه روابط «وجودی» میان ما بر قرار است ؟

در نظراول همانندان من نیز مانند سایر چیز ها چون میز و مجسمه ، جز اشیاء نیستند . اینان نیز زمانی بوجود حقیقی خواهند رسید که برای من وجود داشته باشند ، پس وجود خود را درین جهان که برای من جهان واقعی است ، مرهون منند .

ولیکن چون آنانرا نیز چون خود دارای وجدان شناسنده می بینم پس باید ببینیم که آنان هم يك « برای خود » ی دارند ، که دنیا را از دریچه دیدگان خویش مینگردند ، و صاحب نقشه هایی اند که همه چیز غیر خود را ، حتی مرا هم ، جز آلت و افزار بجزئی نمیگیرند . پس باسانی آشکار میشود که همین دو گسستگی یا بهتر بگوییم این تعدد وجدان ها ممکن است مایه چه نفاق ها و کشمکش هایی شود !

در آغاز امر احساس میکنم که جهان ساخته و پرداخته من که باید برای من باشد ، از من میگریزد تا برای پیمودن راه کمال وارد تجسمات و نقشه های یکی از همانندان من شود . فرض کنید در یکی از خیابان های عمومی شهر که با درختان شاه بلوط زینت یافته است محوتمشای چمن سرسبز و خرمی که يك مجسمه نیز در وسطش جلوه گریز شده ام ، همه این ها برای من وجود دارند . ناگهان يك گردش کننده دیگری از راه میرسد و همانجا می ایستد و بهمین منظره که من خیره آم ، خیره میگردد . همان لحظه تجسم و تصور من - که بنظر من يك جهان واقعی است - از هم پاشیده میگردد و عناصرش دور آن یکی مجتمع می گردد ، حالا دیگر همه چیز برای او وجود دارد ، همه این اشیاء يك روی خود را بسوی دیگری میچرخانند ، جهان مرا ترك گفت تا از آن دیگری گردد .

او که بر بودن جهان من قانع نگشته درین میندیشد تا آن « من » که طرحش را ریخته ام تا در آینده بدان برسم ، از من بفریب بر باید .

در همان لحظه نخست مرا مورد داوری خود قرار داده در باره من رایی میدهد : البته این حکم مبتنی بر نقشه های من در آینده نمی باشد ، بلکه بر صورت ظاهر یعنی آنچه هستم و حتی بر آنچه بودم « گذشته من » متکی است . باری برای دیگری بيك « در خود » ی تقلیل می یابم که جز حال و گذشته اش مورد توجه قرار نخواهد گرفت . زیرا در رایی که او

در باره من داده است هیچگاه نقشه های من که باید « من » حقیقی مرا در آینده بسازد ، مورد دقت قرار نگرفته است .

بعلاوه ، اگر از خود دفاع ننمایم ، آن کسی خواهم شد که او مایل است باشم . نگاهش مرا که در حکم يك شیئی یا يك آلت در آمده ام ، تصرف خواهد کرد ، مثل نگاه « گورگن » افسانه یی که بهر چیز مینگریست مبدل بسنگ میشد . نه تنها چمن ، مجسمه ، نیمکت و دیواری که در اطراف او هستند حکم وسیله یا مانع را برای تحقق نقشه هایش دارند بلکه من نیز در زمره همین اشیاء بشمارم و آنچنان نقشم نزول کرده است که باید وسیله یا مانع برای تحقق آمال دیگری شوم . شرمندگی

من از همینجا سر چشمه میگیرد . « وقتیکه خود را هم رتبه يك شیئی یعنی وجود خود را ساقط می بینم و احساس میکنم که دیگر همچون چیزی بیجان در اختیار دیگری هستم ، انفعالی بمن دست میدهد که اسمش شرمندگی است . شرمندگی همان حس هبوط نخستین است ، و نه ارتکاب فلان گناه یا فلان جنایت و فقط از اینجا ناشی میشود که احساس مینمایم در دنیا « سقوط کرده » و در ردیف اشیاء بشمار رفته ام و برای باز یافتن ماهیت خویش نیاز بمیانجی گری دیگری دارم » (هستی و نیستی ص ۳۴۹) . از آنچه گذشت اینطور نتیجه گرفته میشد که فلاسفه اگر چه توانسته اند حقیقت دنیای خارج را انکار نمایند ، هرگز نتوانسته اند در وجود وجدان دیگران سر باز زده به « سولیسیم » یا تک بینی تمایل نمایند .

« وجود دیگری چون و چرا بردار نیست و با چشم دل و جانم او را می بینم و احساس میکنم . ولیکن باشکال مایه تحقق او میشوم ، و همواره بادست او در ورطه خنجرم . »

سیمون دوبوار در همان کتاب « خون سائیرین » می نویسد :
« پس اجتماعات بشری آنطور که برخی از شاعران سرودند یا برخی از

متفکران احساساتی و خیال پرست تصور نمودند ، جای اشتراك مساعی یا خواندن غزل برادری « نیست : « ماهیت روابط وجدان ها متین نیست . بودن با غیر ، همانطور که برخی از فلاسفه بتازگی ادعا نموده اند ، چیزی جز « کشمکش وجدال » نمی باشد . ژان پل سارتر در واپسین صحنه نمایشنامه « خلوت » وقتی که تصورات مردم عصر ایمان را از جهنم مجسم میسازد ، به زبان قهرمان خود « گارسن » که در خود فرو رفته است میگوید : « آیا تل هیزم ، میخ آتشین ، و گوگرد مشتعل را بیاد میآوری ... آه ! چقدر مسخره است ! دیگر سیخ آتشین بچه درد میخورد ؛ دوزخ ؛ آه همین دیگرانند .

در واقع هر کدام از ما میخواهد وجود داشته باشد ؛ یعنی نقشه های خود را تحقق دهد و وجود خود را بسازد ؛ او جز این چیزی نمیخواهد ؛ « از همه چیز که بگذریم ، از خود نتوانیم گذشت . ، « فقط منم که بدنبال من میرود » (خون سایرین) . با کردار خویش نیز نقشه های دیگران را نفی میکند . و متناسب قدرتی که دارد دایم میجوید تا دیگران را برای نیل به هدف های خویش ، بخدمت گمارد .

هر قدر هم قصه عشق نامکرر و گوناگون باشد ولی بیش از یکی نیست . او نیز « اراده قدرت » است ؛ فقط بجای آنکه شیئی ویژه بی را وجهه همت خویش قرار دهد ؛ يك موضوع « موجود » را هدف قرار میدهد . عاشق دلش نمیخواهد معشوقه اش را همچون چیزی معمولی و مبتذل تصاحب نماید ؛ بلکه « ادعای يك قسم تصاحب ویژه بی را دارد ، مانند تصرف اختیار ، مثل اختیار » وقتی که عاشق میشوم نظرم این است که دیگری بوجودم علاقمند نشود ، و برای وجود داشتن من بذل مساعی نماید ؛ و خلاصه توجیهی برای وجود من گردد ، ولیکن نقشه مزبور با وجود تناقض آشکار خود ؛ از جدال و کشمکش بری نخواهد بود ، بهر تقدیر عاشق آرزو میکند « نفس » محبوب خویش را در « من » خود محو سازد .

«باری روزیکه این ، اختلاط پدید آید ؛ محبوبش را از دست داد»
 «من» خود را در اعتکافی جانگداز فرو خواهد کشید ، بعلاوه اگر معنای
 دوست داشتن این باشد که آرزوی دوستی دیگری را بکنیم ؛ معنای
 دیگرش این خواهد بود که دیگری تمایلی بدوست داشتن ما نشان ندهد .
 یعنی نسبت بما احساس احتیاج نماید ؛ پس این نتیجه حاصل میشود که
 وجود عاشقان دل‌باخته نیز مانند وجود سایرین همواره در نبرد و کشمکش
 است ؛ عشق هم مانند سایر روابط بشری جز باز یچه نیست که جای خود را
 بدیگری خواهد سپرد . پس وجود که در صورت منحصر بفرد بودن عالی
 ترین نعمت ها بود با پدیدارگشتن سایر وجود ها ، بیک عذاب الیم مبدل شد .
 «من در برابر دیگری حکم یک چیز اضافی را دارم .» و دیگری نیز در مقابل
 من مثل یک چیز بهبوده است . اگر وجدان ها متعدداست ، این خبط طبیعیتست
 که بر کرده همه انسان ها سنگینی میکند ؛ «هبوط نخستین من وجود دیگری
 است ؛» «گناه نخستین من نیز ظهور در دنیا نیست که دیگری در آن ساکن
 است .» « از همان کتاب » .

بالتیجه چون دیگری وجود دارد ؛ پس من باید در نقشه‌ها و احساساتم
 با او انباز باشم . کسی که وجود دیگری را احساس کند ؛ همواره در حین
 حیات خویش در جوار آنان ؛ دلی چرکین و وجودی مجروح خواهد داشت .
 چون همگان در وجود خویش محبوسیم درک مان از دیگران بهمان اندازه
 ایست که میتوانیم خودمان را بآنها بشناسانیم . از همینجاست سوء تفاهم ها و
 داوریهای نادرست که همگی معلول یک علتند ؛ «نحوست هستی دیگری ا» .

در باب این معمای مرکزی فلسفه ماوراء الطبیعی

انسان

هیچ اندیشه فلسفی نیست که میان ایدآلیسم (انسان

را فقط « فکر» می‌پندارد تا بدینوسیله از زیر بار توجه جلوه های چون

و چرا ناپذیر دنیای ماده شانه خالی کند .) و ما تریالیسم (انسان را جز ماده نمی‌داند ولی بمنف او را متفکر می‌شمارد) در نوسان نباشد . درین بین « Spiritualisme » ها هستند که برای انسان واحد هر دو اصل (اصل روحی و مادی) را پذیرفته اند . اما ازینها که بگذریم به بینیم مقام آقای سارتر درین مشاجره قدیمی کجاست ؟

بدون چون و چرا نباید بپذیریم که وی ضد جسم
ماتریالیسم نیست . زیرا همچنان که در صحیفه های پیشین دیدیم ، او برای جهان يك « در خود » قایل است که تا سر حد امکان از روح فاصله دارد و جسم ما را درین « در خود » تشخیص میدهد اما جسم بچه درد انسان میخورد ؟

در « هستی و نیستی » نوشته شده است : برحسب قانون هایدگر هر موجود انسانی آن چیز است که « در جهان وجود دارد . » و تنها چیزی که بدانوسیله مقامی در جهان داریم همین جسم ماست ، « بهیچوجه نباید پنداشت که جسم من يك مجموعه عارض بر روح است ، بلکه بر عکس يك دستگاہ پایدار و استوار هستی من و شرط اساسی امکان وجدان من و جهانست . »
جسم رکن اساسی وجدان است ، « ماهیت وجدان و تنها واقعیت آن به شمار است و بقیه جز نیستی و خاموشی نیست . » از « هستی و نیستی » ص ۳۹۵-۳۹۲ .

پس آقای سارتر نظر اسپریتوالیست ها را مبنی براینکه روح بدون جسم هم ممکن است وجود داشته باشد ، رد میکند . و فقط به آن وجدانی می‌چسبد که جز بصورت « Epiphénomène » * پدیدار نمیگردد .

* به پدیده یی گویند که بجزء دیگری ملحق شود بدون آنکه تأثیری در آن داشته باشد .

ما بسبب وجدانمان که نمود شناسان آگاهی بخود و جهان نام گذاری نموده اند ، از یکدیگر ممتازیم ؛

وجدان

این سنگ ، این چوب و این درخت در خود وجود دارند ، فقط انسان است که درین جهان برای خودش وجود دارد ، - « برای خود » در قاموس سارتر مترادف با وجدان است - و جهان نیز فقط برای خاطر اوست . یعنی معتقد است که جز انسان هیچ چیز نیست و همه چیز بوج و تهیست .

نخست بدنبال روشن کردن طبیعت یا هستی وجدانی برویم که او «برای خود» اصطلاح میکند و دنیا را نتیجه او می‌شمرد . روانشناسی کلاسیک معتقد بود که یک دنیا برای ما وجود دارد زیرا دنیایی در خود داریم که بر نفس یا روح مامتکی است . دنیای مادی اشیاء خارجی با دنیای تصورات و تجسمات ما که بدان وسیله دنیای خارجی را می‌شناسیم ، مضاعف میشود . باین دنیای اخیر نام وجدان داده اند . سارتر با این رئالیسم روحی سخت مخالفت می‌ورزد ؛ و در عین حالیکه از ماتریالیست بودن ابا دارد ، روح را نیز نفی میکند و وجدان را فاقد محتوی میداند ، در واقع آنرا هیچ می‌شمرد ؛ « وجدان هیچ چیز ذاتی ندارد و « جلوه » یی بیش نیست » بدین معنی که وجودش متناسب با مقدار جاوه ایست که دارد « ص ۲۳ همان کتاب » .

اگر وجدان نبود صدای زنگ های ساعت دیواری شنیده نمیشد و باریدن ابر های فشرده پیش بینی نمی‌گردید . ولیکن من که می - شوم و پیش بینی مینمایم ، هیچ حساب نایم . وی میگوید ؛ « درین دسته از موجود که سراغ شناختنش میروند تنها موجودیکه میتوان مشاهده نمود آن موجودیست که پیوسته در آنجاست ، همان چیزیت که می - شناسند . موجود شناسنده اصلا نیست ، نمیشود آنرا درک نمود ، تنها فایده اثر اینست که بتوسط آن پی بوجود موجود شناختنی میبریم و حضورش

را در میابیم - زیرا موجود شناختی بخودی خود نه حاضر است و نه غایب
 ولیکن این حضور موجود شناختی، مثل حضور بهیچ است. « و باز در
 (هستی و نیستی) میخوانیم : و « برای خود » ... هیچی ست (یاء را
 بکشید) که با این وصف چیز ها بدان پایدارند . « اما خود او چیزی
 نیست . (پیچیدگی این عبارات (هستی و نیستی) گفته پیشین ما را تأیید مینماید).
 ایراد نکنید که شناخت یعنی یکی شدن تقریبی شناسنده و شناختنی ، یا تشابه
 بین این دو یا ، در صورت نداشتن آن ، اکتساب يك موجود . زیرا سارتر
 معنای شناخت (معرفت) را این میداند که شناسنده احساس نماید که با چیز
 مورد شناخت (شناختنی) یکی نشده است : « این همان وجود یا هستی
 « برای خود » است باین عنوان که به فلان چیز حاضر است . بدین معنی چون
 باید هستی خود را ، خود بسازد پس نباید همان وجودی شود که بر آن
حضور دارد . « در مثل ، وقتیکه هستی يك برگ کاغذ را میفهم یا
 میشناسم ، نه فقط به کاغذ بدل نمیگردم بلکه در عوض در می یابم که کاغذ
 نشده ام . يك کلمه ، شناخت « همان ندایی است » که از جانب «شناختنی »
 بر میخیزد تا ما را « **ب آنچه نیستیم پیام هانند** » . « از همان کتاب » .

دیگر بیش ازین نمیتوانید از « درون بینی » خویش برای اثبات اینکه
 میتوانیم بيك حیات درونی کاملی نایل آئیم ، استمداد نمایید . نمود شناسی
 حق **افسانه وجدان محفوظ و مجرد را کف دستش گذاشت و آقای**
 سارتر باز همان جمله معروف هوسرلی را تکرار میکند ، « وجدان همیشه
 وجدان چیز است . » اما باید بعمق معنای این جمله که اندرز اساسی نمود -
 شناسان است ، وارد شد ، این معنی نه تنها قضیه ایدآلیستی را هینی بر آنکه
 ممکن نیست وجدان بتواند از حد خودش خارج شده به اشیاء محیط بپردازد ،
 نفی میکند بلکه روشن مینماید که وجدان هر گز در خودش فرو نمرود و
 جواهر مجرد روحی مانند ترس و لذت ، مهر و کین ، تصاویر و

۹۱ ————— اکزیستانسیالیسم

خاطرات بهیچوجه در آن نیست . بلکه وجدان عبارت از روشی است که انسان در مقابل اشیاء خارجی اتخاذ میکند : در مقابل گذشته یا آینده ، حاضر یا غایب ، ایرج مهربان یا سلم و تور وحشی . و باز باید افزود که این روش ، روش يك «هیچ» است . وقتیکه تجزیه و تحلیل نمود شناسان از کاوش اعماق وجدان آسوده شد ، باز بهمان چیز «شناختنی» بر میگردد . هر گز شیئی یا موجود شناسنده به وجدان تعبیر نمیگردد ؛ وجدانی که دنیایی را برای ما آشکار میسازد ، خودش عدم است .

ولیکن اگر در سطور فوق در ضمن اثبات اینکه دنیا برای وجدان است ، مجبور شدیم وجود وجدان را از لحاظ خودش نفی نماییم ، حال اگر وجدان را از لحاظ اینکه برای خودش ، یعنی حاضر بر خودش است مورد مذاقه قرار دهیم ، شاید وضع بهمان منوال نباشد . پس بدنبال کاوشی که سارتر از «برای خود» میکند برویم و بکوشیم تا وجود وجدان را زمانیکه حاضر بر خودش است ، هویدا میگردد کشف نماییم .

حضور بر خویشتن مستلزم این است که انسان از خودش سوا شود و بمد بر آن حاضر شود ، یعنی از «این همانی identite» که بر حسب آن «در خود» هماره حاضر بر خود است ، فرار نماییم . ازین معنی يك قسم حضور بدیع و عجیبی آشکار میشود که از احتراز از شیئی مورد حضور دست میدهد . آقای سارتر باز همین حضور عجیب و غریب را در قالب یکی از جناس های خود توجیه میکند ، جناس هاییکه با وجودلذتی که برای خود او دارد ، پس از چند بار خواندن باز اثری از يك معمای حل نشده در ذهن خواننده خواهد گذارد : «بدین ترتیب «برای خود» از لحاظ آنکه خودش نیست حضوریت بر خود که فاقد يك قسم حضوریت بر خود و درین صورت که فاقد يك حضور بر خود میباشدکه او حاضر بر خود است» «هستی و نیستی»*

هایدگر تعریفی برای وجدان کرده است که هر چه بیشتر انمکسی بودن مطلق آنرا نمایان میسازد ، « وجدان موجودیست که در وجود آن نیز سخن از وجود آنست » (این « وجود » آخری همانا وجود « در خود » است) .
 ژان پل سارتر با ساختن يك معمای نسبة مشکل دیگری این معنی را کامل میکند ، که همواره در ضمن نوشته هایش بچشم میخورد : « **وجدان موجودی است که در وجودش نیز سخن از وجود آنست بدین معنی که این موجود يك موجود غیر خود را حاویست ***

حضور بر خود که باصطلاح خود شناسی است ، مستلزم دوری نسبی شناسنده و شناختنی ، یا بزبان بهتر شکاف و خلایی است که میان « در خود » خود ایجاد میشود . دوری ، شکاف ، خلاء ، خلاصه هر کلمه مشابه دیگری که نقص و یوچی را شامل باشد . آقای سارتر بر خلاف سایر فلاسفه که حضور بر خویشتن را قدرتی پنداشته و آنرا برای سپردن راه کمال هستی ضروری می شمارند ، معتقد است که خود شناسی « وجدان » راه انحطاط سپردن است ، بیماری موجودست ، مانند « کرم توی میوه » بشمارست .
بیماری وجدان یا در واقع این « هیچی » که وجدانش مینامند ، قدرت « برای خود » عجیبی در « عدم » نمودن یا « عدمی » کردن موجودات

* معنی جناس مزبور این است : « آگاهی بر خود مستلزم احتراز از خود است (که از يك نوع حضور ویژه بر خود محروم است درمثل درسنگه این دو « خود » یکسان و یکی ست) احترازی که شرط اساسی این نوع دیگر حضور بر خود است که به « خود نگری » معروف است .
 * وجدان مدرک نیز مطابق تعریف فوق تعریف میشود : موجودی که در وجودش نیز سخن از وجود اوست . بدین معنی که این وجود اساساً روشی است که **برای نبودن** آن وجودی که یکباره مثل يك وجود خارجی مورد مذاقه قرار میدهد ، اتخاذ میشود .

۹۳ ————— اکزستانسیالیسم

دارد. منظور این نیست که مطلقاً موجودی را معدوم نماید؛ بلکه مراد این است که موجود را معدوم مینماید (جلوه میدهد) و در لفافی از عدم می‌یوتاند.

وقتی که خیال می‌یافم، آنچه را می‌فهمم هیچ می‌شمارم، و برعکس، برای فهمیدن باید تصورات و تجسمات خیالی خویش را محو نمایم، و رنه خیال و فهم جای هم را خواهند گرفت.

در همان فهم یا احساس نیز، گاهی يك موضوع واقعی عمقاً «معدوم» میشود و گاهی نیز با همان ساختمان واقعی و محسوس خویش جلوه میکند؛ اگر برای جستن پطر وارد کافه‌یی شوم، تصویر یا عکس او که مورد جستجوی من است، همه چیز دیگر را از نظرم «محو» می‌سازد، و همین که پی‌به‌غیبت او بردم و کنار یکی از میزها ایستاده سرگرم صحبت شدم، این دفعه تصویر او از نظرم «محو» میگردد.

قدرت «عدم نمودن» وجدان در همان حیطةٔ خودش خیلی جالب توجه تر ازینست که گفتیم، زیرا چنانچه مشهود افتاد کار وجدان سر انجام بآنجا منتهی میگردد که هستی خود را دایم دستخوش تغییر سازد، و باشد آنچه نیست و نباشد آنچه هست. در مثل من همان حقیقت گنگ و یاوه‌یی هستم که بونگام آگاهی بدان باجبار میگویم: محزون هستم پس این بود «در خود» یا ماهیت وجود من. یعنی آنچه هستم - برای آنکه بر حزن خویش وقوف یابم حقیقت خود را بخارج از خود میتابانم تا آنرا نیز مانند هر چیز دیگر خارجی از دور تماشا کنم. در عین حال نیز میتوان گفت که من این وجود بی رمق و توان را که در حزن غنوده بود «معدوم» کردم؛ زیرا او دیگر من نیست چه برای من هدف مشاهده شده است، و من نمیتوانم باور داشته باشم که او «من» منعکس شده خودم است، چنانکه سیمون دو بووار در ص ۶۷ کتاب «پروس و سیناس» می‌نویسد: «من همیشه بیهوده خود را در آینه

مینگریستم و سر گذشتم را باز میگفتم ، چه هر گز تصویر من نمیتوانست حکم يك هدف کاملی را برای من داشته باشد و من در خود این «خلاء» را که اسمش «من» هست ، احساس میکنم ، بله حسن میکنم که نیستم .

پس وضع یا هیأتی را که وجدان می آفریند اینطورست : از یکطرف دیگر نیستم آنچه هستم ، « در خود» من ، زیرا با مشاهده آن ، آنرا «معدوم» ساختم ؛ بعبارت بهتر ، من دیگر آن مشاهده کننده یی که بخارج از «در خود» تابیده شده نیستم زیرا هیچ چیز خارج از حد «در خود» نیست . پس دیگر هیچی نیستم . ما برای آنکه ازین نیستی نجات یابیم و مزیت وجدان یا « برای خود» را نیز حفظ کرده باشیم آرزو میکنیم که برای وجدان هم همان حقیقت نفس یا «در خود» را اکتساب نماییم . پس ازین توضیحات امیدواریم که دیگر برای فهم سطور زیر که نقل از «هستی و نیستی» میباشد اشکالی رخ ننماید .

«همینکه «در خود» نابود شد ، «برای خود» که همان وجدان باشد رخ میگشاید ، و این بدان معنی است که برای حضور بر «در خود» نقشه یی بکشیم : میان «در خود» معدوم و تأیید شده ، « برای خود» هیچ است . پس سر انجام این پوچی یا نیستی که من هستم ، همان «در خود» و « است پس حقیقت بشری همانا تمنایی است که برای «در خود» و « برای خود» بودن باهم نشان میدهد .

آنوقت چون رسیدن بوجدان « برای خود» اختیاریست ، انسان همه چیز خود را مرهون خود است ؛ و به چیزی که مورد ادعای اوست یعنی خدا شدن خواهد رسید ؛ چنانکه قهرمان اصلی «عصر عقل» خوابش را می بیند ؛ « میخوامم علت واقعی خودم باشم و بگویم ؛ هستم چونکه دلم میخواهد و علت نخستین خود باشم . »

ولیکن خود تصور يك «در خود» که بعد ها «برای خود» درخواهد شد

متناقض است ؛ زیرا کینونت «برای خود» مستلزم احتراز از خود یا بعبارت روشن تر مستوجب گسیختگی «در خود» است . هرگز «در خود» «برای خود» با هم برای بشری میسور نخواهد بود . با اینکه محکوم به تعقیب همیشگی آنست ، بس اگر وجدان را بیماری یا ناکامی اصطلاح کنیم ، زیاد از حقیقت دور نیفتاده ایم .

بهر تقدیر نباید وجدان را در حکم یک چیز دانست چه آن یک نوع کشیدگی یا تمایل عبث و بیهوده که هرگز هدفش نخواهد رسید ، نیست . در ص ۶۶۴ «هستی و نیستی» اینطور مضبوط است ؛ حقیقت آدمی هماتا که بشش مستمر و مطلق است که در راه خدا شدن میکند . بدون آنکه هیچ گونه شکلی بدین کوشش داده شده باشد یا آنکه نظیری داشته باشد .

اما آیا نمیتوان به این و سوسه تندوتیز پشت پا زد و در همان آرامش «در خود» فرورفت ؟

«اختیار اختیار گزیدن است ، و نه اختیار ننگزیدن . خود» ننگزیدن نیز ، در واقع ، همان گزیدن ننگزیدن است (...) پوچی و بیهودگی اختیار ازینجا نمودار میشود . «هستی و نیستی ص ۵۶۱» ،

پس بدینمنوال انسان خود را محکوم یک وجود پوچ می بیند و دایم از خود می برسد آیا عقل نیست که آدم با خود کشی شر این وجود عبث و بیهوده را از سرش وا کند ؛ اکزیستانسیالیست ها ، بیوژه **گامو** در «افسانه سیزیف» و **ژرژ باتای** در کتاب «گناهکارش» باین پرسش پاسخ منفی میگویند ؛ عظمت انسانی درین است که علیه پوچی دنیا عصیان کند ؛ این نحوه ارضاء خاطر کاملاً تخیلی یسا با اصطلاح معروف افلاطون نیست زیرا فرد عاصی یا طاعی از لذت ناسزا گفتن بکسی که با چنین سر نوشت سیاهی او را بدنیا پرتاب نمود ، محروم خواهد ماند . و ناسزا و کفرش در فضایی تهی ناپدید خواهد شد ؛

سخن ما در باره این قسمت از متافیزیک کلاسیک
خدا کوتاه و مختصر خواهد بود ؛ نخست برای آنکه
ژان پل سارتر خدا را منکر است ، و دیگر آنکه جز بر سبیل تصادف از
خدا صحبت نمیدارد ، گر چه اغلب الحاد خویش را بصراحت اعتراف میکند
ولیکن هیچگاه برهانی درین باب عرضه نمی نماید .

برهان بزرگی که بیش از چند بار در هستی و نیستی
توجیه الحاد آمده همانا تناقضی است که در باره تصور وجودی
که علت وجودی خویش است ، وجود دارد . برهان مزبور که سارتر
آنها تشریح نمیکنند معمولاً اینچنین عرضه میگردد ؛ « اگر ادعا کنیم که
خود وجود خویش را پایه گذارده ایم ، باید این را نیز باور داشت که پیش
از وجود خود وجود داشته ایم ، و این همان تناقض آشکار است که رخ
می گشاید .

« اگر طرفداران وجود خدا در باره « یکتایی » نیز همین درک
ساده لوحانه انسانی را داشته باشند یعنی « بوسیله خود بودن » را « بوسیله
خود ساخته شدن » تفسیر نمایند ، باید از وقتی که درین راه یعنی در راه
کشف بیهودگی آن تلف کرده اند ، در شکفت شد .

« ولیکن تصور « بوسیله خود بودن » هم معنای « بوسیله خود شناخته
شدن » نیست ، چه « بوسیله خود بودن » بدین معنی است که انسان یا خدا
در امر وجود داشتن خود بمدد کاری یا مساعدت دیگری نیازمند نیست چه
سنت اگوستن وجه متألهین قرون وسطی همه بنحوی اسرار آمیز این معنی
را تکرار نمودند که مایه شکفتی است ، وقتیکه سخن از باری تعالی در میان
است فقط انکار های او دقیقاً واقعی میباشد ؛ و تصدیقات را باید بمعنای
قیاسی درک نمود ، خدا معلول نیست ، بودنش بوسیله دیگری نیست ؛ این
پیشنهادها دقیقاً صحیح است . ولیکن وقتیکه من تصدیق میکنم که او قائم

به ذات است ، که او مملول نیست ، یا حتی فقط هست ، نباید ازین الفاظ همان معانی را انتظار داشته باشم که از برای اشیاء این دنیا دارند . شایهت میان این دو اصطلاح « بوسيله خود ساخته شدن » و « بوسيله خود بودن با نایم بذات بودن » آنچنان نا چیزست که میتوان گفت اولی جز يك تصوير یا پیکر یاره و بی اندام دومی نیست آنقدر نا هنجار که میتوان افزود ؛ خدا خود را نساخته است .

برای آنکه با اصطلاح «قایم بذات بودن» يك معنی مثبت و گویا تری بدھیم صفت « واجب » را اتخاذ مینماییم ؛ یعنی کسی که نمیتواند وجود نداشته باشد ، یا کسی که وجود داشتن اساس اوست .

بی گمان از نظر آقای سارتر «وجود» مترادف است با «حدوث» بنحوی که اگر خدا موجود باشد ، مسلماً حادث خواهد بود . اما چون بر فراز موجودات حادث ، واجب الوجودی را جایز نمیشمارد ، پس همان سرکوفتی را که به موجود حادث میزند در مورد تصور يك واجب الوجود نیز رعایت مینماید ،

مرموز یا موهوم تصور ما در باره خدا روشن نیست ؛ از همان نخستین

تلاش هاییکه برای روشن کردن ذات باری از خود

بروز میدھیم کور مال کور مال وارد میدان میشویم و حتی زاهدانی که خیلی از ما پیشتر تاخته اند ، جملگی اعتراف میکنند که بهترین چیزی که می توانند بگویند این است که هیچکدام از گفته هایشان شایسته مقام او نیست .

اما در عوض چه چیزی را پیشنهاد ما میسازند ؛ عوض هر پاسخی که

معا های وجود برای ما پیش آورده همواره با این بیان جبری ؛ **این پوچ است** مواجه شدیم . حقیقت «در خود» پوچ است ؛ جلوه «برای خود» پوچ است ، گزینش مختارانه جوهر خود ... نیز پوچ است ؛ در واپسین صحیفه

های هستی و نیستی میخوانیم ، « هستی را علت و وجوب و حجتی نیست » و در استفرغ با چنین عباراتی مواجه میشویم ؛ « هر موجودی بی دلیل بجهان میآید ، و از روی ناتوانی نشوونما میکند . و بتصادف از بین میرود ، واقعاً بیهوده است ، حال که آقای سارتر میتوانست بر حسب اصولی که بدان مؤمن است ، فلسفه خود را انتخاب نماید ، فلسفه پوچی « یا » را بکشید ، را برگزیده که خود نفی محض فلسفه میباشد .

وقتی که انسان از مزاحمت خدا رست ، میتواند هم
اخلاق
خود را صرف بهبود وضع خود کند و بالحاد بسوی
Humanisme کشانیده شود . اما به بینیم انسانی که اکزیستانسیالیسم
ارتقاء او را بما توصیه مینماید ، کدام است ؟

پاسخ بدین پرسش مشکل است . اندیشه هایی که
دو دلیها
بعنوان « دور نماهای اخلاق » در صحیفه های آخر
هستی و نیستی ست باین بیان بچشم میخورد ؛ « علم موجودات به تنظیم
قوانین اخلاق نخواهد پرداخت . چه آن فقط متوجه آن چیزی است که
هست به آینده اشیاء نمی پردازد »

خلاصه سطور بالا را با اعلام اینکه بزودی کتابی جداگانه در باب
اخلاق منتشر خواهد کرد ، به پایان میبرد ، ولی هنوز خبری از کتاب مزبور
نشده است .

فرانسیس جانسن در باب مسأله اخلاق و اندیشه سارتر کتاب خوبی
نوشته است که بخوبی سارتر را در آن میشناساند ، گر چه این کتاب دستگاه
فلسفی سارتر را یکپارچه عرضه نموده است ، ولیکن در باب اخلاق جز
چند اشاره در باب يك اخلاق بی پایه که هویداست از مجموع نوشته های
اکزیستانسیالیست بزرگوار ما بیرون کشیده شده ، چیزی جالب توجه تر
بچشم نمیآید . ما هم بهمین اشارات تخمینی بسنده میکنیم .

از نظر اخلاق کلاسیک اختیار منوط است بنحوه
اختیار واقعا عالی
 استفاده ما از آن . در صورتیکه ژان پل سارتر اختیار
 را یگانه منبع ارزش ها میبندارد و در «اکزیستانسیالیسم یکنوع او ما نیسم
 است» اینطور می نویسد ، «هدف اختیار فقط و فقط خواستن خودش است
 (...) ما اختیار را برای اختیار میخواستیم» پس نتیجه میگیریم که رعایت
 قوانین اخلاقی یا متابعت از خدا جز اخلاق نیست ، اخلاق مذهبی فقط برای
 کسی ارزنده میباشد که چون در وجود خدا مشکوک است ، اختیار تمام
 آنرا برای خویش وضع مینماید ، زیرا در اینصورت خدا وجود خود را برای
 «من» ، مدیون خود «من» است .

نتیجه دوم آنکه ، عمل من مهم نیست ، بلکه درجه اختیاری که در
 انجام آن داشته ام مورد توجه میباشد . در هستی و نیستی آمده : « پس
 بدین ترتیب چه انسان بکنج انزوا بخزد و چه رهبری توده ها را در عهده گیرد
 هر دو نتیجه اش یکی است . اگر یکی ازین فعالیت ها بر دیگری تفوق
 می یابد سببش هدف واقعی او نیست . بلکه درجه وجدانی است که آن
 فعالیت در میدان **هدف خیالی** او داشته است . » همین هدف را اختیار
 اصطلاح کرده اند . سارتر و دو بوار به کسانی که اختیار را به ارزش های
 مستقل از آن ، منوط و وابسته میسازند ، نیشخند زده بطمنه « آدم جدی »
 می گویند .

نا گفته پیداست ، که منطق این دستگاه فلسفی بکجا منتهی میگردد .
 پشت پا زدن بهمه قیود مگر قید گزیدن ، انکار هر قیدی که بآینده بستگی
 داشته باشد . . . اکزیستانسیالیست ها بمناسبت ته مانده اخلاقی که در خود
 داشتند و بویژه واکنشی که مسأله پشت پا زدن بفعالیت های عاطفی مخصوصاً
 در حوزه مارکسیستی پدید آورده بود ، نتوانستند تا واپسین اصول خود را
 اجرا کنند .

۱۵۰ ————— اکزیستانسیالیسم

اختیار ، نعمت بسیار گرانبهایست ، ولی من تنها
نیستم ؛ بلکه باید اختیار دیگران را نیز همچون

دیگران

آن خویش در نظر گیرم ؛ «اگر اختیار دیگران را هدف نسازم ؛ هرگز
نمی‌توانم آن خود را هدف سازم .» «اکز . یکنوع او . ص ۸۳» و در «نمود
شناسی فهم» مضبوط است ؛ «اختیار تو زمانی باور داشتنی ست که از
حالت تفرد خویش درآید و اختیار را بطور کلی آرزو کند .»

سیمون دو بووار اندکی در جهت **Utilitarisme** ایبقوری پیش رفته
میگوید ؛ باید اختیار دیگران را نیز آرزو نمود ؛ ولیکی «برای انسجام و
تشخیص تصور رهایی یا اختیار ، لذت زیستن باید در هر لحظه در افراد
مستقر و تصدیق شود . جنبش ما بسوی اختیار یا آزادی زمانی بهیأت مادی
و محسوس خود خواهد رسید ، که هرآن بر لذت و خوشبختی خود بیفزاییم .
(ص ۱۸۹ از «در باره یک اخلاق مهم»)

شاید در وهله نخست شکفت انگیز باشد چگونه
متفکرانی که بهیچ حقیقت مسلمی درین جهان باور

الزام

نداشته ، به جنبه صوفیانه «الزام» تعصب بورزند ؛ این نحوه رفتار بی
تردید حاکی از موقع شناسی و ابن الوقت بودن آنهاست ؛ **نبایستی** امتیاز
عملی بودن را بچریان کمونیستی داد ، ولیکن همین نحوه رفتار باز بوسیله
اصول مسلم خود اکزیستانسیالیسم توجیه میشود ؛ اگر اختیار نعمت گرانبهای
است ، باید باعمال آزادانه گرید . پس بنا برین هر قدر بیشتر خود را
ملزم بکنیم ، بیشتر اعمال **اخلاقی** انجام خواهیم داد . اما چرا باید ملزم
شد ؛ از نظر ثموری چندان مهم نیست ، تمام فرضیه اینست که باید الزام
در منتهای اختیار اتخاذ شود . ولیکن تا آنجا که ما دیدیم ، اکزیستا نسیالیسم
طرفداران خود را بسوی تلاش برای تحقق یک عالم انسانی تری میخواند ،
گر چه دنباله رو کمونیست هاست ولی نمیتوانند نوع انسانی که در آرزوی

آفرینش و پیدایش آن میباشند ، معین و مشخص سازند .

۴- اکزیتانسیالیسم و کمونیسم

اکزیتانسیالیسم و مارکسیست دو ایدئولوژی برجسته یی هستند که در حال حاضر رو بتفکر عیسوی کرده ، پا به پای یکدیگر برای پیش راندن آراء خود و افزودن برطرفداران خویش در تلاش و کشمکش اند . ازین جهت یی مناسب نیست اگر چند صحیفه ازین کتاب را وقف بیان روابط آنها درین ده سال اخیر بکنیم .

بی‌گمان همگی بیاد داریم که وقتیکه خونخواران **تلاش در راه اتفاق** هیتلری خاک فرانسه را اشغال کرده بودند ، احزاب گوناگون فرانسه برای مدت محدودی اختلاف سلیقه های فلسفی و سیاسی خود را کنار گذاشته باهم در راه نجات وطن از دست پلیدان فاشیست هسته مقاومت ملی تشکیل دادند ، محیط این محافل ملی آنچنان گرم و صمیمانه و نزدیک بود که عده‌یی را بسر انجام پسندیده آن امید وار نموده بود و حتی فکر میکردند که پس از نجات فرانسه نیز باز این محیط وداد و برادری میان احزاب فرانسه پا برجا و استوار خواهد ماند . کمونیست ها که عده شان بر سایرین فزون بود و افتخار رهبری هسته مقاومت ضد فاشیستی را نیز داشتند ، بیش از پیش در راه جلب عناصر غیر حزبی بدین دستگاہها که خود راهبر آنها بودند ، تلاش وتکاپوی میکردند .

ژان پل سارتر در همین اوان بود که از سارتر مؤلف هسی و نیستی و کمونیست ها خواسته شد تا بحلقه فداییان وطن بیبوندند . او نیز این دست دوستی را فشرده و پس از آنکه فرانسه نجات یافت مدتها در نامه هفتگی «ادبیات فرانسه» و پس از آن در نامه دیگر هفتگی بنام «جنبش» که هر دو ناشر افکار حزبی بودند ، همکاری میکرد . و وقتیکه خود طرح

۱۰۲ _____ کزستانسیالیسم

مجله ماهیانه «ادوار جدید» را ریخت، آنرا نیز در اواخر سال ۱۹۴۵ همچون بلندگویی بر جبروت در اختیار کمو نیست ها گذارد.

ولی افراد کمونیست یالااقل رهبران آنها حاضر بسازش با او نشدند و در همان لحظاتی که روی خوش به بزرگ پیشروان اکزستانسیالیسم نشان میدادند، در همان وقت نیز در مطبوعات خود براو میخواستند، و بهمین سبب بود که او آن هشیار باش صریح را بعنوان «جنبش» فرستاده و پس از آن مشاجره دیگری در گرفت که نتیجه اش انتشار کتابچه ای بنام «اکزستانسیالیسم او مانسیم است» بود که همچون ایرادی از طرف «پیرناویل» مارکسیست ابراز شده بود. «ژان کاناپا» یکی از شاگردان قدیمی سارتر نیز در پاسخ آن، در مجموعه آثاری که علیه حزب کمونیست انتشار می یافت، کتابچه «جایب شدیداللعنی بعنوان «اکزستانسیالیسم، او مانسیم نیست» منتشر نمود. (۱۹۴۷). اگر سارتر سر انجام دست به تأسیس «گروه آزادیخواهان انقلابی» زد، فقط بخاطر عدم هماهنگی بود که فیما بین او و کمونیست ها وجود داشت. خود سارتر در باره آراء سیاسی گروه چند روزه خود اینطور میگوید:

« آراء من زیاد با آراء کمونیستها متفاوت نیست، زیرا منم مانند

آنها با امپریالیسم و سرمایه داری و فاشیسم مخالفم و امروز با R . P . F نیز میانه خوبی ندارم.»

وی در آثار ادبی خویش، بویژه در نمایشنامه دستهای آلوده، کمونیست های دوست داشتنی و مهربان را هم بروی صحنه میآورد. ولی در ضمن مانند سایرین خصیصه باصطلاح «اپورتونیستی» و بی اعتنائی نسبت به میانه روها و تحقیر افراد را نیز بحزب گوشزد مینماید: «پروانه» قهرمان مرگ در روح، جلد سوم راههای اختیار موجب شکفتی و در عین حال دلواپسی انتقادنو «مجله مارکسیسم مبارز» گردید و مطالب

۱۰۳ ————— اکزستانسیالیسم

جلد چهارم راههای اختیار بیش از پیش بر نگرانی کمونیست ها افزود زیرا درین کتاب به فعالیت کمونیستها در بازداشتگاههای اسیران اشاره میشود .
باهمه اینها **ادوار جدید** باز نسبت باتحاد جماهیر شوروی ابراز علاقه و هم گامی مینماید در صورتیکه نسبت به آمریکا خشونت تند و تیزی از خود نشان میدهد . مجله **Redaction** (انشاء) پس از آنکه مقاله یی تحت عنوان «عقاید» در باب کتاب «من آزادی را برگزیده ام» کراوچنکو منتشر نمود ، یادداشت دیگری نیز انتشار داد که در ضمن آن باوجود آن که نوشت کمونیست نیست ، این ادعا نامه علیه اتحاد شوروی را که در آمریکا، مملکتی که نمیتواند ادعای بیگناهی داشته باشد ، سرو صدا بلند کرده بود ، مورد داوری شکننده یی قرار داد .

بهمین نحو ، وقتیکه **داود روسه** طرح حملات خود را علیه بازداشتگاه های اسیران میریخت **ادوار جدید** ، بدلیل آنکه «هر حمله یا انتقادی از اتحاد شوروی دست آویزیست که بدست دنیای سرمایه داری میدهم» دست از پشتیبانی و همکاری بنا او کشید و زیر سر مقاله یی که در همین باب در آن مجله چاپ شده بود ، دو اسم : **موریس مرلوپونتی** و **ژان پل سارتر** خود نمایی مینمود .

موریس مرلوپونتی یونتی یکی از آن کسانیست که کمونیست ها به **و مارکسیسم** دانششان در باب عقاید مارکسیستی وحل مسائل

مربوط بدان ایمان دارند و تلاش آنها را در راه حل معما های کمونیستی میستایند ؛ او پس از نجات فرانسه از دست اهریمنان فاشیست ، بی آنکه وارد محافل کمونیستی شود امید خویش را متوجه نحوه کار و شیوه رفتار حزب نمود . و در نوامبر سال ۱۹۴۵ مقاله یی نوشت که قسمت های آخر آن در ذیل ترجمه میگردد :

« حال که جنبش کارگری در اکناف عالم رو بترقی ورشد و نهو

۱۰۴ _____ اکزیستانسیالیسم

می‌باشد، وظیفه ما آنست که از کوچکترین عملی که از سرعت این جنبش می‌کاهد احتراز جویم؛ اگر اعتصابی بوقوع پیوست، یا جنگ داخلی رخ داد، وظیفه ما این خواهد بود که از طرفدارای همه جانبه کارگران از هیچ گونه فداکاری فروگذار نکنیم. و تا آنجا که برای ما مقدور است از بروز هر کشمکی میان اتحاد شوروی و کشور های آمریکا جلوگیری نماییم. خلاصه باید با اتحاد يك سیاست مطلقاً، کارگری، آینده خود را بسازیم، چه در حال جز این وظیفه بی نداریم. ما بسادگی ازین سیاست انتظار پیروی خواهیم نمود و از خیالبافی در باره نتیجه احتمالی آن صرفنظر کرده و از مفتخر نمودن آن به صفت دیالکتیک خود داری خواهیم نمود، اما آیا هیچ میدانیم که تاریخ را دیا لکتیکیست و سر انجام به عقلایی مفتخر خواهد شد؟ یا آنکه مارکسیسم يك حقیقت همیشگی و جاودان است و ما آنرا در ضمن پیمودن راه حقیقت معاصر و تجزیه و تحلیل عصر خود، خواهیم جست؟ البته آشکارست که این پرسش های اخیر مال یکنفر که نیت مؤمن نیست. وقتی که داستان «صفر و بینهایت» گوستلر منتشر گردید و شیوه های فضایی انسان های شوروی در زمان داد رسی مسکو ۱۹۱۲ در لباس سرگذشت جالبی در آن نمایش داده شد، آقای سرلویونتی يك سلسله مقالاتی تحت عنوان **یوژی وکارگر** در پاسخ آن از سال ۱۹۴۶ **اوهوار جدید**، نشر داد که بعد ها بتوسط کتابفروشی **گالمار** تحت عنوان جدید خود **اومانسیم و وحشت** انتشار یافت.

عنوان مقالات وی در حقیقت پاسخی است به رساله **گوستلر** که بعنوان **یوژی و کلانتر** بسال ۱۹۴۲ چاپ شده بود: **یوژی** مرد پارسایی ست که شعارش اینست، **هر چه باید بکنی بکن، هر چه بادا باد**، کلانتر نیز سیاستمدار واقع بینی است که میگوید «شاهنامه آخرش خوش است!» اگر **گوستلر** از پارسایی **یوژی** دفاع میکند و دلش بحال اعتکاف و استعفا

کردن او میسوزد ، بیهوده نیست زیرا میخواهد رفتار و نحوه عمل کلاستر را محکوم به نفرین کند . ولیکن آقای پونتی تصمیم میگیرد که این نحوه عمل کلاستر را توجیه نماید لذا در همان کتاب سابق الذکر می نویسد :

کسانیکه این نحوه عمل را محکوم میکنند راه حقیقت نهی پویند . زیرا نباید درین فکر بود که آیا کمونیست ها قواعد و راه و رسم ایبرال را قبول دارند یا نه . بدیهی است قبول دارند . بلکه باید دید آیا شدتی که بخرج میدهند انقلابیست و میتواند میان انسانها روابط بشری بر قرار سازد . (اومانیم و وحشت)

بزبان دیگر او معتقد است که شاهنامه آخرش خوش است و باید برای تدارک دنیای فردا که در حال نغمه سرایی ست دست بسوی شیوه هایی یازید که از نظر وجدان بورژوازی سبمانه و وحشیانه است . برای آنکه بحقیقت نحوه عمل وحشیانه کمونیست ها آشنا شویم باید در قلب توده کارگر که برای پیروزی و افتخار مبارزه میکنند محو شد ، تصورات خلاقیتی جز مفاهیم « رو بنا » که بخودی خود ارزشی ندارد ، نیست ، عمل انقلابی هدفش تصورات و ارزشها نیست بلکه هدفش اکتساب نیروی زحمتکشان است . « اکتساب قدرت نیز جز وسیله یی برای بشری نمودن عالم نیست ، ولیکن مارکسیست هرگز چشم بآتلف حال حاضر نمیدوزد بلکه قدرت کارگری با وجود هیأت آنی خود ، حکم هدف محض را برای او دارد .

بی گمان افکار آدمی متناسب نحوه زندگی اوست ، فلسفه اکزیستانسیالیست نیز که درین معنی با مارکسیسم متفق است ، عقیده دارد ، معرفت آدمی در مجموع جنبش های آدمی جای گرفته و چنان مینماید که از آن ناشی شده باشد . «موضوع» دیگر مثل همان موضوع علمی نیست بلکه يك موضوع بشریست که بواسطه يك منطق جاودان برحسب زندگیش میندیشد ، و

۱۰۶ _____ اکزیستانسیالیسم

مقولات خویش را در تماس با این تجربه میسازد و بر حسب معنایی که از این تجربه و موقعیت می یابد ، آنها را تغییر میدهد . شاید همین چند کلمه برای توجیه رفتار عملی کمونیست ها که بدون قید و شرط و خرافات بصوب شناخت و آزمایش مسائل میروند ، کافی بنظر میرسد ، ولیکن فیلسوف ما پا را فراتر می نهد :

«اگر مارکسیسم را از نزدیک بیازماییم ، خواهیم دید که يك فرضیه مثل سایر فرضیه ها نیست که فردا جای خود را بیک فرضیه دیگر بدهد ، بلکه بیان ساده شرایطی است که بی آن روابط افراد بشری بهم خواهد خورد و تاریخ عاری از هیأت عقلایی خواهد گشت . درین معنی ، نمیتوان آن را فلسفه یی از تاریخ نامبرد بلکه تنها فلسفه تاریخ است ، و پشت پا زدن بدان ، بدان ماند که **عقل تاریخی** را بگورستان برده باشیم .»

اما واقعیت با امید های او تفاوت داشت . و در مقدمه مجموع مقالاتی که بنام «**Sens etnon sens**» منتشر نمود این معنی آشکارا بچشم میخورد . سیاست مارکسیست مایه امید نسل های منور و روشن فکر بوده است زیرا بدان واسطه نخست کارگران و پس از آن سایرین همدگر را میشناختند و بهم می پیوستند . جریان پیش از تاریخ پایان مییافت و گفتنی ها گفته شده بود و همه در انتظار پاسخ از جانب این بشریت بالقوه که تا آنوقت سکوت را ترجیح داده بود ، نشسته بودند . همه مشتاق دنیایی بودند که مردم آن بیکدیگر اعتماد و اطمینان داشته باشند . ولیکن این آرزو فقط در يك عالم تحقق یافت و آنجا نیز سیاست مارکسیستی اعتبار خود را از دست داد و بجای رعایت نمودن وسایل کارگری از وسایل کلاسیک از قبیل ، سلسله مراتب ، اطاعت ، افسانه ، عدم مساوات ، دیپلماسی و دستگاه شهربانی استفاده کردند . فردای جنگ گذشته ، این امید وجود داشت که شاید روح مارکسیستی باز پدیدار شود ، و جنبش توده های آمریکائی جای انقلاب

۱۰۷ _____ اکزیستانسیالیسم

روسیه را بگیرد : در کتاب حاضر تا آنجا که میسور بود ازین حالت انتظار بشریت سخن رانده شده و چنانچه همه میدانیم ، سر انجام نیز جز ناکامی چیزی پدید نیامد .

مؤلف مزبور در ضمن پایان بردن مقدمه خویش دنیا را به دو توده عظیم تقسیم کرده و ادعا میکند اتحاد شوروی نیز مانند اردوی سرمایه دار در راه تدارک جنگ گام بر میدارد و مطمئناً جهت تاریخ آنطور که مارکسیست ها ادعا میکنند ، روشن و آشکار بنظر نمیرسد !

اکزیستانسیالیسم ها و کمونیست ها هر دو بصورتات **تقابل فکری**

«پیشین» و خدا که از نظر گذشتگان تعیین کننده خط مشی بشریت بشمار میروند ، پشت پا زدند . لذا در برابر اخذ تصمیم برای حیات خویش مختار ماندند . و از نظر اصول در راه هم آهنگی آنان ماضی دیده نمیشد . ولی دیده شده است که بیش از پیش بهم تاخته اند و پیش از آنکه بجنگ عیسویت بروند ، کهر بجنگ همدگر بسته اند . **این مخاصمه از کجا سر چشمه میگیرد ؟**

یکی از صفت هایی که مطبوعات حزب کمونیست **بورژوا و کارگر**

از روی سوء نیت برای بد نام کردن و داغ گذاردن بر پیشانی اکزیستانسیالیسم بکار برده و میبرد همانا صفت **بورژوا** میباشد ؛ میگویند يك فلسفه بورژوازیست . گر چه **آقای کاناپا** نیز از ناسزا گفتن به کمونیست ها مخصوصاً در کتاب **اکزیستانسیالیسم او مانسیم** نیست ، ابا ندارد ولی چه میشود کرد ؛ از آثار جدلی چنین چیزی شکفت انگیز نیست . اما جای شکفتی اینجاست که همان نحوه استدلال اساسی در مطالعه تحقیقات ذی قیمتی که **ژرژ کوکاس** در باره فلسفه سیاسی **سار تر بووار** ، و **پونتی** تحت عنوان **اکزیستانسیالیسم و مارکسیسم** منتشر کرده است ، بچشم میخورد . عین همین استدلال در یکی از سلسله مقالاتی

۱۰۸ ————— کزیتانسیالیسم

که تحت نظر **مارون فاربر**، استاد دانشگاه بوفالو (نیویورک) در باره **فعالیت فلسفی در فرانسه و کشورهای متحد آمریکا** انتشار مییابد، دیده میشود. درین مقاله پس از آنکه **ربرت تامپیل** مطالعه عینی خود را در باب اکزیتانسیالیسم پس از نجات فرانسه عرضه میکند، **اگوست گور نو** نظریه **برگسن** و اکزیتانسیالیسم را، چنانچه خود ابراز میدارد، «از نظر انتقاد مارکسیسم» مورد مطالعه قرار میدهد. عناوین فرعی مطالعات ایشان تا باندازه بی میتوانند در فهم افکار او مارا مدد نمایند: **I** را سیونالیسم نحوه تفکر بورژوازی مقتدر است. **II**. یوزیتیویسم، نحوه تفکر بورژوازی غالب است، **III**. ایدآلیسم، نحوه تفکر بورژوازی منحنط است. اکزیتانسیالیسم نیز مانند ایدآلیسم نمونه طرز تفکر بورژوازی منحنط است. فلسفه روحی بر گسون نیز مبین نحوه تفکر بورژوازی منحنط و منقرض است که هر اندازه بورژوازی مزبور بیشتر دستخوش از هم پاشیدگی و پراکندگی قرار میگیرد و بر تناقضات داخلی دنیای سر مایه داری افزوده میگردد، و از سیطره اش بر قدرت تولید کاسته میشود، بهمان اندازه بیشتر از فعالیت محسوس و مادی کاسته شده و با پناهنده شدن بدنای درون و استغراق در بحر مراقبت و مکاشفت از عالم واقع میگریزد. اکزیتانسیالیسم نیز نمونه طرز تفکر مراحل واپسین این انحطاط و انقراض دنیای سرمایه داریست؛ و قتیکه این جماعات بورژوازی از امتیازات خوش محروم ماندند و امید به دور نمای طلایی و فریبنده آینده در دلشان خشک شد، دنیای زندگی را چیزی عبث و بیهوده خواهند دید.

لوکاس در باره سارتر میگوید: «بیماری وجدان، یأس، حزن انگیز، فاجعه وجود بی هدف و بی علت انسان ها، ترجمان انسان معتکفی است که در يك گوشه دنیای منقرض سرمایه داری بشیون سرایي پرداخته است.» ولی از طرف دیگر عده یی نیز هستند که ازین فاجعه بیخبر مانده اند

۱۰۹ _____ اکزیستانسیالیسم

و بطوریکه ر-گارودی در «دستور اختیار» می‌نویسد: زندگی برای کسانی قی آور است که از ثمر رنج دیگران میزیند ورنه کسانی که بیای خود استاده اند و از رنج خویش زنده آند، مهر گز در برابر زندگی دلشان بهم نمیخورد.

از آنجا که این صفت «بورزواری» بیش از اندازه از طرف مارکسیست ها تعمیم یافته است: میتوان حدس زد که فقط مبین يك سر زنش ساده بیک طبقه از اجتماع نیست بلکه حاوی معنایی جامع تر است. از نظر ماتریالیسم تاریخی، ایدئولوژی ها همواره رو بنای اقتصادیاتست و ایدئولوژی مارکسیست نیز ازین حیث مستثنی نیست: باری، مارکسیسم ایدئولوژی کار گری است و غیر کار گر نمیتواند در کمال صمیمیت بدان عشق ورزد و وفادارماند. همچنان، باوجودی که کمونیست ها به تمایل ورآی دیگران نسبت بحر بشان نهایت اشتیاق را نشان میدهند، ولیکن باز همواره باین دسته و حتی به آن دانشمندیکه سبب مباحاتشان است، بدگمانند، باز در یکی از کتبی که بقلم ژان پل سارتر منتشر شده این سطور را میخوانیم:

«اینان به روح انتقادی، ذوق تحقیقی وجدلی و روشن بینی او که سبب انکار اصل قدرت میشود و همواره بحربه تجربه یا بداهت عقلی مجهز است، نیاز وافی دارند. ولیکن چون به ایدئولوژی خود ایمان دارند و هدف علم نیز، بهر شکلی از اشکال، ایمان است، لذا کمونیست ها بضرورت ازین همه فضایل هم چشم میپوشند تا با ایمانشان خللی وارد نیاید: هر گاه دانشمند مزبور خواست خصایص علمی خویش را وارد حزب سازد، یا خود را در بررسی اصول محق بدانند، همان لحظه به صفت «روشن فکر» متصف میشود. آزاد اندیشی و عدم انقیاد نسبی او را بمبانی مادیت (اگر بتوان گفت) نقطه مقابل ایمان طبقه رنجبر مبارز که وضع کنونی حکم میکند به راهبری و راهنمایی راهبرش مؤمن باشد، قرار میدهند.»

مارکسیست فقط در راه حصول به دیکتاتوری کارگری گام برمیدارد و تلاش میکند . حقیقت و علم فی حد ذات برای او مهم و قابل توجه نمیباشد بلکه آنرا چون وسیله ی میدانند که او را در حصول بهدفع غایی مدد کارست و اگر عضو حزبی نسبت باین دوتا علاقه خالی از غرض مادی داشته باشد به سستی و حتی خیانت متهم میشود . يك فرد بورژوا که بدین حزب می - پیوندد بدون شك میخواهد يك کمونیست واقماً حسابی باشد زیرا تنها راهبر او درین عمل عقل مطلقش بوده چونکه آزادانه آنرا برگزیده و مطابق موقعیت اجتماعی و اقتصادیش نیز نیست . اما خود این حکم نیز متکی است بر ایدئولوژی بورژوازی ؛ زیرا مارکسیست ها آزادی فکر را بطور کلی و بورژوا آنطور که اکزیستانسیالیسم مدعی ست جایز نمی‌شمرند .

بطوریکه کمونیست ها ادعا مینمایند ، آقای سارتر
جبر و اختیار
در تصوری که از اختیار داشت آنچنان که به پندارید

با برجا و مؤمن نبود . زیرا در کتاب «هستی و نیستی» شما توانایی و حق گزینش (اختیار) انسانی را بی‌هیچگونه قید و شرطی مشاهده میکنید . ولی باصطلاح لوکاس همین که فرانسه از دست فاشیست ها نجات یافت ، عقیده آقای سارتر نیز تغییر یافت و در «اکز . او ما . است» گفته است : «من مجبورم در همان حال که آزادی خود را میخواهم آزادی دیگران را آرزو کنم . » همچنین معتقد است همین اختیار که نعمت واقماً عألش مینامد باید پایه اخلاقی نورا تشکیل دهد .

باری مارکسیست با این نحوه اندیشه مخالف است زیرا او **اختیار** را منکر است و بيك **جبر** مطلق عقیده دارد . اختیار واقعی جز « ضرورت باز شناخته شده » نیست . از لحاظ آنکه علل پدیده ها را نمیشناسیم ، نا توانی ما محرز و آشکار است . ولی بهمان اندازه که علم قوانین طبیعت را میگشاید بهمان اندازه بر قدرت انسان در استفاده از قدرت های طبیعت

افزوده می‌گردد . این بود آن اختیار حقیقی ، اختیاریکه نه تنها مایه‌گزینش ماست بلکه شرایط انجام یک عمل مؤثر را برایمان فراهم می‌آورد . عین همین نحوه درک در حزب نیز حکمفرماست ؛ «اختیار برای» ، یکمفرد مارکسیست همان امکان عمل و تأثیر است . « و چنانچه باز در کتاب **گارودی** به چشم می‌خورد به عمل طبقه مبارز ، که برای پیشرفت نقشه عمومی ، به این تصورات و مفاهیم انفرادی پشت پا می‌زنند و از دستورهای راهبرانش پیروی مینماید ، « نباید لقب اطاعت غلامانه داد بلکه یک انضباط علمی است » . مؤلف مزبور ، با وجود اینکه نحوه استدلالش بدو حکم می‌کند ، نمیتواند دیگر پا را فراتر گذارد و بگوید که این انضباط علمی خود یک نوع اختیار عالی است .

اختیار در ایدئولوژی اکزیستانسیالیسم و بویژه **اندیشه و وصول** در فلسفه سارتر آنچنان عنصر سازنده مهمی است که دست یازیدن بانجام این یا آن یا «عصبانیت درکنج انزوا یا هدایت توده‌ها چندان مهم نیست» ؛ چیزی که مهم است این است که در کمال اختیار عمل کنیم .

این نحوه اندیشه موجد یکنوع اخلاق جدیدیست بنام «صوری» ، مانند اخلاق کانت ، که از نظر آنها چگونگی عمل مهم نیست بلکه شکل یا صورت ظاهر نیتی که آنها را بعمل میکشاند ، اهمیت دارد . ولیکن از نظر مارکسیست ها اخلاق حقیقی با این اخلاق کاملاً مغایر و مابین است ، زیرا اخلاق حقیقی آنست که اعمال را برحسب درجه تأثیر و نتیجه یی که دارندطبقه بندی نماید . هر قدر عملی با حسن نیت انجام شده . و از حس وظیفه شناسی واقعی سر چشمه گرفته باشد ، اگر دیکتاتوری کارگری را بتعمیق افکند یا در راه انجام برنامه حزبی مانع بتراشد نه فقط باید بدقت و بشدت از برنامه حذف شود بلکه همچون جنایتی کیفر پذیر خواهد بود . **موریس**

مرلوبونتی از طریق اگزیزتانسیالیسم این اصل عمل را توجیه مینماید :
 «من هر کز نمیتوانم با اصل وجدان دیگری روبرو شوم (...) وجدان هاقط
 در وضعی که قرار دارند برای ما وجود پیدا میکنند و چه بسا که با همان
 وضع اشتباه میشوند و جای کله هم نیست اگر چنین اشتباهی روی دهد و
 آدم ، بیگناهی فساد نا پذیر وجدان درونی را نا دیده بگیرد . »

غیر عقلایی بدبیین چنانچه از مشاهده نظر های علمای نظری مارکسیسم
وعقلایی خوشبیین آشکار گردید ، و ما هم از ابتدا بدان برخورد
 نمودیم ، این معنی حاصل گردید که خیالبافیهای عقلایی درین مشرب راهی
 نیافته بلکه نیازها و آرزو های آن بر پایه اقتصادیات یعنی يك چیز غیر
 عقلایی «irrationalisme» استوار است . با این وجود مارکسیسم بشکل
 وارث مشروع و قانونی يك مشرب عقلایی قدیم جلوه گر میشود و مجله
 «اندیشه» در حکم «يك مجله عقلایی نو» جلوه میکند . مارکسیست ها
 جمله «هر چیز واقعی ، عقلی نیز میباشد» را که مارکس از هگل گرفته
 بود ، پس از مرگ او آویز گوش خویش قرار دادند .

این ایمان عقلایی برای انجام اعمال انقلابی نهایت ضرورت را دارد .
 اگر به پنداریم که دنیا بر قضا و قدر استوار است و تاریخ را معنایی نیست
 و آینده را نمیتوان پیش بینی نمود ، چگونه باید به پیشقراولان این مبارزه
 نوید پیروزی هایی را داد که بامید آن وارد عرصه کارزار میشوند؟ باری
 پس این امید لازم است زیرا اگر خوش بینی نباشد ممکن نیست کسی
 در بست خود را در اختیار يك مبارزه طویل المده گذارد . سقوط و انقراض
 دنیای سرمایه داری باید آنچنان پیش چشم يك مارکسیست روشن و آشکار
 باشد که خسوف در تقویم اعلام میگردد .

باری ، از نظر اگزیزتانسیالیسم تنها چیز عقلایی ساختمان های
 روانی است و بس : حقیقت چیز پوچ و عبثیست ، بی معنی ست ، و بهمین

جهت است که هرکس میتواند در کمال اختیار همان معنایی را بدان بدهد که هوشش اقتضا مینماید **موريس مرلوپونتي** که از زان پل سارتر بیشتر با مشرب مارکسیستی آشناست بخوبی اثبات کرده است که حدس تا باندازه‌یی در تاریخ صادق است و اگر انسان را بایقان نرساند لاقلاً احتمالش آنقدر هست که عمل امروز ما را معین نماید . ولیکن هر چقدر میتواند روی **امکان و ابهام** آن اصرار میورزد . علمای نظری حزبی ، این نحوه استدلال را نیز رد میکنند .

هما نظوریکه هسته مرکزی مارکسیسم را جستن طرق پیشرفت تشکیل میدهد ، هسته مرکزی اکزیستانسیالیسم را جستن راههای شکست میسازد . احساس یکقسم لطف و صفا در شکست ، نزد اکزیستانسیالیست های زندیق مشترک است ، و آنچنان هم از نظر بعض اشکال اکزیستانسیالیسم مذهبی بیگانه نیست ، چنانکه در باب **گیرگنا آرد و ژاسپر** خواهد آمد . ناگفته آشکار است که کمونیست ها چون میدانند که باید به پیروزی حتمی ایمان داشته باشند ، از حضور اعضای که دارای طرز فکر عجیب یا تبا هستند و شکست را چیز معمولی تلقی مینمایند و شاید آنها استقبال میکنند تا نظر های پیشین شان ابرام گردد ، بیم فراوان دارند ، کمونیسم که يك جنبش عملی است نمیتوانست با اکزیستا نسیالیسم که فقط در اندیشه غوطه‌ور است و کار و عمل و فعالیت و تکاپو را انکار میکند و مردم را در تلافی شان تنها میگذارد ، همگامی و همفکری نماید . زان پل سارتر برای آنکه در برابر این سرزنش و حمله واکنشی از خود بروز دهد ، لنادر مجله خود **ادوار** جدید می نویسد :

«نظر ما اینست که در راه تغییر دادن اوضاع کنونی اجتماع خود با دیگران رقابت کنیم ؛ معنی این جمله آن نیست که ما بخواهیم نفس ها را عوض کنیم ؛ هدایت انفاص را بگروه مولفانی مینهیم که هوا داران خاصی دارند ؛

۱۱۴ _____ اکزیستانسیالیسم

ما که ، بدون ماتریالیست بودن ، جسم و جان را سوا از هم نمی‌شناسیم و جز یک حقیقت که همان حقیقت بشریست ، قبول نداریم ، پس در صف کسانی قرار می‌گیریم که هم می‌خواهند شرایط اجتماعی او را بهبود بخشند و هم آنکه شناختش را در باره خودش تغییر دهند . « از کتاب (هیأت ها ص ۱۶) ولیکن آنطور که آشکارا بچشم می‌خورد ، اپورتونیسیم کاملاً درین برنامه هویداست زیرا مواد آن با اصول اساسی « هستی و نیستی » که به اصطلاح کتاب آسمانی اکزیستانسیالیسم کفر آمیز میباشد ، بطرز انکار ناپذیری مابین است .

فصل سوم

اکزیتانسیالیسم مسیحی

جریان مسیحی اکزیتانسیالیسم با اهمیت جریان نافرآمیز آن نمیرسد ، نخست برای آنکه ، لااقل در فرانسه ، از وجود علمای نظری چون سارتر و پونتی بی بهره است ، و دیگر آنکه از فصاحت و شگفت زدگی که پس از نجات فرانسه ، کشف جدید و ناگهانی سارتر ، این پیش قراول اکزیتانسیالیسم کفر آمیز ، بر انگیخت ، بهره مند نگردید و آنقدر هم نباید ساده لوح بود که اکزیتانسیالیسم مسیحی را به کابریل مارسل تقلیل داد . بدون آنکه از تفسیر اکزیتانسیالیستی تومیس صحبت بداریم میتوان چستو و بردیاف که هردو از مهاجران روسی اند ولی تمام آثار عمده شان بفرانسه ترجمه شده ، امانوئل هونیه که خود خواهش خویشی نزدیکی با اکزیتانسیالیسم دارد ، بالاخره کارل ژاسپر آلمانی ، یکی از بزرگ ترین فیلسوفان معاصر را نام برد که اکزیتانسیالیسم را بشکل یک سیستم که گابریل مارسل بدان نرسید ، در آورد . ما بشرح این دو متفکر بسنده میکنیم ، ولی نخست چند کلمه در باره خصیصه وجودی مسیحیت میگوییم و چند صحیفه را نیز صرف مبشر اکزیتانسیالیست های امروز جهان ، سورن کیر گگا آرد دانمارکی میکنیم .

اکزیتانسیالیسم مسیحیت

اگر بگوییم اصل و ریشه اکزیتانسیالیسم مسیحی بوده ، چندان تعجب نکنید . مسیحیت ، چه اصول و اخلاق و چه عبادت آن ، حالاتی در روح پارسایان این دین پدید می آورد که چندان فاصله یی با شیوه اکزیتانسیالیست ها ندارد .

نخست باید گفت خدای مسیحیان آنطور که فیلسوفان

وجود

او را در دنیای مجردات پنهان میسازند ، نیست .

خیر مطلق افلاطون ، عمل مطلق ارسطو اصول و پایه اساسی سیستمی هستند که اگر کنجکاو ی را اطفاء می کنند فقط بواسطه یکپارچگی یا ارتباط به یکدیگر ست و نه وجودشان همان اندازه مبهم و پیچیده و مجهول است که عدد X یک ماده جبری ، برعکس خدای ابراهیم ، اسحاق و یعقوب وجود واقعی دارد .

پارسایان مسیحی وقتی که توانستند از فهم خدا بسوی تماس با او عروج کنند ، آنوقت است که دستخوش آن حالات خارق ماده می شوند ، که اشمش را مکاشفه یا اشراق هر چه میخواهید بگذارید .

از همه که بتوان گذشت از امر تجسد روح مسیح در جسم آدمیزاد که بدین مذهب يك خصیصه وجودی میبخشد ، نمیتوان صرفنظر نمود . در واقع ، با در نظر گرفتن طبیعت ما ، مشاهده می کنیم که احساس ما از حقیقت پیش از هر چیز بتوسط ماده صورت می پذیرد . وقتی که عیسی میخواست متجسد شود این قسم بودن را پذیرفت و شناخت وجود خود را با جسم برای ما ممکن گردانید ؛ و مراسم مذهبی که در روزگاران پیشین هر چندی یکبار بر گزار میگردید ، باز ما را در این رهگذر مددکار است . اخلاق مسیح مانند آن اکزیتانسیالیسم ، يك اخلاق گشاده است .

مسیحی هم هرگز از ماهیت خویش اظهار رضایت نمی نماید زیرا به او اندرز دادند ، همان‌قسم کامل باشید که پدر آسمانی تان کامل است . همچنین ، بدون آنکه در پیشروی خود در رنگی جایز بشه‌ارد ، اگر در ضمن به پیشرفتی نایل آمد ، آنرا جز وسیله‌یی برای نزدیکی به آن ایدآل مذهبی خود بحساب نمی‌آورد . باری يك مؤمن مسیحی دایم سر گرم طرح نقشه برای نیل به‌هدف است .

اما به‌بینیم آیا این انسان مسیحی میتواند در سایه
خلجان
ایمانی که بخدا و مسیح دارد ، دو چار و سوسه و خلجان که گریبان اکزیتانسیالیست ها را رها ن‌میسازد ، نشود؟ بی گمان مسیحیتی که عموماً در عصر ما تبلیغ مینمایند ، نسبة تسلی بخش است . در صورتیکه در اعصار گذشته چنین نبوده زیرا و اعظان خوشی خود را درین میجستند که دایم نوحه دوزخ را برای شنوندگان خویش بسرایند و آن داستان دردناك را که میگویند بهشت از آن زبندگان است ، دو باره از سر گیرند .

بیش از هر فلسفه دیگری ، طرفداران اگوستن باید دچار خلجان و دلواپسی شوند زیرا وی معتقد است که انسان **گناهکار** بدنیا می‌آید و سر انجام نیز اگر خدا وند با يك انتخاب مطلقاً مفت و بی دلیل سر نوشتش را بر نگرداند ، چیزی جز لعنت حق عایدش نخواهد شد . باری . نکته جالب توجه اینجاست ، نه تنها سنت اگوستن خود بعنوان مبشر طرز تفکر اکزیتانسیالیستی بشمار رفته بلکه دو نفر دیگر از بنیان گذاران - اکزیتانسیالیسم معاصر نیز منسوب بدسته یی از روحانیون میباشند که نزدیکی آنها به اگوستن انکار ناپذیرست ؛ پاسکال متفکر ناکام قرن هفدهم در طریقه ژانسنیسم «jansenisme» که خود از شیوه اگوستینی ملهم بوده ، رشد و نمو کرده ؛ کیر ککا آرد نیز در پروتستانتیسم تعصب میورزیده و او

نیز به اسقف اعظم «هی یون» استیناف میداد که خود از اگوستن متأثر بود.

مذهب کاتولیک بدبینش کمتر است؛ زیرا گناه نخستین هنوز کاملاً طبیعت آدم را تباہ نکرده است؛ و انسان باز میتواند احراز شایستگی کند و کارهای او در اقتصاد رستگاری بی تأثیر نخواهد بود. خلاصه کسی که بقدر استطاعتش درین راه تکاپو بکند، از رحمت الهی بی نصیب نخواهد ماند. همچنین ظلمات بد بینی در کاتولیک نفوذ پیدا نکرده است. مذهب کاتولیک رومیان قدیم نیز ریشه اعتماد بنفس را در افراد تیشه میزند و دلواپسی و تشویش را با آنجا میرساند که گاه بصورت بحران های خلجان آمیز جلوه می کند.

قدرت اقناع رسوم و آیین مسیحیت نیز برای
حس غیر عقلی
 کسانی که میخواهند از همه چیز سر در بیاورند و علت

هر چیز را دریابند بیشتر از مذاهب بالا نیست و همین جنبه مسیحیت سبب می شود که آن حس غیر عقلی که خاص اکزیستانسیالیسم است یا اصلاً پدید آید و یا تقویت شود و از همه مهمتر موجب لذت گردد. زیرا غیر عقلی شمردن واقعیت برای اکزیستانسیالیست ها لذت بخش است. بی گمان همین آیین میتواند به برخی پرسش ها که فلسفه ملحد نتوانسته جواب دهد و همچنان کنگه مانده، پاسخ گوید، بویژه آنکه باراز آفرینش اصل دنیا و بشر را توجیه میکند. ولیکن معما حل نشده، زیرا اراده خلاقه خدا نیز باید توجیه شود و همین که به مسأله خدا میرسیم دیگر با یک چیز اسرار آمیز سرو کار پیدا می کنیم. بعلاوه، از نظر کلی هم که بنگریم، همیشه ایمان با انکارن عقل و استدلال توأم بوده. بدون شبهه ایمان هم يك الحاق کور کورانه و کاملاً ناممقول نیست چه خود اگوستن میگفت: «اگر نمی دیدم که باید ایمان آورد هر گز ایمان نمی آوردم.» اما با وجود این باید اذعان نمود که

واپسین گام ایمان عاری از عقل است، من ایمان می آورم معادل من می بینم نیست و خود سنت توماس داکن نیز بدین معنی بی برده که از نظر نوع شناخت، مرتبه ایمان پایین تر از علم است، بالاخره بسیاری از شروط ایمان هستند که ممکن است با محتویات منزه یا روحیه‌یی که مستعد پذیرش آن نیست، تصادم نماید. چنانچه پولس مقدس می گوید، وقتی که مسیح مصلوب شد، یهودیان گناهکارتر می گفتند در صورتی که مشرکان دیوانه اش می خواندند. چنانکه اساساً چنین است و از تعریف نیز همین معنی مستفاد می شود لطفاً خداوندی يك امر مستدل نیست یعنی مبتنی بر شایستگی و لیاقت انسان نمی باشد بلکه فقط و فقط منوط است بخواست خدا، حال که به پوچی و وضع غیر عقلی اراده خدای مسیحیان پی بردیم بد نیست آنرا با همان مفتی و غیر عقلی که فلسفه سارتر کرد آن میچرخد و از نظر او «مفتی» با «غیر عقلی irrational» مترادف است و تقریباً بمعنای چیز پوچ یا عبث می باشد، مقایسه نماییم.

همین مرور سریع و سطحی بخوبی آشکار کرد که چگونه ایمان عیسویت زمینه را برای اکزیتانسیالیسم معاصر آماده ساخت.

۲- يك اکزیتانسیالیست پرستان مذهب:

کیرکآرد

سورن کیرکآرد (۱۸۱۳-۱۸۵۵) در آغوش پرستانتیسیم پرورش یافت و بعد چون بسمت شغل شبانی کشانیده شد مذهب مزبور را ازین حیث مورد بررسی موشکافانه قرار داد. در همان سال های نخست وارد عرصه تعلیمات ورودی مسیحیتی عبوس و نا گوار گردید چنانچه خود بعد ها گفت: «عجب تعلیماتی بود!» او معتقد است که درین اوان نباید حقیقت مسیحیت را آموخت. زیرا بجه فقط و نیازمند حلاوت، مهربانی، و خصیصه

آسمانی دین است . او عیسی را بهنگام صباوت که بافرشتگان و سه پادشاه مقدس (آن سه ستاره معروف است) هم بازی بوده ، در خاطر مجسم میسازد ، ستارگان را در ظلمات شباهنگام تماشا میکند ، و سفر طولانی بیتالمحم را نیز در خیال تحمل می نماید . . . سپس کیر کگا آرد نتیجه میگیرد ؛ ولیکن هر قدر این افسانه ها شور انگیز و فریبنده باشد روح مسیحیت واقعی را فاقد است ؛ و جز يك « خدای نامه عاشقانه » یا يك قمار که انسان را بی گناهانه بمطایبه با چیز مقدس سوق میدهد ، نیست . « از کتاب (ت . بوهلن کیر کگا آرد ص ۶-۵)

کیر کگا آرد بی آنکه ازین جنبه دلاویز دین بهره مند شود ، مستقیماً وارد آن قسمت از دین شد که **مسیحیت اصلی** میخواند « شرح شهادت مسیح که بخاطر رستگاری و باز خرید گناهان ما از مصلوب شدن نیز مضابقه نمود ، در کودکی طلبه نسبت زرنگی بود که کمتر با سایرین تماس میگرفت ؛ ظاهری آنچنان بدریخت و زشت داشت که گاهی خویشتن نیز برزشتی و نا زیبایی خود ریشخند میکرد و صدای تیز و جیغ جیغوی خود را ببازی می گرفت . از نظر اخلاق ، چونکه بی بر تفوق و برتری خویش برده بود ، طلبه بی خشک و ریشخند آمیز بود . و حساسیت فوق العاده سبب میشد که وی از جایز شمردن انتقادات که بخیال او ممکن بود حمله آمیز باشد ، سر باز زند .

با همه اینها ، روز های تحصیل را همچون طلبه بی متمکن و خوش اقبال گذراند و انتقام ناکامی های روز کار صباوت و بیخبری را از فلك غدار باز ستاند . به تماشا خانه ها و میخانه ها میرفت و شراب ناب مینوشید . مانند عیاشان دوران عطر میزد ؛ لباس شیک می پوشید ، و آنچنان در عیش و عشرت غوطه زد که در مدتی کمتر از یکسال نزدیک يك میلیون ریال امروز بدهکار گردید . ولیکن خوشبختی درین چیز ها نبود . در مارس یا آوریل

سال ۱۸۳۶ شبی از شب نشینی برگشت و در دفتر خاطرات خود نوشت :
 « الساعة از يك شب نشینی که من روح آن بودم ، برمی گردم . بذله ها
 و لطیفه ها در دهانم موج میزدند . همه میخندیدند و بمن آفرین می گفتند
 ولی من بلند شدم . اگر همه گفتنی ها را در اینجا بیاورم ، مثنوی هفتاد من
 کاغذ شود . . . می خواستم با گلوله مغزم را داغان کنم . » « از خاطرات
 ص ۴۵ . »

سر انجام چنانچه خودش بدقت یاد داشت میکند ، پس از کشف موضوعی
 که معلوم نشد چه بود ، « زلزله یی » در او ایجاد میگردد . چنانکه خود
 گوید ، و ساعت ده صبح نوزدهم مه سال ۱۸۳۸ « راه گمراهی پیشین را
 ترك می گوید . ازین دگر گونی چه لحظات شور انگیز و وجد افزایی که
 نصیبش نگردیدو چه دقایق خاچاں آمیز و وسوسه انگیزی که عایدش نشد !
 همه این افراط و تفریط ها از طبیعت متزلزل و نا پدیدارش سر چشمه می —
 گرفت : نا خوشی من اینست که تمام زندگیم جز يك حرف ندا نیست ،
 هیچ چیز ساکن و میخکوب شده یی در من وجود ندارد ، همه چیزم در حرکت
 است ، هیچ چیز غیر جنبان و غیر معقول در من نیست . حزن من یاسیست که
 زوزه میکشد . شادی من غزلی شور انگیز یا رقصی رومی است . » (از
 همان کتاب ص ۸۹) .

با وجود این دگر گونی که در احوال او حادث شده بود طبیعت مشوش
 او شفا نیافت و هر آن فرصت تحمل شکنجه برای او مهیا بود . و باز در همان
 خاطرات خود می نویسد : « تمام گرمی قلم بردی گراییده و گل های
 گوناگون آن جملگی به گل یخ بدل شده اند . این معنی بویژه در معمای
 روزهای نامزدی او با رژین السن (۱۸۴۰) مصداق پیدا میکند وی پس
 از چند ماه بدایلی که هنوز آشکار نگشته ، مراسم مزبور را بهم میزند
 بدون شك برای این بود که نمیخواست همگامی با يك موجود که اینهمه

دردناك و عجیب و غریب می نمود بیک دختر معصوم و بیگناه تحمیل نماید اما این تصمیم هم - گرچه نامعقول جلوه میکند ، ولی صادقانه و ستایش کرد نیست - باز بر اسباب خلجان و دلهره اش افزود و بسیاری از آثار او مؤید سرزنش هایی ست که او بخود کرده و رنج هایی ست که ازین تصمیم کشیده . مخصوصاً در کتاب *ترس و لژ* خود را با *ابراهیم* مقایسه میکند که به حکم خدای خویش *کارد* بر حلق پسر مالید . سرانجام نتیجه میگیرد که : خدا بر فراز مقولات اخلاقی جای دارد . و همچنان در باره افراد استثنایی که برای قوانین عمومی و کلی اخلاق اعتباری قابل نیستند ، وضع چنین است . اگر خوب دقت کنیم چاشنی یکی از قضایای اصلی - اکزیستانسیالیسم سارتر را درین گفته میابیم که گفته است : جز وجود هیچ چیز مهم نیست ، و قوانین یا جواهر کلی نباید خود را بر او تحمیل کنند .

آثار فراوان کیرکگآرد خود بمنزله «انتقامی ست که رمانتیسیم از دستگاه فلسفی سازی پیش از خود می کشد» (ژ . وال) ، چنانکه استخراج یک دستگاه فلسفی از آن خیلی مشکل است ، اگر هم اکزیستانسیالیسم باشد . باید در هوای آثار او نفس کشید و شاهد خلجان قهرمان های او بود که زیر فشار شکنجه و جور و یک سرنوشت جبری خرد میشوند .

درون نگری او معتقد است که حقیقت یک چیز درونیست یا «درون Subjectivisme نگری حقیقی ست» . نه تنها بدین معنی که «من حقیقت را زمانی می شناسم که در من زنده باشد» ، بلکه در یک معنی مخصوصاً نسبی : « وجدان از خودش که بگذریم همواره حقیقت را خلق می کند» ؛ «حقیقت ، عمل اختیار است» . اما چنانچه در باره سارتر تذکر دادیم اختیار از نظر کیرکگآرد عبارت از آن گزینش عقلی نیست که فلسفه باستان خیال می کند ؛ بلکه بیشتر شبیه است بیک جهش کور کورانه

یا يك جست در قلب چیز ناشناس ، «اختیار عبارت از همان شور جسارت آمیزی است که بايك عشق بی پایان بدون هیچگونه برهان یا استدلالی بر می - گزینند . « ازین هم بالاتر می رود : « عبارت از گزینش همان چیز عجیب و بدیعی ست که اندیشه بدان عشق میورزد . « باز پافشاری میکند : « فقط نتایج هوی و هوس است که شایسته ایمان ماست ، فقط همین هوی و هوسها می توانند روح ما را قانع کرده تسلی بخشند . « (ترس و لرز ص ۱۵۶) .

حقایق نخستین را در این مداح هوی و هوس و احساسات هیچگونه
ایمان جست
Fideisme اهمیتتی برای عقل و احتجاج قایل نیست . هکل

ادعا میگرد چیزی عقلی ست که واقعی باشد . در صورتی که کیرکگآرد چیزهای معقول را فقط در امکان های ازلی و همیشگی یا در جواهری که از نظر اکزیستا نیالیسم فاقد حقیقت است ، می تواند تصور کند . چیز واقعی یا وجود ، از میدان توهمات عقل بدور است : «تمام حیات من حکم سیر و سیاحت در تناقضات را دارد ، چه خود زندگی ناشی از تناقض است ، (ص ۱۲ خاطرات). فقط میتوان به ایمان پناه برد . ولیکن ایمان کیرکگآرد از نظر آنکه حقیقت را در الهام و ایمان جستجو کند ، هیچ چیز کم ندارد ، «خدا فکری نیست که ثابت کنند ، بلکه موجودیست که نسبت بدان زنده ایم ، « نباید برای اثبات او از دلایل و براهین کمک بگیریم ، زیرا اگرانکار خدا کفر باشد ، دلیل تراشیدن برای اثبات وجود عینی اونیز کفر ترست . و باز کفر است اگر ادعا کنیم که بمدد تاریخ میتوانیم الوهیت مسیح را اثبات کنیم : حال آنکه تاریخ فاقد حقایق زندگی اوست . «زیرا اگر همینطور بیاییم از مسیح صحبت بداریم ، هیچ چیز نخواهیم دانست ، بلکه باید قبول کنیم که چون ایمان آنرا در یافته ، پس حقیقت است ؛ بله ، فقط ایمان میتواند این معما را بگشاید . « همین که گفتیم مسیحیت را میتوان بیکی از اشکال ظاهراً حقیقی نمایاند . . . مثل

۱۲۴ - اکزیستانسیالیسم

اینست که تیشه بریشه مسیحیت زده باشیم. کیرککا آرد هم مثل تیر تو لین مجتهد مسیحی می گوید: من بدان ایمان دارم که بیهوده و نا معقول است. (این گفته را به غلط به سنت اکوستن نیز نسبت میدهند، حال آنکه او گفته است، ایمان نیازمند باور داشتن است نه فهمیدن.)

۳ - يك اکزیستانسیالیست کاتولیک مذهب:

گابریل مارسل

آقای گابریل مارسل متولد سال ۱۸۸۹ از داشتن يك فلسفه او جمع آوری نمود، ابا دارد. **خاطرات ماوراء الطبیعی** او که حاوی افکار او از ۱۹۱۴ ببعده میباشد، بدین منظور تهیه شده بود که نماینده کامل دستگاه فلسفی او گردد، اما پس از بیست سال تفکر، با اطمینانی غم آلود میفزاید که دیگر آنرا نخواهد نوشت. بنا بقول **ژیلسن** در کتاب (اکزیستانسیالیسم مسیحی ص ۲)، گابریل مارسل از خانواده فلاسفه بیست که جز به رساله و خاطرات و قطعه نمی پردازند.

با این وجود، بر خلاف کیرککا آرد، وحدت دستگاهی فلسفه خویش را آرزو میکند. و همچنین خیلی بیشتر از رساله نویس دانمارکی ما، نمونه آشکار یکنفر اکزیستا نسیالیست مسیحی*، و بیش از آنکه اهل قلم باشد، اهل فکرست.

وی در مقدمه بی که بر کتاب «راز هستی» می نویسد علیه بی نظمی اسف انگیزی که کلمه اکزیستا نسیالیسم در مورد او برپا ساخته، اعتراض می کند و میفزاید اگر احتیاجی به بر چسب «ایسم» باشد همانا نئوسقراطیسم یا سقراطیسم مسیحی را برای خود بر خواهد گزید. با این وجود باز ما او را با همان بر چسب اکزیستانسیالیسم که بیشتر پذیرفته بود، می شناسیم.

روش او خیلی مشابه روش هوسرل است ، او يك وضع يا هیأت منسجم مادی ، مثلاً روابط میان من و جز من ، یا نمایش يك صحنه گذشته یا صحنه بیکه کمی دورتر در شرف انجام است ، یا امید و هر چیز دیگر را میگیرد و آنچنان مورد تمق و کاوش قرار میدهد که از نمود شناسی هم يك پا بآنطرف تر کشانیده می‌شود و بدین ترتیب به ماوراء آنچیزیکه بدون واسطه در دسترس قرار می‌گیرد، دست می‌یابد.

در ۱۲ ژوئن ۱۹۲۹ اینطور نوشت : « مسأله وجود
تفوق یا برتری جوهر بر وجود هماره مرا بخود سر گرم ساخت . » مگر آنرا با دستورالعمل اگزستانسیالیسم حل نکرده است ؛ وجود مقدم بر جوهر است ، زیرا او از جوهر « جز يك چیز تصور کردنی » یا تصوراتی که مایه اندیشه آدمی ست ، هیچگونه نشانه‌ی دیگری ندارد ؛ « رویهمرفته فکر جز جوهر ملجأ و پشتیبانی ندارد . » و تصور اساسی اگزستانسیالیسم را نیز آنطوری که ما در صحیفه های پیشین عرضه داشتیم ، پذیرفته است ؛

او نیز معتقد ست که ساختمان آینده هرکس در دست خودش است ، یعنی جوهر فردی خود را در اختیار دارد ؛ واقعاً ما جز آنچه خواهیم شد ، نیستیم . او برای وجود نسبت بزندگی و بطریق اولی نسبت به بودن يك امتیاز دیگری نیز قابل می‌شود . چنانچه در ۸ نوامبر ۱۹۳۲ می‌نویسد ؛ « همینطور که بسک خفته جلو دکان نگاه می‌کردم يك جمله بزبانم آمد ؛

وجود و زندگی دو چیز متفاوتند ؛ من وجود را برگزیدم . »

اما به بینیم وجود چیست ؛ مؤلف **خاطرات ماوراء الطبیعی** در سخنرانی خود در باره من و جز من امتیاز خلاقه فرد را مورد بحث قرار داد و گفت ؛ برای او وجود یعنی از حدود خود یافراتر گذاشتن . « شمارش بودن فقط نیست بلکه فوق بودن است . »

مراوده
ولیکن انسان تنها نمی‌تواند بوجود نایل آید ، « او وجود ندارد مگر آنکه خود را برای دیگری و مربوط بدیگری بحساب آورد ، (بودن و داشتن ص ۱۵۱) . من خودم نیز به میانجی گری دیگری موجودم . البته ، آشکارست که غرض از دیگری شخص غایب «او» نیست بلکه مراد همان شخص «تو» است .
گابریل مارسل در واقع یکی از مهمترین بنیان گذاران روانشناسی «در دوم شخص» است که مفروضات روانشناسی درونی یا «در اول شخص» و همچنین مفروضات روانشناسی عینی «در سوم شخص» را روشن نموده کامل ساخت .

اما میان زنده ها آن مراوده واقعی در حکم يك موفقیت کمیاب است و نمایشنامه گابریل مارسل اینطور تزیق می‌کند که يك چنین مراوده بی یا اصلا غیر مقدور است یا آنکه استقرار در آن پر دشوار است . حتی اینطور مستفاد می‌شود که فضیلت بجای آنکه یکی از عوامل اتحاد بشمار آید ، محیطی ایجاد می‌کند که روابط بشری را مسموم می سازد ؛ این همان تأثیر است که دو نمایشنامه **يك مرد خدا** و **شمع چراغ در تابوت** گابریل مارسل که بتازگی بروی صحنه آورده شده اند ، در انسان می - گذارد .

خدا
مارسل بهنگام آرزوی آن وجود فوق بودن یا باصطلاح در ضمن آرزوی بیشتر - بودن **بيك هستی مطلق** میرسد که باید از آن بهره بی داشته باشد . (انسان زندگی میکند ص ۳-۳۱) واضح است که چنین درکی مبهم از خدا پیش از آنکه عقلی باشد ، زاعدانه است ، اما او رنج ایراد را از خود رانده می‌افزاید ، « منظوم اینست که بالاخره به بینیم آیا میان ملوراء الطبیعی و ایمان مرز قابل تشخیص وجود دارد یاخیر . » (از انکار تادعا ص ۱۹۰) .

اما خدا در چشم اندازه های مارسل همان نقشی را بازی نمی کند که در فلسفه اسانسیالیست (جوهری) . نه تنها نمونه ایدآل انسانی که او در مخیله می پروراند در روح و حقیقت خدا وندی نیست و حتی اصلا خواست و فکس خدا نیز اندک تأثیری در آن ندارد بلکه بکلی آن نمونه خیالی را تحقق ناپذیر می داند ؛ و هستی خود ماست که بمدد دنیا میسم در رنی خود بسوی هستی بهتری که بصراحت آنرا نمی شناسیم ، مگر پس از رسیدن بدان ، سوق داده میشود . ما بیاری اقدام های حیاتی نه روحی یا ذهنی ، بسوی آن می گراییم . بهمین نهج ایمان هم پیش از آنکه پذیرش يك مشت دستور — العمل های جز می باشد ، وفاداری نسبت بیک شخص است .

بنابراین چنانچه مشهود افتاد باز درینجا بهمان معمای غیر عقلی که در طرز تفکر اکزیستانسیالیستی دیده ایم ، مصادف می شویم . ولیکن مارسل درك خود را از راه و رسم اخلاقی بدین نحو توجیه نمی کند که ؛ من به آن ایمان دارم برای آنکه پوچ و عبث است ، بلکه برعکس میگوید ؛ ایمان بزندگی معنی می بخشد ، و راه زندگی را روشن میسازد .

مارسل نسبت به خلجان اکزیستانسیالیسم ، بویژه **بیم و امید**

در برابر معمای مرگ ، و همچنین نسبت باحساس

پوچی زندگی که هر دو از مختصات اکزیستانسیالیسم بوده ، نه فقط بیگانه نیست ، بلکه در (بودن و داشتن ص ۱۳۲) آشکارا می گوید ؛ « بی معنی بودن جزء جزء زندگی ، خود از جمله عناصر مکمل ساختمان حیات است » . او می گوید ؛ « یاس یکی از قضایای مرکزی ماوراء الطبیعی ست و این معنی در تربیفی که تومیسیم از انسان کرده بخوبی گنجانیده و پنهان شده است . » (از همان کتاب ص ۱۵۰) . همچنین اعتراف می کند ؛ مجاب کردن طرفداران انتحار و خود کشی نا ممکن است زیرا تحمل زندگی جز با آزادی عمل و ایمان پایدار میسر نمی باشد . و اگر آزادی عمل وجود داشته باشد ، آن

۱۲۸ _____ اکزیستانسیالیسم

وقت فقط میتوان گفت که آدم بدبین از رنج خاص اکزیستانسیالیسم کفر آمیز رسته است ، چنانچه در مورد کیرکگاآرد دانمارکی دیدیم . اما ایمان از نظر او حکم يك پناهگاه ساده در مقابل خلیجان زندگی را نداشت . چه خود او میگوید : « ایمان لحظه‌یی در من بیدار شد که در يك تعادل اخلاقی مطبوعی سیر مینمودم و در آن دم بطور غیر عادی احساس خوشبختی میکردم . »
 « از همان کتاب ص ۳۰۳ . » او اغراق نمیگوید . روز تعمید گرفتن خود (۲۳ مارس ۱۹۲۹ ، چهل سال داشت) او اینطور یاد داشت میکند : « امروز صبح با اشتیاقی درونی که کمتر انتظار میرفت ، تعمید گرفتم ؛ هیچگونه هیجانی در من نبود ؛ فقط احساس آرامش ، تعادل ، امید و ایمان داشتم . »
 ولیکن از نظر اکزیستانسیالیست کاتولیک مذهب ما یأس جز يك وسوسه گذران نیست ، امید زمینه ژرفای زندگی و شرط اساسی حیات اوست ؛ « بنظر من امید برای روح همان ارزش را دارد که استنشاق برای موجود زنده » (انسان زندگی میکند ص ۱۰)

۴- کارل ژاسپر و تصور «متعالی»

ژاسپر بسال ۱۸۸۳ بجهان آمد . او نخست سر گرم روان پزشکی بود و روش نمود شناسی را در آن بکار برد . ولی بعد بسوی فلسفه گرایید . مدتی مدید در هایدلبرگ آلمان مشغول تدریس شد و از ۱۹۴۸ باینطرف در بال بهمین شغل اشتغال دارد .

ریکور بسال ۱۹۴۷ کتابی زیر عنوان **گابریل مارسل و کارل ژاسپر** انتشار داد و خویشی فکری این دو متفکر را در باب بررسی اشیاء منسجم ماده، و احساس باطنی رازی که مارا فرا گرفته است ، بنحوی برجسته و نمایان نشان داد . ولیکن ژاسپر که بیشتر فیلسوف است تا رساله نویس ، مجموع آراء و عقاید خویش را در عرض کتابی سه جلدی بنام **فلسفه**

عرضه داشت که بوسیله آقای ریکور بزبان فرانسه ترجمه گردید .
ما نمیتوانیم وارد جزئیات این دستگاه فلسفی شویم . بلکه فقط به
تذکار چند مطلب اساسی که ما به اختلاف او و چند متفکر اکزیتانسیالیست
است ، بسنده مینماییم .

و وجود
او برخلاف هایدگر که می‌خواهد به پرسش وجود
بطور کلی چیست ، پاسخ گوید ، خود را در تشریح و
توصیف وجود های منسجم و محسوس که بزعم او به سه دسته منقسمند ، محدود
مینماید ، جهان که هدف علم است ؛ «من» که باید در همان حالت « درون
ذاتی » اش بررسی شود و بیش از همه استحقاق وجود را دارد ؛ بالاخره تصور
برتر یا متعالی که آنطرف جهان و « من » قرار دارد و فلاسفه دیگر
خدایش می‌خوانند .

ژاسپر هم مانند همه اکزیتانسیالیست ها معتقد است که وجود یعنی
اختیار در گزینش ، ولیکن درک او از اختیار وجودی بصراحت با آن
سارتر خویشی دارد ؛ گزینشی که برای ساختن خود انتخاب می‌کنیم غیر
عقلی و نارواست ، زیرا مستقل از هر شناختی انجام می‌گیرد ، چونکه وجود
یعنی زندگی آدم نه فکر او . با این وجود هرکس مسئول گزینش خویش
است چه این گزینش معنی خود او را دارد ، بنابراین دایم دستخوش خلعان
و دلهره است که مبادا انتخابش بد از آب در بیاید ؛ همچنین مسئول يك
اراده وجود بی پایان و بی حدیست که عبارت از همان حس گناهکاریست
که مخلوق در خودش احساس می‌کند برای آنکه خواسته است خدا شود .

انسان تنها نمیتواند به وجودنایل آید ؛ «من بی دیگری
مراوده
وجود ندارم ، و تنها هیچ چیز نیستم » ؛ دیباچه‌یی
بر فلسفه ص ۲۷ . از نظر ژاسپر ، مراوده با غیر ، واپسین آرزوی نیلسون
است . مراوده « وجودی » که او در نظر میگیرد خیلی با مبارزه زندگی که

۱۴۰ _____ از زیست‌شناسی

سارتر ادعا می‌کند، تفاوت دارد، زیرا ژاسپر آن را همچون « جنگی عاشقانه » تعبیر میکند که نه تنها هر یک می‌کوشد تا دیگری را وابسته و جزء خود کند بلکه سعی میکند تا وجود حقیقی خود را دریاابد، « خواست وجود نیست؛ بدنبال من نیا بدنبال خودت بروا » (این را آقای ریکور از قول او در ص ۲۰۳ کتاب خودش نقل کرده است) ژاسپر در کتابی که بعنوان **نیچه** نگاشت در ص ۱۸۷ اینطور می‌نویسد اگر **نیچه** تاواپسین لحظه خود هم نتوانست با وجود علاقه‌یی که بمرآوده با دیگران داشت از یک مرآوده واقعی بهره‌مند شود فقط بخاطر این بود که هستی دیگران را بدین نحو در نظر نمی‌گرفت .

ولیکن مرآوده هم مثل هر چیز وجودی از هر شناخت ممکن بدور است؛ آنرا می‌بینیم، ولی نمی‌شناسیم . « فلسفه هم وجود یک مرآوده کامل و قطعی را جایز نمی‌شمارد معذک همین ایمان است که مایه حیات اوست و با هر خطری روبرویش می‌سازد، مرآوده هدف ایمان است نه دانش . هر وقت به پنداریم که آنرا در اختیار یا **تعلق خود داریم**، مثل این است که آنرا از دست داده **باشیم** . « بنابراین حال که می‌بینیم هدفی را از دست داده ایم که می‌بایستی بضرورت به سوی آن می‌گراییدیم، ترس به دل راه می‌دهیم .

وقتی که دودل میمانیم از خود میپرسیم آیا بمرآوده **ناگه** وجودی واقعی نایل آمده ایم یا آنکه در آینده نایل خواهیم آمد، این خود حاکی از جهالت و بیخبری ماست نسبت با آنچه هستیم؛ (نسبت به ماهیت خودمان) ما بیش ازین نمیتوانیم باین پرسش حیاتی پاسخ گوییم؛ آیا واقعا وجود داریم؟ در واقع همانطور که دیده شد، وجود داشتن، زیستن است نه شناختن. ولیکن از طرف دیگر معرفت عینی که با شناخت دنیای خارجی کسب مینماییم، فقط قادر است مارا بحقانیت وجود خودمان بیاگاهاند

بنابراین تمام تلاشها و کوشش های ما برای آراستن يك زندگي واقعي و درست ، جز بيك نتیجه مبهم و دو پهلو منتهي نخواهد شد .

سر انجام با يكي ازین بن بست ها مصادف ميشويم که ديگر نمیتوانيم تفییری در آن بوجود بیاوريم . چنانچه در ص ۱۹ دیناچهی بر فلسفه این طور می نویسد : « باید بمیرم ، رنج ببرم ، مبارزه کنم ، پیرو تقدیر شده ام ؛ بطور اجتناب ناپذیر خود را در قلاده های گناه و تقصیر بسته می بینم . » پس بانتظار حقیقت نشستن بیهوده است . ما در ظلمات ایمان راه میسایريم . وقتی که خود را مطمئن احساس میکنيم ، درست لحظه ایست که داریم گمراه ميشويم . « همان کتاب ص ۸۱ » .

ولی برعکس آگاهی بر شکست و ناکامی ، انسان را
تصور متعالی
 از حد خود و اینجهان بالاتر میبرد . « غیر ممکن است انسان بتواند بيکی از چیزهای این دنیا متکی باشد . وليکن بهمین نحو نیز خطاری از طرف يك انگشت مقتدر بما رسيد که ؛ نمیتوان بهیچ چیز اینجهان غره شد ؛ قناعت بهمین عالم برای ما ممنوع است . این انگشت سبابه راهی دیگر بما نشان میدهد ، روشی که انسان برای اخذ تجربه از ناکامی خود اتخاذ مینماید ، معین کننده «شدن» اوست .

(از همان کتاب ص ۲۲ - ۲۴) . بدین ترتیب پیشروی ما مرهون ناکامی ماست . عین همین بیان در باره شناخت نیز وقتیکه در مسیر گرایش خود بصوب حقیقت ، بيك ظلمات دست نیافتنی برمیخورد ، صادق است ؛ « نقطه اوج عشق بشناخت زمانی آغاز میگردد که شناخت از تحقیق باز مانده فرو نشیند . منبع بی نظیر شناخت ما از هستی در يك بیخبری و بی اطلاعی عمیقی است که بدان آگاهی واقعي داریم » . (ص ۱۰۴) .

زاسیر موجودی را که در آن طرف معرفت بدان بر میخورد ، بنام « تصور متعالی Transcendence » مینامد ، لفظ مجرد مزبور مؤید اینست که

وی آن شخصیتی را که قدما بخدا نسبت میدادند ، درین موجود کلی نمی‌بینند
یا آنکه میخواهد یک چیز «جامع و مانعی» را بما بشناساند که اگر خود او
را نمی‌بینیم لاف‌ل هر چیز دیدنی را در آن می‌بینیم . (ص ۳۵)

ما جز رمز چیزی ازین موجود نمی‌شناسیم ، در صورتی که خود سر
چشمه تمام هستی هاست و فیلسوف نیز نمیتواند درین باب چیزی بگوید . ما
در امر اختیار که مایه وجود ماست با او تماس پیدا میکنیم چه ما میدانیم
که وجود ما از خود ما نیست ، « من میدانم که خدا همان تصمیمی ست که
علت وجود منست . اما اطمینان مزبور این اجازه را نمیدهد که خدا را در یک
قاعده یا دستوری بکنجانم ، بلکه فقط حضور او را بر وجود آشکار
میسازد . » (ص ۵۶) . این نحوه درک ، تکرار همان قضایای لاهوتی منفی
است که جز انکار خدا بدرد هیچ چیز نمیخورد .

اما با این همه آیا کشف و اشراق نمیتواند جای‌عدم
دین و فلسفه

کفایت فلسفه طبیعی را بگیرد؟ بعقیده ژاسپر ، خیر.
با اینکه اساس فکرش پرستانی بود ، ولی هیچ دینی را نپذیرفت و با وجود
مهری که نسبت به طرز تفکر کاتولیک داشت ، ولیکن هرگز در کلیسا گام
نگذارد . بزعم او انسان باید زندگیش را بکند و بسوی خدا عروج نماید
ورنه حس احتمال و تصادف را که اساس وجود است از دست خواهد داد .

او در مجمع بین‌المللی سال ۱۹۴۹ ژنو بعنوان بیفایده بودن ،
کمک کلیسا ها را رد کرد و بدین طریق نظر خود را نسبت به مسیحیت
بیان داشت:

« اگر کسی بمن بگوید تو مسیحی نیستی سخت بر خواهم آشفت
زیرا تمام فکر و اندیشه من از منابع و سر چشمه های مسیحی سیراب شده و
نمو نموده است . ولیکن مسیح از نظر فلاسفه ، اگر خارج از جنبه ایمان
و ازین چیز های شهودی بموضوع بنگریم ، مثل سایر نشانه ها ، نشانه بی

اکزستانسیالیسم _____ ۱۳۳

است «Sympole» بدون کمترین حق الحاقی یا اضافی ؛ او نیز مانند سایر نشانها رمزیت از رموز تصور متعالی و هیچگونه پیشی یا پسی فیما بین این رموز و او پیدا نیست (...). تنها شرط پژوهش برای یکنفر متفکر یا فیلسوف همانا درستی و امانت است . و من چون بدین نکته ایمان دارم روزی که در ضمن مراسم دینی دیدم نزدیک است تحت تأثیر مراسم مزبور قرار گیرم از کلیسا بیرون آمدم برای آنکه نمیخواستم تأثیراتی را که از سایر ارزش ها کسب کرده بودم با تأثیر مذهبی مطلق در هم آمیزم ، (برای يك اومانیسم نو . ص ۳۸۴) و بعد کمی بالاتر این بیان جالب توجه را دارد ، « با اینکه یکنفر یرتستانم ولی اذعان میکنم از لحاظ يك فیلسوف خیلی بیشتر مرهون مذهب کاتولیکم » (ص ۳۸۵) . پس با این مقدمه که گذشت ، مقام ژاسپر نیز در اکزستانسیالیسم مسیحی کنار گابریل مارسل قرار دارد .

بخش سوم

اکزستانسیالیسم جوهری «Essentialiste»

ژاک مارتین در رساله کوچکی که بعنوان وجود و موجود در ۱۹۴۷ انتشار داد در ص ۱۳ به دو شکل اکزستانسیالیسم بر میخورد که از پایه با هم متفاوتند ،

یکی آنکه وجود را بر طبایع و جواهر تفوق میبخشد و بعنوان شکستی عظیم برای عقل جلوه گر میشود . و این همان شکلی است که در بخش دوم این کتاب از آن سخن رفته است .

و دیگر آنکه با وجود اعتقاد به تفوق وجود باز آنرا حامی و حاوی جواهر و طبایع میشمرد و بعنوان پیروزی بزرگی برای عقل و عقلیت (اگر بتوان گفت) بحساب میآید . و مارتین میفزاید :

« بعقیده من اکزستانسیالیسم واقعی و حقیقی همین شکل دوم است » .
بزعم او این همان اکزستانسیالیسم سنت توماس داکن است .

با اینکه در درستی نظر بالا اشکالی نمی بینیم ولیکن در میان متفکران معاصر نیز ، مخصوصاً معاصر ، کسانی را سراغ داریم که بنحوی اساسیالیسم قدما و دوران کلاسیک را با اکزستانسیالیسم عصر ما آشتی داده ترکیبی از آن بوجود آورده آند و ما نیز روی دو تن از ایشان تکیه

۱۳۰ _____ اکزیستانسیالیسم

خواہم زد یکی لوئی لاول استاد کوئز دو فرانس کہ سال ۱۸۸۳
بجہان آمد و سال ۱۹۵۱ دو سال پیش ازین جہان رفت و دیگری ژرژ
گوستدوارف است کہ سال ۱۹۱۲ پا بجہان گذارد و ہم اکنون نیز در
دانشگاہ استراسبورک معلم کنفرانس است .

* * *

فصل نخست فلسفه لوئی لاول

۱ - قضایای اصلی

شاید در وهله نخست فلسفه لاول تو ذوق بزند ولیکن ما عادت کردیم آرام گام برداریم و بقول عوام از چیز آشکار آغاز نماییم - جهان و امور وجدانی - تا بتوانیم از آنجا بسمت خدا سوق داده شویم . خوداو ، بر عکس در همان لحظه شروع روی اصل و مرکز قضیه متمرکز میشود و از آنجا همه چیز را توجیه مینماید .

در سر چشمه هر حقیقتی وجودیست که کمال هستی را
عمل مطلق داراست . برای درک آن باید بر وجودی متکی شویم

که بی واسطه ترین تجربه را از آن داریم ، یعنی وجدان ما . باری وجدان ما عمل است نه چیز . همینطور ، آن هستی که منبع کل هستی است ، عمل است ، منتهی **عمل مطلق** در صورتیکه وجدان ما عملی است آمیخته به قدرت یعنی محدود است . در واقع آغاز زندگی ما ناخود آگاهانه است **inconscient** و وجدان یا آگاهی یا شعور یا **Conscience** ما رفته رفته از حقیقتی که بی او آفریده شده بود ، پدیدار میگردد ، پس از آن دیگر همواره جسمانی باقی خواهیم ماند ، باری اگر مقام خود را درین عالم مرهون جسم خود هستیم و روابط ما با جهان از آن سرچشمه میگیرد ، در ضمن باید افزود اگر حدی

بر ما متصور است ، اینهم ازوست .

عمل مطلق بر عکس ، از قلب يك زمينه عدمی سر میفرازد ، بدین معنی که هستی خود را مرهون خویش است : از خود زاییده شد ، و جز خود خالق و صانعی ندارد ، خودش علت وجودی خودش است ... ، خلاصه قواعد گوناگون نیست که پیدایش هستی از نیستی را توجیه میکند نیست با مشارکت عمل او هست میشود . این طرز بیان که رفته رفته مارا بسوی فلسفه افلاطون میکشاند ، نشانه اساسی فلسفه لوئی لاول است که میتوان آنرا فلسفه مشارکت تعریف نمود .

انسان در وهله اول خود را يك موجود مادی می‌پنداریم، ولیکن زندگی مادی فقط وسیله‌ی است برای احراز يك زندگی دیگر . . . این جلوه مادی که بصورت تن ما پدیدارست فقط و فقط برای اینست که بزنگی یا مرگ حقیقی دست یابیم . (از هستی ص ۱۰-۱۱) در واقع ما موجودی خود آگاه یا وجدانی یا باشعوریم . اما وجدان در فلسفه لوئی لاول همچنانکه در فلسفه پدیده شناسان دیدیم ، همان چیزیکه روانشناسی معمولی در زیر جسم تصور میکند ، نیست ؛ بلکه همانطور که گذشت ، وجدان همان عمل است ؛ « عملیست که در ضمن آشکار ساختن حقیقت وجودی را میزاید که ما هستیم . و بر خلاف شیئی که هدف شناخت قرار میگردد ، پیش از عمل مزبور که او را در بردارد ، وجود نداشته است . » (قدرت های من ص ۱۱) . وجدان مستقل از اشیا یکه درك میکند ، وجود ندارد ؛ (« من » عبارت از چیزی مجوف و تهیست که جز « جز من » غذای دیگری ندارد .) « از عمل ص ۴۰۱ » .

پس انسان به ماده تن در داده تا منفرد و مجزا شود ولیکن دایم ندایی بگوشش میخواند که این مانع را از پیش پایش بردارد و با ابراز اعمال ارادی و عقلی بسمت روح مطلق که یکی بیش نیست ، عروج نماید .

۲- اکزیستانسیالیسم لوئی لاول

خیلی پیش از انتشار هستی و نیستی ، لوئی لاول قضایای اساسی اکزیستانسیالیسم سارتری را بیان داشته بود .

لوئی لاول در رساله ارزش ها ، اثر اخیر

جوهر و وجود

خویش ، در برابر تحسین احمقانه اکزیستانسیالیسم

برخاسته اینطور نوشته است : « معمای دانستن اینکه جوهر بعنوان سر مشق و نمونه مقدم بر وجود بوده یا وجود همچون عمل و فعالیت بر جوهر برتری داشته ، شاید يك مسأله پوچ و عبثی باشد . » نظر وی هر چه باشد از همان سال ۱۹۳۷ در کتاب (از عمل ص ۱۰۳) حق را بوجود میداد ؛ وقتی که سخن از انسان در میان است ، باید « رابطه کلاسیکی جوهر و وجود را که همواره مایه خیالبافیهای ابلهانه درین باب بوده و هست و ازگون ساخت .. » : جوهر مقدم بر وجود نیست ؛ « وجود بدین سبب بما هبه شده که جوهر را بگشاییم . » و کمی پیش از مرگش در باره فعالیت انسان اینطور گفته است :

این فعالیت حاوی و شامل بینهایت تصمیم و رفتار است که انسان پیش از عملی کردن یکی از آنها دایم از نظر میگذراند . پس دارای جوهری نیست و شاید بتوان گفت که جوهر او عبارت از همان فداستن جوهر است تا آن که یکی از آن **جواهر را بر گزینند** . وجود او نیز عبارت از همان امکان خاص اوست که بسوی کسب یا گشودن جوهر تمایل پیدا کرده است . (از نفس انسان ص ۲۱۲) .

البته منظور ازین کلمه آخر همان جوهر فردی ست . زیرا لوئی لاول نیز مواظب است تا جواهر عمومی یا کلی را که پایه داوری ماست از جواهر ارزش ها که مارا بعمل بر مینگیزند و بالاخره از جواهر ممکن که ما یکی

از آنها را برای اجرا کردن برمیگزینیم ، از هم تمیز دهد . (مجله متافیزیک و اخلاق ژوئیه - اکتبر ۱۹۴۷) . وجود فقط مقدم بر جوهر فردیست .

همین تسلط و تفوق وجود بر جوهر فردیست که حاکی **اختیار آفریننده** از اختیار ماست یا آنکه اختیار اصلاً یعنی خود ما .

(قدرت های من ص ۱۴۰) وجود در اجرای عملی اختیاری نهفته است که بدون آن ، هستی ما بحالت یکی شتی نزول میکند لیکن ما به الامتیاز انسان و اشیاء همانا اختیار اوست . (رساله ارزش ها ص ۳۲۵) . ولیکن لوئی لاول آن اختیار یا حق گزینش اسرار آمیز را که پیش از بیداری وجدان وجود دارد و غیر قابل ارزیابیست ، در خیال خویش نمیگنجانند . بلکه معتقد است که ما میتوانیم با متابعت از یک دقت گزیننده وارد اردوی **ممکنات** شویم و بامسد آنها اخلاق خود را بسازیم . بعلاوه مثل سارتر اختیار را یک چیز مطلق نمیداند ؛ بلکه آنرا محدود به ممکناتی میداند که با طبیعت و شرایط حیاتی هر کس فرق میکند . بالاخره عمل اختیاری ، انتخاب مطلق و خود سرانه نیست ؛ بلکه آفرینش وضعی است که با طبیعت و شرایط حیاتی افراد مناسب و مطابق باشد .

« تقریباً همیشه اختیار را بمدد انتخاب تعریف کرده اند هر چند که میتوانیم بگوئیم اختیار در عالی ترین شکل خود ، جز یک الزام داخلی نیست یعنی نه یک الزام علی یا سببیست و نه یک الزام طبیعی یا فطری بلکه الزام فعالیتی است که بجای دلیل داشتن ایجاد دلیل میکند . » رساله ارزش ها ۴۲۸ جلد اول .»

مختار بودن یعنی متناسب با دلائل و علل خود را ساختن . و اختیار اراده متناسب با مقنار استقلالیست که در برابر علل و براهین دارد . پس بهمین هیچ ، مسلماً «کامل ترین اعمال اختیاری آن اعمالیست که **انتخاب** را در راهی نیست » (قدرتهای من ۲۵۶-۱۵۵) .

۱۴۰ _____: کزستانسیالیسم

با این وجود از جهت دیگر برای اختیار وجودی ما

تجاوز

حدی متصور نیست. زیرا اگر حقیقت، «انجام»

باشد، وجود، «آغاز» است. (رساله ارزش ها). «من» يك حقیقت معلوم و

آشکار نیست بلکه حقیقتی است که باید بدنالش رفت، (از هستی ص ۱۴۹).

همچنین برای جستن وجود حقیقی نباید، به پشت سر نگرست بلکه باید بجلو

نگاه کرد، «وفای بنفس مثل وفای بیک شینی یا حتی وفای بگذشته من

نیست بلکه خیلی دور تر از هر شیئی یا گذشته بی واقع است، وفای بیک

نقشه یا هدف ویژه بی ست که هیچ شیئی یا هدفی را توان جایگزین شدن

آن نیست و همواره يك آینده نوی را در راعم پدیدار میسازد.

(خطای خود پسندانه ص ۱۴۲). وجود را اگر از نظر جوهری واری نماییم

می بینیم جز يك طرح یا نقشه که باید بدان نایل آمد، نیست.

لوثی لاول نیز همچون همه اکزستانسیالیست ها،

قلق امید و اراده

ازین حس هیجان آمیز که احتمال در هر گزینش

ارادی پنهان است و تصمیمات ارادی، تغییر نا پذیر میباشند، بی بهره نهانده

است. اما اگر کسی بخدا ایمان داشته باشد ممکن است گاهی دستخوش

قلق و حتی خلجان و دلهره شود ولی این اضطراب هرگز به تیرگی و جانکاهی

یأس همیشگی که گریبان منکران خدا را گرفته است، نمیرسد؛ «ممکن است

او هم از حیات خود در خلجان باشد، زیرا او هم معتقد است که هر يك

اعمال ما باید گاهی بسوی يك حیات واقعی و بهتری باشد، اما این خلجان

جز مؤید امید فراوان او نیست. که بخدا و رستگاری واپسین خود دارد.»

(حضور کامل ص ۱۰). حال آنکه «وجود منکران خدا که آنها را میان

هستی و نیستی معلق نگه داشته و هرآن پیم آن میرود که با يك گزینش خطا

و نادرست در ورطه عدم فرو روند، جای خلجان و دلواپسی همیشگی است.»

اما خود این خلجان روی دیگر امیدهای فراوانیست که بر بعض اکزستانسیالیست

ها نمودار نشده است . لاول در رساله ارزش ها اینطور مینویسد :

«خلجان تنها روی منفی عاطفه یی ست که میتوان عاطفه زیستن نامید زیرا دارای يك روی مثبت دیگری نیز میباشد . کسیکه چشم به جنبه منفی آن میدوزد ، مثل این است که دید، باعماق نیستی افکنده باشد ؛ چنین فردی بیش از همه دچار هيجان و تزلزل میگردد (...) اما این تزلزل را معنایی نیست ؛ برای آنکه وجود را روی مثبت دیگریست که از روی منفی جدا ناپذیر میباشد و از دست دادن آن مایه اضطراب است ؛ همینکه دید خود را به اختیار معطوف یکی ازین دو وجه ساختیم بيك ارزش حیاتی برمیخوریم که باوجود خطری که آنرا تهدید به نیستی میکند باز جای آن دارد که همه عشقها و تلاش های خود را در راه حصول آن گرد آوریم .»

۳- اسانسالیسم لوائی لاول

لوائی لاول روزی میگفت : « فلسفه بافتن یعنی رنگ افلاطونی به اشیاء زدن » . جنبه طرفداری این طرز فکر هر قدر هم اندك و ناچیز باشد باز میتوان حدس زد که فیلسوف ما خود را از اعتقاد روحانی نخستین فیلسوف اسانسالیسم یعنی افلاطون میدانند . چنانچه بسادگی میتوان مباحث اساسی افلاطون را که با اندیشه اگوستن در آمیخته است ، در آثار او جست .

جواهر که بقول افلاطون سر مشق و سرمنشأ کاینات
تفوق جوهر هستند در خدا مستقرند . پس ظهور افراد و اشیاء

پس از آنها رخ داد. چه تجلی موجودات بدون مداخله جواهر ناممکن است بااین تفوق « زمانی » يك تفوق ارزشی نیز همراه است . زیستن یا گزینش اختیاری خویشتن برای لوائی لاول چندان مهم نیست که انتخاب جوهر مناسب و شایسته . وجود فی حد نفسه ارزشی ندارد ؛ « بلکه جوهر ست که مایه ارزش اوست » (از عمل ص ۱۰۴) از همین نکته آشکار میشود که

۱۴۴ _____ اکزیستانسیالیسم

راه رسیدن به خیر با راه رسیدن بجهوهر یکی ست و خیر هر چیزی با جوهر آن همراهست پس جوهر میتواند برای خود کافی باشد در صورتیکه وجود را چنین خصیصه بی نیست ، (ص ۸۳ دیباچه بی بروجود شناسی) .

دنیای محسوس جز يك شبح یا سایه از دنیای معقول

دنیای مثل

نیست ، « ما فقط میتوانیم در سایه چنین دنیایی

زندگی کنیم . » زیرا دنیای معقول همچون خورشید چشم را میزند و خیره میکند . حقیقت واقعی همانا مثل هستند که قواعد و قوانین ضروری راه و رسم زندگی ما را در بر دارند .

« دنیای واقعی همانا دنیای مثل ست نه دنیای اشیاء محسوس مادی .

همینکه توانستم آنرا بفهمم ، روشنایی محسوسی در خود احساس میکنم ؛ طبع خاص خودمان ، سر نوشت و تقدیرمان ، راه و رسم حیاتمان و روابط مان با دیگران و هر چیز دیگر با آنچنان صراحت متغیری پیش چشممان متجسم میگردد که نه تنها مایه لذت بصر است بلکه همچون آهن ربا اراده ما را بسوی خود میکشاند . زمانیکه آنرا ترك میکنیم در برابر قوای کور و گنگ طبیعت بی سلاح قرار میگیریم ؛ و جز ناکامی و بردگی چیزی احساس نمیکنیم . و هنگامی آن مشعل گمشده را باز خواهیم جست که باز بصوب این دنیای ناهری روی آوریم . » (خویشتن شناسی ص ۶۰)

اما نباید پنداشت که درین عالم يك نمونه سر مشق بشری وجود دارد

که باید از طرف هر موجود انسانی تقلید و رونویس شود یا آنکه قوانین و قواعد آنقدر معین و مشخص ساخته و پرداخته وجود دارند که دیگر جایی برای ابداع و آفرینش انسان وجود نخواهد داشت . حال آنکه مثل شامل ممکناتی ست که ما میتوانیم آزادانه یکی یا چند تا از آنها را برگزینیم و تا باندازه بی برجنبه شخصی آن بیفزاییم و ما میتوانیم با اتخاذ چنین انتخاب های گوناگون يك چهره منحصر بفرد برای خویش بیانرینیم که به آن

اکزستانسیالیسم _____ ۱۴۳

هیچکس شبیه نباشد .

تا گفته پیداست که فلسفه لویی لاول تا چه بایه اکزستانسیالیسم را با اسانسیالیسم در آمیخته و آشتی داده است .

پیش از آنکه تصمیمی اتخاذ نماییم يك ایدآل بشری یا **جواهر ارزش ها** وجود دارد که خود را بما یا بهر موجود متفکر دیگری می‌قبولاند ، این قضیه اساسی اسانسیالیسم است . اما نکته قابل تعمق اینجا است که سهم ما در تحقق این ایدآل بشری تا چه اندازه می‌باشد ؟ بر هر فردی از افراد لازم است آنرا بیافریند یا بهتر بگوییم آنرا کشف نماید ، نه فقط یکبار در زندگی ، بلکه هر روز باید بدنبال کشف و پژوهش خود راه پوید ، زیرا هر کدام از تصمیمات یا کشفیات با چشم اندازه های گوناگونی در برابر دیدگان ما بازی میکند ؛ اصل اساسی اکزستانسیالیسم نیز جزین نیست چه او نیز عقیده مندست که انسان جز آنچه خودش ساخته است نیست .

با آنچه گذشت باز میان سارتر و لاول يك اختلاف اساسی وجود دارد که حل نشده است ؛ سارتر میگوید ارزش ها مخلوق آفرینش مطلقاً **اختیاری** ماست ؛ در صورتیکه لاول معتقد است این ارزش ها بخودی خود وجود دارد و باید بسراغشان رفت و بلباس حقیقتشان آراست . رورنه این ارزش ها بهیچوجه وجود خود را **مهرهون** ما نیستند .

فصل دوم اخلاق ژرژ گوسدورف

آقای گوسدورف که قریب سی سال تمام از لئوی لاول کوچکترست هنوز در جریان نوشته های نخستین خویش است و نباید جنبه قطعیت به افکار او داد . اما چنانچه بنظر میآید ما میتوانیم موقتاً مقام فلسفه او را چنین معین سازیم ، فلسفه لاول ترکیبی است از انسانسالیسم که در ضمن قضایای اساسی اکزیستانسیالیسم را نیز در بر دارد ، آقای گوسدورف نیز اکزیستانسیالیستی است که ضمناً مفاهیم اساسی انسانسالیسم کلاسیک را نیز پذیرفته است .
در رسالات دکترای او نفوذ اکزیستانسیالیسم اکزیستانسیالیسم آشکار است .

خود عنوان کشف نفس خیلی پر معنیست . برای خویشتن شناسی فقط بخود نگرستن کافی نیست ، « بهترین پناه خود شناسی هم فقط با واری ضمیر مهسور نیست . » (ص ۲۹۱) بلکه باید بروابط خویش با عوامل خارجی توجه داشت زیرا « وجود ما بدون وساطت عالم هیچ است . » (ص ۴۰۷) .
ولیکن شیوه های غیر مستقیم سیرو سیاحت نیز ما را به بطن شخصیت خودمان میکشاند و برای آنکه خود را بشناسیم باید ارزش هایی را که راهبر اعمال ما هستند ، افشا سازیم ، بنابراین باید بجای جمله معروف کلاسیک ها « خودت ، خودت را بشناس ، این جمله را قرار داد « بشو آنکس که هستی »

(ص ۵۰۸).

این گرایش و تمایل اخلاقی و وجودی در قضیه فانوی آشکار تر پدیدار میگردد - تجربه انسانی از فداکاری ۱۹۴۸ . فداکاری که در واقع يك عمل كاملاً اخلاقی - مفهیبست در عین حال يك عمل مطلقاً وجودیست ، فداکاری - یعنی ترك ما « يملك » (همچنین می توانیم بگوییم ترك جوهر یا ماهیت خویش) برای نیل به هستی یا وجود ، این عمل شامل گزینشی ست که میتوان در ارزش آن تردید نمود ، زیرا اگر شهدا در حال نزع ایمان واقعی خود را نسبت بفداکاری آشکار سازند ، باز این امر دلیل بر آن نیست که چنین کاری واقعی باشد ... بهر تقدیر در مرحله فداکاری نیز باز بهمان عوامل تجاوز به خطر ، اتهام و تناقض ... بر میخوریم و خود را در بطن مراحل اکزیستانسیالیسم حس میکنیم - بلکه ، امر فدا کاری نیز دارای ارزش اعتباریست و ازین حیث حکم يك عمل اکزیستانسیالیستی را دارد .

وی در (رساله حافظه و فرد ۱۹۵۱) نه تنها ما يملك فرد را در خاطراتش جستجو میکند بلکه وجود و وسیله تحقق او را در عمان خاطراتش می‌پندارد ، و بنظر میآید که حافظه یکی از طرق شناختن عالم و یکی از شیوه های استقرار ما-در جهانست . رفتار یست که از ما سر میزند و ما میرسد خلاصه معنای سر گذشت ماست (...) ، سازندگان واقعه ما خاطرات ما هستند ، - بنابراین - حافظه دستگاه ضبط کننده نیست بلکه وسیله خویشتن سازی بسمت خویش یا يك عامل تجاوز وجودیست .

اما ما باختمه اینها بیشتر بحث خود را - متوجه رساله وجود اخلاقی ۱۹۴۹ او میکنیم - خصیصه برجسته اخلاق مزبور همانا مخالفت بارز و آشکار او است با مکتب اصالت عقل که مکتب اسانسیالیسم را نیز شامل است . آقای هوسد ورفی اخلاق پیشنیان کلاسیک را که از پیشاپیش برای مردم آفریده می‌شد رد میکنند زیرا معتقد است که اینگونه اخلاق مردم را بدیوانگی

۱۴۶ _____ اکزیستانسیالیسم

سوق میدهد باید ارزش هایی را که مایه سلب اختیار انسان است ، بدور افکند ، و خود او را ارزش عالی دانست ؛ باید جای اخلاقی را که به « سوم شخص » سجده میکرد باخلاق سپرد که حکومت و سلطنت « اول شخص » را ببندد ؛ یگانه اخلاق همانا اخلاقی است که انسان را به وفاداری نسبت بخودش تشویق نماید و او را باطاعت توقعات درونی و فطریش سوق دهد . زیرا طبیعت ما بر پایه عصبی - حیاتی قرار دارد که تحریکات آن محرک تمام فعالیت های ماست ؛ حتی فعالیت اخلاقی ؛ « پایه ارزش ها در قلمرو غرایز جای دارد . » ص ۸۵ . اما ظهور فکر مسیر تمایلات عزیز را بصوب ارضای حوائج پیچیده تر شخصیت کلی میکشاند .

ما برای هدایت خود درین مسیر جز تجربه اخلاقی چیزی در دست نداریم ؛ و این همان لذتی است که بسراغش میرویم « و بهترین ملاک و میزانی است برای تعیین ارزش هر کدام از اعمال و رفتار ما » ص ۱۲۴ ؛ « اخلاق یعنی جستجوی همین لذت » ص ۱۲۷ . اما چون این تجربه فردیست لذا نمیتواند به جنبه عمومی و کلی و درعین حال عینی که همه آنرا آرزو میکنیم ، منتهی شود ، او فقط میتواند يك اخلاق اول شخص درست کند و مرا در رفتارم راهنما باشد ، و جز دارای يك « حقیقت فردی » یا « حقیقت وجودی و نه عقلی » نباشد . ص ۱۵۳ .

با اینکه در رساله وجود اخلاقی با تاکیدات و اسانسیالیسم

تصدیقاتی مواجه میشویم که جملگی طنین وجودی

دارند ولی باز میتوان از بطن همین تصدیقات ، تذکار هایی را بیرون کشید که حاکی از پای بند بودن فیلسوف ماست به قسمتی از اسانسیالیسم کلاسیک . بدون شك در عهده هر فردیست که بر حسب تجارب حیاتی خویش کج حقیقتی وجودی برای خود قابل شود .

« ولیکن این تعدد تجارب » یا کثرت راه و رسم زندگی مردم بدین

۱۴۷ _____ اکزیستانسیالیسم

سرمنی نیست که با جبار بیاییم بیک تعدد قطعی یا تکثیر حقیقت اخلاقی گرم شویم . بلکه برآستی جز يك حقیقت قطعی در همه این حالات و اشکال وجود ندارد که همواره هدف کوشش ها و تلاش های انسان قرار میگیرد .
ص ۱۵۷ .

«بهر تقدیر باید برای ارزش ها يك معنای غیر خصوصی نیز قایل بود ، چه آنها را هینیتی ست که میتوانند بدان واسطه فعالیت و وجدان افراد را بیک چشم انداز یا دور نمای واحدی مقید سازند . حتی می توان ازین نیز جلوتر رفت و گفت ارزش ها دارای يك جنبه یا معنای کلی هستند که همچون وحی یا الهام در بشریت رسوخ نموده و در فطرت یا طبیعت هر فردی مثبت است .» ص ۳۷۵ .

بشریتی که اینهمه مورد تمایل ماست بهیچوجه با تصویری که اخلاق انسانسالیستی از انسان بدست ما میدهد یا با انسانی که سنت اگوستن او را بمقل آسمانی نسبت میدهد ، تفاوت ندارد . ازین گذشته نکته جالب اینجا است که آقای گوسلدورف «Cusdorf» در حافظه و فرد میگویند تا سنت اگوستن را از همفکران خود بشمار آورد و آنچنان هم که تصور رود با لوتی لاول فاصله ندارد ، خلاصه هر دو چه مستقیم و چه غیر مستقیم ، از يك حقیقت الهام گرفته اند .



پایان سخن . . .

چون اکزیستانسیالیسم فقط بیک ارزش وقع مینهد و آن این است که انسان میتواند با اتخاذ تصمیمات بجا شخصیت خویش را بسازد و مستقل از هر قیدی (چه قید محیطی و چه ارثی) وجود داشته باشد ، ممکن است برای انسان عصر ما و سوسه انگیز باشد ؛ اما باید مواظب بود که آدم خودش را نفریبد ؛ زیرا کسی که از روی بلاهت و خود فروشی یا هوس و دلخوشی به سلك چنین مسلکی در میآید ، طریقه اش جز يك تقلید مسخره و خنده آور از آن اکزیستانسیالیسم واقعی نخواهد بود .

بعلاوه نباید به کاریکاتور مسخره انگیزی که اکزیستانسیالیسم کفر آمیز از مفاهیم کلاسیک حیات بدست ما میدهد ، توجه تام داشته باشیم .
ژ - مارتین در رساله کوچکی در باب وجود ص ۹۹ و ۸۵ . این طور می نویسد :

چنان بنظر میرسد که اینان ، می پندارند اگر يك مجموعه قوانین اخلاقی وجود داشته باشد ، بطور خود کار و بی واسطه میتواند بکار همه برسد . (...) خلاصه اینان خیال میکنند که اخلاق از ارزش وجدان میگذرد و قوانین طلایی خود را جانشین این اندام متغیر و سریع التأثير که اینهمه گران تمام میشود ، خواهد نمود و بدین ترتیب ارزش داور ، خلل ناپذیر فردی را آنرا در هم می نوردد .. و اما باید دانست که ممکن نیست يك مرحله

پایان سخن _____ ۱۴۹

اخلاقی دو بار در جهان اتفاق افتد ؛ اگر بخواهم دقیق ابراز کنم ، باید بگویم ، هر گز وضع یا مورد پیشین وجود ندارد ، هر بار خود را مستعد انجام يك عمل جدید می بینم و میخوام يك عمل منحصر بفرد و ابتکاری که بیشتر درین دنیا نبود ، در وجود یا هستی رسوخ دهم . این عمل باید مطابق قانون اخلاق يك رفتار و دقیقاً حاوی شرایط خاص من که تا کنون در هیچ کجا دیده نشده بود ، باشد ، هرکس باید در ضمن زیستن مسایلی را کشف کند که مایه ذوق و شوق زندگی اوست و باید باز با همین زندگی نو ، زندگی کند ، زیرا ما که بوکالت از طرف دیگری زندگی نمیکنیم تا مجبور شویم یا از پا خطا نکنیم . اکزیستانسیالیسم رویهمرفته این افکار را که در جای خود حکایت از حقایقی میکند ، البته نه بطور کامل ، بنحو برجسته می نشان داده است ،



آیا می دونستید لذت مطالعه و درصد یادگیری با کتاب های چاپی بیشتره؟
کارنیل (محبوب ترین شبکه موفقیت ایران) بهترین کتاب های موفقیت فردی
رو برای همه ایرانیان تهیه کرده

از طریق لینک زیر به کتاب ها دسترسی خواهید داشت

www.karnil.com

با کارنیل موفقیت سادست، منتظر شما هستیم

 Karnil  Karnil.com

