

اکریستن یا مسیح ۱۹۰۰

بقلم

فوکیه

ترجمہ

ایران پر بار

حق چاپ محفوظ

فاثش، کتابفروشی تأیید اصفهان

چاپ دوم

۱۳۴۲

فوکس

اُکرستان سیال مسیم

۶۰۰۰

ایران پر باز

حق چاپ محفوظ

ناشر : آذنابنیروشی تأثید اصفهان

۱۳۴۲

چاپ حبیل المتن

تقدیم :

به نویسنده بود ف کور ۶۰۰
ایرج بور بافر

عنوان‌های کتاب:

از (الف) تا (ع)	چند کلمه
۳	دیباچه - تصور جوهر وجود ...
	بخش نخت فلسفه انسانیالیست
۱۰	فصل نخت : انسانیالیسم مذهبی
۱۰	، ، افلاماتونی
۱۰	، ، سنت اکوستن
۲۰	فصل دوم : انسانیالیسم ذهنی
۲۱	کنپتوآلیسم ارسطوی
۲۲	، ، سنت توماس
۲۵	، ، علمی
۳۰	فصل سوم : انسانیالیسم پدیده‌بی ...
	بخش دوم فلسفه اکزیستانسیالیسم
۴۱	فصل نخت : اکزیستانسیالیسم بطور کلی ...
۵۹	فصل دوم : اکزیستانسیالیسم تحت هیأت کفر آمیزش ...
۵۹	سر آمد متر جمان این شیوه
۶۶	اصول اکزیستانسیالیسم
۷۸	پاسخ اکزیستانسیالیسم کفر آمیز بمسایل فلسفی :
۷۸	جهان
۷۸	انسان
۹۶	خدا
۹۸	اخلاق
۱۰۱	اکزیستانسیالیسم و کمونیسم .

عنوان های کتاب

۱۱۵	فصل سوم : اکریستانسیالیسم مسیحی
۱۱۶	اکریستانسیالیسم مسیحیت
۱۱۹	کیرکگآرد دانمارکی
۱۲۴	گابریل مارسل
۲۱۸	کارل زایپر و تصور متعالی
	بخش سوم اکریستانسیالیسم اسانسیالیست «جوهری»
۱۳۶	فصل نخست : فلسفه لوئی لاول ...
۱۴۴	فصل دوم : اخلاق زرزر گوسدورف ...
۱۴۸	پایان سخن ...

چند کلمه ۰۰۰

شاید این اصل را بپذیرید که هستی را حرکتی همیشگی است 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 انکار نا پذیر است حرکت است .

حال که کتاب ما با پای 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 ، خون تان ضد زهر ترشح می‌کند ؟ آیا اگر بیمار نباشد به پزشک میروید ؟ مسلماً . نه . زیرا رفتن به خانه پزشک عکس العملی است در برابر عمل بیماری و ... الخ .

دنیای اندیشه و فکر نیز همواره در برابر عوامل خارجی عکس العمل هایی 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 ترجیح مجموع اینگونه واکنش‌های انسانی در برابر کنش‌های محیطی نیست ؟ آیا میتوان افکار عجیب و غریب فلاسفه یونان باستان را زاییده و

معلوم عوامل زندگیشان بحساب نیاورد و آنها را در یک 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 لسانالغیب بوده‌وبا ازما بهتران محصور بوده؟ خیبر، سقراط و حافظ و هومر (حمسه سرای شهیر یونانی که باو نیز جنبه غیب‌گویی نسبت میدهد) هم مثل ما انسان بودند، تنها انسانی که ساختمان فکری و دماغیشان باز هم بر اثر عواملی با آن عame فرق داشت. اگر اینقدر گفت که کسب لذت روحانی باید غایت مقصود انسانها باشد، اگر دیوجانس خیلی بیشتر از او وسط روز چراغ بست سراغ انسان را در کوچه‌های آتن میگرفت... و هزاران نظری اینها، همه و همه برای این بود که اینان میخواستند بنحوی از انجاء هستی خود را در برابر هیاهو یا غوغای یا هر چیز دیگر آن روز یونان توجیه نمایند، ممکن است این تصوریش آید که چرا این واکنش از همه‌کس بروز نکرده، پاسخ ساده است، زیرا جنانچه آشکار است، تنها یک عده محدودی هستند که میتوانند در اغلب اجتماعها همچون ستونی سر راست کنند و از تکفیر و تکذیب عوام نهانند و آن چیزی را که حقیقت می‌پندارند، در کمال شهامت و پایمردی اظهار بدارند. شاید هم‌فکران گالیله خیلی بودند ولی او توانت بگوید زمین می‌چرخد یا حرکت می‌کند، بی‌شبهه چه بسیار کسان بودند که مثل سقراط می‌پنداشیدند ولی او بود که توانت بر طبق طبیعت خود از دیگران پیش‌جویی و با فداکاری در راهی که حقیقت می‌شمرد، خندان بسوی مرگ رود و با نوشیتن جام شوکران بجیات جاویدان رسد. باری یک کنش در همه اثر می‌گذارد ولی این اثر در همه بیک تکم و کیف نیست، آنچه‌گذید است رخ می‌گشاید و عالمی را در شکفته فرو می‌گشود.

اگر اثرهای فکر بشری را وارسی کنیم می‌بینیم که هر قرن در برابر قرن پیش عکس‌العمل می‌کند و بدین نهج قافله تمنی انسانی را به پیش

میراند : مثلاً مدت چندین قرن در تمدن و سیر افکار غربیان وقفه‌بی ایجاد شده بود و جز چند مبحث ثابت و همیشگی از جمله بحث در امور ماوراء - الطبیعی چیزی توجه آنان را بخود جلب نمینمود . گرچه در همین اوان نیز زمینه برای یک عصیان یا واکنش شدید آماده و مهیا میشد ولی هر طور که بنگریم باز اروپا را در این ادوار نسبت متوقف و باصطلاح ساکن حس مینماییم . ولیکن این زمینه آماده شد و در قرون ۱۵ و ۱۶ همچون صاعقه در قلب اروپا ترکید و نهضتی یا باصطلاح 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 نهضت‌های فکری از نوع اومانیسم 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 سپری میشود و انسان‌های قرون بعد در برابر این کنش که خود روزی و عصری واکنش و تقابل نامیده شده عصیان میکنند و با واکنش شدید خود مفاهیم رنسانی را از اذهان میزدایند و در کالبد تمدن نفسی نو مناسب با حصر خود میدهند ، اومانیسم و رفورم جای خود را به نهضت‌های فکری دیگری میدهند که بزعع 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 بپسندند بفکر آفرینیدن فلسفه‌بی نو افتادند که هر کدام در قلمرو خود کمک موثری در ارتقاء فکر بشری بود ، اینان راه اسلام خود را برای دریک حقیقت کافی ندانسته و خود راههای نوی پیش باش مردم عصر خود که از آنها ملهم بودند گذارند . دکارت عقل را شرط حیات سعادتمندانه شمرد و بیکن

مشاهده و تجربه را شرط این بهروزی دانست

در ایران ما نیز امر بهمین نهنج است : وقتیکه تازیان وحشی و بادیه نشین باقشونی گران با ایران زمین یورش برداشت و قشون ایران را در نهادن شکست دادند و وا پسین پادشاه ساسانی را متواتری و منهزم ساختند و بزعم خویش با فتح الفتوح وارد خاک ایران شدند و هر کدام بعنوان ناز شسبت تکه‌بیی از فرش بهارستان را در جیب گذارده : و با تمدن تابان پارس دشمنی‌ها کردند . ایرانیان متمدن آنروز خود را در برابر یک عمل یا کنش بسیار شدیدی دیدند که در حال بفکر چاره افتادند ، گرچه کار از کار گذشته بود و راندن تازیان کار ساده بی نیوود ولی در هر حال خود را برای مقابله با این قوم جرار آماده می‌ساختند : زعینه یک یورش یا باصطلاح عکس العمل شدید را مهیا مینمودند ، البته این امر کاهی بمدوکاهی بطور غیر عمد انجام می‌یافت : روح ایرانیان آزرده شده بود وهمه آرزو می‌کردند تا انتقام خود را ازین قوم وحشی و خونخوار بگیرند : همین مخالفت بنهانی بود که آنهمه نهضت‌های فکری و عملی را آبیاری نمود و امثال ابومسلم خراسانی که علیه بیداد و اعتساف حکام سنگدل خلفای بنی امية قیام کرد و به نیروی ایمان و عصیان آن خاندان را منقرض ساخت و عباسیان را بجا یشان گمارد ، محصول دنیای درون یا محیط فردی خود بود ، یا آنکه از یک عالم دیگر ملهم شده بود ؟ آیا نهضت‌های دیگر و آمادگی ذهنی و محیطی مردم آن ادوار در تکوین چنین قیامی مؤثر نبود ؟ !

خلاصه قوم بیانگردد عرب قریب دویست و پنجاه سال بر میهن ما ترکتازی کردند و از نهب و غارت ، قتل و جنایت نهرا سیدند و در کمال بیداد گری و وحشیگری حکومت کردند : ولیکن سر انجام طرفی نبستند و آنچه خود

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 جانبی بود که در شئون مختلف فکری و حیاتی بنحو بازد و آشکاری بچشم میخورد .

سر انجام عرب را یارای مقاومت در برابر این همه نبروی مخالف که قریب دویست وینجاه سال تمام فرآورده شده بود ، زماند و یکبار برای همیشه رخت از دیار ما بر بست . آیا هجوم تازیان کنش 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** واکنش فردوسی 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 درخشنان سهمی داشته باشند ، چه بسیارند کسانیکه سر تمکن و تسلیم در برابر حکام عرب فرود آوردن و باپ بول و زر آبروی خود ببردند ! چنانکه آشکار است یکی از حربه هاییکه شاید اندکی پیروزی ایرانیان را بر تازیان بتاخیر افکند و بر سیطره اعراب در کشور ما ارزود همانا مسلمان شدن مشتی ایرانی بود که در ضمن پذیرفتن دین میان اسلام چنان پنداشتند که باید طوق عبودیت و بردگی هر عرب زبان را بر گردن نهند و از شرفو آبروی ملی و میهنه خود چشم بپوشند و باصطلاح موالي و معالیک باقی مانند ؛ جای شکفتی بسیار نخواه بود اگر بگوییم که همین افراد با گروه های شعوبی که در حفظ و نگهداری رسوم و آداب ملی بدل مسامی مینمودند و میخواستند ازین راه به نهضت ضد عرب که در کشورها نومیکرد ، کمل مؤثری بنمایند ، مقابله ها کردند و سدها در راه پیروزی

آزادند! چه میشود کرد میباشد اینطور پیش میآمد.

یکی دیگر از طرق مبارزه با اعراب و نفوذ آنها در میان ایرانیان که بصورت خرافات و مفاسد اخلاقی از قبیل زرق و ریا و سالوس تجلی کرده بود، همانا نفع یافتن طرز فکر صوفیانه است که پیش ازین ادوار در ایران یا نبوده یا آنکه نفوذی نداشته است. این نهضت فکری تا آنجا آنکار است که بدو صورت تجلی نموده گاهی منفی و زمانی مثبت. عدمی 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 متجمس می‌نمودند دچار دلهز و جبن میشدن و دیگر سر از گریبان مراقبت و مکاشفت برآمده اشتدند و تا آخر عمر در بحر مراقبت مستفرق میماندند و جز با عالم غیر واقعی با هیچکس سروکاری پیدا نمیکردند و دنیا و مافیها را برای دیگران میگذارند و خود را از مر که کنار میکشیدند و باین گونه اشعار دل و شوش بودند.

مکن دد جسم و جان منزل که این دونست و آن والا

قدم زین هردو بپرون نه، نه اینجا باش و نه آنجا و ناعر عارف مسلک و زود رنج دیگری که از دیدار مفاسد و تبامی افکار و اخلاق روح حساسیت متأثر شده بود زبان بناله میکشد و اینطور می‌گفت: ندارد درد ما درمان درینما - بماندم بی سروسامان درینما . البته شا بران متصوف دیگری از نوع ناصر خسرو و خیام نیز داریم که گاهی در بر بر کنش خارجی حصیان و زمانی تمکن نمودند: گاهی زبان باعتراف گشودند و زمانی دم فروبستند و تماشاچی شدند. داستان شیخ و فاحشه خیام و شطحات یا شطحیات متصوفانی چند، هنوز هم مرهم گذار جراحات روح حساس کسانیست که تکلیف خود را در براین جزم و خشک مقدسی زاهدان دروغی نمی‌دانند ...

تصوف هنوز مبارزه خود را با ریاکاران و ظاهر فریبان با نجام

نرسانیده بود که ناظر بازی آسمانی دیگری شد که خود در تاریخ ادبیات
شرح مفصلی دارد و آن حمله قوم بلیل مغول بود که اوایل قرن هفتم هجری
وطن مارا محل تاخت و تاز سه سوران خویش کردند ، البته این بار نیز
ایرانیان در برابر یک گفتگوی خیلی شدید قرار گرفتند که طبق اصل پذیرفته
ما محتاج با برآز یک واکنش شدیدتری بودند . چه ایرانیان که در حمله
تازیان اسلام آورده و تحت تأثیر دروغ پردازان پارسانا بیک مشت بدعت
و خرافات خوی گرفته بودند ، برخلاف سنت استوار اسلامی که همواره روح
کار و کوشش را در مردم بیدار میکند ، چشم بتقدیر تقدیر دوخته از سعی
و کوشش درین دنیا سخت برگشته بودند و این بار که در مقابل این خطر
موحش قرار گرفتند باک قافیه را باختند و یکباره بدنیای درون پرداختند
تا شدت بیرون را با آرامش درون جبران نمایند .

۰۰۰ ناگفته پیداست که متصوفان حقیقت پژوهان ازین رهگذر متضرر
شدند و هنوز سانحه‌ی را بپایان نبرده دچار سانحه‌ی شدیدتر شده بودند .
این بود که دیگر خود را گم کردند و دنیای بیرون را نادیده گرفته به عالم
درون پرداختند و از همینجاست که بهترین سرایندگان غزل عرفانی و مثنوی
عارفانه بعد از حمله منول به ایران ظهرور کرد و ما درین عصر بجهیره
های تابناگی بر میخوریم که در هیچیک از اعصار تاریخ ادبیات ایران چون
آن نداشته ایم ؛ سمدی و مولوی و حافظ درین عصر ظهرور کردند و بهترین
غزل ها و مثنویها را آفریدند ، شورو هیجان غزل های سعلی و عمق و
معنا ی مثنوی مولوی و بالآخره لطافت و پختگی غزل های حافظ از
میوه های شیرین این ادوار است که جز اضطراب و دلهر ، رنج و تلغی ،
شکوه و گلایه آبی به بن ندیده اند . ولیکن در عوض عدمی هم بودند که
ذهنشان تحت تأثیر مستقیم هیاهو و غوغای زمان و آشوب و هیجان عصر
قرار گرفته آثاری متکلف و بر بیج و خم بوجود آورده اند که خود بهترین

منحنی برای بیان واکنش‌های فردی و اجتماعی آنها در برابر گنش خارجی بشارست : تاریخ و صاف و جامعه‌التواریخ و بیدایش سبک هندی از اینگونه آثارند : البته همانطور که گذشت واکنش‌ها 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 هر وقت که اینان از دنیای بروون رنجیده خاطر می‌شدند و خود را در برابر عظمت آن‌ها سلاح می‌پنداشتند دست بدست حافظ شیرین سخن داده می‌گفتند :

چون ندیدند حقيقة ره‌افسانه زدند
یا گاه که از زندگی پر آشوب زده می‌شدند چنگ بدامان سعدی زده یک زبان می‌گفتند :

در کف شیر نر خونخواره‌یی غیر تسليم و رضا کوچاره‌یی

باری قرن هفدهم فرانسه راه وصول به حقیقت و فلاج را در استقراره و عقل تشخیص داد در صورتیکه قرن هزدهم این روش را نسبندید و با قیاس و استنتاج دلخوش داشت و با این حربه براغ توجیه تمام پدیده های هستی رفت و **دایرة المعارف** بوجود آورد که بزعم خود شامل تمام کشفیات و معلومات انسانیست ! بله ، قرن هزدهم در برابر قرن هفدهم عصیان کرد و روش استنتاج را پایه کندازد و روی همین اصل نسبت بعلوم ریاضی عشق و افی نشان داده ، باری دد قلمرو ادبیات و هنر نیز امر بهمین نهج بود چه نویسنده‌گان قرن هزدهم در برابر جزم و خشکی و قید و بند ادبیان قرن گذشته علم عصیان برآفراشتند و نه تنها رشته آنها را پنهان کردند بلکه خود سبکی نو با قالبی نو تر بنیان گذارند : اگر گرفنی ، راسین ، لاپونتن مولیر ، این هنر مندان بزرگ تاریخ هنر از قواعدی خشک و بیروح

تبیعت 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 نا باندازیبی لافوئتن ازین حیث مستعفی هستند) ، هنر مندان و نویسندها و فلاسفه قرن هزدهم بیشتر از مطالب روز و مابهه الاتلاع 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 هزدهم 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 باندازه‌یی شکل میگیرد 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 بصریاحت هرجه کاملتری دیده میشود . چنانکه میتوان گفت قرن هزدهم ، قرن عصیان و انقلاب است ، قرنیست که صاحبدلان نیک اندیش علیه متأثر کهن کمر 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 پر هیجان است . «معصوم» ولتر بی‌گمان ناسزایی است که ولتر به لاپینیتز فیلسوف بزرگ آلمانی هم زمان خود که دنیا - سکون را بهترین دنیا های ممکن می‌بندشت ، گفته است ، چنانکه فروغی دد باره او میگوید : آفرین بر نظر پاک خطای پوشت باد ... بله ، نه تنها عصیان قرن هزدهم 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 میقتدو انقلاب کبیر فرانسه بال ۱۷۸۹ اتفاق میفتند . البته با همه آنچه آذشت ، واکنش قرن هزدهم یک واکنش غضروفی

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

برنارد دوست پیر، شاتو بربیان، ویکتور هوگو، لامارتن، آفرید دوموسه، آفرید دووینی، چهره های تا بنای این عصر درخشنان تاریخ ادب و اجتماع هستند که کار طبیان و خشم خود را در همه شئون زندگی رخنه دادند و باکنه پرستی و سالوس و خرافات جنگهای سهمگینی کردند. ولیکن کار طاغیانه اینان بیشتر در عالم ادب و هنر بود چنانکه ویکتور هوگو میگوید: من با قلم دد ته مرگب دان انقلاب گردم و ازین دایره تنک گه کلامیم برای ما تعجبه گرده بود باخترف جست زدم: قواعد و رسوم و قیود ادبی فرون گذشته را ازین برداشت و یک هنر آزاد را بنای نهادند که چن 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 هفتدهم رجحان داده بیشتر با آفرینش آثار تخیلی و خیال پرور پرداختند؛ بد بختانه یاخوشبختانه 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 زانو اژدان، قهرمان آسمانی کتاب بینوایان هو گو، خود بهترین گوینده واکنش او در برابر فساد و تباہی 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

روزگار می‌کشید با خیال لطیف و شاعرانه خود آمیخت و بامید کنمک به آفرینش دنیایی نو که دیگر با آرزوی او چندان تفاوتی نداشته باشد، و بصورت کتاب بینوایان بعالم بشریت تحويل داد ایندام بواری گوهر باز فلو بر نیز باز یکی از آن کتاب‌های عجیب و غریبی است که طبقایان وابسته‌دار هنرمند آفریننده خود را بطرز گویا و بر جسته‌بی نمایان می‌سازد؛ مادام بواری نخستین اثر رئالیست - رمانیک فرانسه است اماهه بنوان نمونه یک اثر رئالیست معروف شده است، گرجه نویسنده مدعاو است که تمام مراحل کتاب خود را با بچشم دیده و جز واقعیت چیزی ننگاشته‌لی باز خیال و داوریهای یکطرفه گاهی در آن بچشم می‌خورد؛ این اثر نیز مظہر یک واکنش اساسی علیه رمانیک هاست که در بطن همان رمادیک یعنی قرن نوزده رشد و نمود پیروزش یافته. درین قرن هم افکار و عقاید عجیب و غریبی در اروپا مخصوصاً فرانسه پدیدار شد که بقول ظرفای فن بیماری رمانیک اصطلاح گردید، نویسنده‌گان و شعراء بچیز‌های منحرف و غیر وابی اشتیاق پیدا کرده بودند و برای تسلی روح حساس و قلب شوریده خود هر چه بیشتر سراغ عشق میرفتند، عشق بیک زن یا مرد مسلول، عشق بیک زن مصروع، عشق بیک کافه مخربه، عشق بیک چیز بدیع و غریب، عشق به غیر مبتنی ... الفرد دوموسه شاعر این دوره کتابی بنوان اعترافات بجهقون منتشر نمود که حاوی مطالب خوشمزه و در عنین حال آموزنده‌ی دین 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 دین چیز‌ها می‌جست. خلاصه یکی از عناصر درجه اول هنر رمانیک، همانا عشق است که آنرا بیماری قرن اصطلاح کرده‌اند. همانطور که دیده شد در بطن همین ادبیات و بزعم ما واکنش، یک واکنش دیگری روی مبنده‌ود که رئالیسم معروف گردید، وقتی که فلوبیر رمان معروف خود را منتشر

نمود و منتقدان هنرمند آن را ارزیابی و انتقاد کردند؛ رفته رفته شوق و ذوق یک عده که هنوز خط مشی درین عالم تدارک ندبده بودند بدین سبک گرویدند و بخود طرفدار مکتب رئالیسم گفتند و چنانچه در تاریخ ادبیات مصبوط است، تقریباً اوایل قرن نوزدهم فرزند برومند دیگری بدامن گشاده هنر پناهنده گردید که نامش بالزالاک است و چنانچه میدانید ولاقل 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 اثني که باید دختر گرانده شود نه تنها در خلوت میندیشید و حساب میکرد بلکه با دوستان نزدیک خود مشاوره مینمود تا مباداً دختری بیافریند که مثلاً از یک نظر نتواند دختر یک خسیس عجیبی مثل گرانده شود.

البته باید در نظر داشت که این مکاتب سوا از هم یا باصطلاح معروف اول هر سده‌ی آغاز نیشده و در آخر همان سده هم پایان نمییافته بلکه یکی در دیگری خلق میشده و جز علاقه و احتیاج مردم بدان هیچ علت دیگری نداشته، زیرا هنرمندانیکه چنین مکاتبی را می‌آفریدند، بجز در میان مردم و بروی زمین نمی‌زیستند. ... اوآخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم برادر بروز جنگ بین‌الملل اول وسایر مناقشات بین‌المللی واضطراب عمومی که بلاعی آسمانی مردم مغرب شده بود و هرجوهرچ اقتصادی و بروز هصیان عمومی یک هرجوهرچ ادبی و هنری و فلسفی نیز در عالم اندیشه‌وخيال رخ نمود که بی‌گمان اتعکاس دنیای برون یا بزعم ما واکنشی در برابر کنش‌های متعدد و گوناگون عالم خارج بود؛ درین دوره هر کسی راهی بیش میگرفت و در آن راه گام مینهاد، مثلاً اناکول‌فرانس که درین دوران میزیسته بهیچ صراطی مستقیم نشد و من نمیدانم او را در زمرة کدام مکتب‌ادبی یا فلسفی نام ببرم، ولی همینقدر میتوانم بگویم که یک متفکر داهی و یک نویسنده هنرمند بود:

این هرج و مرچ عمومی و خلجان همگانی و خلاصه حالت انتظار مردم ادامه داشت تا آنکه جنگ بین الملل دوم با آنهمه خرابی و ویرانی و سنتی و سیه روزی آغاز شد و سر انجام با آن غوغای بیسابقه و تلفات فراوان و هزاران مصايب و بد بختی دیگر که ممکن است تا صدها سال دیگر هم تأثیرش در اذعان نسل ها باقی ماند ، بیان رسید ، ولکن اثرانی که گذشت بایان نیافت . نسل جوان ربیع دوم قرن بیستم خود را در برابر چنین مصیبتهای گران دید که طاقت و واکنش خود را در برابر آن نتوانست توجیه کند . و باصطلاح از مقایسه کنش و واکنش مزبور دچار یک خلجان و اضطراب و ناکامی شد و مثل صوفیان بعد از منول ایران چون از عالم برون رنجیده خاطر و ملول گشتند لاجرم روی عالم درون آوردند و در معنویت و تأمل و مطالعه و تجزیه و تحلیل نفس و عوالم ماوراء الطبیعی که درینگونه لحظات با آدم دست میدهد ، تسلی خاطر جستند و شورش و آشوب عالم ظاهر را به آشوب و غوغای دنیای درون جبران کردند .

سینک های هنری و فلسفی که درین عصر پدیدار گشت و هر کدام در جای خود شایان اهمیت فراوان است و برای یک محقق اجتماعی غذای مطبوع و گوارایی است : خود صور کوناکون بیان یک رنچ و الم در و نیست که میتوان بیماری نیمه اول قرن بیست نام گذشت : هر چند نفر گرد 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 طنیان آمیزی دارد از قبیل دادالیسم ، سور رئالیسم ، سعبولیسم (معنای کنونیش نه گذشته) (در ادبیات و گوییسم 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

بوف گو و وامثال اینها ننوشت ، مگر او از فرط نگرانی که از حیات داشت برای کشتن خود نقشه های عاقلانه 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 آقاو و لنگاری و علویه خانم و داستان کوچک فردا از همین نویسنده نیست چطور شد او که بیست سال رنج کشیده و از محیط و جکیده های آن متالم و متاثر بوده، یکباره اثری چون حاجی آقا بوجود آورد دهان از فرط تفاوتی که میان این اثر و سایر آثار است ، نتواند باور داشته باشد که صادق هدایت نویسنده آنست ؛ اما خوب که دقت کنیم می بینیم که حاجی آقا باال 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 ؟ سر انجام پیام کافکا را نوشتو 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 غمث انباز نیست و تأثرات او جنبه آسمانی داشته است ؟ آیا میتوان زندگی دائمی و همیشگی او را در میان طبقات مختلف مردم میهنش انکار نسود و بعد برای توجیه این انکار گفت که او با از ما بهتران محشور بوده است ؟ ... ؟ ... ؟ باری مکتب اکریستانیالیسم نیز میکی از صورت های واکنشی ست که مردم فرانسه بصورت تراویش های منزی فردی چون ژان پل سارتر و سایرین، علیه مظالم جنگ گذشته از خود بروز دایه اند ، چه اگر این دو جنگ گذشته پیش نمی آمد و فلاسفه اکریستانیالیسم با سارت و زندان کشانیده نمیشدند نه تنها معکن بود چنین فلسفه بی اصلاح رخ ننماید ، بلکه احساس پیدایش چنین ازدیشه مردم فرانسه را بذرزه افکند . ولی چه میتوان کرد میباشتی چنین

پیش می‌آید.

چنانچه در کتاب حاضر مطالعه خواهید نمود ، اکزیستانسیالیسم مقاومتی است در برابر جرم مذهبی و خشکی کشیشان دروغی و بالاخره اعتراضی است علیه امید و آرزو و خوش بینی و هر منای دیگری ازین قسم . اکزیستانسیالیسم عصیانی است منفی علیه مظالم و مفاسد اجتماعی ، تفیت به یک مشت قواعد و قوانین اخلاق کلاسیک و خلاصه ناسازانی است به آنها که بزندگی امیدوارند و بیک مشت اصول و قوانین پایدار و ثابت ایمان دارند . اکزیستانسیالیسم در واقع یک واکنش درونی و منفی است در برابر کنش‌های فراوان و خد و نقیض دنیای بیرون . البته چنین افکاری ممکن نیست در یک وضع یا فرصت آرام و متعادل یک مغز سالم دست بدهد ؛ همه و همه هدیان‌ها و ناله‌های سوزناک انسان هاییست که روح حساسان زود رنجید و چون ساختمان دماغی شان قادر به ابراز یک عکس العمل مثبت و واقعی نبود ، بنابرین دست بخيال و انتزاع زدند و در عین حالیکه از تناقض می‌هراستند و با تمام قوا و توانایی با آن مخالفند ، خود در ضمن بیان عقاید و تحلیل فاسقه و بیشن خویش بارها در چنین گردابهایی فرو می‌روند ولی خود واقع نیستند .

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

درباره ترجمه

کتاب حاضر از جمله کتاب‌های تحقیقی - فلسفی محضی است که در بطن کلمات و سطور آن جز با مفاهیم فلسفی و تجزیه و تحلیل‌های تحقیقی با هیچ چیز دیگر مواجه نمی‌شویم . کتاب حاضر ترجمه امین و درستیست از یک کتاب فرانسوی که نام مؤلف آن نیز بالای کتاب چاپ شده است : نه کلمه‌ی افزوده ام و نه لفظی کاسته ام نهایت کوشیدم تا آنجا که برای من ممکن است الفاظ و بارات

غ

چند کلمه

را بزبان ساده فارسی کنونی برگردانم تا مفاهیم انتزاعی انبوهی که در سینه آن نهفته است، ازدکی زودتر و شیرین تر آشکار شود. البته کتاب حاضر نه تنها فلسفه اکریستانیالیسم را مطرح کرده بلکه از آغاز تاریخ فلسفه هر جا کلمه یا لنظمی دیده که با این معنی نسبتی یا شباختی 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 نویلی دوست هنر پژوه من که زحمت جاب و انتشار این کتاب را در عهده پذیرفته و سیاهی تاریخی موی خود را در راه تعمیم فرهنگ بخارکستری بدل کرده است، صمیمانه سپاسگزاری مینمایم.

ایران پر با

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 اوآخر دو صفت اکزیستانسیل و اکزیستانسیال که هر دو معنای «وجودی» میباشد ، ساخته ، اند ، و پس از پیوستن پساوند «ایسم» به آخر صفت دوم ، کلمه نو ساخته اکزیستانسیالیسم را که ظاهراً معنای «طرفداری وجود» باشد ، ساخته اند . پساوند « عموماً نماینده تفوقی است که بر کلمه‌یی پذیرفته باشند ، در مثل کلمه سوسیالیسم عقیده‌یی اطلاق میشود که لا اقل در نظر تئوری یا فرضیه ، خیر و صلاح اجتماع را مقدم بر افراد هر اجتماعی میشمارد ؛ یا در مسلک اندیویدوآلیسم مصالح افراد را مقدم بر اجتماع می‌پندارند زیرا کلمه اند یو یدو به معنای 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» کام بر میدارد .

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

جوهر و وجود
علم موجودات ، در واقع ، میان موجوداتیکه دیده
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 پیداست 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 شمردم ، 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 معنی مینماییم . مثلا 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
مهندین این شکل را خوب میشناسند و مشخصات آنرا معنی میسانند .
شیمی دانان اجمامی را طرح ریزی میکنند که هر گز در دسترسان نبوده
ولیکن کاملا از عهده شناختن ساختمان ، مشخصات ، و فایده ممکن آن بر
میآیند . تنها عملی که از دستشان بر نمیآید این است که نمیتوانند با ترکیب
عنصر سازنده ، خود آن اجسام را درست نمایند . خلاصه اگر مجردی
نباید ، جوهر هست : حقیقت ده هزار گوشه بیش از جهار گوشه و یک جسم
تصور کمردنی بیش از فرمول موادیست که بهم بستن آنها از پیشا پیش

ناممکن مینماید.

وجود جوهر یک وجود ممکن است.

این امکان زمانی تحقق می‌بزیرد 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 متنا فیز یکی موجودات را آشکار میسازد. وقیکه 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 بهمن سبب است که یهود خدای یهودیان در یکی از سفرها که جزء کتاب آسمانی آنها است خود را موجزدی تعریف آنده 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 می‌باشد.

برهانهایی برای اثبات افکار علمی و اخلاقی بویژه بیشتر سبب شده امتیاز بین این دو اصل است که فلاسفه باین دو گانگی بینندیشنند. هدف علم اینست که بجای افراد، انواع و بجای این مוש، موسها و بعض سلم و تور، انسان را بطور کلی بشناساند. از این که بگذریم باید بگوییم که علم هدف کلی است و خیلی کمتر ممکن است، وقتی که یک جنس آماده تحقیق و بررسی دارد، بیک نوع ویژه ببردازد؛ به جوندگان بیشتر از مושها، به استخوان داران بیشتر از جوندگان و خلاصه به حیات بیشتر از استخوان داران توجه دارد. باری در زندگانی روزانه ما فقط موشها، بنشهها و آلالهها هستند که بسبب مشخصاتی که دارند از سایر افراد هم نوع خود تمایزند و احتیاجی نیست که مثلا برای جستن آلاله یا بنشهه مراغ آلاله یا بنشههی را بگیریم که گیاه شناسان بسادگی در تعریف های خود گنجانده اند.

پس بنابر آنچه گذشت ، علم برای آنکه از حقیقت ما را بیاگاهاند گذشته از مشخصات فردی موجودات زنده که در یک نوع دیده میشود ، بیک جوهر جنسی نیز در وراء کلیه اینها عقیده دارد . بدین ترتیب است که فلاسفه بی چند معتقد شدند که یک جوهر مطابق وجود دارد که میان موجودات یکه بوجود میآیند ، پخش میگردد .

علم اخلاق نیز مسئله را بهمین نحو ولی با مختص شتابی مطرح میکند ، چه اگر بتوانیم از شناخت جهان سر باز زنیم از عمل و رفتار تواناییم 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 صحاک و فربدون نیست . انسان متوسط الاحوال هم نیست ، چه این یکی نمونه ناچیز و غیریست ! اخلاق ممکن نیست مگر آنکه بر فراز انسان هاییکه با ماهر اوده دارند ، نمونه محض بشریت یعنی جوهر بشری را جایز بشماریم .

حالا میتوان با طرح یک مسئله مقام اکریستانیالیسم
مسئله
را نسبت به فلسفه قدیم «کلاسیک» معین ساخت ، وقتیکه سخن از انسان در میان است تفوق یا برتری با کدام یک از این دو اصل میباشد : باجوهر یا با وجود ؟

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

اکریستانیالیست ها برتری را به وجود یا اکریستانس «Existence» نسبت میدهند .

اکریستانسیالیسم

۷

اما تفاوت چندان محسوس نیست و بسیاری از اندیشمندان ، بر حسب دیدگاه خویش ، بیکی از این دو گروه ملحق شده اند . بهمین سبب دایان کتاب حاضر از فلاسفه‌یی نام خواهیم برداشت که بنحوی شایسته این دو تئوری ظاهرآ مخالف هم را باهم آشنازی داده و در یک ترکیب گنجانیده اند . اینان عقیده دارند که وجود انسانی بیشتر از جوهر است ، ولیکن همیشگی به طرفداران وجود می‌بیوندند ، میگویند که ارزش آدمی بسته به جوهر است یعنی به آنچه که هست و نه بوجود او یعنی بودن محض .

بخش نخست

فلسفه انسانیالیست

در وله 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 می‌گنجد ولی قادر نیستند مسطوره بی از آن نشان دهند. در برابر سه گوشه‌ها، چهار گوشه‌ها و پنج گوشه‌ها یکه بسادگی ممکن است روی تخته سیاه ترسیم نموده یا روی سنگ تراشید، تقریباً هیچ‌است. اما تفکر فلسفی سر پوشی روی این تأکید‌ها می‌گذارد: در واقع، نه فقط وجود، بلکه وجود یک چیزی است، و گر نه از آن سخن بیان نمی‌آمد، اما با این وجود واقعیت هر شیئی مهمتر و معتبر تر از بودن یا وجود داشتن محض است؛ هر وجودی مثلاً، وجود یک سنگ مورد علاقه‌ما نیست، بلکه وجود انسانی مورد دلستگی و محبت است. لذا چیزیکه مهم است جوهر است نه وجود.

این مباحث مورد گفتگوی فلاسفه طرفدار جوهر قرار نگرفته، اما وقتیکه سخن از تعیین و تشخیص طبیعت جوهر‌ها بیان می‌اید فرضیه‌های جور و اجر ابراز می‌گردد که ما در عرض سه جریان دسته بندی نمودیم:

الف - انسانیالیسم مذهبی که معتقد است جوهر‌ها در عالمی فوق کره ارض یا در خدا وجود دارد.

۹ اکریستنیالیسم

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

ج - اسانسیالیسم هوسр است که بمناسبت نفوذی که روی اکریستنیالیسم معاصر فرانسه دارد ، باید از آن بنویان یک اسانسیالیسم پدیده‌یی نام برد .

فصل نخست

اسانسیالیسم مذهبی

این دسته معتقدند که اگر جوهر ها خود خدا نباشند لااقل یک چیز آسمانی بشمار میروند . این شکل اسانسیالیسم به افلاطون میرسد که هنوز مکافات او مایه روشنائی روان ماست ، اما شکای که سنت اگوستن * بدان بخشید اگر کاملا برای ما آشنا و خودمانی نباشد لااقل قابل تشابه و تحلیل است ،

اسانسیالیسم افلاطونی

افلاطون نه تنها با دور نمای اکزیستانسیالیسم مخالف است بلکه

* - (۴۳۰-۳۵۴) وی پس از گذراندن یک شباب پر تلاطم سر انعام به زندگی روحانی گردید 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 « باشو 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 لعب مکندران بلکه مثل مولای خود عیسی مسیح باش و از اطفای شهوت جسمی خود داری نما و غیره ... »

با انسانیالیسم نیز معنای عالم مخالف است.

جوهر وجود
معنای عمومی وجود است که به جزئیات یک نمای
واقعی میدهد . ولیکن در نظر افلاطون وجود عوض
آنکه با این عمل جوهر را غنی بگند آنرا فقیر میسازد . معنای دیگر عبور
از دنیای امکان به دنیای واقع خود جز سقوط چیز دیگری نیست .

این تصور یک چیز عجیب و در عین حال ساده‌بینی نیست . برای آنکه
خوب از آن سر در میاوریم کافی است پیش خود حساب کنیم که تا به چه
اندازه آمال و آرزو های ما در عالم امکان فتنی است در صورتیکه امید
های تحقق یافته ما بسیار قلیل و ناجیز است . بهمین سبب اغلب خوش
میداریم که هر گز از عالم امکان بمال واقع نزول نکنیم . تا هم از امید
های تحقق نیافتمنی خود لنت ببریم و هم آنکه از آرزو های تحقق
پذیرفتمنی خود تمنع بر گیریم . در واقع فرض کنید یک اسکناس صد ریالی
در دست دارم و میتوانم بینهایت نشنه برای خرید بکشم ، اما از این همه
طرح چزیکی یا دونا انجام نخواهد یافت . تصمیم گرفتن بیک خسید
مستلزم آنست که از بقیه دست بشویم ؛ همینطور کاهی نیز پیش می‌آید که
از عملی کردن همان یک تصمیم نیز سرباز ننم .

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

افلاطون به دو دنیای محسوس و معقول که این یکی دنیای محسوس را دنیای «مثل» نیز میتوان گفت، عقیده دارد. دنیای محسوس همان است که علوم میبینند و حس میکنند، و آن دنیایی است که حقایق آن بوسیله حواس شناخته میشود. موجوداتی از قبیل بنفشه‌ها، انسان‌ها و اسب‌ها در آن وجود دارند که همیشه در حال توالد و تناسل می‌باشند. و نماینده مشخصات عمومی از قبیل مساوات، زیبائی، و عدالت نیز هستند. دنیای معقول چون جز بوسیله ذهن و روح درک شدنی نیست همیشه از نظر عوام ناییداست. در این دنیاست که نمونه‌های کامل موجوداتیکه در دنیای محسوس، توالد و تناسل می‌کنند، 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 باکیش یا لاقل تحت جامع ترین اشکالش، نیکی محض، زیبایی، محض و عدالت محض و غیره. او آنها را مثل نامید نه باین سبب که آنها را بعنوان نماینده‌های ساده اشیاء در نظر بگیرد بلکه آنها را نمونه همه اشیاء می‌پندارد. برای آنکه این مطلب را با فرهنگ خودمان که بضرورت 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 نبودند و فردا نیز نخواهند بود، بلکه در حال شدن هستند و شدن آنها نیز رهیاری بسوی عدم است. از این گذشته، بودن گذران یا دمدمی آنها تازه از خود آنها نیست؛ برتو 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 دهنده؛ انسانی نیست که طابق النعل بالنعل با آن انان ذهنی یا ایدآل باشد، ممکن است تا باندازه‌ی خوب باشد ولی خوب محض محال است بشود، هر قدر زیبا باشد، مجال است به آن زیبایی مطلق برسد...

جوهر دنیای معقول بدنون بکمترین قید و شرطی تصور بودن یا نصوّر نمونه بودن را بصورت حقیقت جلوه میدهد؛ جوهر، های این دنیا نه معیوبند و نه محدود، تغییر ناپذیر و جاودانی پیروزی هستند؛ اینها وجود محض اند و میتوان گفت که واقعاً موجودند. موجودات دنیاییکه نامش را دنیای واقعی یا دنیای وجود میگذاریم، در برای اینها وجود ندارند...

افلاطون برای آنکه خیالی بودن دنیای محسوس را بنحو بر جسته بین بشما باید در کتاب جمهوریت خود کنایه‌یی را ذکر کرده است که بنام «کنایه غاز» مشهور شده است. غار عمیقی را مجسم کنید که چند نفر را از همان نخستین روز زندگانی به کند و زنگیر کشند. اگر رو به دیوار ته غار بشینند و سایه های اشیاء و اشخاص را که خورشید از مدخل غار بروی دیوار می-

افکند، به بینند. چون بدبخت ها چیزی جز سایه نمی‌بینند لاجرم آن را حقیقت مسلم خواهند پنداشت و اگر آنها را بیرون بکشیم و خورشید و اشیاء و اشخاص را با آنها نشان دهیم چشمها یشان 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 بر دنیای 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

۴۱۰ اکزیستنسیالیسم

آست **«مانعه و بیکه** حقیقت سایه ها مفتوط است به دو شناختی و اشیائی که سایه شان باطراف میافتد. بنابر این وجود در برابر جوهر حکم هیچ را دارد. جوهر برای آنکه متعدد و گوناگون باشد و بصورت موجود جلوه گیر شود، هاردد مواد میشود و هر بخشی از آن تشخض و تین ویژه بی بخود میباید، د بهمن سبب است که یکی سقراط میشود و دیگری افلاطون این خوبی ملایم است و آن خوبی خشن. وزیبایی با شکال مختلف از قبیل گیرا، مليح و جیه و عظیم در میاید. باری معین کردن، محدود کردن است. زیبایی محض دیباخی معقول تمام اشکال زیبایی را در خود دارد، چه طراوت بها، چه آرامش شبهای پاییز، چه ملاحت جنبش برگها، چه عظمت کوهها که بدستکون ابدی پنهان گرده اند، چه فربیندگی بورها و چه دلربایی گنتمگونها... ولکن موجوداتی که ازین زیبایی محض باندک بهره بی دارند فقط میکن است یکی ازین اشکال وجاهت را دارا باشند. پس ناگفته آشکار است که گذشتمن از دنیای جوهر به دنبای وجود یک سقوط یا نزول واقعی است.

پلاخره هر شناخت واقعی چه در قلمرو عمل و چه در حیطه اندیشه، از دام مقایسه جوهر های اشیاء و اشخاص حاصل میشود، و قبیله ادعا میکنیم که دو چیز برایند یا یک چهره زیباست یا فلان عمل خوب است بدون اراده به ملاک یا نمونه اصلی عدالت، زیبایی و نیکی رجوع مینماییم؛ درست مانند قصاید که برای کشیدن یک تکه گوشت چند واحد وزن نیز روی گفته دیگر قرار میدهد. ما زمانی میتوانیم از عهده یک قضاؤت درست برآییم که جوهر یا الاقل جوهر یکی از مختصات آن شئی یا شخص را از پیش بدانیم.

نهی بنابر قول افلاطون باید برای شناخت موجودات و ترتیب یک زندگی خوب از دنیای جوهر یا منقول

علم و اخلاق

استمداد کنیم.

علم هدف شناختن خود موجود نیست؛ بلکه مستقل ابدون در نظر گرفتن جلوه گام جوهر، بسیار غش میروند و به شناختن آن سر گرم میشود مثلاً ریاضی ۱. افلاطون با همه این احوال درین میاندیشد که یک جامعه بشری درست کند و بشر را بغاایت تعالیٰ یک موجود متفکر پرساند لذا چندان ازبی شناختن جهان نمیروند. 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 زبدگان قوم که میخواهند حکومت بر همنوعان خود را در دست گیرند می نویسد، بیوسته این نکته را گوشزد میکند که باید مرتبآ آنان را از مزاحمت موجودات رهانیه و بتماشای جوهرها کشاند؛ بدین نحو وقتیکه بسیر و سیاحت جوهرها و «عثُل» توفیق پیدا کردند و بویش بر مثل غالب یعنی خیر مطلق وقف یافتدند، آنوقت است که قاعده راهبری حیات سایرین را در خواهند یافت.

اسالسیالیسم اگوستن

فلسفه افلاطونی ظاهرآ خیلی با مفاهیم و تصورات ما فاصله دارد. اما سنت اگوستن با تغیراتی که در آن داده و نقاب افسانه را از اندیشه خالق خود برداشته ما را با پن فلسفه نزدیکتر میسازد. با این تفاوت که در اینجا باید بجای دنیای معقول یا جوهرها عقل یا منطق خدا را که باصطلاح کلمة الله میگوییم، بکار بریم.

همانطوریکه بحیای مقدس تلقین میکند، جوهرها در کلمة الله هستند. اگر نحوه بیان سنت اگوستن

سنت اگوستن

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

خلاصه آنکه موجودات زمانی موجودند که ازین منطق آسمانی بهره‌بی داشته باشند ، زیرا منطق خدا سرمنش هر حقیقتی است . بهر تقدیر در کائنات نیز گاهی بخود حقل الهی میرسیم ، زیبائی اینان نشانه بی از زیبائی است ، عظمتیان نمایی از قدرت است ، و تمدشان ذرہ بی از وسعت بی پایان است . دنیا را نباید بمتنزله دیواری نفوذ نا پذیر پنداشت که میان ما و خدا سد شده است بلکه باید پلی دانست که او میان بزرگی خود و کوچکی ، ما گزارده است .

کلمة الله همچنین سرمنش هو شناخت ذهنی و روحانی است جه او ، روشنانی واقعی است که ضمیر آدمیزاده را در این دنیا روشن میازد ، وقییکه ما در باره حقیقت ، زیبائی و نیکی اظهار نظر میکنیم نه اینستکه به قواعد شناخته شده در دنیای مقول افلاطون دست یازیده باشیم بلکه این تصورات ، « مثل » کلمة الله است که بطور اسرار آمیزی با ذهن و روح ما ارتباط پیدا کرده است .

اخلاق نیز بر همین^۲ پایه بنا شده است . قواعد و قوانین خیر . زیبائی و حقیقت را ، همین روشنایی برایمان تهیه دیده که پیوسته ذهن ما را منور میازد ، عالی ترین فضایل را در کلمة الله می‌بینیم و بر حسب آنست که رفع و الم ، اراده و اندیشه خودمان را مورد داوری قرار می‌دهیم . وجودان و اقطاع که ندای حق است . بدون شک باید از آن اطاعت نمود . عیسی برای آنکه بانسان ها در فهم کلمة الله یاری کرده باشد کلیسا را پایه گذارد که کشیان آن موظفند اندیشه مؤمنان را طوری راهنمایی کنند که آنها خود بتوانند تحت سر برستی 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 خدا، به کیش و آئین خود بخواهد . خود او نیز جز یک شنونده کلمة الله نیست . اسف شهر «هی بون» که مقبره سنت اگوستن در آن واقع است همیشه تکرار میکرد که ، «کشیشان و مؤمنان همدم» منتهر کشیش جون قدری بیشتر ممارست کرده میتوانند وظیفه یکفریدن انصاف و بصیر را ایفا نمایند . و این همان وظیفه‌ی است که سنت اگوستن بیش از حد بار در مواعظ جاندار و انسانی خودش ادعا میکند .

قرون وسطی
مدتی قریب هزار سال مسیحیت مغرب تحت لوازی
اگوستن بود . در قرون وسطی فوق چشمهای ظاهری
و حواسی که بواسطه آنها اشیاء مادی را درک می‌کنیم ، فوق عقل که یا
آن نزدیکی و دوری اشیاء را میسنجیم ، یک قوه دیگر در انسان تمیز
میدادند که میتوان آنرا با این کلمات بیان نمود : «هوش» ، «دیده سیر و
سیاحت» ، « نقطه نقل ذهن یا روح» ، «حکمت» ... که انسان بویشه آن
دنیا موجود ولی نامرئی ، دنیای جوهرها و حتی جطیریت بخود خدا . نیز
دست میاید . بدین نحو مدعی بودند که انسانی در افق دو دنیا ، قرار
دارد . بخاطر قسمت سافله خود بدنیای بوجود دلستگی دارد و بسبب داشتن
قسمت عالیه به دنیای جوهر عروج نماید .

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

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

بویژه خانواده مذهبی سنت فرانسوا * نگهداری و پشتیبانی کردید . از جمله فرانسیسکن‌ها که طرفدار نظریه اگوستن بودند، میتوان «بیون آواتور» مقدس را نام مرد که بواسطه نگارش کتب گوناگون مذهبی اسمش را «دانشمند ساروفی» گذاردۀ اند . وی میگفت : «اگر عقل ، تصوری از یک موجود بی عیب و نقص نمی‌داشت چگونه ممکن بود در باره عیب و نقص اشیاء رأی دهد ؟ » (از کتاب سفر نامه از روح تأخذا) .

در مثل چگونه ممکن است بدون داشتن تصور یک دایره کامل در باره چگونگی دایرۀ مذهبی که روی تخدیه سیاه رسم شده است نظر بدهیم . حتماً بدون آنکه خرد بدامن دایره مزبور را با همان دایره تصوری مقایسه می – کنیم و بعد نظر خود را ابراز میداریم . همانطور و قتیکه اظهار عقیده می – کنیم که فلاں قرار داد ظالمانه بوده یا فلاں لباس زیبا دوخته نشده است ، بدون شبهه بتصورات عدالت و زیبایی مطلقی که به ذهن ما برتو میافکند رجوع مینماییم . اما این قواعد تصوری کجا هستند ؟ مسلمآد . خود خدا . بدون تردید ما آنها را نمی‌بینیم ، همانطوریکه از دیدن خدا عاجزیم . اما همانطوریکه بوسیله روشنایی اشیاء مادی را می‌بینیم ولی خود روشنایی را خارج از این اشیاء نمیتوانیم مشاهده نماییم ، بهمین نحو میتوانیم ادعا کنیم که در سایه همان قواعد یا تصویرات است که همه چیز را در می‌باییم بی‌آنکه خود آنها را بتوانیم به بینیم . در هر حال عقیده اگوستن از نظر انسانیالیست بودن بیای عقاید افلاطون نمیرسد . نخست آنکه در عقاید اگوستن جوهر ها چهره اشیاء را نمیسازند و دنیایی نیز نمی‌آفرینند . مگر آنکه فقط تصویرات از خدا وند میباشند . از طرف دیگر خدا یک موجود واقعی است و بعلاوه در مسیح چورت جسم مادی در آمده است . بالاخره موجودات این دنیا موجودات واقعی هستند و آن طور که افلاطون می‌پندارد

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 توانم 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 بهره بی دارد و هر شناخت زمانی درست و واقعی است که نه تنها بخود اشیاء بلکه بجوهر آنها نیز دسترسی پیدا نماید . این معنی بویژه در زاده انسان بیشتر مصدق دارد . برای آن که بطبيعت انسانی بی برم و روش او را در زندگی بدانيم باید به تصور خالق رجوع کنیم .

فصل دوم

اسانسیالیسم ذهنی

باز در اینجا بیک کلمه نو ظهور فلسفی بر میخوریم که ازیش، از خوانندگان پوزش می طلبیم . ولی چون بیان مارا ساده میکنند لذا نمیتوانیم از آن چشم بپوشیم . اکنون به تشریح دو کلمه «اسانسیالیسم کونسپتوآلیست» که دو کلمه من در آورده است می پردازیم . کلمه «Conceptualiste» از کلمه «Concept» که از لحاظ ریشه لغوی به نتیجه فهم اطلاق میگردد ، مشتق شده و این کلمه بمعنای خاص یک پدیده حیاتی را هیرساند ولیکن با پدیده فکر یا ذهن مشابهی دارد و فلاسفه قرون وسطی همواره آنرا به عنی معنی بکاربرده اند، پس ما نیز «Conceptual» را ذهنی ترجمه مینماییم . فهم یا تصور که از آن درینجا سخن میرانیم، نتیجه دوچیز است یکی چیزیکه قادر بشناختن است و دیگر چیزیکه استعداد شناخته شدن دارد . مثلاً «من» مستعد شناختن است و «ساخت» یا «جادو» مستعد شناخته شدن . این دو چیز که بهم ملحق میشود 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 «جادو» میخوانند . پس متوجه میشویم 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 تصوری نیز از انسان بطور کلی داریم ، کلاماتی کلی از قبیل انسان ، حیوان ، نامی عدالت ، انتظام ... ، نشان دهنده حقایق ویژه و مخصوصی نیستند بلکه جوهر هایی را بیان مینمایند که هنوز شخص نیافرته اند . خلاصه آنکه این جوهر ها ، آنطور که افلاطون می پندشت ، دارای یک دنیای ج.د.ا.گانه نیستند . نهایت آنکه در ذهن یا روح موجودات متفکر «با فکر» استقرار یافته اند : اینها فقط مفاهیم هستند ولاغیر . بدون شبہ این جواهر در روح یا ذهن خدایی جای دارد ولیکن محل شناختن آن در ما است نه در خدا .

کنسپتوالیسم ارسسطویی

ارسطو خیال دنیای معقول استادش ، افلاطون را بدور افکند و مفتضح کرد ، ولی چنانچه مشهود است سیماه واقعی فلسفه ارسسطو در طول سنت مکاتب فلسفی جای خود را بیکاریکاتور مضحك و مسخره داد . ولیکن از طرف دیگر چون مثل ادبیان موسوی و مسیحی تصوری 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 باندازه‌یی نسبت به جواهر فرضیه افلاطون با وفا ماند . گرچه این جواهر در دستگاه فلسفی او دارای یک 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 . بی‌گمان تنها حقیقت در نظر او انسانها یا موجودات هستند ، جواهر از نظر او جز تجسمات ذهن یا روح نیست ، ارسسطو نه فقط طرفدار مکتب کنسپتوآلیسم 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 .
دانایی یعنی شناختن موجودات فقط نیست بلکه شناختن نمونه های کلی
موجودات یا جستن قوانین کلی و حتمی تمام ممکنات است . بدینمنوال علم
را هم سرحد با جواهر نگه میدارد . ولیکن بی گمان باید گفت که درینجا
دیگر مانند فلسفه افلاطون ، سخن از نیل بسیاحت در دنیای مرمز جواهر
«معقول» نیست ، چه ارسطو برای جواهر وجود جداگانه بی نمی شناسد .
تنها سر جشم معرفت مشاهده موجوداتی است که در دسترس تجارت ها 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 و راه الطبیعی »

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

کنیپتو الیسم سنت تو ماں «تو میسم»

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

همانطور که دراسفار پنجگانه مضبوط است خدا
قضایای اصلی عالم را آفرید ، بنابرین 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 تجارت ما گنجانیده شده است مرکبند از ماده «هیولی» و صورت . صورت همان مثل یا «تصور» افلاطونی است که از دنیای معقول سقوط میکند و بیازرسی ماده می پردازد ، یعنی در ماده نمونه یک هستی یا یک نوع جوهر را پدید می آورد . عقل و درایت بشری هدف خاصش این است که این نمونه یا این جوهر را از تضییقات مادی تجربید کند و بنوان یک چیز کلی مورد بررسی و آزمایش قرار دهد بنابرین عقل و درایت انسانی . هماره سر گرم عالم کلیات است و از شناخت مستقیم اشیاء مادی یا منفرد و جزوی بدور . ما افراد را خوب میشناسیم زیرا در باره شان داوری میکنیم : این جوهر قلم گرد ، صاف ، و قرمز است وغیره ، پطر بزرگ ، ضعیف و نایاب است وغیره . ولیکن این معرفت غیر مستقیم است . زیرا موضوع داوری ما آن حقیقت مرموزی را بیان میدارد که حواس ها را متأثر میسازد نه عقل و درایت ما را . مسند ها کلماتی کلی هستند که هم مناسب افرادی است که با آنها نسبت مینهیم و هم^۱ ممکن است شایسته افراد دیگری نیز باشند . بدین ترتیب عقل و درایت افراد را در تفرد بررسی نمیکند . معرفت ذهنی مثل یک کارمند دولتی عمل میکند و مانند او نیز دارای قرار دادی میباشد ، اگر کار کارمند کاملا بیان رسیده باشد تمام مشاهدات و ملاحظات مضبوط روی یک فیتن ظاهر ؟ جز شایسته او نیست ، و حال آنکه هر کدام ازیاد داشت های او برای یک عده زیادی ارزشنه میباشد . ممکن است میلیون ها نفر یافت شوند که یا چشمها یا شان 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

اکزیستانسیالیسم

است از عهده شناختن افراد بر باید 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 آنجه گذشت بسهولت معلوم میشود که فلسفه سنت اکزیستانسیالیسم ؟ توماس تاجه پایه ممکن است شبیه اسانسیالیسم باشد *

به نظریه او در باره شناخت موجودات نمیتوان صفت اسانسیالیسم داد . او با طرز نفکر 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 میازیم . بیکمان این تصورات پیشتر در خدا بوده . ازین نظر برتری با آنهاست . ولی چون تمام هستی جواهر روی «وجود عالی » بنا شده است ، پس میتوانیم تا باندازه بی 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 ، شک 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 میتوانست بر عکس 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 انسانسیالیستی است . بدون شک برای مؤلف کایات ، هدف علم شناخت آن چیزیست که هست و نه جواهر که باید مستقل از عالم موجود و تجربی مورد بررسی قرار گیرد . اما چون عقل و درایت هدف مستقیمش چیز کلی و حتمی میباشد ، پس همین چنین 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 انسانسیالیست ها فکر میکند ، و قبیکه ادعا مینماید ، زندگی اخلاقی زمانی مهیا است که جوهر آدمی تحقق پذیرد . ولیکن نا گفته آشکار است که این جوهر بدت نمیآیدنگر با تجزیید 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 . و قبیکه خدا داشت ما را هیآفید 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 تصویرش را داریم ، کشانیده شویم .

ازین لحاظ نیز فلسفه تومیس یک فلسفه انسانسیالیستی است .

کنسلپتوالسیم علمی

تا رنسانس «تجدید حیات فرهنگی » علم الهی سرور تمام علوم محسوب میشد و پائین دستش فلسفه قرار داشت که شامل تمام شعب داشت 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 یزوشن

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

علوم خاصی که از بطن فلسفه بر خاستند ، بویژه **علم فیزیک** ، یک طرز تفکر نوی را منتشر ساختند که «بارت 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 جوهري اهل مدرسه پشت با زدند ، و شک و تردید را در اصول ماوراء الطبيعی که در توجیه و تبیین حقیقت بدد 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 هنفرد و منسجم هادی نرفت ، بیکن بدنبال «طبایع بسیط گام بر داشت ، و دکارت از بی «تصورات روشن و مشخص » رفت ، خلاصه همواره جوهر اشیاء هدف خاص دانشمندان قرار میگرفت . و همینطور وقتیکه دو قرن بعد ، اگرتوست کنت فیلسوف فرانسوی پوزیتیویسم «Positivism» را بنیان گذارد ، نخستین چیزی را که هدف علم شناخت ، ساختن قوانین کلی و عمومی بود ، یک کلمه ، یک شیوه خاص هر گز مورد بررسی دانشمندان قرار نمی گرفت .

هدف علم البته آن چیز است که وجود دارد یا هست . اما این کلمه کوچک «هست» که منطقیون زرا بطله قضیه اش میخوانند ، با دو معنای کاملا متفاوت جلوه میکند . وقتیکه میگوییم پطر هست یا اтол 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 چیزیه 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 بی باشد بلکه ما یک منحنی ممکن الوجود را تعریف میکنیم و در ضمن تعریف یک وجود ذهنی با آن میدهیم که برای ریاضی دان کافی است . همینطور نیز وقتیکه یک فیزیک دان قانون $v = g t$ را بیان میدارد مدعی نیست که در همان آن یک جسم مطابق با این قانون از آسمان فرود بیاید ، بلکه او میگوید اگر جهی در فلان شرایطی که اوادعا میکند ، بیفتند ، نحوه سقوط طبق قانون فوق انجام خواهد پذیرفت .

باری ، بسی مایه شکفتی است که در عصر ما نیز مانند اعصار افلاطون و سنت توماس ، رشته هایی که فرد منسجم مادی ، یعنی آحاد مادی زنده را مورد مدافعت قرار میبیند ، خیلی باشکال ممنکن 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 انفاق افتاده .

اما بر عکس هیچکس درین فکر نیست که چگونگی علمی ریاضیات و فیزیک را که در حقیقت با تجزیید موجودات ، سر گرم بررسی جواهر هستند ، مورد تردید و انکار قرار دهد . پس با این مقسمه آشکار میشود که هلم هماره اسانسیالیست است و هنوز بمرحله اکزیستانسیالیست نرسیده است .

پلاوه طرز تفکر فلسفی و علمی ادوار جدید با داشتن دو خصیمه

متغایر، که در فلسفه قرون وسطی بین درجه نبوده، با نحوه اکریستانیالیستی مخالفت میورزد؛ یکی قید عقلایی بودن و دیگر قید عینی 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، هر گز به علم فیزیک ایمان نمیآوردم» چنانچه مشهور است در عصر دکارت «قرن هفدهم» نیز مانند عصر ارسطو علم واقعی بسوی چیز حقیقی میرود نه واقع . باز شخص محقق زمانی خود را راضی احساس میکند که مانند ریاضی دانان بطريق عقلی از تعاریف معلومات مقدماتی که باعث حدوث عالم است، پدیده های بررسی شده را نتیجه بگیرد . هکل فیلسوف عالیقدر آلمانی از همین معنی بنحوی از انجاء و با یک 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 میرود .

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

اخلاق

جنیش اکریستانالیسم واکنشی بود در مقابل یک کلی بافی خشک و بیروح و با 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 سمت 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 بخشنده بی وجود دارد ،

از طرف برخی از «فلسفه» قرن هشتم رد گردید : و در عوض يك طبیعت بیش و کم آسمانی جای خدای دکارت و اسلاف او را گرفت . و هم او بود که وظایف نیکان را با آن گوشزد می‌ساخت . در پایان سده نوزدهم مسیحی ، استانسیالیسم مذهبی را که در برنامه تعلیمات عمومی رخنه کسرده بود ، با تصویب نامه هایی از برنامه زدنده اذهان مردم را از تصور خدا پاک کردنده و اخلاقی که مبتنی بر خدا بود ، بدور افکنندن ، عقل از لحاظ بنیان گذاران اخلاق غیر مذهبی ، میباشتی با امتیاز جای اراده خدا را بکرید ژان پل سارتر با بیان شیوه ای این مطلب را که مودر مخالفت اوست ، بررسی می‌کند :

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

اکریستانیالیسم

خدابن روی یک فلسفه انسانیالیستی بنا شده بود . . زیرا یک نمونه بشری را در نظر مجمم میکند که باید سر مشق سایرین قرار گیرد تا بست او کشانیده شوند . ولیکن اکریستانیالیسم معاصر سعی دارد که تصور یک جنین نمونه خیالی یا انسانیالیستی را از اذهان زدوده بدور افکند .

* کلمه **Humanism** از قرون وسطی وارد اذهان شده و در آن روزگاران به مکتب دوستداران زبان و فرهنگ باستانی یونان و روم و همچنین به مشرب کسانیکه انسان را به پایه خدایی میرسانند او را در تمام کارها یش مؤثر میشمردند ، اطلاع میشد و درینجا نیز بحدس مقرر به یقین مراد همین معنای آخر است .

فصل سوم

اسانسیالیسم پدیده‌یی

حال که از تماشای این تحول طویل که از دنیای مثل افلاطونی (سرمشق تمام طرفداران جواهر) شروع می‌شد و به کوشش در راه ابداع اخلاق بدون تصور خدا ختم میگردید، فارغ شدیم، میتوانیم بگوییم که اساس آنچه را که برای درک اکنیستنسیالیسم 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 اکنیستنسیالیست‌های معاصر، بویژه گایریل مارسل و زان بل سارتر در واقع خودشان نمود شناسند.

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

از نظر اهل مدرسه که ازین حیث پیرو اسطو 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 طبعن میافکند و روحی ترین افکار نیز بضرورت با یک تشبیه یا استعاره که معمولاً جنبه

مادی دارد ، همراه است. پس میتوان بی برد که در جنین شرایطی امکان شناخت بدون واسطه دنیای خارج وجود دارد . دکارت در مقابل تئوری اهل مدرسه که اعتقاد به وحدت جوهری ترکیب انسانی داشتند ، آین «دوتایی» خود را علم نمود : از نظر او انسان فقط از یک روح تشکیل شده و تن یا جسم که فقط یک ماشین مطلق است ، بتوسط مداخله «روح حیوانی» ، با آن 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 استعداد نمود .

چون وارسی حقیقی که از جنین نتیجه ای بدست میآمد ، نا ممکن میمود زیرا در فرضیه های خود جز اثرات درون ذاتی هیچ چیز برای انسانی قابل نبودند . سر انجام خیال بافیهای فیلسفه اه بنحو منطقی با آنجا 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 مدلی بود که میتواند رئالیسم را بمعنای عوومی خود که حاکم از رابطه تجسمات ما با اشیاء خارجی میباشد ، با نمود شناسی که همه چیز را به تجسم و خیال تقلیل داده بود ، آشتباه دهد – او میگوید : ما جز پدیده یا نمود چیزی نمیشناسیم زیرا برای ما هر گز مقدور نیست که «نونمن» ها یا واقعیت اشیاء را بشناسیم . اما این اشیاء برای پدیده آوردن نمود ها ضروریند اگر هم «نونمن» شان مکتوم و پوشیده بمانند ، دنیا هست . ولیکن فقط ما نمیتوانیم آنطور که هست آنرا بشناسیم .

* Phenomenisme به مکتب فلسفی گریند که جز نمود هیچ حقیقتی را نمی پذیرد .

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

جنبیش نمود شناسی ازین لحاظ پدید آمد که همه معماهای مزبور را بالاتر از آن تعطیله که دکارت آغاز نموده بود ، شروع کردند . ظاهرآ معنای نمود شناسی این است که نمود ها آنطور که در دسترس تجزیه به بدون واسطه ما قرار گرفته است مورد مطالعه توصیفی یا تشریحی قرار دهیم . از تجزیه و تحلیلی که ولادیمیر جانکلویچ در هزل ، بد سکالی ، دروغ و اندوه «بنوبت» بعمل آورد ، نمود شناسی را همان طور نیان 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 اختنابی 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 معنای ساده و معمولی کلمه استفاده میکند ولیکن آنها را فقط وسیله‌یی برای رسیدن به ما وراء پدیده یا نمود ، میداند . بنیان گذار این مکتب «ادموند هوسل » فیلسوف آلمانی بود .

(۱۸۵۹-۱۹۳۸)

شاید بیشتر از دو قرن است که اندیشه فلاسفه با این معما و مشکل در نبرد است . آیا تنها پدیده‌های 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 بیطرفا نه گردید . در صورتیکه پیشرفت اندیشه جز ازین طریق میسور نیست .

ازین لحاظ «هوسرل» آمد مسائل مربوط به ماده مجرد یا روح
رد را کنار گذاشت، موافقت یا مخالفت تصدیق یا تکذیب خود را موکول
نمود و شک 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 مکائنه و شهود که بهیچوجه نمیتوان مورد شک
و تردید قرار داد، فقط به نمود «Phenomene» پرداخت. این نحوه عمل
دوش دکارت را بیاد میآورد که بمجرد اینکه میدید میتواند دلیلی برای
تشکیک بترآشد، بطور دستوری در بدیهیات شک میکرد. اما هوسرل در
شک بیای مؤلف کتاب «سخن درباره روش هدایت اندیشه» نعیرسد. زیرا
دکارت تصدیقاتی را که بدیهی نمییافت مورد شک قرار میداد ولی «هوسرل»
باین اکتفا میکند که دور آنها را خط بکشد. وی در کتابی که بنام
«تفکرات دکارتی» منتشر نموده میگوید:

«دنیاییکه درین زندگی انعکاسی، محسوس است بیک منی ویژه،
هماره برای من موجود بوده است. مثل گذشته با همان محتوى که در هر
مرحله خاص آنست، احساس میشود. هم اکنون نیز جلوه اش 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 شک 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
برا برابر چیزی واقع میشویم که بهمه چیز معنی میبخشد: یعنی وجودان مطلق

یا نفس مجرد «من» .

در واقع نمود شناسی هوسرل آلمانی ، مانند روانشناسی معمولی ، یک توصیف ساده از معلومات بی واسطه و جدان نیست ، بلکه بیشتر روی موضوع «متفسر» ، فکر میکند ، روانشناسی آن یک روانشناسی تفکر آمیز است : نمود شناسی سراغ «من مطلق» میرود یعنی چیزیکه خارج از هر گونه دخالت مادی باشد . او میخواهد ترکیبات مغض فعالیت و جدانی را مورد بررسی قرار دهد ، مثلاً « درک ، حافظه بی واسطه ، یاد آوری ، انتظار پیش از فهم ، تشخیص تمثیلی یا استعاری ، زدن مثال های مشابه ...» هوسربل این ترکیب را جواهر مینامد . اما تفاوت اساسی که میان او و افلاطون است ، آشکار بهشم میخورد . جواهر هوسرل حقایقی که در دنیای جداگانه وجود داشته و نمونه های خیالی چیز های ممکن باشد ، نیست ، بلکه معلوماتی از حقایقند که بعض ارتباط و جدان با اشیاء خارج ، پدیدار میگردد . با این وجود از جمله چیز های کلی میباشدند و همانطور که هستند درک میشوند و برای درک آنها دیگر احتیاجی به مقابله اثرات روانی مشابه نیست بلکه مستقیماً بمدد عملی که هوسرل «تحولابی - درک میشوند . اینطور بنظر میرسد که جواهر نمود شناسی جز ترکیبات سازنده روح یا وجود «شعور» نیستند .

باری یکی از ترکیب های اساسی و مهم وجود آگاه بودن آن است یعنی باستشعار بسوی اشیاء خارجی میل میکند ، هوسرل هماره تکرار میکند که : «وجود آگاه 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 . فضیه بدون واسطه ، جمله «من میاندیشم » نیست بلکه «من بچیزی میاندیشم »

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

اسانسیالیسم نمود بموازات نمود شناسانی از نوع هوسرل که شناسی ارزش ها میکوشیدند تا ترکیبات کلی فعالیت تجربی وجودان را معین نمایند ، یک عدد دیگر از نمود شناسان آلمانی که عمد یا تمایل انفعالی وجودان را مشاهده نمودند ، «دعی تعیین و تشخیص فعالیت اخلاقی «ارزش - جوهر» های آن شدند . ازین جهت ماکس شیلر ۱۹۲۸-۱۸۷۴ معتقد است که ما بطريق مشهود انفعالی به ارزش هایی تمایل پیدا میکنیم که از آنها آگاهی نداریم و بی تردید مبتنی بر خدا هستند . ولیکن - نیکولاوی هارتمن متولد سال ۱۸۸۲ ، بر عکس 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 مینویسد :

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

 ۳۷ اکریستانتیالیسم

نگرفت، 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 ارزش‌ها باز ما را بهمان نقطه شروع یعنی فلسفه افلاطونی میکشاند که باید در چشم انداز‌های آن قرار گیریم و بدراک یا تماشای نقطه مقابلش، اکریستانتیالیسم و تأثیر تهی آن در اذهان سر گرم شویم.

بخش دوم

فلسفه اکزیستانسیالیسم

ظرفداران 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 یک سیستم « دستگاه » تدوین شده باشد ، ترجیح میدهند ...

دانویسون کیرکگار آرد دانه ارکی * که معمولاً بعنوان گذار این مکتب بحساب می‌آید ، در نگارش های خویش بهمین نهج عمل نمود . بدون شک وی ناقوانی طبیعی را تا سر حد یک روش فلسفی شایسته ترقی داد . برای نویسنده ظرفداران این مکتب تعیین و تشخیص تصورات یا کلیات و بهم بستن افکار چندان اهمیتی ندارد . « دانو » میگوید : « کسیکه به مقاهم اکزیستانسیالیسم آشنا است و آنرا می‌پذیرد ، تمایل به احتراز از تعاریف افکار یا کلیات ، خود نشانه ذوق لطیف است . » (از کتاب « دانوا » و اکزیستانسیالیسم تألیف جتو .)

« دانوا » بیم داشت از اینکه پس از او بروفسور ها ! فلسفه او را مانند یک فلسفه پایان یافته به بخش ها ، فصل ها و قطعه هایی تقسیم کنند ، و بصورت یک 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 نقش و نگار ها درست شده. نا گفته پیداست که تعبیر و تفسیر چنین آثاری از حدود حدس و تخمن 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 سایرین» سیمون دو بوار، ازین لحظه قبل ملاحظه است و ما ازین پس بیشتر از آن استمداد خواهیم نمود. بهمین نهض نیز نوشته های کاملاً مدون فلسفی درین باب در درست داریم مانند: آثار «مارتن هایدگر» یا بویژه کتاب «هستی و نیستی» زان پل سارتر.

ولیکن اشکالات این آثار از اشکالات آثار دور انحطاط اعمال مدرسه نیز، زمانیکه ساعت ها در باره نوک یا تیزی سنجاق خیال بالافی میگردند، بیشتر است. بدین لحظه خواننده زود ذوق زده میشود، بدین سبب یقین داریم، شاید کسانیکه با حوصله کامل سطر و «سطر هستی و نیستی» را مطالعه کرده اند، از این نظر میتوانند باید بین فرون فراشند یا خیلی خیلی کمتر کسانی هستند که میتوانند این را فهمیدن آنرا کنند.

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

درینگونه آثار خیالی پیدا نیست.
زیرا ، در واقع ، بینداد اکریستانسیالیست ها اکریستانسیالیسم وجود دارد . ولیکن ما ابتدا میکوشیم تا قضایای مشترک بین آنان را آشکار سازیم و بعد به بررسی دو شکل از اشکال آن که فقط در نحوه حل معماه وجود خدا که یکی از مهمترین معماهای اکریستانسیالیسم 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 ظاهرآ اکزیستانسیالیسم بیش از اندازه باعیت مادی توجه دارد چنانکه کابریل مارسل در کتاب «از

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

ممولاً، بنا بر ترکیب ذهنی خود، چیز های مشترک یا عبارت دیگر خصایص نوعی را در افراد می بینیم، و خصایص فردی شان را از نظر میندازیم. با یک مشت مقولاتی که از بیش در مفرومان ساخته شده است، بسوی آنها میرویم و از این جهت نمیتوانیم آنچه را می بینیم مورد دقت قرار دهیم. بهمین ترتیت بحای آنکه زندگی درونی خود را در همان اصالت ویژه خودش، معاینه نماییم برای آنکه تصور ذهنی روشن تر از آن داشته باشیم، با جبار وارد چهار چوبه روانشناسی قدیمش میکنیم،

و روشنی سبب امضاء حقیقت میگردد . اکزیستانسیالیست مخالف شیوه بالاست ، و دائم 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 : «اکزیستانسیا لیست میخواهد افکار را با همان رشته ذاتی 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 . بهمن 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 . «دوپوار» ابراز میدارد که : «اگر توصیف جوهر ، نشانه فلسفی بودن چیزی است ، حکایت تنها نیز هیتواند نماینده واقعیت کامل و منحصر و مادی جهش وجود باشد »

مع انوصف 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 ، وجهه همت خود سازیم کار عبت و بیهوده ای کرده ایم چه با جبار بهمان جوهر فردی که کمتر از جوهر بمعنای کلی نبست ، خواهیم رسید و از بررسی 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 تمورات انتزاعی شده از خود وجود یک تصور تجریدی خواهیم ساخت و این خود با مطلوب ما متناقض است .

بالاخره اکزیستانسیالیست فقط با مر وجود یک موجود نمی‌پردازد تا مجبور شود برای تم رکن اندیشه خود روی وجود آن، از جوهرش صرف نظر کند. اما چنانچه گابریل مارسل می‌گوید: «موضوع تفکر اکزیستانسیالیست آن وحدت تجزیه نشدنی است که میان وجود و فرد موجود بر قرار است.» وجودیکه با موجود یک واحد را می‌سازد.

۲ - کشف وجود

در باب وجود اشیاء د. کتاب «استفراغ» زان پل سارتر، با قهرمان آن در کافتن مواجه می‌شویم که پس از مدت‌ها تفکر در باب کیفیت حیات یا طریقه استفاده از اشیاء، موفق به کشف وجود می‌شود: «پس لحظه پیش در باغ عمومی نشته بودم. ریشه بلوط زیر نیمکت من در زمین فرو هی نشست. هیچ بیاد نداشم که این ریشه است * کلامات نا پدید شده بود و بدنبال آن معانی اشیاء، نحوه بکار بردن آنها، و نشانه‌های ناقصی که انسان ها روی آنها رسم کرده بودند، فراموش شد. سرم یائین بود و با حالتی خمیده رو بروی این توده سیاه و گره دار و بی‌شعرور * که باعث ترسم بود، نشته بودم *. پس از آن این الهام بمن دست داد. نفس قطع شد. بیشتر، درین روز های آخر معنی «زیستن» را نمی‌فهمیدم. مانند دیگران بودم، مانند کسانیکه با لباس بهزاری در ساحل دریا راه می‌روند. مثل آنها می‌گفتم: دریا لا جوردیست و این لکه سپید، مرغ دریا بیست. اما حس نمی‌کردم که این مرغ زندگی می‌کند یا آنکه دارای «وجودیست» * معمولاً «وجود» خود را پنهان می‌کند. آنجاست، دور و بر ما، در خود ما، خود ماست، دو کلمه نمی‌شد گفت که

* طبیعت یا جوهر آنرا بیاد نمی‌آوردم. * یعنی غیر قابل فهم. * برای آنکه ناشناس بود. * یعنی مثل من زندگی می‌کند و وابسته بوجود است ... یک اکزیستانسیالیست شکارچی مطمئناً فاسدی است

یکی آن باشد ، و سر انجام لمسن نتوانم نمود . وقتیکه خیال میکردم که درین باب میاندیشم باید پنداشت که اصلا فکر نمیکردم ، منزم تهی بود یا فقط یک کلمه در منزم بود ، کلمه « زیستن » یا « بودن ». آن وقت میاندیشیدم ... چه بگویم ؟ به « تعلق » میاندیشیدم . با خود میگفتم که یا دریا به دسته اشیاء سبز تعلق دارد و یا سبزی جزء کیفیات دریاست . حتی زمانیکه باشیاء مینگریستم ، فکر نمیکردم که وجود دارند ، همچون نمایی فربینده 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 باستع میگفتم که هیچ . جز یک شکل بی معنی و تهی 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 مقول انتزاعی است از دست داده بود ، خبره یا معجون مطلق همه اشیاء بود ، ریشه هزبور به وجود آمیخته بود . (از کتاب استفراغ ص ۱۶۵-۱۶۶)

ما وجود را باشیاء نسبت میتعیم در صورتیکه در درباب وجودمن حقیقت ، اشیاء بدون ما وجود ندارند . معرفتی که ما

* ریشه خیلی بستخی از زمین کنده میشود ولی چند کاری گرما برایمان تهیه میکنند . شکار برای شکارچی فرصت یک ورزش عالی است . علم هم هدف است و هم یک غذای لذیذ . همنوعان ما یارقیب ما هستند یا معنی ، بندرت میاندیشیدم که آنها هم حق وجود دارند و باید زندگی کنند .

* وجود خواج 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 میکاهد ، سه گوشه موجود همیشه ناقص است .

از اشیاء داریم ، سبب میگردد که موجود بیشمور بسطح وجود واقعی راه پیدا کند ، وجود داشتن ما مفروض وجودان وجود عالم است : گابریل مارسل در «روزه امه مواردِ الطبیعی» میگوید «وقتی که یک شیئی را موجود در نظر میگیریم ، مثل اینست که خودمان را مدرک آن تصور کنیم ، و این بدان ماند که ما تجربه خود را بنحوی بگسترم که باز چیزی را که از خود دور کرده ، شامل شود ... : فقط زمانی میتوان از وجود سخن راند که اشیایی بدون واسطه با وجود مرتبط باشند . بخارط قید عینی بودن ، از وجود خودمان در میگذریم تا بتوانیم حواس خود را روی وجود اشیاء متمر کن سازیم . اما این عمل دنیا را از واقعیت دور میکند زیرا نمیتواند بدون‌ها ، برای ما باشد . گابریل مارسل باز در همان کتاب میگوید : « هر قدر بیشتر رشته نافی اتحاد اشیاء را با خود میگسلم و تکیه بر عینیت آنها میزنم (...) بیشتر باستقلال دنیا نسبت بمن ، به بی مهری آن نسبت بسر نوشت و سر انجام خاص خودم ، ایمان میآورم و بیشتر دنیاییکه همگان در منحصر بودن واقعیت آن تردیدی ندارند ، شبیه یک نمایشگاه نسبه خیالی یا یک فیلم بزرگ مبتنی بر اسناد در برابر کنجهکاوی من سر میافرازد ، ولیکن سر انجام خود را کنار میکشد زیرا بوجود من وقوف ندارد . »

وجودان وجود داشتن بسیاری کمیاب است . توده مردم خود را روی اشیاء این جهان که خوشبختی آنان را تأمین مینماید ، متمر کن می‌سازند . فلاسفه نیز آنقدر در دانش و اندیشه انتزاعی غوط ور میشوند که وجود را از یاد میبرند ، دانش را ممکنات تشکیل میدهند و ما میکوشیم تا هر چیز را بنظرمان میرسد ، بیکی از آنها بحسبانیم . حتی در سرگذشت درونی خیلی خصوصی خود نیز دائم درین فکریم که بحال ویژه یک نمونه کلی کاملاً معین برسیم ، حال آنکه چیز های منحصر بفرد و بیان ناپذیر و خلاصه

عجیب و غریب خودمان را از یاد میریم . و اما کسانی که با درک تأثیر باور نکردنی ترین ماجری ها ، به وجودان «درک» وجود میرسند.

ارسطو میگوید ، علم با تجرب آغاز میگردد . اکزیستانسیالیسم نیز اگر بتوان گفت ، زمانی آغاز میشود که آدم در برابر شکفتی وجود قرار گیرد . مارسل باز در همان کتاب مینویسد : «شگفتی» جزء لاینفک وجود است . پاسکال مبشر اکزیستانسیالیسم میگفت : «از اینکه می بینم اینجا هستم و آنجا نیستم میترسم ، تعجب میکنم . زیرا برهانی نمی بینم که اینجا باشم یا آنجا ، در حال باشم یا گذشته . من دو بیان ابراز میدارد : «چگونه ممکن است شگفتی زاییده از معما و وجود ، موجود متفکر را بسوی سر عظیم وجود سوق ندهد ؟ » «زرز باتایی » 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 بسه چیز به تولد و عروسی یک مرد و یک زن و لحظه همبستگی-وابسته است ، دررسی کنم ، فقط یک تصادف منحصر بفرد سر نوشته این (نفس) را که من هستم تعین نمود : بطور قطع عدم احتمال بینهایت زیاد تنها وجودی که بدون آن (برای من) هیچ چیز نمی بود . یک تفاوت اندک در زنجیری که من آخرین حلقه آن هستم ، بجای (نفس) حریص که میخواست من باشد ، یکی دیگر بوجود می آمد ، ولیکن از نظر من جز عدم یا نیستی هیچ چیز نمی بود درست مثل ایکه مرده باشم . »

درک یک (عدم احتمال) بی اندازه زیاد و دردناک که در عوامل یا حوادث اتفاقی بوجود آوردن من شرکت داشته یا در عین 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 آن دو تأثیر

متناظر که تدقیق در وجود خاص خود ، در ذهن پدید می‌آرد .

۳ - « وجود داشتن » چیست ؟

اما « وجود » یعنی چه ؟ پاسخ باین پرسش بی شک امت 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 دارد بعد بلند بالا ، بور و سیگار کشم . وجود را باید در موجود جستجو نمود و نه در خودش تنها .

مطابق یک اندیشه کلاسیک به هر چیزیا هر شخص واقعی

شدن

میگویند که وجود دارد و نه یک شیوه ممکن ، تنها

آن اشیاء یا اشخاص وجود دارند که از دنیای امکان یا جواهر بدنیای وجود یا واقعیت آمده باشند . در قاموس اکزیستانسیا لیسم بر عکس معنی « وجود داشتن » ، **Exister** ، متراوف 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 فقه‌الله کلمه وجود داشتن **Existe** نشان مینهاد ، وجود داشتن یعنی عبور از حالتی که هست **Ex** و استقرار **Sister** در حالتی که پیشتر فقط ممکن بوده است .

به تقدیر برای وجود داشتن عبور از یک حالت به

گزینش

حالت دیگر کافی نیست : میله آهنه که تحت تأثیر

آتش سرخ میشود و یا تورین که با فشار آب می‌جرخد ، امر شدن در آنها مصداق ندارد زیرا تغییراتی که در ماده پدید می‌آید قبل از علیشان موجود بوده و این جلوه گر شدن تنوع یا تازگی که ما « شین » اصطلاح کرده ایم در نمودهای ظاهری اشیاء رخ نمی‌نماید . شدن و وجود واقعی مستلزم

اختیار است : پس بنابرین آدمی مایه اوست . ولیکن نباید تصور کرد که هر آدمی ازین برتری برخوردار است ، و اقاماً وجود دارد . چه بسیار کشاند که بقول «هایدگر» با توده مردم کشانیده میشوند و حق گزینش را از خود سلب میکنند . این دسته البته بقول طرفداران وجود ، دارای وجود واقعی نیستند . بقیه ز - ب سارتر و هایدگر و زاسپر ، 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 : «قدیر خوب بود اگر از خودم بوجود میآمد . » و هلن برتراند در کتاب «خون سایرین » رفیقش «زان بلومارت» را میستاید فقط برای آنکه خودمن برای شخص خودش کافی است : «جیزیکه 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 تمیین نماید . موجودی که در راه برگزیده خوش 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 میکنیم ، 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 یک صفت «بیشتر» جلو «بودن» گذارد و آنرا تحقق دهد . یعنی یک «بیشتر بودن» *Plus-ette* ، باصطلاح پرسه آورد .

گزینش فردی جوهر چنانچه گندشت آنچه هستیم ، جوهر ما نامیمه میشود . 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 گزیندن آن محتاج بوجودیم .

این بود ، با منحصر تفاوتی که بعد ازین آشکار خواهیم ساخت ، قضیه یا عقیده اساسی تمام اکریستانیالیست ها ، در انسان وجود بر جوهر مقدم است . این مطلب تحت همین شکل یا صورت انتزاعی خود که مشاهده میشود چه از طرف «لاؤل» که جلوه یا پرتوی از خدا را در همه چیز میبیند و چه از طرف زانپل سارتر که مطلقاً بخدا ایمان ندارد و بقول خودش کافر است .

ولیکن تجربید این مطلب نباید ما را مانع از درک معنی محسوس و منسجم آن شود . چنانکه معلوم است ، ما گفتهیم ، در انسان وجود بر جوهر مقدم است . چرا ؟ چونکه در عالم تجزیه خود ، فقط او را مختار ملاحظه می‌کنیم . ورنه تمام موجودات دیگر مجبورند و سر نوشتن از پیش با مشیث الهی تعیین و مشخص گردیده . مثلاً یک 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 استعداد درخت

۰۰ اکریستانسیالیسم

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

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

در بر گزیدن معنی اشیاء اکریستانسیالیست‌ها انتقاد انسان را نسبت به جهان انکار نمیکنند . بلکه بر عکس ، اینان با آن مفهوم که از زمان دکارت معمول شده و بر طبق آن باید در وجودان را بروی عوامل بیرونی بست ، مخالفند . آنان نیز مانند هوسل عقیده دارند که اهمیت وجودان 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 «حالتش بودن» است ، یعنی با جهان و با سایر موجودات خود آگاه ارتباط و مراوده معینی داشتن . جمله

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

«حیات درونی» که روانشناسان را در توجیه فعالیت وجودانی مدد میکند، یک چیز کاذب است؛ زیرا وجودان بست برو تمایل دارد و از همین ارتباطات نیز درست شده است، وجودانی که نتواند یک چیز مشخص و جز خود را وجودان نماید، قابل قبول نمی باشد. بنابرین نه تنها تابع حقایق خارجی و بویژه سایر موجودات خود آگاه است که میخواهد عقیده خاص خود را از جهان بدلو تحمیل نمایند، بلکه هستی او نیز وابسته بهمین چیز هاست؛ بدون این حقایق خارجی که مرهون عالم و موجودات خود آگاه میباشیم، هر گز نمیتوانیم بشناخت متین و استوار خودمان نایل آییم. اما بالبته 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؛ باریden و نباریدن باران، بزرگزادگی بودن و گداگی نمیتوانم واکنشی از خود بروز دهم، اقلاً 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 شرمنده بشوم آنرا بپذیرم یا علیه آن طفیان کنم. گرچه من آنرا برنی گزینم ولیکن طریقه بی را که برای مشاهده آن بکار میبرم کاملاً اختیاریست یا بقول اکزیستانسیالیست ها انتخاب آنها را برذمه دارند.

این نکته بی 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 حنف نمایم، همیشه این امکان برایم وجود دارد که نحوه رفتارم را در برابر آن تغییر دهم. در واقع یا به استغفار مسیحیان نیز بر همین جبران گذاشته شده است که مایه تطهیر گناهان محسوب میشود.

با چنانکه مارسل در همان کتاب معروف خودش میگوید: «گذشته ای که علیه آن عصیان میکنم، اگر بخواهم درست بیندیشم، دیگر آن گذشته بی نیست که سر انجام با آن آشتب خواهم کرد...» ازین گذشته، تنها راهی که در آن مختارم این است که شیوه معینی بجای شیوه دیگری بپذیرم. حال که وجودان را بی محتوی دانستیم، و تمام حقیقتش را در ارتباط با اشیاء خارجی شمردیم، پس باید اینطور نتیجه گرفت که همین جریان اخیر وضع و موجودیت آنرا تعیین مینماید و بیکی از اشکال مشکلش میسازد و به اصطلاح جوهر را در ذمہاش مینهند. «وللهنس» در کتاب حقوق فکر و توقعات اجتماع در باب زندگی درونی و زندگی فعال اینطور می‌نویسد: «انسان اگر بضرورت از خود خروج نکند و بمراوده با اشیاء تمایل ننماید هر گز نمیتواند نزدیک خود یا حتی خودش باشد. وجودانی که از خود دارم یک وجودان 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 دائم با جهان و موجوداتش دربردهم بنحوی از انحصار لاقل بضرورت، با آنها مراجمه مینمایم؛ (۰۰۰) بدین ترتیب دنیای درون و عمل اجراء لاینفک همند. و همچنین هیچ موجودی را نمیتوانم بخود استناد دهم مگر آنکه را در برخورد با جهان و موجودات برای خود می‌سازم».

چنانچه آشکار است برای نیل بشناخت حقیقی

سایرین

خودمان به میانجیگری دیگران محتاجیم. همچنین

مشهور است که «من» همان اندازه مستقیم است که «او». اکزیستانسیالیست‌ها که عقیده گذشتگان را در باب دست نیافتن مجالات وجودانی دیگران، رد کردن و نمود شناسی هوسیل را پذیرفتند، معتقدند که میتوان نه بواسطه علامات (چنانکه قد ما برآن بودند) بلکه بدون واسطه و مستقیماً بدنیای

درون دیگران راه یافت و بدین ترتیب ادعا دارند که وجودان ها با هم در ارتباطند . «مرلوپونتی» در کتاب معروف خود : (نمود شناسی فهم . ص ۲۱۰) اینطور مینویسد : «من خشم و تهدید را مانتند یک امر روحی که در پشت حرکات پنهان شده باشد ، درک نمیکنم بلکه خشم را در حرکات میخوانم یعنی از حرکت بی پتشم یا تهدید طرف نمیبرم بلکه همان حرکت خشم محض است »

۴- فاجعه وجود

یک اندیشمند اکریستانیالیست با عشق شدیدی که برای ساختن خویشتن و جهان دارد هرگز نمیتواند در مرحله خیال‌بافیهای بی نتیجه یا باصطلاح سوداگری متوقف شود ، او بر طبق اندیشه اش زندگی مینماید . عدم کفايت‌مراحت ولیکن اگر انسان هم بخواهد بر پایه حقیقت زندگی قدری کند ، باید لااقل از آن حقیقت سری در بیاورد . باری بدون فهم عالم و نفس خودمان ، در هر گام به چراهای تصادم خواهیم کرد که پاسخش را نمیدانیم .

ما هم جز آنچه را می‌سازیم یا استقراء می‌کنیم ، نمی‌فهمیم . مثلا در مورد جواهر وضع چنین است که نمیتوان درک نمود : از لحظه‌یی که عناصر سازنده آنها یک کل منجم و یک پارچه ساخت ، از آن پس دیگر مانند جوهر یعنی دارای وجود ممکن می‌شوند ، بی گمان اشکال فنی ما را مانع ازین است که یک هزار گوشه یا یک اتوموبیل بی اندازه سریع که هر ساعت هزار کیلو متر راه بیماید ، سازیم ، ولیکن اگر نمیتوانیم این جواهر را بصورت وجود در آوریم ، لااقل قوایینی را که بر آنها حاکم است نیک می‌شناسیم . اما بر عکس همه آنچه گذشت ، موجود ، خود را استنتاج نمی‌کند بلکه تصدیق و تأیید مینماید ، و مارا در برابر یک چیز غیر معقول و

منطقی قرار می‌یابد که نمیتوانیم برهانی برایش بیافرینیم . یک متفسر اکریستانسیالیست ازین چیز غیر عقلی احساس تلخی دارد که گاه بطور دردناک جلوه می‌کند .

از همه اینها خطر ناکثر قدان مفترضت ضروریست ... و عملی که برای تعین جهات زندگی و اتخاذ تصمیم‌های مشروع و موجه نهایت و جوب را دارد . درین قلمرو نیز نمیتوان به واپسین پرسش پاسخ گفت و حجت گزینش خود را بکرسی نشاند .

برای آنکه می‌برده شود که زندگی تا به چه اندازه برای یک اکریستانسیالیست مؤمن و منطقی دشوار و فاجعه آمیز است باید علم اخلاق طرفداران جوهر را بار دیگر بباد آورد . فلاسفه بزرگ یونان باستان ، اندیشمندان مسیحی ، زنده قرن هزار میلادی یا طرفداران مطلق دست نیافتنی قرن نوزدهم ، همه و همه یک نمونه انسانی را بعنوان انسان یا ایدآل در ذهن دارند و تلاش در راه رسیدن بدان را برخی تفکن و برخی دیگر اجباری می‌شمرند .

یک اکریستانسیالیست مؤمن باصول باصطلاح منطقی که در دست دارد بعیج قاعده و قانونی پای بند نیست و بعیج کس اجازه نمیدهد که از قواعد و شیوه‌های خصوصی او الهام بگیرد : مرحله بی که او باید بدان نایل آید در هیچ جا نوشته نشده فقط برذمہ اوست که آنرا کشف نماید . می‌گمان 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 یک انسان متفسر این خود نیز چندان آسانتر از مشکل تخت نیست .

زنده‌گانی مانند یک شب ظلمانی است که انسان از گردنۀ های موحسن و خطر ناک آن پیش می‌رود . شاید بپرسید که اینان بانتظار روز راه می-

سپارند ا ممکن نیست ، چه روز هر گز نتواهد شد و زندگانی بیون او راهش را می بینماید و بیون آنکه خود تصمیم اتخاذ نماید ، آنرا در عهده تصادف می نهد . نمیتوان از قیدی که موجود درین دنیا بر دست و پای خود بسته است رهایی جست .

چند سال است که سخن از «انتقیاد» در میان است .

ضرورت انتقیاد

بویژه در جریان های امور سیاسی یا مذهبی ، ولیکن شاید معنایی که برای این لفظ بر میگزینند چندان صریح و آشکار نباشد . ما در عین آنکه معنای آنرا معین مینماییم ، تزدکسانی که آنرا بکار میبرند ، یک قسم اکریستانیالیسم کشف میکنیم که خودشان نیز بر آن واقع نیستند .

«انتقیاد» بدو معنی بکار برد و میشود ، بمعنای منفی یعنی حالت کسیکه در گرو چیزی یا دیگری باشد ، ولیکن بمعنای ثابت بعملی گویند که بدان واسطه ، آدم خود را در شرایطی که باید در آن باشد مقید میسازد ، مثلاً بدون آنکه کاری انجام داده باشم ، در قید امر تولد خود هست . (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 بقیون ملی بکروم . دراستعمال امروزه ، این دو معنی بهم در آمیخته ، وقتی که می بینیم بیک چیز پای بند شدیم ، چون نمیتوانیم خنثی یا منفی بمانیم ، لذا باز باید بهمان چیز مقید شد . چه عدم انتقیاد خود یکنوع قیدی است ، از طرف دیگر بدبناه انتقاد شخصی یکبار متوجه میشویم که کمی از آنجه آرزو کرده بودیم دورتر افتاده ایم . اهمیت هر قیدی ازینجا نمودار میگردد ، که انسان نمیداند بکجا کشانیده میشود ، زیرا پایمردی در يك قید معمولاً انسان را بحاواره آنجه وعده کرده بود می برد . از اینجهت چنانکه خانم سیمون دوبوار نویسنده معاصر می گوید : «حدود و نهود يك عمل را نمیتوان محسود نمود ، و عملی را که در

اکزیستنسیالیسم

حين انعام آن هستیم نمیتوانیم پیش بینی نماییم»، «از کتاب خون سایرین»، پس بدون آنکه مقید شده باشیم ، درین دنیا مقیدیم اما یک جیز از انتقادی که بهیچوجه در آن دخیل نبودیم ، نتیجه میشود و آن این استکه ، با وجود فقدان روش بینی ضروری که برای مقید شدن عاقلانه لازم مینماید ، بضرورت ولی با اختیار خود را پای بند میسازیم .

دانوسردن با همان ذوق بدیع سازیش،

معتقداست که تصمیمات اتفاقی تنها وسیله‌ی

هستند که میتوانند گرانبها ترین حقایق را بما بدنهند و بهمین جهت زبان بستایش آنها میگشاید . بعقیده او عظمت سیراط 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 غرض این خطر عالی گذارد . اما اگر در یک چنین تصمیم‌هایی ملاک و مقیاس یا باصطلاح دیگر هدف و منظوری که در فلسفه اسانسیالیسم جواهر مینامند ، نباشد ، خیلی دردناک و بلکه فاجعه‌ای کیز خواهد شد . اگر سیراط 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 ذحمتی فعالیت انسانی را بهمان جهت که می‌پنداشتند عالی ترین جهت است ، سوق دهند ، زیرا اینان خیال میکردند که زندگی انسانی یعنی تعامل بسوی جوهر انسان محض یا مطابق شدن هر چه بیشتر با خیر مطلق که سر چشم‌همه هستی است . این تصورات در سیستم فلسفی افلاطونی اگوستن دارای قدرت بی نظری شدند نخست برای آنکه اسم تصورات خداوندی روی آنها گذاشده شد و دیگر برای آنکه این تصورات در جسم عیسی مسیح تجسم یافته است .

در دستگاه فلسفی ارسطو- توماس نیز بهنگام توجیه چگونگی سعود 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 یک 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 بلکی نا ممکن نکرده باشد ، لاقل دشوار نموده است .

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

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

این است پایه و عمق خلجان و دلهره اکزیستانسیالیست ها البتہ وحشت خطریکه مشخص و معین باشد بیشتر از آن تلخی و تیزی نیست که پس از آنکه ندانسته در آن افتادیم ، بما دست میدهد . یک غیر اکزیستانسیالیست میداند یا خیال میکنند که خطر را تشخیص داده و باید برای رهایی از آن بدامن جواهر ، دنیای معقول ، و خلاصه عوامل باطل هتاویز یکی چنگ زند ولیکن اکزیستانسیالیست ها چنانکه قهرمان های کتاب «راههان اختیار » زان پل

۵۸

 اکزیستانسیالیسم

سارتر بهترین نمونه های آن هستند ، نشان میدهند ، پای بند هیچ قید و شرطی نیستند ، نه اخلاق نه اوامر آسمانی ، نه سوابق زندگی ، نه خیال ، نه وضع اجتماعی خود و دیگران خلاصه هیچکدام از آنها را موظف بچیزی نمیکند و تنها چیزی که خود را مسئول آن میدانند وجود است و وجود اینان ملزم‌مند تصمیماتی اتخاذ کنند که نه سراجماش را میدانند و نه آنکه میتوانند بنحوی از انجاء 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 منهی که بسیار قدیمی تر مینماید ، و کیرکگا آرد ، حق هم دارد ، به زمان سقوط نسبت میدهد ، آغاز کنیم . ولی چون خود این فیلسوف ترجمانی لاز آن ادوار نجسته است که بتوان نظرهایش را بیان داشت ، لذا بهمین قسمت معاصر بسنده میکنیم . ذ - ب ساتر بر عکس اکزیستانسیالیسم منهی ادوار پیشین ، بعنوان یک اکزیستانسیالیست زندیق معرفی شده است و حقاً نیز چنین است . بنا برین فصل دوم دور نظریه های او میجرخد ، ولیکن آنجا که مناسب باشد از ذکر عقاید صاحب نظران دیگری از قبیل مارتون هایدگر آلمانی که خیلی در ساتر 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 مارتون هایدگر متولد

سال ۱۸۸۹ میلادی بر میخوریم که بر عکس 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 قصاید اساسی آن اکتفا میکنیم .

هایدگر بر خلاف استادش هوسرل که برای پژوهش جواهر نمود شناسی موجودات ، از وجود و باصطلاح بودنشان موقتاً صرف نظر 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 بطريق نمود شناسی است که مال سارتر نیز همین خواهد بود . از طرف دیگر اگر چه پرسش از وجود را بطور کلی در نظر میگیرد ولیکن او نخست بتجزیه و بررسی وجود انسانی میپردازد و در کتاب بزرگ خود «هستی و زمان» در همین قسم بحث میکند و کمان نمیرود که قسمت دوم کتاب مزبور که وجود را بطور کلی مورد مذاقه قرار خواهد داد ، هیچ وقت منتشر شود .

وجود نمود یا پدیده و انسان هر دو از عالم پر هرج و مرچ 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 وجود انسان همواره وجود انسان چیزیست ، تا چیزی رخ ننماید ، لفظ و خود وجود انسان 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

خلجاشن بنامیم . بر فیلسوف است که این وضع را بر ذمه بگیرد تا خلجانی که از آن عایدش میشود بسرحد وجود حقیقی سوچش دهد . شاید این حس بدینی 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 .

زان پل سارتر

وی بسال ۱۹۰۵ بجهان آمد و امروز بزرگترین ترجمان فلسفه اکزیستانسیالیسم کفرآمیز بحسب 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 ، «خيال ۱۹۳۸» و «هستی و نیستی ۱۹۴۳» ، نفوذ هایدگر در او آشکار میشود . ولیکن بر خلاف استادان آلمانی خویش فقط بزبان فلسفی چیز نمی‌نویسد بلکه برای بیان آراء و عقاید خود از سایر انواع و وسائل ادبی ، مانند انتقاد ادبی ، رمان و داستان کوچک «نول» که بیشتر بشیوه آمریکایی می‌نویسد ، استمداد میکند . آثار او بترتیب عبارتند از استفراغ ۱۹۴۲ ، راههای اختیار ۱۹۴۵ و جلد سوم همین کتاب که بسال ۱۹۴۵ انتشار یافت ، نمایشنامه مگها 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 .

گسانیکه سر گذاشت
یا مقاله مینویسد 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 نویسندهای رمان ، مقاله ، نمایش نامه بجنیش اکزیستانسیالیسم مدد کردند . نخست باید از خانم سیمون - دوبوار همکار شفیق و صدیق ڙان پل سارتر نام برد . ولیکن چون زن بود بست شیوه شخصی متمایل گردید . وی چون شیوه شناخت سارتر را ارزنده یافت ، بیش از پیش بمسائل اخلاقی توجه نمود . چون ممکن است در صفحات بعد با فرصت بیشتری درباره اخلاق او سخن بگوییم لذا درینجا وضع او را نسبت به مثله زن مورد بررسی قرار میدهیم . او بهیچوجه بتفاوت های اساسی بین مرد و زن اهمیت نمیکناراد ، بدون شک دو گانگی این دو جنس یک 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 . بنابراین دیگر جسمی واقعیت دارد که موجود در خودش احساس میکند نه آنچه میبیند . زن زمانی زن است که وجود درونی خود را نیز زن به بیند . «جنس دوم ص ۷۷» باری احساسی که او از زنیت (اگر بتوان گفت) خود دارد مربوط به شیوه رفتار دیگرانست نسبت بتو نه ساختمان ظاهری او ، «انسان زن بدنیا نمیآید . هیچ تقدير حیات شناسی روانی ، و اقتصادی چهره ماده بش را که در بطن اجهام اع قرار دارد ، تعریف نموده است ، این مجموعه تمدن است که بتدربیح این محصول حد فاصل بین نرو خنثی را که زن تعریف شده اند ، آماده کرده است » بدین ترتیب سیمون دوبوار گذشته از آنکه در برابر اندام ناهمجارت و ناگوار هستی استفراغ میکند ، از زن بودن خود احساس شرمندگی بیجا و بیهوده بی می نماید .

از اینها که بگذریم دو نویسنده دیگر را باید نام برد که بسبب بدینی مفرطی که داشتند در ردیف اکریستانسیالیست‌ها بشمار رفته اند در صورتیکه خود، این عنوان را نباید فهم اند؛ یکی آلبرت کامو و دیگری ژرژ باتاوی.

آلبرت کامو در برابر تاریخ و پوجی زندگانی سخت متأثر و رنجور میشود و پیوسته بدرون خود توجه داشت و جز دو راه برای آزاد شدن از قید زندگی نمی‌دید؛ 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 امامت ادامه میدهد، بی میبرد. ولیکن باز در کتاب دیگر خود «در وجود» میکوید؛ «جز انسان هیچ چیز نیست که لایق فداکاری و از خود گذشتگی انسان باشد». «چنانچه معلوم است بمعاونت انسانها واقع شده است. در متن مصاحبه‌یی که از البرت کامو در مجله «ادبی» شماره دهم اوست ۱۹۴۶ انتشار یافت وی چنین اظهار عقیده کرده است: «چیزی که برایم بزرگ است اینستکه نتایج پوجی حیات و جهان را پس از انهدام خدا، جستجو کنم. ولیکن در آخرین در بیهودگی حیات باید امکان طرح ریزی یک اخلاق متنین را پی‌ریزی نمود.» نمونه این اخلاق را در کتاب طاعون ۱۹۴۷ بچشم می‌بینیم که جز خدا پرستی و نوع دوستی نیست، ولی پایه متفقی ندارد.

ژرژ باتاوی که در ابتدا یک مسیحی متصرف بود پس از آنکه شهامت و مردانگی را در انکار خدا پنداشت؛ مانند کامو متوجه پوجی هستی شد و بفکر فرو رفت و این موضوع در کتاب «مقصص ص ۹۷» او بچشم میخورد ولی مقاومت وی بمنانت و آرامش دردناک کامو نمیرسید زیرا چنانکه در «تجربه درونی» می‌نگارد: «من می‌آموزم که خلجان و دلهره را به هذیان

بدل کنید. این هدایان از یک شادی پوچ و عبنی ناشی میشود که خوبست «شادی کشند» تعبیر نماییم که باختنه جلوه میکند البته نه خنده عاقلانه و ذلپذیر بلکه یک خنده وحشی و غیر بشری که بیش از قطرات اشک شکنجه و آزار دارد.

مرلوپونتی . وی بر خلاف سایر تاکزیستانسیالیست‌های فرانسه آراء خود را فقط بشیوه فلسفی بیان میدارد و دو اثر 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 فعالیت‌های انسان را غیر ارادی و انعکاسی تلقی میکند و بسمت حقیقت سازمان‌های مؤسس این انعکامات میل میکند ، ولیکن از جهت دیگر تئوری فلاسفه آلمان را نیز که معتقدند خود این سازمانها مطلقاً مادی هستند ، نمیپذیرد . و همچنین بنظر معتقدین روحی که میگفتند روح جوهری غیر مادی «هیولاپی» دارد که میتواند در ماده تنبر شکل دهد ، چندان وقی نمیگذارد .

زمانیکه راه و رسم انسانی بصورت وحدت مورد مطالعه قرار گرفت ، دیگر نه با حقیقت مادی کاریست و نه با حقیقت روحی یا روانی بلکه با یک مجموعه پر معنی با یک نظام و سازمانی سرو کار بیدا مینمایم که نه درست بدنیای خارج تعلق دارد و نه بحیات داخلی . خلاصه باید رئالیسم بطور کلی را انگیزه و علت محسوب داشت بنابرین نظام و ترتیت مزبور بخودی خود موجود نیست و نمیتواند یک واقعیت مادی یا روحانی داشته باشد : بلکه در زمرة 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 درک یا احساس یا فهم کشانیده شدیم که به اکزیستانسیالیسم نزدیکتر و خوش تر است . در صفحات بعد فرصت بیشتری

برای مراجمه باین اثر مهم «نمود شناسی فهم ۱۹۴۵»، خواهیم داشت. مخصوصاً موقعیکه قضایای اصلی اکریستانسیالیسم کفر آمین را مورد بحث قرار میدهیم، احتیاج ما بمندرجات این کتاب بیشتر خواهد شد. اما جون ما ژان پل سارتر را بعنوان نماینده اصلی این شیوه برگزیده ایم، بد نیست بدانیم که میان «موریس مارلوپونتی» و صاحب کتاب «هستی و نیستی» «جهه اختلاف سلیقه‌ی مشاهده میگردد.

گرچه پونتی سیستم فلسفی خود را بدون مدد مفهوم خدا می‌سازد ولیکن نه این و سوشه را دارد که هم برای خودش و هم برای ماعدم وجود خدا را ثابت نماید، و نه آن خلیجان و بیهودگی حیات را حس می‌کند که تا کنون از جمله پایه‌های اساسی اکریستانسیالیسم واقعی و حقیقی بوده. خلاصه نه بدین است و نه خوشین بلکه با یک موشکافی و روشن بینی خشک و سردی، سرگرم تعزیه و تحلیل نمود شناسی است.

بهمن نحو وقته که از دیگری صحبت میکند، از دیگری که بدون میانجی گری او نفس ما تحقق نخواهد پذیرفت، باز نظرش با اکریستانسیالیسم مذهبی و نظریه سارتر فرق میکند: سارتر میگوید دیگری کسی است که آفرینی‌های مرآ از میان چشم‌انم میراید، یا اکریستانسیالیست‌های مذهبی دیگری را چیز متمم و مکمل میدانند و تصور میکنند که بدون او همیشه ناچن خواهند ماند، ولیکن 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 هارکسیسم عشق ورزید. ولیکن بازطرفداریش فکری بود و مانند زان پل سارتر عملاً اقدامی نکرد و همیشه در تلاش درک مسائل بود و از ورود در عمل احتراز میگست.

اصول اکریستانسیالیسم

همانطوریکه گفته شد ، با اینکه به اندیشمندان دیگران نیز رجوع مینماییم ، ولیکن باز بخت خود را روی زان پل سارتر متعمد کر می‌سازیم . افکار فلسفی شکل یافته او در کتاب قطور^{۲۴} صفحه‌یی فشرده‌یی مندرج است که «هستی و نیستی» نام دارد و گویا^{۲۵} این کتاب 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 مبهم صرفظیر مینماییم و ببحث در اهم قضایای نظریه فلسفی^{۲۶} او بسته مینماییم . ابتدا قید ما این است که خوب بفهمیم ، و گفتگو و مشاجره در آن یک امر ثانوی است .^{۲۷}

بعلاوه انتقاد اساسی ما این خواهد بود که ما نمی‌فهمیم . و آقای سارتر نیز در پاسخ خواهند گفت : شکفت نیست ، واقعیت تلح و پوجه و بیهوده است .

خود کلمه اکریستانسیالیسم نیز ، چنانکه گذشت ، وجود مقدم بر جوهر است موید همین نکته است که مادر انسان وجودرا بر جوهر تفوّق و برتری میدهیم .

« در زبان فلسفه ، هر موجودی^{۲۸} دارای یک وجود است و یک جوهر ، جوهر عبارت از یک مجموعه خصال مشخصه همیشگی است ، وجود یعنی حضور قطعی در عالم واقع . چه بسیارند کسانیکه می‌پندارند : نخست جوهر * می‌آید و پس از آن وجود * سر چشمِ این پندار در اندیشه‌های

* این پندار بسیار ساده لوحانه بنظر می‌رسد . چنانکه گفتیم : از نظر فلاسفه انسانیالیست جوهر آمدنی نیست ، بلکه چیزیست ازلى 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 .

مذهبی است : مثلا کسیکه میخواهد بنایی بازد ، باید پیشتر بداند چگونه چیزی خواهد آفرید : پس جوهر مقدم ب وجود است . و همه کسانی که خیال میکنند خدا آفریننده انسانهاست ، اینطور می بندارند که خدا نیز نخست مخلوق خود را در نظر گرفت و بعد دست بکار آفرینش گردید . ولیکن حتی کسانیکه بی ایمان هستند این تصور موهوم را دارند که موجود همیشه مطابق با جوهرش وجود داشته و قرن هزدهم نیز درین معنی میندیشید که جوهری عمومی میان بشریت مشترک است که نامش « طبیعت آدمی » میباشد . اکریستیانیالیسم 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 طوریا آن طور میشود . (زان پل سارتر در عمل ۲۲ دسامبر ۱۹۴۴) .

زان پل سارتر وقتیکه میخواهد تقدم جوهر بروجود 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 آنکارا تصور غلط او را ، اگر نکوییم مسخره ، از مفهوم انسانیالیسم هویدا میسازد .

بسیاری از اشخاص می بندارند ... که نخودجه 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 نخودجه گرد میگردد یا خیار دراز میشود این حادثه مربوط بجوهر عمومی یا کلی نمیباشد بلکه باصطلاح نطفه شناسان « عضو سازمان دهنده » یا عامل اسرار آمیز دیگریست که در تخم هست و سبب این چگونگی ها میگردد . بی کمان از نظر کسانی که به آفرینش آسمانی اعتقاد دارند ، دنیا بر طبق طرحی ریخته شده که نخودجه

یا خیار جایی در آن برای خود دارند، همانطوریکه یک درود گر نمی‌تواند یک صندای بازار که هر گز تحت سنگینی یک آدم چاق و تنومند متلاشی نشود، طرح آفرینش نیز در درازی خیار یا گردی نخودجه نمیتواند تأثیر داشته باشد. هر تغییری که در جهان ماده یا زنده رخ مینماید، معلوم علل بی واسطه یا بزبان طرفداران آفرینش علل ثانوی میباشد. پس جوهر بجهه معنی در جانوران مقدم بر وجود است، یعنی اینان تابع یک جبر دقیق و انکار ناپذیر میباشند. از نظر آنها یکه جبر روانی را نپذیرفته اند و انسان را مختار میشمرند مثل ما و نخودجه یا خیار یکی نخواهد بود. در واقع کیفیت فردی بطور انکار ناپذیر در نظره معین نشده است. بلکه امکاناتی که در آن وجود دارد هر آن ممکن است دستخوش یک انتخاب نوی قرار گیرد. چه در آن لحظه نخستین انکسار 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 بر میگذریند انسان بودن ماست از جوهر فردی که سبب امتحان افراد از هم میباشد، ندیده گرفته بقضايا بدیع و حتی پوج و نامقول میرسد: «انسان اول هست، و بعد این یا آن میشود... انسان باید جوهر خاص خودش را خودش بیافریند.» یعنی کم رویی و بی رویی، درستی و نادرستی ... را باید خودش در خودش خلق نماید.

جیزی که مخلوق ماست مسلمًا جوهر کلی نیست که ما را بنوع انسان می‌بیوندد، بلکه جوهر شخصی است که خاص خودمان میباشد و پیش دیگری نمیتوان یافت. اینکه پر آشکار است لیکن بهتر بود آنرا مشخص نمینمود زیرا در دست ما نیست که بتوانیم جوهر «نخودجه» یا «خیار»، «وزغ» یا «لاشخور» را برای خود برگزینیم، چه جوهر ما از پیش معنی

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 ، دایرہ اختیار بسیار تنگ است . یک آدم رنجور و ناتوان نمیتواند با اخذ تصمیمی میدان دار بازاری باشد ، یا یک بیسواند 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 ناهنجار 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 بسیاه چال تاریک سر 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 («تحمل نا پذیر» ، «موهن» ، «مستور») یا («آشکار» و همچنین «توجیه شکست ها» یا «افتخار» خود بحساب نیاورم . و همه اینها در اختیار ساختن خودم میباشد) «اختیار من در دست خودم است ، نهایت نه

در اصل بودن بلکه در جگونگی آن» (هستی و نیستی). باری رفتار من در مقابل ماهیت من «جوهر» تغییر مرا توجیه مینماید: پس در قلمروی که ظاهرآ 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 ولايتنير 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 به خود عوض نمود.

برای کسیکه میتواند خوب بیندیشد، درستی مطالب تصدیق شده بالآشکار است؛ درسینه چیز های عجیب و غریبی که بیان گردید حقیقتی محسوس عرضه شد که فقط نتوانستند مواظیش باشند.

اختیار بی پایان ولیکن سارتر از این حد هم با فراتر مینهاد اختیاری که او برای انسان پذیرفته است، اختیاری نیست که در اذهان همکان 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» روبه خدای خدايان «ژویی تر» که او را به اطاعت دعوت میکند کرده میگوید: «... میخواستی آزادم نیافرینی ... همینکه خلقم کردم، دیگر از حیزن تعلق تو بیرون آمدم، و دیگر 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 انسام و بر هر آدم نیز فرض است که خط مشی خویش را خود بر گزیند».

این ابتکارات، چه عالی و چه دانی، منبوط به عواقبی است که برای خویشتن در سلسله مراتب ارزشها برگزیندهایم و بعلت همین چندگونگی هدفهای است که اگر یک درآمد غیر مترقب بچنگ کند نفر بیفتند یکی با آن صندوق جای لباس میخورد،

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 میگذرد» . (هستی و نیستی) . اما اگر با اختیار خط مشی خود را برگزینیم، هیچ چیز را از دست نخواهیم داد؛ زیرا که تمام گزینش‌های ما منوط است به خط مشی ما، همین که هدف‌های خود را با اختیار برگزیدیم، دیگر تمام تصمیمات خصوصی ما با اختیار صورت خواهد گرفت .

هر قدر هدف‌های ما متغیر باشد، اختیار ما دائمه دار تر و محفوظ تر خواهد بود. بهمان اندازه که بزنندگی ادامه مینهیم بهمان مقدار نیز هدف و منظورهایی برای خود بر میگزینیم زیرا اختیاز جوهر و ماهیت وجود ماست. و اگر تصمیم ویژه‌یی پیش آید ما میتوانیم نقشه اختیاری بیش خود را عموق گذاریم، بنابرین هر تصمیم نوی که مطابق با آن تصمیم قبلی اخذ نماییم درست مثل اینست که آن تصمیم را دوباره ازسر گرفته ایم، بنابرین حق داریم ادعا کنیم که تمام اعمال ارادی ما ناشی از اختیار ماست زیرا همزمان با اختیار آنها دفعه‌ای را در نظر میگیریم که آنها را توجی خواهد نمود .

ولیکن چگونه این هدف‌ها را بر میگزینیم؛ برای انتخاب شرافت یا عیاشی، نفع شخصی یا دیگری، باید مجهن بیک اصل تمیز بود و تصدیق حقیقت این اصل، از نظر عمومی، با اختیار صورت نمیگیرد؛ بلکه چیز آشکاریست و آنچنان بدیهی و پذیرفتشی است که عمل دو دوتا چهار تا آن فیلسوف ایقوری 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 و همه مانند آن مردبا ایمانی که همه جا بر اغ دشکت و جلال خدا وندی» میرود، ادعا میکنند که دستگاه اخلاقی خود را

بیک چیز بدیهی می بیو ندند که بهیچوجه مخلوق اختیار آنها نمی باشد . خلاصه اگر بهمن نحو بیش برویم بیک 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 انکاء انجام میگیرد ; (هستی و نپستی) . 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 باختیار اصولی از حقیقت ، زیبایی و خیر برای خویش ترتیب دهد . دکارت این قدرت را بخدا نسبت داده بود :

« خدا خیر را آفرینده است ، نه اینکه او در عین کمال خود بازروشن ، بهترین یا نیکوترين چیز ها را انتخاب کرده باشد ، ولیکن همین که اراده اش بجزی 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 برآن متصور نیست ، در نظر دکارت همان امتیاز یا اختیار خدا وندیست » . 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 انسانت که اصول حقیقت و خیر را بر میگزیند . در هر حال نباید این اصول را مقاصد اندیشه پنداشت ، « گزینش عقیق » که توجیه کننده تصمیمات روزانه ماست ، « از وجودانی که از خودمان داریم ، سوانح نیست » یا بهتر بگوییم ، « باوجودانی که ما هستیم یکی است . (زیرا وجودانی که از زبان سارتر در میآید ، شامل شناخت نیست)

بنابرین . 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 بهدهایی که همان اختیار نخستین برایمان پرداخته است ، یاری
مینمایند ». ترس من مختار است و نماینده اختیار من است ، زیرا تمام
اختیارم را در قرسم گنجانیده ام ، تا در فرصت های معین و مشخصی که از پیش
سنجهده ام ، ترس و جبان جلوه نمایم ... خلاصه هیچ نمود یا پدیده بی 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 فلسفه 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 فلسفه بسادگی استعمال
مینمایند ، فرق دارد . اینان معتقدند : عملی اختیاریست 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 ، برآهینی ببردازیم که بعداً بدون آنکه خود آگاه شویم ، بر
ما حکومت میکنند . ده مثل ، ما موقعی یک عمل ، عمل اختیاری مینامیم
که آنرا بواقع عاقلانه بپنداریم : ولیکن او این پندار را پوچ و بی معنی
میداند ، آنچنان پوچ که گویی بری از هر قسم حجت و برهانیست . 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 ثغور این کلمه را در قاموس او معنی کردیم ، می -
فهمیم که جز اختیار تفنهنی یا کاذب نبوده ، یک کشنش سائقی یا غریزی که در
همه موجودات زنده وجود دارد .

مسئولیت

همچنین میتوان بی دلیل بودن فرضیه او را راجع به ادعای گزینش نخستین که حاکم بر فعالیت خود آگاهانه «وجودانی» ما باشد، برخشنده شد؛ چون این گزینش پیشتر از هر قسم تفکری بوده پس قابل روئیت نمیباشد، بنابرین وجود آن یک وجود فرضی است. نویسنده «هستی و نیستی» اینطور پاسخ میگوید؛ درست است که مرئی نمیباشد، ولی هآنرا غیر مستقیم میشناسیم؛ چون در مشرب اکزیستانسیالیسم بد وعاظه «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 باختن خود نمودیم.

اینات اختیار از طریق احساس مسئولیت، چیز بدیعی نیست. بلکه میتوان آنرا در تمام نوشته های فلسفی بجشم دید. ولیکن این طریقه اثبات زمانی آن ارزش را دارد که در قوه مدرکه موجود مسئول، وجود این انتیارش را بتوانیم فرض کنیم. در صورتیکه مفهوم مسئله در «هستی و نیستی» بدین نحو نیست. اگر عاقلانه بنگریم مسئولیت از نظر آقای سارتر آنچنان دامنه دار میشود که گذشته از آن چیزیکه باختیار توانسته است بر گزینند، شامل دورتر از خود نیز میشود. او هیچ چیز را از حیز اختیار خود خارج نمیبیند، چه فعالیت های شخصی و چه ماجری های خارجی را. و میگوید من مسئولیت همه چیز را بر گرده دارم، «آنچنان خود را مسئول جنگ میشتم که گویی خودم اعلام جنگ کرده ام.»

چنانچه مشاهده میشود، آقای سارتر، هر قدر هم بگوید، نمیتواند خود را مسئول هجوم لهستان، اشتال فرانسه، و قلع و قمع استالینگراد به پنداشد. ولیکن در برابر این حوادث که با مربوط نبود، روشی آتخاذ نمود که ویژه او بود. چون در دنیای جنگ، مثلاً چند عمل باختیار خود آنجام داد، بنابرین مسئولیت تمام ماجری هایی که برین جنگ گذشته بر ذمہ گرفته است. یا اینکه میگوید، آنطوریکه میگویند «من تقاضای

تولد ننموده ام» بلکه بسبب روشی که در برایبر این عمل اتخاذ نموده ام؛ (شرم یا غرور، خوش بینی یا بد بینی ...) « میتوانم بنحوی از انجاء ، 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 شکم‌مادرم ازین فرم ؟ »؛ مثل آفای سارتر امر تولد خود را خود برگزیده بود چه اگر چنین نمی‌بود و بدنبال نمی‌آمد نمی‌توانست بروز تولد خود لعن بفرستد . همینطور اگر شکست رقت بار ۱۹۴۰ رخ نمی‌بود ، من از کجا میتوانستم از آن منافع باشم ؛ و چون در حین تأسف خوردن میگذاشتم که برای من وجود داشته باشد ، پس علت وجود آن نیز من بودم .

مسئولیتی که با اکزیستانسیالیسم سارتری بر روی گرده آدمی سنگینی مینماید ، اساساً با مسئولیتی که همکان ازین کلمه درک می‌کنیم فرق بسیار دارد . معمولاً وقتی که باید بکسی یا در برایبر کسی که داوری می‌کند و بعد حکمی صادر مینماید؛ مثلاً در برایر خدا ، اجتماع؛ یادربایر 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 آفای سارتر راهی نیست . تمام فرضهای ذهنی که در فلسفه انسانیالیسم مسئولیت ما را توجیه مینمود ، بدور افکنده شده است . و فقط این قضیه تند و تیزار تجربه دنیای درون . در کتاب «هیأت‌ها» مندرج است ولی با این وجود مسئول احوال کنونی خود هستیم؛ این بود واقعیت . حقیقت توجیه ناپذیر ، مفت و بی‌معنی . مثل همه حرفهای دیگراو . در باره «خلجان» نیز وضع بهمن منوال است .

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

خلجان

در خیال‌بافی‌های زندگی «کیرک‌گا آر»، یا گابریل مارسل دارد، با آنها نمیدهد، یعنی عقیده دارد که خلجان و دغدغه کسانیکه به «هست شدن از نیست و باز گشت بدان» می‌اندیشند، خیلی کمتر از آن گناهکاریست که به عدل خدا وندی نیز که از نظر او یک عدل جاویدانی می‌باشد، ایمان دارد. ارتقی معتقد است که خلجان از احساس ارزش تصمیمات متخذه ناشی می‌شود. بنابرین 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 مانتند دکارت نقشه برای تقویت عقلش می‌کشند، و خلاصه آن مرد ایقوری که زندگی را در هوی و هوس می‌بیند و انسان را به شهوت و لذت نزول میدهد! همه اینان بر حسب آنچه جقیقت پنداشته اند، راه خویش در پیش می‌گیرند، و از آرامشی ویژه بهره‌ور می‌شوند. ولیکن در فرضیه اکزیستانسیالیست یا لاقل در نظریه سازتر وضع چنین نیست. وی می‌گوید انسان اصول ویژه خویش را، بدون آنکه در باره ارزششان تحقیقی کند (برای آنکه خود این ارزش‌ها مؤخر بر انتخاب می‌باشند) بر می‌گزیند. اگر در نظر بگیریم که او نه تنها با این گزینش مشی حیات خود را تعیین کرده بلکه مال تمام دنیارا نیز معن 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 «خود سازی» 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 انتهاء و برای همه تصمیم بگیرد، چگونه می‌تواند. وقتی که سخن از عمل در بین است، دچار اضطراب و خلجان نشود؟ هر یک 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 ارزش‌های کلی می‌سازیم، و باز هم می‌خواهند که در برابر یک چنین مسئولیتی آنقدر عظیم خوسرد بمانیم و خلجانی ازما 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، یک توجیه قانع کننده بیابیم.

ولیکن در فرضیه اسانسیالیسم، از بیان ممکن‌های بیشماری که وجود دارد، اگر بخواهیم تحقق یک 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 اکزیستانسیالیست‌ها چگونه تشویش یا خلجان خود را توجیه خواهند کرد؟: پیش از عقیده ما نه تنها قدرتی نبود که گزینشی را بر ما تحمیل نماییم بلکه هیچ‌گونه جدولی از ارزش‌ها در دست نبود که در سایه آن میتوانستیم بهترینش را بر گزینیم؛ بهترین همان گزینش هاست که معنی کننده آنست «ماتیو» قهرمان «عصر عقل» می‌گوید: «او میتوانست هر چه دلش می‌خواست بکند هیچکس حق پنددادن به او را نداشت، خوبی و بدی برای او زمانی معنی دارد که خودش آنها را ابداع نماید.» خوب در یک 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 یک لحظه ارزنده می‌باشد، و ممکن است لحظه بعد

دستخوش تغییر شود، زیرا « مجبورم دائم در صدد اخذ تصمیمات جدید باشم » هستی و نیستی ص ۵۶۰، آیا باز باید برای یک جنین تصمیم یا انتخابی که از یک لحظه تجاوز نمیکند، خلجان داشت و دلوایس بود؟ در پاسخ ما خواهد گفت که ما در ضمن تعبیر و تفسیر فرضیه شان اصولی را وارد مبحث نمودیم که درست نقطه مقابل اکزیستنسیالیسم است. بله، مادر جستجوی فهم و کشف دلیل دو عامله «مسئولیت» و «خلجان» هستیم و چون آنرا نمی یابیم، این است که صدای اعتراض ما بلند میشود. اما اکزیستنسیالیست‌ها پیش از ما این صدا را بلند کردند؛ این احساسات مفتتند و هیچ دلیل قانع کننده بی ندارند و اعمال و افعال هم بهمین نحو، یوجی همه چیز‌های دنیا و خودمان را بخود ما مینماید باشد. میخواهیم بپرسیم که آیا دور واقعیت عقلی را خط کشیدن بیشتر منافی با خط منشی فلسفی است یا آنکه بیاییم فقط از تحقیق در وجود خود صرفنظر نماییم؛ یک فلسفه یوج هرگز نخواهد توانست نام فلسفه بخود بگیرد.

پاسخ اکزیستنسیالیسم کفر آمیز بمسائل فلسفی

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

جهان

اکزیستنسیالیست علیه جریان فکری دکارت ناهکل
که برای اشیاء وجود خارجی تصور مینمودند،
بشدت وارد عرصه مبارزه گردید. دنیای اکزیستنسیالیسم از اشیای مادی که مستقل از شناخت و معرفت‌ما میباشد، تشکیل نشده، بلکه «مبن معرفت‌هاست 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 نمود‌هایی چند که حقیقت آنرا

مینمایانتند ، به ترقی عظیمی نایل آمده است ... هستی یک موجود ، مطمئناً همان جلوه ایست که از او نمودار می‌شود ، ... تئوری ما در باره نمود یا پدیده ، جای حقیقت شیئی را به عنیت نمود ، داده است . « جای تعب 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 باقی » یا لااقل جهان در اصل آنطور که ظاهراً از آن بر می‌آید ، خیلی با ایدآلیسم « اصالت خیال » مطلق و بی‌جون و چرای قرن نوزدهم فرق دارد . درینجا اقلابیک 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 یک نقطه خالی ، بین کرده ، و باصطلاح « مات » است یعنی فاقد وجودان می‌باشد . « در خود » هماره « همانند خود » است . همچنین « در خود » نمیتواند ، مثل موجود خود آگاه با « وجودان » که با آینه قابل تشبیه می‌باشد ، دائم تغییر ماهیت دهد ، زیرا اگر او هزار بار از انکاس 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 عبیث است ، موجودی عارض است که نه وجوبی در آن هست و نه آنکه قدرتی خلاقه که بتواند از عهده توجیهش برسآید ، در آن مداخله نموده است . حدوث آن یا بزعم سارتر ، « تصنیع » آن مطلق و محض است . یک چیز اضافی است . از طرف دیگر بیش از مداخله وجودان که شناسنده آنست ، شکل و معنی نداشت ، بلکه در یک هرج و مرچ و بی نظمی

عبدی سیر مینمود که جز بر انگیزند استفراغ نبود.

وقتی جهان « برای من » شد . آنوقت چیزی بـا
جهان « برای من » معنی و باور داشتنی خواهد گردید و در نمود هـا
کـه سازندگان موجودات حقیقی علم نمود شناسی است ، غرق خواهد
گشت ، بـنا براین جهـان بـی معنـی زمانـی بـزیور معنـی و وجود آراسته
خواهد شـد کـه وجـدان ما آنـرا وجـدان نـمایـد .

خانم سیمون دوبوار افعالی را در داستان « میهمان » اش میگنجاند
کـه شـایـد هـر يـك اـز ما بـیـش اـز جـنـد بـار آـنـرا اـحسـاس گـرـده باـشـد ولـی كـمـتر
به آـن تـوـجـه گـرـده اـیـم و آـن اـفعـال اـین اـسـت کـه با حـضـور خـود آـرامـش
جهـان خـفـته رـا بر هـم زـنـیـم . فـرـافـوـاـز دـخـترـی کـه قـهـرـمان اـین دـاستـان اـسـت
شـبـی دـیـر وقت بـقـصـد سـر زـدـن بمـحـل کـارـش به استـوـدـیـوـی سـینـما مـبـرـود .
همـجـنـانـکـه سـر گـرـم کـار اـسـت ؛ حـس مـیـگـنـد کـه تمام اـشـیـاء آـنـجا کـه بـیـش اـز
ورـود او بـخـواب تـازـی فـرـو رـفـتـه بـودـنـد ، رـفـتـه رـفـتـه بـیدـار مـیـشـونـد و بـوـجـود
حقـیـقـی آـراـسـتـه مـیـگـرـدـنـد ، آـنـها کـه بـیـش اـز او ، چـون مرـدـه بـیـجان اـفـنـادـه
بـودـنـد .

« دـخـترـک اـز اـدارـه بـیـرون شـد جـنـدان هـم مشـتـاق وـیـسـکـی نـبـود :
دـهـلـیـز هـای تـارـیـک بـود کـه او رـا بـخـود مـیـکـشـانـید . وقتـی کـه او آـنـجا نـبـود
ایـن بـوـی نـمـتـاـکـرـد و غـبـار ، اـین تـارـیـکـی و روـشـنـایـی ، اـین اـنـزوـای اـنـدوـه بـار
همـه اـین چـیـزـهـا بـرـای هـیـچـکـس وـجـود نـداـشت ، یـعنـی اـصـلاـ فـاقـد هـستـی
و وـجـود بـود . سـرـخـی فـرـش اـفـاق هـمـچـون چـرـاغ خـوـاب غـمـنـدـهـی دـل تـارـیـکـی
را مـیـشـکـافت .

قدـرت او اـین بـود کـه حـضـورـش اـشـیـاء خـفـته رـا بـیدـار مـیـسـازـد و رـنـگ
و بـوـیـشـان رـا بـدـشـان باـز مـیـبـخـشـد . اـز يـك طـبـقـه باـئـنـ رـفـت در سـالـون سـینـما
را پـس زـد ، تو گـوـیـی مـأـمـوـرـیـتـی مـنـهـبـی او رـا باـینـجـا هـا مـیـکـشـانـید ؛ بـارـی ،

وظیفه داشت که این اتفاق بزرگ را جان بخشد و از اعمق تاریکی و مردگی آزادش سازد، پرده آهنی را بزیر کشیده بودند، رنگ دیوارها هنوز تر بود، صندلی‌های دسته دار مخلع سرخ، همچنان بیجان کنار هم صف کشیده در انتظار بودند، لحظه پیش انتظار هیچ چیز را نداشتند. ولی حال آغوش میگشودند، تا او را در بر گیرند، به صحنه نمایش که درش را پایین کشیده بودند، می‌نگریستند، پطر و تماشاجیان و روشنایی چراگاهی بالای صحنه را میطلبیدند. میباشد جاودانه در انتظار و ازدواج بسیار بود.

(ص ۱۰ از «میهمان» ۱۹۴۵)

بله، «جهان برای ما»، بر عکس «جهان در اصل»، فقط برای ما وجود دارد. ما در اختیار و انتقاد 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 می‌نویسد: «من سر جشم مطلق هستم. وجود من مرهون اسلاف من یا چیزهای مادی یا اجتماعی که اطرافم را پر کرده است نمی باشد. بلکه بسوی آنها میروند تا پشتیبانشان باشد، زیرا اگر سنتی در من مؤثر است بخواست خود من است و اگر میان من و افق فاصله‌بی زیاد وجود دارد فقط برای اینستکه من هر لحظه بانگاه آنرا سیر میکنم ورنه یک لحظه نیز یارای مقاومت نداشت زیرا این فاصله نه از وسعت بلکه از وجود من است. نظرهای علمی که بر حسب آن مرآ از دنیا می‌شمارند، هماره ساده لوحانه و ریا آمیز بوده، چونکه بدون آنکه اشاره بی بکند، حاوی این شق دیگر، یعنی وجود نیز می‌باشد که بدان واسطه نخست دنیایی گردآگرد 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 وجودان یا «برای من» است که جهانی را معنی می‌بخشد . (هستی و نیستی ص ۳۰۰ و ۴۰۰)

جهان آنطور که عوام می‌پندارد ، دارای یک واقعیت پایدار و ارزنده نیست . بلکه دائم با افراد ، با ملت‌ها و بالاخره با دوره‌ها عوض می‌شود . در واقع ، برای درک و احساس این موجود بیشمر و گنگ شیوه‌های متعدد وجود دارد . چنانچه روانشناسی کلاسیک نیز مؤید این معنی می‌باشد ، تصوراتی که ما از یک شیئی خارجی در نظر می‌گیریم غالباً با هم تفاوت بسیار دارد ، نظری که یک نقاش یا یک زمین شناس یا یک شبان صحرا گرد در باره یکی از مناظر زیبای رشته گوههای البرز می‌بعد کامل از هم فرق دارد . ولیکن فلاسفه آنطور که باید تمام نتیجه‌های این واقعیت را از بطن آن در نیاورده اند .

انسان جهان را می‌آفیند ، جهانی که برای اوست ، و جهان هر کس با آن دیگری ، بر حسب هدفهایی که بیشنهاد خوبیش می‌کنند ، تفاوت فراوان دارد . هایدگر می‌گوید ، اشیاء برای ما ، حکم افزار و آلت را دارد ، زیرا اگر نتواند ما را در رسیدن به‌دفمان مدد نماید ، همچنان بحالت مرده و بی مقدار خواهد ماند ، آنقدر وجودشان مرهون ماست که گویی اصلاً نمی‌زید ، حقیقت 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 چاپ ریزی بهنگام اعتصاب ، عاطل و باطل باقی خواهد ماند . خانم سیمون دو بوار 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 صور جور و اجور جلوه گر میگردند . کوه برای یک مسافر تن آسان که میخواهد بدون خستگی و بسرعت به آنطرف برسد ، حکم مانع دارد که باید از آن احتراز جوید و از اطرافش بگذرد . ولیکن همان کوه برای یک کوه نور راه طلب که مشتاق است ببالا ترین نقطه کوه صعود نماید ، حکم یک غنیمت را دارد که او باید بسراغش رود تا از آن کام برگیرد .

بنابرین جهان جلوه گر امروز نه تنها حاوی یک حقیقت کورو گنگ میباشد ، بلکه حکایت از وجود خاص من یعنی نقشه های من میکند ، یا بقول مؤلف «هستی و نیستی» ، جهان همان چیزیست که حقیقت بشری اعلام ماهیت خویش را از آن آغاز نماید . پس برای روانشناس این نتیجه علمی حاصل است که : «ما نه تنها غیتوانیم در انزوا بوجود خود بی برم ، بلکه این در کسوی و برزن در شهر و دهکده و در میان مردم است که ما وجود خویش را کشف می نماییم »^{۳۴-۳۵} هیأت ها ص

دیگران

در دنیایی که خارج از من واقع است ، موجوداتی که چون من صاحب وجود نداشتند ، دسته و گروهی جدا از سایر چیز ها تشکیل میدهند .

چگونه روابط «وجودی» میان ما بر قرار است ؟

در نظر اول همانندان من نیز مانند سایر چیز ها چون هیز 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 ، مردهون متنند .

ولیکن "چون آنانرا نیز چون خود دارای وجود داشتند، آنها شناسنده، آنها بینم پس باید بیندیرم که آنان هم یک « برای خود » ای دارند، که دنیا را از دریجه دیدگان خویش مینگرند، و صاحب نقشه هایی آنند که همه چیز غیر خود را، حتی همچنان که افزار بجیزی نمیگیرند. پس باسانی آشکار میشود که همین دو گونگی یا بهتر بگوییم این تعدد وجود داشتند و وجود آنها ممکن است مایه چه نفاق ها و کشمکش های شود!

در آغاز امر احساس میکنم که جهان ساخته و پرداخته من که باید برای من باشد، از من میگریند 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 محوت نمایی چمن سرسبز و خرمی که یک مجسمه نیز در وسطش جلوه گرفت، شده ام؛ همه این ها برای من وجود دارند. ناگهان یک گردش کننده دیگری از راه میرسد و همانجا میایستد و بهمین منظره که هن خیره آنم، خیره میگردد. همان لحظه تجسم و تصور من – که بنظر من یک جهان واقعی است – از هم پاشیده میگردد و عناصرش دور آن یکی مجتماع میگردد، حالا دیگر همه چیز برای او وجود دارد، و یعنی این اثیاء یک روی خود را بسوی دیگری میچرخانند؛ جهان نرا ترک گفت تا از آن دیگری گردد.

او که بربودن جهان من قابع نگشته درین میندیشید تا آن « من » که طرحش را ریخته ام تا در آینده بدان برسم، از من بفریب برباید.

در همان لحظه نخست ما مورد داوری خود قرار داده در باره من رایی میدهد؛ البته این حکم مبتنی بر نقشه های من در آینده نمیباشد، بلکه بر صد و تماشی ظاهر یعنی آنچه هستم و حتی برآنچه بودم « گذشته من » متنکی است. باری برای دیگری بیک « در خود » ای تقلیل می یابم که جزو حال و گذشته ای مورد توجه قرار نخواهد گرفت. زیرا در رایی که او

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

علاوه ، اگر از خود دفاع ننمایم ، آن کسی خواهم شد که او مایل است باشم . نگاهش مرا که در حکم یک شیئی یا یک آلت در آمدهام ، تصرف خواهد کرد امثل نگاه « گورگن » افسانه بی 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 زمرة همین اشیاء بتمارم 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 یک شیئی یعنی وجود خود را ساقط می بینم و احسان میکنم که دیگر همچون چیزی بیجان در اختیار دیگری هستم ، انفعالی بمن دست میدهد که اسمش شرمندگی است . شرمندگی همان حس هبوط فختین است ، و نه ارتکاب فلان گناه یا فلان جنایت و فقط از اینجا ناشی میشود که احسان مینمایم در دنیا « سقوط کرده » و در ردیف اشیاء بشمار رفته ام و برای باز یافتن ماهیت خویش نیاز بعیانجی گری دیگری دارم » (هستی و نیستی ص ۳۴۹) . از آنجه که داشت اینطور نتیجه گرفته میشود که فلاسفه اگر چه توانسته اند حقیقت دنیای خارج را انکار نمایند ، هرگز نتوانسته اند در وجود وجود و جدان دیگران سر باز زده به « سولیسیسم » یا تلک بینی تمایل نمایند .

« وجود دیگری چون و چرا بردار نیست و با چشم دل و جانم او را می بینم و احسان میکنم . ولیکن باشکال ماید تحقق او میشوم ، و هماره بادست او در ورطه خطرم . »

سیمون دوبوار در همان کتاب « خون سایرین » می نویسد :

« پس اجتماعات بشری آنطور که برخی از شاعران سروندند یا برخی از

متفکران احساساتی و خیال پرست تصور نمودند، جای اشتراک مساعی یا خواندن غزل برادری « نیست : « ماهیت روابط وجдан ها متین نیست ». بودن با غیر، همانطور که برخی از فلاسفه بتازگی ادعا نموده اند، چیزی جز « کشمکش وجودال » نمی باشد . زان 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 بجه درد میخورد ؟ دوزخ ؟ ! همین دیگر آنند ». 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 بدبناال من می‌بود » (خوب سایرین) . با کردار خویش نیز نقشه های دیگران را نفی می‌کند . و متناسب قدرتی که دارد دائم می‌جویید تا دیگران را برای نیل به هدف های خویش ، بخدمت گمارد .

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

«باری روزی که این ، اختلاط پدید آید ؛ محبوش را از دست داده «من» خود را در اعتکافی جانگد از فرو خواهد کشید » بعلاوه اگر معنای دوست داشتن این باشد که آرزوی دوستی دیگری را بکنیم ؛ معنای دیگر این خواهد بود که دیگری تمايلی بدوست داشتن ما نشان بندد . یعنی نسبت بما احساس احتیاج نماید ؛ پس این نتیجه حاصل میشود که وجود عاشقان دلباخته نیز مانند وجود سایرین هماره در نبرد و کشمکش است ؛ عشق هم مانند سایر روابط بشری جز باز یقه نیست که جای خود را بدیگری خواهد سپرد . پس وجود که در صورت منحصر بفرد بودن عالی ترین نعمت ها بود با پدیدار گشتن 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 ببهوده است . اگر وجودان ها متعدد است ، این خبط طبیعتیست که بر گرده همه انسان ها سنگینی میکند : «هبوط نخستین من وجود دیگری است ؛ «گناه نخستین من نیز ظهور در دنیا بیست که دیگری در آن ساکن است . » « از همان کتاب » .

بالنتیجه چون دیگری وجود دارد ؛ پس من باید در نقشه ها 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 با آنها بشناسانیم . از همینجاست سوء تقاضه ها و داوریهای نادرست که همگی معلول یک علتند ؛ « نحوست هستی دیگری ۱ ». در باب این معماه مرکزی فلسفه ماوراء الطبيعی انسان هیچ اندیشه فلسفی نیست که میان ایدآلیسم (انسان را فقط « فکر » می پندارد تا بدینوسیله از زیر بار توجیه جلوه های چون

و چرا ناپذیر دنیای ماده شانه خالسی کند .) و ما تریالیسم (انسان را جز ماده نمی‌داند ولی بعنف 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 چیزی و چرا باید بپذیریم که وی ضد **جسم**
مانریالیسم نیست . زیرا همچنان که در صحیفه های
بیشن دیدیم ، او برای جهان یک « در خود » قابل است که تا سر حد
امکان از روح فاصله دارد و جسم ما را درین « در خود » تشخیص میدهد
اما جسم پجه درده انسان میخورد ؟

در « هستی و نیستی » نوشته شده است ، بر حسب قانون **هایدگر** هر
موجود انسانی آن چیزیست که « در جهان وجود دارد . » و تنها چیزی که
بدانو سیله مقامی در جهان داریم هیین جسم ماست ، « بهیچوجه نباید پنداشت
که جسم من یک مجموعه عارض بر روح است ، بلکه بر عکس یک دستگاه
پایدار و استوار هستی من و شرط اساسی امکان وجود من و جهانست ».
جسم رکن اساسی وجودان است : « ماهیت وجودان 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 بر اینکه روح بدون
جسم هم ممکن است وجود داشته باشد ، رد می‌کند . و فقط به آن وجودانی
میچسبد که جز بصورت « **Epiphénomène** » * پایدار نمیگردد .

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

و جدان

ما بسبب وجود آنمان که نمود شناسان آگاهی بخود و
جهان نام گذاری نموده اند ، از یکدیگر ممتازیم ؛
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
متراوف با وجودان است - و جهان نیز فقط برای خاطر اوست . یعنی معتقد
است که جز انسان هیچ چیز نیست و همه چیز بوج و تهی است .

نخست بدنبال روش کردن طبیعت یا هستی « وجودانی 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 ماتکی است . دنیای مادی اشیاء خارجی با دنیای
تصورات و تجسمات ما که بدان وسیله دنیای خارجی را میشناسیم ، مضاعف
میشود . باین دنیای اخیر نام وجودان داده اند . سارتر با این رئالیسم روحی
سخت مخالفت میورزد ؛ و در عین حالیکه از ماقری بالیست بودن ابا دارد ،
روح را نیز نفی میکند و وجودان را فاقد محتوی میداند ، در واقع آنرا
هیچ هیشمرد ؛ « وجودان هیچ چیز ذاتی ندارد و « جلوه » یی بیش نیست »
بدین معنی که وجودش مناسب با مقدار جلوه ایست که دارد « ص ۲۳
همان کتاب » .

اگر وجودان نبود صدای زنگ های ساعت دیواری شنیده نمیشد و
باریدن ابر های فشرده بیش بینی نمی گردید . ولیکن من که می -
شنوم و پیش بینی مینمایم ، هیچ بحساب نایم . وی میگوید ؛ « درین دسته
از موجود که بسراج شناختنش میروند تنها موجودیکه میتوان مشاهده
نمود آن موجودیست که پیوسته در آنجاست ، همان چیزیست که می -
شناسته . موجود شناسنده اصلا نیست ، نمیشود آنرا درک نمود ، تنها
فایده اثر اینست که پتوسط آن بی وجود موجود شناختنی میبریم و حضورش

را در میبایم - 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 » ... هیچیست (یاء را بشکشد) که با این وصف چیزها بدان پایدارند . » اما خود او چیزی نیست . (پیجیدگی این عبارات (هستی و نیستی) گفته پیشین ما را تأثیر داده بود) . ایراد نکنید که شناخت یعنی یکی شدن تقریبی شناسنده و شناختنی ، یا تشابه بین این دو یا ، در صورت نداشتن آن ، اکتساب یک 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 فلاں چیز حاضر است . بدین معنی چون باید هستی خود را ، خود بسازد پس باید همان وجودی شود که برآن حضور دارد . » در مثل ، وقتیکه هستی یک برق کاغذ را میفهمم یا میشناسم ، نه فقط به کاغذ بدل نمیکرم بلکه در عوض در میبایم که کاغذ نشده ام . یک کلمه ، شناخت « همان ندایی است » که از جانب « شناختنی » بر میخیزد تا مارا « با نچه نیستیم بیامگاهاند » . « از همان کتاب » .

دیگر بیش ازین نمیتوانید از « درون بینی » خویش برای اثبات اینکه میتوانیم یک حیات درونی کاملی نایل آییم ، استمداد نمایید . نمود شناسی حق افسانه وجودان محفوظ و مجرد را کف دستش گذاشت و آقای سارتر باز همان جمله معروف هوسرلی را تکرار میکند : « وجودان همیشه وجودان چیزیست . » اما باید بعمق معنای این جمله که آندرز اساسی نمود - شناسان است ، وارد شد ، این معنی نه تنها قضیه ایدآلیستی را هبتنی برآنکه ممکن نیست وجودان بتوانند از حد خودش خارج شده به اشیاء محیط بپردازد ، نفی میکند بلکه روش مینهاید که وجودان هر گز در خودش فرو نمیروند و جواهر مجرد روحی مانند ترس و لذت ، مهر و گین ، تصاویر و

خاطرات بھیجوجہ در آن نیست . بلکہ وجودان 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 یک «ھیچ» است . وقتیکه تجزیه و تحلیل نمود شناسان از کاوش اعماق وجودان آسوده شد ، باز بهمان چیز «شناختنی» بر میگردد . هر گز شیئی یا موجود شناسنده به وجودان تعبیر نمیگردد ، وجودانی که دنیایی را برای ما آشکار میسازد ، خودش عدم است .

ولیکن اگر در سطور فوق در ضمن اثبات اینکه دنیا برای وجودان است ، مجبور شدیم وجود وجودان را از لحاظ خودش نفی نماییم ، حال اگر وجودان 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 وجودان را زمانیکه حاضر بر خودش است ، هویدا میگردد کشف نماییم .

حضور بر خویشتن مستلزم این است که انسان از خودش سوا شود و بعد بر آن حاضر شود ، یعنی از «این همانی identite» که بر حسب آن «در خود» هماره حاضر بر خود است ، فرار نماییم . ازین معنی یک 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 یک معمای حل نشده در ذهن خواننده خواهد گذارد : «بدین ترتیب «برای خود» از لحاظ آنکه خودش نیست حضوریست بر خود که فاقد یک قسم حضوریست بر خود و درین صورت که فاقد یک حضور بر خود میباشدکه او حاضر بر خود است » «هستی و نیستی» *

هایدگر تعریفی برای وجودان کرده است که هر چه بیشتر انعکاسی بودن مطلق آنرا نمایان می‌سازد، « وجودان موجودیست که در وجود آن نیز سخن از وجود آنست» (این « وجود » آخری همانا وجود « در خود » است) . زان پل سارتر با ساختن یک معماه نسبه مشکل دیگری این معنی را کامل می‌کند، که هماره در ضمن نوشه هایش بچشم می‌خورد: « وجودان موجودی است که در وجودش نیز سخن از وجود آنست بدین معنی که این

* موجود یک موجود غیر خود را حاویست *

حضور برخود که باصطلاح خود شناسی است، مستلزم دوری نسبی شناسنده و شناختنی، یا بزبان بهتر شکاف و خلابی است که میان « در خود » خود ایجاد می‌شود. دوری، شکاف، خلاء، خلاصه هر کامه مشابه دیگری که نفس و یوجی را شامل باشد. آقای سارتر بر خلاف سایر فلاسفه که حضور بر خویشن را قدرتی پنداشته و آنرا برای سپردن راه کمال هستی ضروری می‌شمارند، معتقد است که خود شناسی « وجودان » راه انحطاط سپردن است، بیماری موجودست، مانند « کرم توی میوه » بشمارست.

بیماری وجودان یا در واقع این « هیچی » که وجودانش مینامند، قدرت « برای خود » عجیبی در « عدم » نمودن یا « عدمی » کردن موجودات

* معنی جناس مزبور این است، « آگاهی برخود مستلزم احتراز از خود است (که از یک نوع حضور ویژه برخود محروم است درمثیل درسنگ این دو « خود » یکسان و یکی است) احترازی که شرط اساسی این نوع دیگر حضور برخود است که به « خود نگری » معروف است.

* وجودان 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 نبود آن وجودی که یکباره مثل یک وجود خارجی مورد مذاقه قرار میدهد، اتخاذ می‌شود.

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

وقتی که خیال می‌بافم ، آنچه را می‌فهم هیچ میشمارم ، و برعکس ، برای فهمیدن باید تصورات و تجسمات خیالی خویش را محظوظ نمایم ، ورنه خیال و فهم جای هم را خواهند گرفت .

در همان فهم یا احساس نیز ، گاهی یک موضوع واقعی عمقآ « معدوم » میشود و گاهی نیز با همان ساختمان واقعی و محسوس خویش جلوه میکند ، اگر برای جستن پظر وارد کافه‌ی شوم ، تصویر یا عکس او که مورد جستجوی من است ، همه چیز دیگر را از نظرم « محظوظ » میسازد ، و همین که پی‌به‌غایت او بردم و کنار یکی از میز‌ها ایستاده سر گرم صحبت شدم ، این دفعه تصویر او از نظرم « محظوظ » میگردد .

قدرت « عدم نمودن » وجودان در همان حیطه خودش خیلی جالب توجه تر ازینست که گفته‌یم ، زیرا چنانچه مشهود افتاد کار وجودان سر انجام آنچا منتهی میگردد که هستی خود را دائم دستخوش تغییر سازد ، و باشد آنچه نیست و نباشد آنچه هست . در مثل من همان حقیقت گنگ و یاوه بی هست که پونکام آگاهی بدان باجبار میگوییم : محظون هستم پس این بود « در خود » یا ماهیت وجود من . یعنی آنچه هستم - برای آنکه بر حزن خویش وقوف یا به 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 بی‌رمق 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 بوار در ص ۶۷ کتاب « پیروس و سیناس » می‌نویسد : « من همیشه بیهوده خود را در آینه

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

پس وضع یا هیأتی را که وجودان میآفریند اینطورست: از یکطرف دیگر نیست آنچه هستم، «در خود» من، زیرا با مشاهده آن، آنرا «معدوم» ساختم؛ بعبارت بهتر، من دیگر آن مشاهده کننده بی که بخارج از «در خود» تأیید شده نیستم زیرا هیچ چیز خارج از حد «در خود» نیست. پس دیگر هیچی نیستم. ما برای آنکه ازین نیستی نجات یابیم و مزیت وجودان یا «برای خود» را نیز حفظ کرده باشیم آرزو میکنیم که برای وجودان هم همان حقیقت نفس یا «در خود» را اکساب 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 وجودان باشد رخ میگشاید، و این بدان معنی است که برای حضور بر «در خود» نقشه بی نکشیم: 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 تمنای است که برای «در خود» و «برای خود» بودن باهم نشان میدهد.

آنوقت چون رسیدن بوجودان «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 میبیند؛ «میخواهم علت واقعی خودم باشم و بگویم: هستم چو تکه دلم میخواهد و عملت نخستین خود باشم».

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

متنافق است؛ زیرا کینونت‌ها «برای خود»، مستلزم احترام از خود یا بعبارت روشن‌تر مستوجب گسیختگی «در خود» است. هرگز «در خود» «برای خود» باهم برای بشری می‌سور نخواهد بود. با اینکه محکوم به تعقیب همیشگی آنست، بس اگر وجودان را بیماری یا ناسالمی اصطلاح کنیم، زیاد از حقیقت دور نیفتداده ایم.

بهر تقدیر نباید وجودان را در حکم یک چیز دانست چه آن یک نوع کشیدگی یا تمايل عبث و بیهوده که هرگز بهدفن نخواهد رسید، نیست. در ص ۶۶۴ «هستی و نیستی» اینظور مضبوط است؛ حقیقت آدمی همانا که بش مستمر و مطلق است که در راه خدا شدن می‌کند. بدون آنکه هیچ گونه شکلی بین کوشیداده شده باشد یا آنکه نظری داشته باشد.

اما آیا نمیتوان به این و سویه تندوتیز پشت پازد و در همان آرامش «در خود» فرو رفت؟

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

پس بدینمنوال انسان خود را محکوم یک وجود پوج می‌بیند و دائم از خود می‌برسد آیا عقل نیست که آدم با خود کشی شر این وجود عبث و بیهوده را از سرش واکند؛ اکزیستنسیالیست‌ها، بسویه کامو در «اسانه سیزیف» و ژرژ باقات در کتاب «گناهکارش» باین پرسش پاسخ منفی می‌گویند؛ عظمت انسانی درین است که علیه پوجی دنیا عصیان کند، این نحوه ارضاء خاطر کاملاً تخیلی یا باصطلاح معروف افلاطونیست زیرا فرد عاصی یا طاغی از لنت ناسزا گفتن بکسی که با چنین سر نوشت سیاهی او را بدنیا پرتاپ نمود، محروم خواهد ماند. و ناسزا و کفرش در فضایی تهی ناپدید خواهد شد:

سخن ما در باره این قسمت از متأفیز یک 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، گرچه اغلب العاد خویش را بصراحت اعتراف میکند
ولیکن هیچگاه برهانی درین باب عرضه نمی‌نماید.

برهان بزرگی که بیش از چند بار در هستی و نیستی
آمده همانا تناقضی است که در باره تصور وجودی
که علت وجودی خویش است، وجود دارد. برهان مزبور که سارتر
آنرا تشریح نمیکند 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 آشکاریست که رخ
می‌گشاید».

«اگر طرفداران وجود خدا در باره «یکتایی» نیز همین درک
ساده لوحانه انسانی را داشته باشند یعنی «بوسیله خود بودن» را «بوسیله
حود 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 و چه متألهین قرون وسطی همه بنحوی اسرار آمیز این معنی
را تکرار نمودند که مایه شکفتی است، و قبیکه 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 وقیکه من تصدیق میکنم که او قایم

به ذات است، که او معلول نیست، یا حتی فقط هست، نباید ازین الفاظ همان معانی را انتظار داشته باشم که از برای اشیاء این دنیا دارند. شیاهت میان این دو اصطلاح «بوسیله خود ساخته شدن» و «بوسیله خود بودن با نایم بذات بودن» آنچنان نا چیز است که میتوان گفت اولی جز یک تصویر یا پیکر یاوه و بی اندام دومی نیست آنقدر نا هنجار که میتوان افزود، خدا خود را نساخته است.

برای آنکه با اصطلاح «قایم بذات بودن» یک 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.

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

مرموز یا موہوم

تصور ما در باره خدا روشن نیست، از همان نخستین تلاش هاییکه برای روشن کردن ذات باری از خود بروز میدھیم کور مالکور مال وارد میدان میشویم و حتی زاهدانی که خیلی از ما پیشتر تاخته اند، جملگی اعتراف میکنندکه 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 معما های وجود برای ما پیش آورده هماره با این بیان جبری: این پوج است مواجه شدیم، حقیقت «در خود» پوج است؛ جلوه «برای خود» پوج است، گزینش مختارانه جوهر خود ... نیز پوج است؛ در واپسین صحیغه

های هستی و نیستی میخواهیم : «هستی را علت و وجوب و حجتی نیست» و در استغفار اغ با جنین 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 آفای سارتر میتوانست بر حسب اصولی که بدان مؤمن است ، فلسفه خود را انتخاب نماید ، فلسفه پوچی «باء رابکشید» را برگزیرده که خود نفی محض فلسفه میباشد .

اخلاق

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

دو دلیها

پاسخ بدین پرسش مشکل است . اندیشه هایی که بعنوان «دور نمایهای اخلاق» در صحیفه های آخر هستی و نیستی ست بالاین 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 مسئله اخلاق و اندیشه سارتر کتاب خوبی نوشته است که بخوبی سارتر را در آن میشناساند ، گرچه این کتاب دستگاه فلسفی سارتر را یکپارچه عرضه نموده است ، و نیکن در باب اخلاق جز چند اشاره در باب یک اخلاق بی پایه که هویداست از مجموع نوشته های اکزیستانسیالیست بزرگوار ما بیرون کشیده شده ، چیزی جالب توجه تر بچشم نمیآید . ماه م بهمن اشارات تخمینی بسنده میکنیم .

اختیار واقعاً عالی
 از نظر اخلاق کلاسیک اختیار منوط است بنحوه استفاده ما از آن . در صورتیکه زان پل سارتر اختیار را یگانه منبع ارزش ها میبیندارد و در «اکنیستا نسیالیسم» یکنوع او ما نیسم است » اینطور می نویسد ، «هدف اختیار فقط و فقط خواستن خودش است (...) ما اختیار را برای اختیار میخواهیم » پس نتیجه میگیریم که رعایت قوانین اخلاقی یا متابعت از خدا جز اخلاق نیست ، اخلاق مذهبی فقط برای کسی ارزشنه میباشد که چون در وجود خدا مشکوک است ، باختیار تمام آنرا برای خویش وضع مینماید ، زیرا در ینصورت 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 بکنچ از زوابخت و چه رهبری تودهها را در عهده گیرد هردو نتیجه اش یکی است . اگر یکی ازین فعالیت ها بر دیگری تفوق می یابد سبیش هدف واقعی او نیست . بلکه درجه وجودانی است که آن فعالیت در میدان هلفت خیالی او داشته است .. همین هدف را اختیار اصطلاح کرده اند . سارتر و دو بوار به کسانیکه اختیار را به ارزش های مستقل از آن ، منوط و وابسته میسازند ، نیشخند زده بطعمه « آدم جدی » می گویند .

نا گفته بیداد : که منطق این دستگاه فلسفی بکجا منتهی میگردد . پشت پا زدن بهمه قیود مگر قید گزیدن ، انثار هر قیدی که با آینده بستگی داشته باشد . . . اکنیستا نسیا لیست ها بمناسبت ته مانده اخلاقی که در خود داشتند و بویژه واکنشی که مسئله پشت پا زدن بفعالیت های عاطفی مخصوصاً در حوزه مار کسیستی پدید آورده بود ، نتوانستند تا وابسین اصول خود را اجرا کند .

دیگران

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

آن خویش در نظر گیرم ، «اگر اختیار دیگران را هدف نازم ، هر گز نمیتوانم آن خودرا هدف سازم .» اکنون . یکنوع او . ص ۸۳ » و در « نمود شناسی فهم » مضبوط است ، « اختیار تو زمانی باور داشتنیست که از حالت تفرد خویش درآید و اختیار را بطور کلی آرزو کند » .

سیمون دوبوار اندکی در جهت Utilitarism پیش رفته

میگوید : باید اختیار دیگران را نیز آرزو نمود ، ولیکن «برای انسجام و تشخیص تصور رهابی یا اختیار ، لذت زیستن باید در هر لحظه در افراد مستقر و تصدیق شود . جنبش ما بسوی اختیار یا آزادی زمانی بهیات مادی و محسوس خود خواهد رسید ، که هر آن بر لذت و خوشبختی خود بیفزاییم . (ص ۱۸۹ از «در باره یک اخلاق مبهم») .

الزام

شاید در وهله نخست شکفت انگیز باشد چگونه متغیرکاری که بهمچ حقيقة مسلمی درین جهان باور نداشته ، به جنبه صوفیانه «الزام» تعصب بورزند . این نحسو رفتار بی

تردید حاکی از موقع شناسی و این الوقت بودن آنهاست ، فناشتی امتیاز عملی بودن را بجزیان کمونیستی داد ، ولیکن همین نحوه رفتار باز بوسیله اصول مسلم خود اکریستانسیا لیسم توجیه میشود؛ اگر اختیار نعمت گرانبهاست ، باید باعمال آزادانه گردید . پس بنا برین هرقدر بیشتر خود را ملزم بکنیم ، بیشتر اعمال اخلاقی انجام خواهیم داد . اما چرا باید ملزم شد ؟ از نظر تئوری چندان مهم نیست ، تمام فرضیه اینست که باید الزام در منتها اختیار اتخاذ شود . ولیکن تا آنجاکه ما دیدیم ، اکریستانسیالیسم طرفداران خود را بسوی تلاش برای تحقق یک عالم انسانی تری میخواند ، گرچه دنباله رو کمونیست هاست ولی نمیتوانند نوع انسانی که در آرزوی

آفرینش و پیدایش آن میباشدند، معین و مشخص سازند.

۴- اکنیستانسیالیسم و کمونیسم

اکنیستانسیالیسم و مارکسیست دو ایدئولوژی برجسته بی هستند که در حال حاضر رو بتفکر عیسوی کرده، با بیان یکدگر برای پیش راندن آراء خود و افزودن برطر فداران خویش در تلاش و کشمکش اند. ازین جهت بی مناسب نیست اگر چند صحیفه ازین کتاب را وقف بیان دوابط آنها درین ده سال اخیر بکنیم.

بی‌گمان همگی بیاد داریم که وقتیکه خونخواران **کلامی 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 محاکف ملی آنجنان گرم و صمیمانه و نزدیک بود که عندهی را پس انعام 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 دستگاهها که خود راهبر آنها بودند، تلاش و تکاپوی میکردند.

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

مجله ماهیانه «ادوار جدید» را ریخت، آنرا نیز در اواخر سال ۱۹۴۵ همچون بلندگویی پر جبروت در اختیار کمو نیست هاگزارد. ولی افراد کمونیست یالااقل رهبران آنها حاضر بسازش با او نشدند و در همان لحظاتی که روی خوش به بزرگ پیشوایان اکریستانتیالیسم نشان میدادند، در همان وقت نیز در مطبوعات خود براو میتاخند؛ و بهمن سبب بود که او آن هشیار باش صریح را بعنوان «جنیش» فرستاده و پس از آن مشاجره دیگری در گرفت که نتیجه امش انتشار کتابچه‌ای بنام، «اکریستانتیالیسم او همانیسم است» بود که همچون ایرادی ازطرف «پیرناویل» مارکسیست ابراز شده بود. «زان کاناپا» یکی از شاگردان قدیمی سارتر نیز در پاسخ آن، در مجموعه آثاری که علیه حزب کمونیست انتشار می‌یافتد، کتابچه هنجایی شدیداللحنی بعنوان «اکریستانتیالیسم، او همانیسم نیست» منتشر نمود. (۱۹۴۷). اگر سارتر من انجام دست به تأسیس «گروه آزادیخواهان انقلابی» زد، فقط بخاطر عدم هماهنگی بود که فيما بین او و کمونیست‌ها وجود داشت. خود سارتر در باره آراء سیاسی گروه چند روزه خود اینطور میگوید:

«آراء من زیاد با آراء کمونیستها متفاوت نیست، زیرا من هم 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، کمونیست‌های دوست داشتنی و مهربان را هم بروی صحنه می‌وارد. ولی در ضمن مانند سایرین خصیصه باصطلاح «اپورتونیستی» و بی اعتمایی نسبت به میانه روهای و تحقیر افراد را نیز بحزب گوشزد مینماید: «برونه» تهرمان مرگ در روح، جلد سوم راههای اختیار موجب شکفتی و در عین حال دلواپسی انتقادنو «مجله مارکسیسم مبارز» گردید و مطالب

جلد چهارم راههای اختیار بیش از پیش بر نگرانی کمونیست‌ها افزود زیرا درین کتاب به فعالیت کمونیست‌ها در بازداشتگاههای اسیران اشاره می‌شود. باهمه اینها ادوار جدید باز نسبت باتحاد جماهیر شوروی ابراز علاقه و هم‌گامی مینماید در صورتیکه نسبت به آمریکا خشونت تند و تیزی از خود نشان میدهد. مجله **Redaction** (انشاء) پس از آنکه مقاله‌یی تحت عنوان «عقایده» 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 ادعای نامه علیه اتحاد شوروی را که در آمریکا، مملکتی که نمیتواند ادعای بیگناهی داشته باشد، سرو صدا بلند کرده بود، مورد داوری شکننده‌یی قرار داد.

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

موریس مارکسیست یونتی یکی از آن کسانیست که کمونیست‌ها به دانشان در باب عقاید مارکسیستی و حل مسائل و مارکسیسم

مربوط بدان ایمان دارند و تلاش آنها را در راه حل معمای کمونیستی می‌ستایند؛ او پس از نجات فرانسه از دست اهربیانان فاشیست، بی آنکه وارد محافل کمونیستی شو؛ امید خویش را متوجه نحوه کار و شیوه رفتار حزب نمود. و در نوامبر سال ۱۹۴۵ مقاله‌یی نوشت که قسمت‌های آخر آن در ذیل ترجمه می‌گردد:

«حال که جنبش کارگری در اکناف عالم رو بترقی و رشد و ندو

می باشد ، وظیفه ما آنست که از کوچکترین عملی که از سرعت این جنبش می کاهد احتراز جوییم ، اگر اعتصابی بوقوع پیوست ، یا جنگک داخلی رخ داد ، وظیفه ما این خواهد بود که از طرفدارای همه جانبه کار گران از همیشگی فداکاری فرو گذار نگذیم . و تا آنجا که برای ما مقدور است از بروز هر کشمکشی میان اتحاد شوروی و کشور های آمریکا جلو گیری نماییم . خلاصه باید با اتحاد یک سیاست مطلقاً ، کار گری ، آینده خود را بسازیم ، چه در^{۲۰} 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 یک حقیقت همیشگی و جاودان است و ما آنرا در ضمن پیمودن راه حقیقت معاصر و تجزیه و تحلیل حصر خود ، خواهیم جست ؟ البته آنکارست که این پرسش های اخیر مال یکنفر کوئیت مؤمن نیست . وقتی که داستان «صفر و بینهاشت» 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 مسلویونتی یک سلسله مقالاتی تحت عنوان یوزی و کار گر در پاسخ آن از سال ۱۹۴۶ اهوار جدید » نشر داد که بعد ها بتوسط کتابپژوهی گالیمار تحت عنوان جدید خود او مانیسم و وحشت انتشار یافت .

عنوان مقالات وی در حقیقت پاسخی است به رساله گوستلر که بنوان یوزی و کلانتر بسال ۱۹۴۲ چاپ شده بود : یوزی مرد پارسایی است که شعارش اینست ، هر چه باید بکنی بکن ، هرجه بادا باد ، کلانتر نیز سیاستمدار واقع بینی است که میگوید « شاهنامه آخرش خوشن است ۱۱ » اگر گوستلر از پارسایی یوزی دفاع میکند و دلش بحال اعتکاف و استعفا

کردن او می‌سوزد ، بیهوده نیست زیرا میخواهد رفتار و نحوه عمل کلانتر را محکوم به نفرین کند . ولیکن آقای پونتی تصمیم میگیرد که این نحوه عمل کلانتر را توجیه نماید لذا در «*همان*» کتاب سابق الذکر می نویسد : کسانیکه این «نحوه عمل را محکوم میکنند راه حقیقت نمی پویند . زیرا نباید دُرین 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 بخراج میدهند انقلابیست و میتوانند میان انسانها روابط بشری برقرار سازد . (اومنیسم و وحشت)

بزبان دیگر او معتقد است که شاهنامه آخرش خوش است و باید برای تدارک دنیای فردا که در حال نفعه سرایی است دست بسوی شیوه هایی یا زید که از نظر وجودان بورزوایی سبمانه و وحشیانه است . برای آنکه بحقانیت نحوه عمل وحشیانه کمونیست ها آشنا شویم باید در قلب توده کارگر که برای پیروزی و افتخار مبارزه میکنند محو شد ، تصورات خلاقی جز مفاهیم «رو بنا » که بنخودی خود ارزشی ندارد ، نیست : «عمل انقلابی هدفش تصورات و ارزشها نیست بلکه هدفش اکتساب نیروی زحمتکشان است .» و اکتساب قدرت نیز جز وسیله یی برای بشری نمودن عالم نیست ، ولیکن مارکسیست هرگز جسم با آنطرف 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 مینهاد که از آن ناشی شده باشد . «موضوع» دیگر مثل همان موضوع علمی نیست بلکه یک موضوع بشریست که بواسطه یک منطق جاودان بر حسب زندگیش میندیشد ، و

مقولات خویش را در تماس با این تجربه می‌سازد و بر حسب معنایی که از این تجربه و موقعیت می‌یابد، آنها را تغییر میدهد. شاید همین چند کلمه برای تو جیه رفتار عملی کمونیست‌ها که بدون قید و شرط و خرافات بصوب شناخت و آزمایش مسائل می‌روند، کافی بمنظور میرسد، ولیکن فیلسوف ما پا را فراتر می‌نهد:

«اگر مارکسیسم را از نزدیک بیازماییم، خواهیم دید که یک فرضیه مثل سایر فرضیه‌ها 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، فیتوان 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 امید‌های او تفاوت داشت. و در مقدمه مجموع مقالاتی که بنام «*Sens et non sens*» منتشر نمود این معنی آشکارا بچشم می‌خورد. سیاست مارکسیست‌ماهی امید نسل‌های منور و روشن فکر^۷ بوده است زیرا بدان واسطه نخست کارگران و پس از آن سایرین همدگر را می‌شناختند و بهم می‌پیوستند. جزیان پیش از تاریخ پایان می‌یافت و گفتنی‌ها 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 دنیاگی بودند که مردم آن بیکدیگر اعتماد و اطمینان داشته باشند. ولیکن این آرزو فقط در یک عالم تحقق یافت و آنجا نیز سیاست هارکسیستی اعتبار خود را از دست داد و بجا رعایت نمودن و سایل کارگری از وسایل کلاسیک از قبیل، سلسله مرانب، اطاعت، افسانه، عدم مساوات، دیپلماسی و دستگاه شهربانی استفاده کردند. فردای چنگ گذشته، این امید وجود داشت که شاید روح مارکسیستی باز پدیدار شود، و چنین توده‌های آمریکائی جای انقلاب

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

مؤلف مزبور در ضمن بایان بردن مقدمه خویش دنیا را به دو تode عظیم تقسیم کرده و ادعا میکند اتحاد شوروی نیز مانند اردوی سرمایه دار در راه تدارک جنگ گام بس میدارد و مطمئناً جهت تاریخ آنطور که مارکسیست‌ها ادعا میکنند، روشن و آشکار بنظر نمیرسد.

اکزیستا نسیا لیسم‌ها و کمونیست‌ها هر دو بتصورات

قابل فکری

«پیشین» و خدا که از نظر گذشتگان تعیین‌کننده خط

مشی بشریت بشمار میروند، پشت با زدند. لذا در برابر اخذ تصمیم برای حیات خویش مختار مانندند. و از نظر اصول در راه هم آهنگی آنان مانعی دیده نمیشد. ولی دیده شده است که بیش از پیش بهم تاخته اند و پیش از آنکه بجنگ عیسویت بروند، کمر بجنگ همدگر بسته اند. این مخاصمه از کجا سر چشمه میگیرد؟

یکی از صفت‌هایی که مطبوعات حزب کمونیست

بورژوا و کارگر

از روی سوء نیت برای بد نام کردن و داغ گذاردن

بر پیشانی اکزیستا نسیا لیسم بکار برده و میبرد همانا صفت بورژوا

بیباشد، میگویند یک فلسفه بورژوازیست. گرچه آقای کافانا نیز از ناسرا

گفتن به کمونیست‌ها مخصوصاً در کتاب اکزیستنسیالیسم او مانیم

نیست، ابا ندارد ولی چه میشود کرد؛ از آثار جدلی چنین چیزی شگفت

انگیز نیست. اما جای شگفتی 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 اکزیستا نسیا لیسم و مارکسیسم منتشر

درده است، بچشم میخورد. عین همین استدلال در یکی از سلسله مقالاتی

که تحت نظر مارون فاربر ، استاد دانشگاه بوفالو (نیویورک) در باره فعالیت فلسفی در فرانسه و کشورهای متحده آمریکا انتشار میباشد ، دیده میشود . درین مقاله پس از آنکه ربرت کامپبل مطالعه عینی خود را در باب اکریستانسیالیسم پس از نجات فرانسه عرضه میکند ، اگتوست کور نو نظریه برگشتن و اکریستانسیالیسم را ، چنانچه خود ابراز میدارد ، « از نظر انتقاد مارکسیسم » مورد مطالعه قرار میدهد . عنوانین فرعی مطالعات ایشان تا باندازه بی میتوانند در فهم افکار او مارا مددنمایند : **۱** را سیونالیسم نحوه تفکر بورژوازی مقندر است . **۲** . پوزیشیویسم ، نحوه تفکر بورژوازی منحط است . **۳** . ایدآلیسم ، نحوه تفکر بورژوازی منحط است . اکریستانسیالیسم نیز مانند ایدآلیسم نمونه طرز تفکر بورژوازی منحط است . فلسفه روحی بر گسون نیز میبن نحوه تفکر بورژوازی منحط و منقرض است که هر اندازه بورژوازی مزبور بیشتر دستخوش از هم پاشیدگی و پراکنندگی قرار میگیرد و بر تناقضات داخلی دنیای سرمایه داری افزوده میگردد ، و از سیطره اش بر قدرت تولید کاسته میشود ، بهمان اندازه بیشتر از فعالیت محسوس و مادی کاسته شده و با پناهنه شدن بدنبالی درون و استغراق در بحر مراقبت و مکافحت از عالم واقع میگریزد . اکریستانسیالیسم نیز نمونه طرز تفکر مراحل واپسین این انحطاط و انقراض دنیای سرمایه داریست : وقتیکه این جماعات بورژوازی از امتیازات خوش محروم مانندند و امید به دور نمای طلبی و فربیننده آینده در دلشان خشک شد ، دنیاو زندگی را چیزی عبث و بیهوده خواهند دید .

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

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

از آنجاکه این صفت «بورژواری» بیش از اندازه از طرف مارکسیست‌ها تعمیم یافته است : میتوان حس زد که فقط میان یک سر زنش ساده بیک طبیقه از اجتماع نیست بلکه حاوی معنایی جامع تر است . از نظر ماتریالیسم تاریخی، ایدئولوژی‌ها هماره رو بنای اقتصادیات است و ایدئولوژی مارکسیست نیز ازین حیث مستثنی نیست ، باری ، مارکسیسم ایدئولوژی کار گری است و غیر کار گر نمیتواند در کمال صمیمت بدان عشق ور زد و وفادارماند . همچنان ، با وجودی که کمونیست‌ها به تمایل و رأی دیگران نسبت بحن بشان نهایت اشتیاق را نشان میدهند ، ولیکن باز همواره باین دسته و حتی به آن دانشمندیکه سبب مباهاشان است ، بدگمانند ، باز در یکی از کتبی که بقلم زان‌بل سارتر منتشر شده این سطور را میخوانیم :

« اینان به روح انتقادی ، ذوق تحقیقی و جدلی و روش بینی او که سبب انکار اصل قدرت میشود و همواره تجربه یا بداعت عقلی مجهن است ، نیاز وافی دارند . ولیکن چون به ایدئولوژی خود ایمان دارند و هدف علم نیز ، بهر شکلی از اشکال ، ایمان است ، لذا کمونیست‌ها پسوردت ازین همه فضایل هم چشم میپوشند تا بایمانشان خلی وارد نیاید : هر گاه دانشمند مزبور خواست خصایص علمی خویش را وارد حزب سازد ، یا خود را در بررسی اصول محق بداند ، همان لحظه به صفت « روش فکر » متصف میشود . آزاد اندیشی و عدم انقباد نسبی او را بمعانی مادیت (اکر بتوان گفت) نقطه مقابل ایمان طبقه رنجر مبارز که وضع کنونیش حکم میکند به راهبری و راهنمایی راهبرش مؤمن باشد ، قرار میدهد . »

مارکسیست فقط در راه حصول به دیکتاتوری کارگری گام بر میدارد و تلاش میکند . حقیقت و علم فی حد ذات برای او مهم و قابل توجه نمیباشد بلکه آنرا جون وسیله بی میداند که او را در حصول بهدف غایبی مدد کارست و اگر عضو حزبی نسبت باین دو تا علاقه خالی از غرض مادی داشته باشد به سنتی و حتی خیانت متهم میشود . یک فرد بورزووا که بدین حزب می - بیوند بدون شک میخواهد یک کمونیست واقعاً حسابی باشد زیرا تنها راهبر او درین عمل عقل مطلقت بوده چونکه آزادانه آنرا برگزیده و مطابق موقعیت اجتماعی و اقتصادیش نیز نیست . اما خود این حکم نیز ممکن است بر ایدئولوژی بورزوازی : زیرا مارکسیست ها آزادی فکر را بطور کلی و بویژه آنطور که اکنیستانسیالیسم مدعی است جایز نمیشنند .

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

با بر جا 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 «اکن» ، 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 را قاعداً عالیش مینامد باید پایه اخلاقی نورا تشکیل دهد .

باری مارکسیست با این نحوه اندیشه مخالف است زیرا او اختیار را منکر است و بیک 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 کهعلم قوانین طبیعت را میگشاید بهمان اندازه بر قدرت انسان در استفاده از قدرت های طبیعت

افزوده میگردد . این بود آن اختیار حقیقی ، اختیار یکه نه تنها مایه گزینش ماست بلکه شرایط انجام یک عمل مؤثر را برایمان فراهم میآورد . عنین همین نحوه درک در حزب نیز حکمفر ماست : «اختیار برای» میکنفر مارکسیست همان امکان عمل و تأثیر است . » و چنانچه باز در کتاب **گامروندی** به چشم میخورد به عمل طبقه مبارز ، که برای پیشرفت نقشه عمومی ، به این تصویرات و مفاهیم انفرادی پشت پا میزند و آن دستور های راهبرانش پیروی مینماید ، « نباید لقب اطاعت غلامانه داد بلکه یک انصباط علمی است ». مؤلف مزبور ، با وجود اینکه نحوه استدلالش بدو حکم می‌کند ، نمیتواند دیگر با را فراتر گذارد و بگوید که این انصباط علمی خود یک نوع اختیار عالی است .

اندیشه و وصول

اختیار در ایدئولوژی اکریستانتسیالیسم و بوجزو در فلسفه سارتر آنچنان عنصر سازنده مهمی اسـنـ کـهـ دـسـتـ یـاـزـیـدـنـ بـاـنـجـامـ اـیـنـ یـاـآـنـ یـاـ «ـعـصـبـانـیـتـ درـکـنـخـ اـنـزـواـ یـاـهـدـایـتـ توـدـهـاـ چـنـدانـ مـهـمـ نـیـسـتـ »؛ چـیـزـیـ کـهـ مـهـمـ اـسـتـ اـیـنـ اـسـتـ کـهـ دـرـ کـمـالـ اـخـتـیـارـ عـلـمـ کـنـیـمـ .

این نحوه اندیشه موجود 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 مباین است ، زیرا اخلاق حقیقی آنست که اعمال را بر حسب درجه تأثیر و نتیجه بی که دارندطبقه بندی نماید . هر قدر عملی با حسن نیت انجام شده . و از حس وظیفه شناسی واقعی سر چشمه گرفته باشد ، اگر دیکتاטורی کارگری را بتعویق افکند یا در راه انجام برنامه حزبی مانع بتراشد نه فقط باید بدقت و بشدت از برنامه حنف شود بلکه همچون جنایتی کیفر پذیر خواهد بود . مویرس

محلوبونتی از طریق اکریستیانسیالیسم این اصل عمل را توجیه مینماید: «من هر کثر نمیتوانم با اصل وجودان دیگری رو برو شوم (...) وجودان هافظت در وضعی که قرار دارند برای ما وجود پیدا میکنند و چه بسا که با همان وضع اشتباه میشوند و جای گله هم نیست اگر چنین اشتباهی روی دهد و آدم، بیگناهی فساد نا بدیر وجودان درونی را نا دیده بگیرد .»

غیر عقلانی بدین
چنانچه از مشاهده نظر های علمای نظری مارکسیم
وعقلانی خوشبین آشکار گردید ، و ما هم از ابتدا بدان برخورد نمودیم ، این معنی حاصل گردید که خیال‌بافی‌های عقلانی درین مشرب راهی نیافرته بلکه نیاز ها و آرزو های آن بر پایه اقتصادیات یعنی یک چیز غیر عقلانی **«irrationalism»** استوار است . با این وجود مارکسیم بشکل وارد مشروع و قانونی یک مشرب عقلانی قدیم جلوه گر میشود و مجله «اندیشه» در حکم «یک مجله عقلانی نو» جلوه میکند . مارکسیست ها جمله «هر چیز واقعی ، عقلی نیز میباشد» را که مارکس از هکل گرفته بود ، پس از مرگ او آوین گوش خوش قرار دادند .

این ایمان عقلانی 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 پیشقاولان 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 درست خود را در اختیار یک مبارزه طویل المده گذارد . سقوط و انقراض دنیای سرمایه داری باید آنچنان پیش چشم یک مارکسیست روش و آشکار باشد که خسوف در تعویم اعلام میگردد .

باری ، از نظر اکریستیانسیالیسم تنها چیز عقلانی ساختمان های روانی است و پس : حقیقت چیز پوج و عبئی است ، بی معنی است ، و بهمین

جهت است که هر کس میتواند در کمال اختیار همان معنایی را بدان بدهد که هوشن اقتضا مینماید موریس مرلوپونتی که از زان پل سارتر بیشتر با مشرب مارکسیستی آشناست بخوبی اثبات کرده است که حدس تا باندازه‌ی در تاریخ صادق است و اگر انسان را بایقان نرساند لاقل 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 نظوريکه هسته مرکزی مارکسیسم را جستن طرق پیشرفت تشکیل میدهد ، هسته مرکزی اکریستیانسیالیسم را جستن راههای شکست میسازد . احساس یکقسم لطف و صفا در شکست ، نزد اکریستیانسیالیست‌های زندیق مشترک است ، و آنچنان هم از نظر بعض اشکال اکریستیانسیالیسم مذهبی بیگانه نیست ، چنانکه در باب **گیرکھا آرد و زاسپر خواهد آمد** . ناگفته آشکار است که کمونیست‌ها چون میدانند که باید به پیروزی حتمی ایمان داشته باشند ، از حضور اعضایی که دارای طرز فکر عجیب یا تباء هستند و شکست را چیز معمولی تلقی مینمایند و شاید آنرا استقبال میکنند تا نظرهای پیشین شان ابرام گردد ، بیم فراوان دارند ، کمونیسم که یک جنبش عملی است نمیتوانست با اکریستیانسیالیسم که فقط در اندیشه غوطه‌ورست و کار و عمل و فعالیت و تکاپو را انکار میکنند و مردم رادر تلاش شان تنها میگذارد ، همگامی و همفکری نماید . زان پل سارتر برای آنکه در برابر این سرزنش و حمله واکنشی از خود بروز دهد ، لذادر مجله خود **ادوار جدید** می‌نویسد :

«نظر ما اینست که در راه تغیردادن اوضاع کنونی اجتماع خود بادیگران رقابت کنیم ، معنی این جمله آن نیست که ما بخواهیم نفس‌ها را عوض کنیم ، هدایت انفاس را بگروه مولفانی مینهیم که هوا داران خاصی دارند :

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 صفحه کسانی قرار میگیریم که هم میخواهند شرایط اجتماعی او را بهبود بخشنند و هم آنکه شناختش را در باره خودش تغییر دهند . » از کتاب (هیأت‌ها ص ۱۶) ولیکن آنطور که آشکارا بچشم میخورد ، ابورتونیسم کاملا درین بر قامه هویداست زیرا مواد آن با اصول اساسی « هستی و نیستی » که به اصطلاح کتاب آسمانی اکزیستانسیالیسم کفر آمیز میباشد ، بطرز انکار ناپذیری مباین است .

فصل سوم

اکریستانسیالیسم مسیحی

جربیان مسیحی اکریستانسیالیسم با همیت جربیان نفرآمیز آن تعریف کرد: نخست برای آنکه، لاقل در فرانسه، از وجود علمای نظری چون سارتر و پونتی بی بهره است، و دیگر آنکه از فضاحت و شگفت زدگی که پس از نجات فرانسه، کشف جدید و ناگهانی سارتر، این پیش قرار اول اکریستانسیالیسم کفر آمیز، بر انگیخت، بهره مند نگردید و آنقدر هم نباید ساده اوح بود که اکریستانسیالیسم مسیحی را به گابریل مارسل تقلیل داد. بدون آنکه از تفسیر اکریستانسیالیستی تومیسم صحبت بداریم میتوان چستو و بردیااف که هردو از مهاجران روسی اند ولی تمام آثار عمدۀ شان بفرانسه ترجمه شده، امانوئل موئیه که خود خواهیش خویشی نزدیکی با اکریستانسیالیسم دارد، بالاخره کارل ڈاسپر آلمانی، یکی از بزرگ ترین فیلسوفان معاصر را نام برد که اکریستانسیالیسم را بشکل یک سیستم که گابریل مارسل بدان نرسید، در آورد. ما بشرح این دو متفکر بسنده میکنیم، ولی نخست چند کله در باره خصیصه وجودی مسیحیت میگوییم و چند صحیفه را نیز صرف مبشر اکریستانسیالیست های امروز جهان، سورن کبر کتا آرد دانمارکی میکنیم.

اکریستانیالیسم مسیحیت

اگر بگوییم اصل و ریشه اکریستانیالیسم مسیحی بوده ، چندان تعجب نکنید . مسیحیت ، چد اصول و اخلاق و چه عبادت آن ، حالاتی در روح پارسایان این دین پدید می آورد که چندان فاصله بی با شیوه اکریستانیالیست 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 اسامی سیستمی هستند که اگر کنجدکاوی را اطفاء می کنند فقط بواسطه یکپارچگی یا ارتباط به یکدیگر است و نه وجودشان همان اندازه مبهم و پیچیده و مجہول است که عدد X یک مادله جبری ، بر عکس خدای ابراهیم ، اسحاق و یعقوب وجود واقعی دارد .

پارسایان مسیحی وقتیکه توانستند از فهم خدا بسوی تماس با او عروج کنند ، آنوقت است که دستخوش آن حالات خارق العاده می شوند ، که امشم را مکافته یا اشراق هر چه میحواید بگذارید .

از همه که بتوان گذشت از امر تجسد روح مسیح در جسم آدمیزاد که بدین مذهب یک خصیصه وجودی میبخشد ، نمیتوان صرف نظر 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 بیشین هر چندی یکبار بر گزار میگردید ، باز ما را در این رهگذر مددکار است . اخلاق مسیح مانند آن اکریستانیالیسم ، یک اخلاق گشاده است .

مسيحي هم هرگز از ماهيت خويش اظهار رضايت نمی نماید زира به او ايندز دادند ، هما قسم كامل باشد که پدر آسماني تان كامل است . همچنین ، بدون آنكه در پيشروي خود در نگي جاييز بشمارد ، اگر در ضمن به پيشروتى نايل آمد ، آنرا جز وسيلي برای نزديكى به آن ايدآل مذهبی خود بحساب نمياورد . باري يك مؤمن مسيحي دائم سر گرم طرح نقشه برای نيل بهدف است .

خلجان

اما به بينيم آيا اين انسان مسيحي ميتواند در سايه ايماني که بخدا و مسيح دارد ، دو چار و سوه و خلجان که گريبان اکزیستانسیاليست ها را رها نمیسازد ، نشود ؟ بي گمان مسيحيتى که عموماً در عصر ما تبلیغ مینمایند ، نسبة تسلی بخشن است . در صوريکه در اعصار گذشته چنین نبوده زيرا و اعظام خوش خود را درين هيجستاند که دائم نوحه دوزخ را برای شنوندگان خويش بسرايند و آن داستان در دناتر را که ميگويند بهشت از آن زبدگان است ، دو باره از سر گيرند .

بيش از هر فلسفه ديگري ، طرفداران اگوستن باید دچار خلجان و دلوابسي شوند زира وي معتقد است که انسان **گناهکار** بدنها ميآيد و سر انجام نيز اگر خدا وند با يك انتخاب مطلقاً مفت و بي دليل سر نوشتش را بر نگرداشد ، چيزی جز لمنت حق عايدش نخواهد شد . باري . نكته جالب توجه اينجاست ، نه تنها سنت اگوستن خود بمنوان مبشر طرز تفکر اکزیستانسیاليستی بشمار رفته بلکه دو نفر ديگر از بنيان گذاران – اکزیستانسیالیسم معاصر نيز منسوب بدسته بي از روحانيون مبياشند که نزديكى آنها به اگوستن انکار ناپذير است ، باسکال متفکر ناکام قرن دفعتم در طریقه زانسنسیم **jansenisme** ، که خود از شيوه اگوستینی ملهم بوده ، رشد و نمو کرده : كير كگا آرد نيز در بروستانتیسم تنصب میورزیده و او

نیز به اسقف اعظم «هی پون» استیناف میداد که خود از اگوستن متاثر بود.

مذهب کاتولیک بدینیش کمتر است؛ زیرا گناه نخستین هنوز کاملاً طبیعت آدم را تباہ نکرده است؛ و انسان باز میتواند احراز شایستگی کند و کار های او در اقتصاد رستگاری بی تأثیر نخواهد بود. خلاصه کسی که بقدر استطاعتیش درین راه نکاپو بکند، از رحمت الهی بی نصیب نخواهد ماند. همچنین ظلمات بدینی در کاتولیک نفوذ بیدا نکرده است. مذهب کاتولیک رومیان قدیم نیز ریشه اعتماد نفس را در افراد تیشه میزند. و دلواپسی و تشویش را با آنجا میرساند که گاهی صورت بحران های خلجان آمیز جلوه می کند.

حس غیر عقلی قدرت اقناع رسوم و آئین مسجیت نیز برای کسانی که میخواهند از همه چیز س دربیاورند و عملت هرچیز را دریابند بیشتر از مذاهب بالا نیست و همین جنبه مسیحیت سبب می شود که آن حس غیر عقلی که خاص اکریستیانیالیسم است یا اصلاً پدید آید و یا تقویت شود و از همه مهمتر موجب لذت گردد. زیرا غیر عقلی شردن واقعیت برای اکریستیانیالیست ها لذت بخش است. بی گمان همین آین میتواند به برخی پرسش ها کمک فلسفه ملحد نتوانسته جواب دهد و همچنان گنگ مانده، پاسخ گوید، بویژه آنکه باراز آفرینش اصل دنیا و بشر را توجیه میکند. ولیکن معملاً 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 بیدا می کنیم. بعلاوه، از نظر کلی هم که بنگریم، همیشه ایمان با انکاران عقل و استدلال توأم بوده. بدون شیوه ایمان هم یک العاق کور کورانه و کاملاً ناقص 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، هن ایمان می‌آورم معادل من می‌بینم 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 مفz یا روحیه‌یی که مستعد پذیرش آن نیست، تصادم نماید. چنانچه پولس مقدس می‌گوید، وقتی که مسیح مصلوب شد « یهودیان کتابکارش می‌گفتند در صورتی که مشرکان دیوانه اش می‌خوانند ». چنانکه اساساً چنین است و از تعریف نیز همین معنی مستفاد می‌شود لطفاً خدا وندی یک امر مستدل نیست یعنی مبتنی بر شایستگی و لیاقت انسان نمی‌باشد بلکه فقط و فقط منوط است بخواست خدا، حال که به پوچی و وضع غیر عقلی اراده خدای مسیحیان بی بردیم بد نیست آنرا با همان مفتی و غیر عقلی که فلسفه سارتر گرد آن می‌جرخد و از نظر او « مفتی » با « غیر عقلی irrational » مترادف است و تقریباً بمعنای چیز پوج یا عجیب می‌باشد، مقایسه نماییم.

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

۲- یک اکریستیانسیالیست پرستان مذهب:

کیر کنگا آرد

سورن کیر کنگا آرد (۱۸۱۳۱۸۵۵) در آغوش پرستانیسم پرورش یافت و بعد چون بسمت شغل شبانی کشانیده شد مذهب مزبور را ازین حیث مورد بررسی موشکافانه قرار داد. در همان سال‌های نخست وارد عرصه تعلیمات ورودی مسیحیتی عبوس و نا گوار گردید چنانچه خود بعد ها گفت: « عجب تعلیمانی بود ا» او معتقد است که درین اوان نباید حقیقت مسیحیت را آموخت. زیرا بجه فقط نیازمند حلاوت، مهربانی، و خصیصه

آسمانی دین است . او عیسی را بهنگام صباوت که با فرشتگان 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 بیت‌اللحم را نیز در خیال تحمل می‌نماید ... سپس کیر کگا آرد نتیجه می‌گیرد : ولیکن هر قدر این افسانه‌ها شور انگیز و فریبینده باشد روح مسیحیت واقعی را فاقد است : و جز یک « خدای نامه عاشقانه » یا یک قمار که انسان را بی گناهانه بمعطاییه با چیز مقدس سوق میدهد ، نیست . از کتاب (ت . بوهلن کیر کگا آرد ص ۵-۶)

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 خربید گناهان ما از مصلوب شدن نیز مطابقه ننمود » در کودکی طلیه نسبة زرنگی بود که کمتر با سایرین تعاس می‌گرفت : ظاهری آنچنان بدريخت و زشت داشت که گاهی خویشتن نیز برزشته و نا زیبایی خود ریختند می‌کرد و صدای تیز و جیغ جیغنوی خود را ببازی می‌گرفت . از نظر اخلاق ، چونکه بی بر تفوق و برتری خویش برده بود ، طلبه بی خشک و ریختند آمیز بود . و حساسیت فوق العاده سبب می‌شد که وی از جایز شمردن انتقادات که بخيال او ممکن بود حمله آمیز باشد ، سر باز زند .

با همه اينها ، روز های تحصیل را همچون طلبه بی ممکن و خوش اقبال گذراند و انتقام ناکامی های روز گار 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 می‌پوشید ، و آنچنان در عیش و عشرت غوطه زد که در مدتی کمتر از يکسال نزد يك يك ملیون ریال امریز بدمعکار گردید . ولیکن خوشبختی درین چیز ها نبود . در مارس یا اوریل

سال ۱۸۳۶ شبی از شب نشینی برگشت و در دفتر خاطرات خود نوشت ^۱ « الساعه از يك شب نشينی که من روح آن بويم ، بر می گردم . بذله ها و لطيفه ها در دهانم موج ميزدند ، همه ميخندیدند و بمن آفرین می گفتند ولی من بلند شدم . اگر همه گفتنی ها را در ينچا بياورم ، مثنوی هفتاد من کاغذ شود . . . می خواستم با گلوله مفزم را داغان کنم . » از خاطرات من ۴۵ . . .

سر انجام چنانچه خودش بدقت ياد داشت میکند : پس از کشف موضوعی که معلوم نشد چه بود ، « زلزله بی » در او ایجاد میگردد . چنانکه خود گوید ، و ساعت ده صبح نوزدهم مه سال ۱۸۳۸ « راه گمراهی پیش را ترک می گوید . ازین دکر گونی چه لحظات شور انگیز و وجود افزایی که نصیبیش نگردیدو چه دقایق خلجان آمیز و وسوسه انگیزی که عایدش نشد ا - همه این افراط و تغفیری ها از طبیعت متزلزل و نا پدیدارش سر چشمه می - گرفت : نا خوش من اینست که تمام زندگیم جز يك حرف ندا نیست ، هیچ چیز ساکن و میخوب شده بی در من وجود ندارد ، همه چیز مدر حرکت است ، هیچ چیز غیر جنبان و غیر معقول در من نیست . حزن من یاسی است که زوزه میکشد . شادی من غزلی شور انگیز یا رقصی رومی است ، (از همان *نتاب* ص ۸۹) .

با وجود این دکر گونی که در احوال اوحادت 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 قلبم بسردی گراییده و گل های گونا گون آن جملگی به گل یخ بدل شده اند » . این معنی بویژه در معماهی روزهای نامزدی او با *رثین السن* (۱۸۴۰) مصدق پیدا میکند وی پس از چند ماه بدلا یلی که هنوز آشکار نگشته ، هراسم مزبور را بهم میزند بدون شک برای این بود که نمیخواست همکامی با يك موجود که اینهمه

در دنگ و عجیب و غریب می نمود بیک دختر معصوم و بیگناه تحمل نماید اما این تصمیم هم - گرجه نامعقول جلوه میکند ، ولی صادقانه و ستایش کرد نیست - باز بر اسیاب خلجان و دلهره اش افزود و بسیاری از آثار او مؤید سرزنش هایی است که او بخود کرده و رنج هایی است که ازین تصمیم کشیده . مخصوصاً در کتاب قوس و فرش خود را با ابراهیم مه ایسه میکند که به حکم خدای خویش ^۳ 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 - اکریستنیالیسم سارتر را درین گفته میابیم که گفته است : جز وجود هیچ چیز مهم نیست ، و قوانین یا جواهر کلی باید خود را بر او تحمل کنند .

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

درون تکری او معتقد است که حقیقت یک چیز درونی است یا «درون نگری حقیقی است » . نه تنها بدین معنی که « من حقیقت را زمانی می شناسم که در من زنده باشد » ، بلکه در یک معنی مخصوصاً نسبی : « وجود از خودش که بگذریم همواره حقیقت را خلق می کند » ; « حقیقت ، عمل اختیار است » . اما چنانچه در باره سار تر نذکر 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 یک جست در قلب چیز ناشناس ، « اختیار عبارت از همان شور جسارت آمیزی است که بایک عشق بی پایان بدون هیچگونه برهان یا استدلالی بر می - گزیند . » ازین هم بالاتر میرود : « عبارت از گزینش همان چیز عجیب و بدیعی است 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 فانع کرده تسلی بخشنده . » (ترس و لرز من ۱۵۶) .

حقایق نخستین را در این مداح هوی و هوس و احساسات هیچگونه ایمان جستن اهمیتی برای عقل و احتجاج قابل نیست . هکل Fideisme

ادعا میکرد چیزی عقلیست که واقعی باشد . در صورتی که کیرکگا آرد چیزهای معقول را فقط در امکان های از لی و همیشگی یا در جواهری که از نظر اکریستا نسیالیسم فاقد حقیقت است ، می توانند تصور کند . چیز واقعی یا وجود ، از میدان توقفات عقل بدور است : « تمام حیات من حکم سیر و سیاحت در تناقضات را دارد ، چه خود زندگی ناشی از تناقض است » (من ۱۲ خاطرات) . فقط میتوان به ایمان پناه برد . ولیکن ایمان کیرکگا آرد 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 او نیز کفر ترسیت . 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 ظاهرآ حقیقی نمایاند . . . مثل

ایشت که تیشه بریشه مسیحیت زده باشیم» . کیرکگا آرد هم مثل تیرو 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 - یک اکریستانسیالیست کاتولیک مذهب :

گابریل مارسل

آقای گابریل مارسل متولد سال ۱۸۸۹ از داشتن فلسفه او یک فلسفه خاص که بتوان در قواعدی روشن و منظم جمع آوری نمود ، ابا دارد . خاطرات ماوراء الطبیعی او که حاوی افکار او از ۱۹۱۴ ببعد میباشد ، بدین منظور تهیه شده بود که نماینده کامل دستگاه فلسفی او گردد ، اما پس از بیست سال تفکر ، با اطمینانی غم آسود میفزاید که دیگر آنرا نخواهد نیشت . بنا بقول ژیلسن در کتاب (اکریستانسیالیسم مسیحی ص ۲) ، گابریل مارسل از خانواده فلاسفه بیست که جزو به رساله و خاطرات و قطمه نمی پردازند .

با این وجود ، برخلاف کیرکگا آرد ، وحدت دستگاهی فلسفه خویش را آرزو میکند . و همچنین خیلی بیشتر از رساله نویس دانمارکی ما ، نمونه آشکار یکنفر اکریستا نسیا لیست 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 اکریستا نسیالیسم در مورد او بريا ساخته ، اعتراض می کند و میفزاید اگر احتیاجی به بر چسب «ایسم» باشد همانا نثوسقراطیسم یا سقراطیسم مسیحی را برای خود بر خواهد گزید . با این وجود باز ما او را با همان بر چسب اکریستانسیالیسم که بیشتر پذیرفته بود ، می شناسیم .

روش او خیلی مشابه روش هوسرل است، او یک وضع یا هیأت منجم مادی، مثلاً روابط میان من و جز من، یا نمایین یک صحنه گذشته یا صحنه ییکه کمی دورتر در شرف انجام است، یا امید و هر چیز دیگر را میگیرد و آنچنان مورد تعمق و کاوش قرار میدهد که از نمود شناسی هم یک پا با آنطرف تر کشانیده می‌شود و بدین ترتیب به ماوراء آنچیز یکه بدون واسطه در دسترس قرار می‌گیرد، دست می‌یابد.

در ۱۲ زوئن ۱۹۲۹ اینطور نوشت: « مسأله

وجود

تفوق یا برتری جوهر بر وجود هماره مرا بخود سر گرم ساخت. » مگر آنرا با دستورالعمل اکزیستانسیالیسم حل نکرده است؛ وجود مقدم بر جوهر است، زیرا او از جوهر « جز یک چیز تصور کردنی » یا تصور اتی که مایه اندیشه آدمی است، هیچگونه نشانه‌ی دیگری ندارد؛ « رویه‌عرفته فکر جز جوهر ملجاً و پشتیبانی ندارد. » و تصور اساسی اکزیستانسیالیسم را نیز آنطوری که ما در صحیفه‌های پیشین عرضه داشتیم، پذیرفته است؛

او نیز معتقد است 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 بزنده‌گی و بطريق اولی نسبت به بودن یک امتیاز دیگری نیز قابل می‌شود. چنانچه در ۸ نوامبر ۱۹۳۲ می‌نویسد: « همینطور که بسگ خفته جلو دکان نگاه میکردم یک جمله بزبانم آمد، وجود و زندگی دو چیز متفاوتند: من وجود را برگزیدم. »

اما به بینیم وجود چیست؟ مؤلف خاطرات ماوراء الطبيعی 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. »

ولیکن انسان تنها نمی‌تواند بوجوده نایل آید ، « او وجود ندارد منکر آنکه خود را برای دیگری و مربوط بدیگری بحساب آورد ». (بودن و داشتن ص ۱۵۱) . من خودم نیز به میانجی گری دیگری موجودم . البته ، آشکار است 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 زنده‌ها آن مراوده واقعی در حکم یک موقتیت کمیاب است و نمایشنامه گابریل مارسل اینطور تزریق می‌کند که یک چنین مراوده بی‌با اصلاً 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 مسuum می‌سازد ، این همان تأثیریست که دو نمایشنامه یک مرد خدا و شمع چراغ در قابوت گابریل مارسل که بتازگی بروی صحنه آورده شده‌اند ، در انسان می‌گذارد .

مارسل بهنگام آرزوی آن وجود فوق بودن یا خدا باصطلاح در ضمن آرزوی بیشتر - بودن بیک هستی مطلق می‌رسد که باید از آن بهره بی داشته باشد . (انسان زندگی می‌کند ص ۳۱-۳) واضح است که چنین در کی می‌بهم از خدا پیش از آنکه عقلی باشد ، زاده اده است ، اما او رفع ایراد را از خود رانده می‌افزاید ، « منظورم اینست که بالاخره به بینیم آیا میان ملواه الطبعی و ایمان مرز قابل تشخیص وجود دارد یا خیر . » (از انکار تا دعا ص ۱۹۰) .

اما خدا در چشم اندازه های مارسل همان نقشی را بازه نمی کند که در فلسفه انسانیست (جوهری) . نه تنها نمونه ایدآل انسانی که او در مخیله می پروراند در روح و حقیقت خدا وندی نیست و حتی اصلا خواست و فکر خدا نیز اندک تأثیری در آن ندارد بلکه بلکه آن نمونه خیالی را تحقیق ناپذیر می داند ; و هستی خود ماست که بمعد دنیامیسم درونی خود بسوی هستی بهتری که بصراحت آنرا نمی شناسیم ، مکر پس از رسیدن بدان ، سوق داده می شود . ما بیاری اقدام های حیاتی نه روحی یا ذهنی ، بسوی آن میگراییم . بهمین نهنج ایمان هم پیش از آنکه پذیرش یک مشت دستور - العمل های جزئی باشد ، وفاداری نسبت بیک شخص است .

بنابرین چنانچه مشهود افتاد باز درینجا بهمان معما غیر عقلی که در طرز تفکر اکزیستانسیالیستی دیده ایم ، مصادف می شویم . ولیکن مارسل درک خود را از راه و رسم اخلاقی بدین نحو توجیه نمی کند که : من به آن ایمان دارم برای آنکه پوچ و عبت است ، بلکه بر عکس میگوید ، ایمان بزندگی معنی می بخشند ، و رازمندگی را روشن می سازد .

بیم و امید

مارسل نسبت به خلجان اکزیستانسیالیسم ، بویژه در برابر معما مرگ ، و همچنین نسبت با حساس پوچی زندگی که هر دو از مختصات اکزیستانسیا لیسم بوده ، نه فقط بیگانه نیست ، بلکه در (بودن و داشتن ص ۱۳۲) آشکارا می گوید : « بی معنی بودن جزء زندگی ، خود از جمله عناصر مکمل ساختمان حیات است ». او می گوید : « یاس یکی از قضاایی مرکزی مادراء الطبیعی ست و این معنی در تعریفی که تومیسم 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

وقت فقط میتوان گفت که آدم بدین از رنج خاص اکزیستانسیالیسم کفر آمیز رسته است، چنانچه در مورد کیرکگآرد دانمارکی دیدیم. اما ایمان از نظر او حکم یک پناهگاه ساده در مقابل خلجان زندگی را نداشت. چه خود او میگوید: «ایمان لحظه‌یی در من بیدار شد که در یک تعادل اخلاقی مطبوعی سیر مینمودم و در آن دم بطور غیر عادی احساس خوبشختی میکردم.» (۲۳) از همان کتاب ص ۳۰۳. او اغراق نمیگوید. روز تعمیدگر فتن خود (۱۹۲۹ مارس، چهل سال داشت) او اینطور یاد داشت میکند: «امروز صبح با انتیاقی 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 یا مس جز یک وسوسه گذران نیست، امید زمینه زرفای 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 تصویر «متعالی»

ژاسپر بسال ۱۸۸۳ بجهان آمد. او نخست سرگرم روان پزشگی بود و روش نمود شناسی را در آن بکار برد. ولی بعد بسوی فلسفه گرایید. مدتها میگردید در هایدلبرگ آلمان مشغول تدریس شد و از ۱۹۴۸ باینظرف در بال بهمین شغل اشتغال دارد.

ریکور بسال ۱۹۴۷ کتابی زیر عنوان **«کاپریل مارسل و کارل ژاسپر انتشار داد و خویشی فکری** این دو متفکر را در باب بررسی اشیاء منسجم مادی، 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 گردیده.
ما نمیتوانیم وارد جزئیات این دستگاه فلسفی شویم . بلکه فقط به تذکار چند مطلب اساسی که ما به الاختلاف او و چند متفکر اکریستنیالیست است ، بسنده مینماییم .

وجود
بطور کلی چیست ، پاسخ گوید ، خود را در تشریح و توصیف وجود های منسجم و محسوس که بزعم او به سدسته منقسمند ، محدود نمینماید ، 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 خداش می خوانند .

زاسپر هم مانند همه اکریستنیالیست ها معتقد است که وجود یعنی اختیار در گزینش ، ولیکن درک او از اختیار وجودی بصراحت با آن سازتر خویشی دارد ؛ گزینشی که برای ساختن خود انتخاب می کنیم غیر عقلی و نارواست ، زیرا مستقل از هر شناختی انجام می گیرد ، چونکه وجود یعنی زندگی آدم نه فکر او . با این وجود هر کس مسئول گزینش خویش است چه این گزینش معنی خود او را دارد ، بنابرین دائم دستخوش خلجان و دلهز است که مبادا انتخابش بد از آب در بیاید ؛ همچنین مسئول یک اراده وجود بی پایان و بی حدیست که عبارت از همان حس گناهکاریست که مخلوق در خودش احساس می کند برای آنکه خواسته است خدا شود .

مراوده
روجود ندارم ، و تنها هیچ چیز نیستم » « دیباچه می بینیم فلسفه ص ۲۷ ». از نظر زاسپر ، مراوده با غیر ، واپسین آرزوی فیلسوف است . مراوده « وجودی » که او در نظر میگیرد خیلی با مبارزه زندگی که

سارتر ادعا می‌کند، تفاوت دارد، زیرا زاسپر آن را همچون «جنگی عاشقانه» تعبیر می‌کند که نه تنها هر یک می‌کوشد تا دیگری را وابسته‌وجزء خود کند بلکه سعی می‌کند تا وجود حقیقی خود را دریابد، «خواست وجود اینست؛ بدنبال من نیا بدنبال خودت برو!» (این را آفای ریکور از قول او در ص ۲۰۳ کتاب خودش نقل کرده است) زاسپر در کتابی که بنوان نیجه نکاشت در ص ۱۸۷ اینطور می‌نویسد اگر نیجه تاواپسین لحظه‌خود هم نتوانست با وجود علاقه‌یی که بمراوده با دیگران داشت از یک مراوده واقعی بهره‌مند شود فقط بخاطر این بود که هستی دیگران را بدین‌نحو در نظر نمی‌گرفت.

ولیکن مراوده هم مثل هر چیز وجودی از هر شناخت ممکنی بدور است؛ آنرا می‌بینیم، ولی نمی‌شناسیم. «فلسفه هم وجود یک مراوده کامل و قطعی را جایز نمی‌شمارد مذلک همین ایمان است که مایه حیات اوست و با هر خطری روبرویش می‌سازد، مراوده 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.» بنابرین 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 و از خود می‌پرسیم آیا بمراوده

ناهایی

وجودی واقعی نایل آمده ایم یا آنکه در آینده نایل خواهیم آمد، این خود حاکی از جهالت و بیخبری ماست نسبت‌با‌نجه هستیم؛ (نسبت به ماهیت خودمان) ما بیش ازین نمی‌توانیم با این پرسش حیاتی پاسخ‌گوییم؛ آیا واقعاً وجود دارم؟ در واقع‌همانطور 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

بنابرین تمام تلاشها و کوشش های ما برای آراستن یک زندگی واقعی و درست ، جز بیک نتیجه مبهم و دو پهلو منتهی نخواهد شد . سر انجام با یکی ازین بن بست ها مصادف میشویم که دیگر نمیتوانیم تغییری در آن بوجود بیاوریم . چنانچه در ص ۱۹ دیباچه‌ی برفلسفه این‌طور می‌نویسد : « باید بمیرم ، رنج ببرم ، مبارزه کنم ، بیرو تقدیر شده ام ، بطور اجتناب ناپذیر خود را در قلاوه های گناه و تقصیر بسته می‌بینم . » پس باانتظار حقیقت نشستن بیهوده است . ما در ظلمات ایمان راه می‌سازیم . « وقتی که خود را مطمئن احساس می‌کنیم ، درست لحظه ایست که داریم کمراء میشویم . » همان کتاب ص ۸۱ . »

ولی بر عکس آگاهی بر شکست و ناکامی ، انسان را **تصور متعالی** از حد خود و اینجهان بالاتر میبرد . « غیر ممکن است انسان بتواند بیکی از چیزهای این دنیا منکی باشد . ولیکن بهمین نحو نیز اخطاری از طرف یک انگشت مقدار بما رسید که ، نمیتوان بهمیچ چیز اینجهان غره شد ؛ قناعت بهمین عالم برای ما منوع است . بله ، این انگشت سبابه راهی دیگر بما نشان میدهد ، روشی که انسان برای اخذ تعجب از ناکامی خود اتخاذ مینماید ، معنی کننده «شدن» اوست . (از همان کتاب ص ۲۲ - ۲۴) . بدین ترتیب پیش روی ما مرهون ناکامی ماست . عین همین بیان در باره شناخت نیز وقتیکه در مسیر گرایش خود بصوب حقیقت ، یک ظلمات دست نیافتنی بر میخورد ، صادق است : « نقطه اوج عمق بشناخت زمانی آغاز میکردد که شناخت از تحقیق باز مانده فرو نشیند . متبع بی نظری شناخت ما از هستی در یک بیخبری و بی اطلاعی عمیقی است که بدان آگاهی واقعی داریم . » (ص ۴۰۴) .

زاپسر موجودی را که در آنطرف معرفت بدان بر میخورد ، بنام « تصویر متعالی Transcendance » مینامد ، لفظ مجرد مزبور مؤید اینست که

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

ما جز رعن 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 هاست با او تماس پیدا میکنیم چه ما میدانیم که وجود ما از خود ما نیست : « من میدانم که خدا همان تصمیمی است که علت وجود منست . اما اطمینان مزبور این اجازه را نمیدهد که خدا را دریک قاعده یا دستوری بگنجانم ، بلکه فقط حضور او را بر وجود آشکار می‌سازد . » (ص ۵۶) . این نحوه درک ، تکرار همان قضایای لاهوتی منفی است که جز انکار خدا بد رد هیچ چیز نمیخورد .

اما با این همه آیا کشف و اشراف نمیتواند جای عدم

دین و فلسفه

کفایت فلسفه طبیعی را بگیرد ؟ بقیده ژاپر ، خیر .

با اینکه اساس فکرشن 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^۱ او انسان باید زندگیش را بگند 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 بیفاایده بودن ،

کمک کلیساها را رد کرد و بدین طریق نظر خود را نسبت به مسیحیت بیان داشت :

« اگر کسی مبنی بگوید تو مسیحی نیستی سخت بر خواهم آشت 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 بموضع بنکریم ، مثل سایر نشانه ها ، نشانه بی

اکزیستانسیالیسم

۱۳۳

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

بخش سوم

اکزیستانسیالیسم جوهری «Essentialiste»

ژاک مارتن در رساله کوچکی که بعنوان وجود و موجود در ۱۹۴۷ انتشار داد در ص ۱۳ به دو شکل اکزیستانسیالیسم 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 مارتن میفزاید :

« بعقیده من اکزیستانسیالیسم واقعی و حقیقی همین شکل دومیست » .
بزعم او این همان اکزیستانسیالیسم 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 انسانسیالیسم قدمای دوران کلاسیک را با اکزیستانسیالیسم عصر ما آشتباه داده ترکیبی از آن بوجود آورده آند و ما نیز روی دو تن از اینان تکیه

اکریستنیالیسٹ

۱۳۰

خواهیم زد یکی لوئی لاول استاد گوئز دو فرانس که بسال ۱۸۸۳ بجهان آمد و بسال ۱۹۵۱ دو سال پیش ازین جهان رفت و دیگری ژوژ گوستدوارف است که بسال ۱۹۱۲ با بجهان گذارد و هم‌اکنون نیز در دانشگاه استراسبورگ معلم کنفرانس است.

فصل نخست

فلسفه لوئی لاول

۱- قنایای اصلی

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

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

بن ما متصور است، اینهم ازوست.

عمل مطلق بر عکس، از قلب یک زمینه عدمی سر میفرآزاد، بدین معنی که هستی خود را مرهون خویش است: از خود زاییده شد، و جز خود خالق و صانع ندارد، خودش علت وجودی خودش است...، خلاصه قواعد گوناگونیست 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 مشارگت تعریف نمود.

انسان

در وله اول خود را یک موجود مادی میپنداrim،
ولیکن زندگی مادی فقط وسیله‌یی است برای احراز
یک زندگی دیگر... این جلوه مادی که بصورت تن ما پدیدارست فقط
و فقط برای اینست که بزندگی یا مرگ حقیقی دست یابیم. (از هستی ص
۱۰-۱۱) در واقع ما موجودی خود آگاه یا وجودانی یا با باشدوریم.
اما وجودان در فلسفه لوئی لاول همچنانکه در فلسفه پدیده شناسان دیدیم،
همان جیزیکه روانشناسی معمولی در زیر جسم تصور میکند، نیست؛ بلکه
همانطور که گذشت، وجودان همان عمل است؛ «عملیست که در ضمن آشکار
ساختن حقیقت ای موجودی را میزاید که ما هستیم. و بر خلاف شیئی که هدف
شناخت قرار میگیرد، پیش از عمل مزبور که او را در بردارد، وجود
نداشته است.» (قدرت های من ص ۱۱). وجودان مستقل از اشیاییکه در ک
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 دائم
نداای بگوش میخواند که این مانع را از پیش پایش بردارد و با ابراز
عمل ارادی و عقلی بسم روح مطلق که یکی بیش نیست، عروج نماید.

۲- اکریستانسیالیسم لوئی لاول

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

جوهر و وجود
خویش، در برابر تحسین احمقانه اکریستانسیالیسم برخاسته اینطور نوشته است: « معمای دانستن اینکه جوهر بعنوان سر مشق و نمونه مقدم بروجود بوده یا وجود همچون عمل و فعالیت بر جوهر برتری داشته، شاید یک مسأله پوج و عبئی 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 هماره مایه خیال‌الافهای ابلهانه درین باب بوده و هست و از گون ساخت... »، جوهر مقدم بروجود 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 دائم از نظر میکنارند. پس دارای جوهری نیست و شاید بتوان گفت که جوهر او عبارت از همان نداشتن جوهر است تا آن که یکی از آن جواهر را بروزگزیند. وجود او نیز عبارت از همان امکان خاص اوست که بسوی کسب یا گشودن جوهر تمایل بیدا کرده است. (از نفس انسان ص ۲۱۲).

البته منظور ازین کلمه آخر همان جوهر فردی است. زیرا لوئی لاول نیز مواظب است تا جواهر عمومی یا کلی را که با یه داوری ماست از جواهر ارزش‌ها که مارا بعمل بر مینگذیرند و بالاخره از جواهر ممکن که ما یکی

از آنها را برای اجرا کردن برمیگزینیم ، از هم تمیز دهد . (مجله متأفیزیک 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 شتنی 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 وجودان وجود دارد و غیر قابل ارزیابیست ، در خیال خویش نمیگنجاند . بلکه معتقد است که ما میتوانیم با متابعت از یک دقت گزیننده وارد اردوی ممکنات شویم و بامدد آنها اخلاق خود را بسازیم . بعلاوه مثل سارتر اختیار را یک چیز مطلق نمیداند ، بلکه آنرا محدود به ممکناتی میداند که باطیعت و شرایط حیاتی هر کس فرق نمیکند . 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 بگوییم 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 مقدار استقلالیست که در برابر علل و براهین دارد . پس بهمن چهچ ، مسلماً « کامل ترین اعمال اختیاری آن اعمالیست که انتخاب را در راهی نیست » (قدرتهای من ۲۵۶-۱۵۵) .

با این وجود از جهت دیگر برای اختیار وجودی ما حدی متصور نیست . زیرا اگر حقیقت ، «انجام» باشد ، وجود ، «آغاز» است . (رساله ارزش ها) . «من» یک حقیقت معلوم و آشکار نیست بلکه حقیقتی است که باید بدنباش رفت» (از هستی ص ۱۴۹) . همچنین برای جستن وجود حقیقی نباید ، به وشت سر نگریست بلکه باید بجلو نگاه کرد ، «وفای بنفس مثل وفای بیک شیئی 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 است که هیچ شیئی یا هدفی را توان جایگزین شدن آن نیست و همواره یک آینده نوی را در راهنم پدیدار می‌سازد .» (خطای خود پسندانه ص ۱۴۲) . وجود را اگر از نظر جوهری وارسی نماییم می‌بینیم جز یک طرح یا نقشه که باید بدان نایل آمد ، نیست .

لوئی لاول نیز همچون همه اکریستیانیالیت 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 ذهانه است . اما اگر کسی بخدا ایمان داشته باشد ممکن است گاهی دستخوش قلق و حتی خلجان و دلهز شود ولی این اضطراب هرگز به تیرگی و جانگاهی یا س 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 یک اعمال ما باید گاهی بسوی یک 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 هر آن بیم آن میروند که با یک گزینش خطأ و نادرست در ورطه عدم فرو روند ، جای خلجان و دلوایسی همیشگی است » . اما خود این خلجان روی دیگر امیدهای فراوانیست که بر بعض اکریستیانیالیست

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

«خلجان تنها روی منفی عاطفه بی ست که میتوان عاطفه زیستن نامید زیرا دارای یک روی مثبت دیگری نیز میباشد . کسیکه چشم به جنبه منفی آن میدوزد ، مثل این است که دیده باعماق نیستی افکننده باشد ، چنین فردی بیش از همه دچار هیجان 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 بیک ارزش حیاتی بر میخوریم که باوجود خطری که آنرا تهدید به نیستی میکند باز جای آن دارد که همه عشق ها و نلاش های خود را در راه حصول آن گرد آوریم . »

۳- اسانس نسیالیسم لوئی لاول

لوئی لاول روزی میگفت : « فلسفه بافتین یعنی رنگ افلاطونی به اشیاء زدن ». جنبه طرفداری این طرز فکر هر قدر هم اندک و ناجیز باشد باز میتوان حدس زد که فیلسوف ما خود را از اعتقاد روحانی نخستین فیلسوف اسانس نسیالیسم یعنی افلاطون میداند . 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 بالاین تفوق « زمانی » یک تفوق ارزشی نیز همراه است . زیستن یا گزینش اختیاری خویشتن برای لوئی لاول چندان مهم نیست که انتخاب جوهر مناسب و شایسته . وجود فی حد نفسه ارزشی ندارد ، بلکه جوهر است که مایه ارزش اوست » (از عمل ص ۱۰۴) از همین نکته آشکار میشود که

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

دنیای محسوس جز یک 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 است نه دنیای اشیاء محسوس مادی.

همینکه توانستم آنرا بفهم، 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 بیش چشممان متجسم میگردد که ذه تنها مایه لذت بصر است بلکه همچون آهن ربا اراده ما را بسوی خود میکشاند. زمانیکه آنرا ترک میگوییم در برابر قوای کور و گنگ طبیعت بی سلاح قرار میگیریم؛ و جز ناکامی و برداگی چیزی احساس نمیکنیم. و هنگامی آن مشعل گشته را باز خواهیم جست که باز بصورتین دنیای نامهای روی آوریم ». (خوبیشن شناسی ص ۶۰)

اما نباید پنداشت که درین عالم یک نمونه سر مشق بشری وجود دارد که باید از طرف هر موجود انسانی تقليد 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 است 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 یک چهره منحصر بفرد برای خویش بیافزاییم که به آن

میچکن شبهه نباشد.

نا گفته پیداست که فلسفه لوئی لاول تا چه یا به اکریستانسیالیسم را با انسانسیالیسم در آمیخته و آشنا داده است.

بیش از آنکه تصمیمی اتخاذ نماییم یک ایدآل بشری یا جواهر ارزش‌ها وجود دارد که خود را بما یا بهر موجود متفکر دیگری می‌قبولند، این قضیه اساسی انسانسیالیسم 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 زندگیش، بلکه هر روز باید بدنیال کشف و پژوهش خود راه پوید، زیرا هر کدام از تصمیمات یا کشفیات با چشم اندازه‌های گوناگونی در برابر دیدگان ما بازی می‌کند؛ اصل اساسی اکریستانسیالیسم "نیز جزین نیست چه او نیز حقیقه مندست که انسان جز آنچه خودش ساخته است نیست".

با آنچه گفت بار میان سارتر و لاول یک اختلاف اساسی وجود دارد که حل نشده است؛ سارتر می‌گوید ارزش‌ها مخلوق آفرینش مطلقاً اختیاری ماست؛ در صورتیکه لاول معتقد است این ارزش‌ها بخودی خود وجود دارد و باید برای اثبات رفت و با پاس حقیقتشان آراست. ورنه این ارزش‌ها بهیچوجه وجود خود را مرهون مانیستند.

فصل دوم

اخلاق ژرژ گوسدورف

آقای گوسدورف که فریب سی سال نام از لونی لاول کوچکترست هنوز در جریان نوشته‌های نخستین خویش است و نباید جنبه قطبیت به افکار او داد . اما چنانچه بنظر می‌آید ما میتوانیم موقعًا مقام فلسفه او را چنین معین سازیم ، فلسفه لاول ترکیبی است از انسانیالیسم که در ضمن تفابیای اساسی اکریستانیالیسم را نیز در بر دارد ، آقای گوسدورف نیز اکریستانیالیستی است که بمناسبت مقاهیم اساسی انسانیالیسم کلاسیک را نیز پذیرفته است . در رسالات دکترای او نفوذ اکریستانیالیسم آشکار است .

خود عنوان گشتن شخص خیلی پر معنی است . برای خویشن شناسی فقط بخود نگرستن کافی نیست ، « بهترین راه خود شناسی هم فقط با وارسی ضمیر مپسود نیست . » (ص ۲۹۱) بلکه باید برواباط خویش باعوامل خارجی توجه داشت زیرا « وجود ما بدون وساطت عالم هیچ است . » (ص ۴۰۲) . ولیکن شیوه‌های غیر مستقیم سیرو سیاحت نیز ما را به بطن شخصیت خودمان میکشاند و برای آنکه خود را بشناسیم باید ارزش‌هایی را که راهبر اعمال جوا هستند ، افشا سازیم ۱ بنابرین باید بجای جمله معروف کلاسیک ها « خودت ، خودت را بشناس ، این جمله را فراد داد » بشو آنکس که هستی »

(ص ۵۰۸).

این گرایش و تمایل اخلاقی و وجودی در قضیه نادوی آشکار تر پدیدار میگردد «تجربه انسانی از فداکاری ۱۹۴۸» . فداکاری که در واقع یک عمل کاملاً اخلاقی مفهوب است در هین حال یک عمل مطلقاً وجودیست ، فداکاری یعنی ترک ما «یملک» (همچنین میتوانیم بگوییم ترک جوش یا ماهیت خوش) برای نیل به هستی یا وجود ، این عمل شامل گزینش است که میتوان در ارزش آن تردید نمود ، زیرا اگر شهدا در حل نزع ایمان واقعی خود را نسبت بفداکاری آشکار سازند ، باز این امر دلیل برآن نیست که چنین کاری واقعی باشد ... بهر تقدیر در مرحله فداکاری نیز باز بهمان عوامل تجاوز ، بخطر ، ابهام و تناقض ... بر میخوریم و خود را در بطن مراحل اکریستیانسیالیسم حس میکنیم . بله ، امر فداکاری نیز دارای ارزش اعتباریست و ازین حیث حکم یک عمل اکریستیانسیالیستی را دارد .

وی در (رساله حافظه و فرد ۱۹۵۱) نه تنها ما یملک فرد را در خاطراتش جستجو میکنده بلکه وجود و وسیله تحقق او را در عین خاطراتش میپندارد ، «بنظر میآید که حافظه یکی از طرق شناختن عالم و یکی از شیوه های استقرار ما در جهانست . رفقاریست که ازما سر میزند و بما میرسد خلاصه معنای سر گذشت هاست (...) ، سازندگان واقعاً ما خاطرات ما هستند » . بنابرین - حافظه دستگاههای ضبط ، گذفعه نیست بلکه وسیله خویشن سازی بندست : خوش یا یک عامل تجاوز وجودیست .

اما ما با خمیه اینها بیشتر بحث خود را متعوجه رساله وجود اخلاقی ۱۹۴۹ او میکنیم شخصیمه . بر جسته اخلاق هزبور همانا مخالفت باز و آشکار او است با مکتب اصالت عقل که مکتب انسانسیالیسم را نز شامل است . آقای چوسد و رف اخلاق پیشنبیان کلاسیک را که از پیشاپیش برای مردم آفریده می شد دد میکنند زیرا معتقد است که اینگونه اخلاق مردم را بدیوانگی

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 » سعده میکرد باخلاقی سپرد که حکومت و سلطنت « اول شخص » را بیندیرد ، 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 برایه عصبی - حیاتی قرار دارد که تحریکات آن محرك تمام فعالیت های ماست ؛ حتی فعالیت اخلاقی ؛ « بایه ارزش ها در قلمرو غرایز جای دارد ». ص ۸۵ . اما ظهور فکر مسیر تمايلات عزیزی را بصوب اراضی حوانج بیچیده تر شخصیت کلی میکشاند .

ما برای هدایت خود درین مسیر جز تجریبه اخلاقی چیزی در دست نداریم ؛ و این همان لذتی است که بسراغش میرویم « و بهترین ملاک و میزانی است برای تبیین ارزش هر کدام از اعمال و رفتار ما » ص ۱۲۴ ؛ « اخلاق یعنی جستجوی همین لذت » ص ۱۲۷ . اما چون این تجریبه فردیست لذا نمیتواند به جنبه عمومی و کلی و درعنین حال عینی که همه آنرا آرزو میکنیم ، منتهی شود ، او فقط میتواند یک اخلاق اول شخص درست کند و مرا در رفتارم راهنمای باشد ، و جز دارای یک « 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 قسمی از انسانیالیه کلاسیک . بدون شک در عهده هر فردیست که بر حسب تجارب حیاتی خویش گنجیقتنی وجودی برای خود قابل شود .

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

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

ص ۱۵۷

دیگر تقدیر باید برای ارزش ها یک معنای غیر خصوصی نیز قابل بود ، چه آنها را هینتی سنت که میتوانند بدان واسطه فعالیت و وجود افراد را بیک جشم انداز یا دور نمای واحدی مقید سازند . حتی میتوان ازین نیز جلوتر رفت و گفت ارزش ها دارای یک جنبه یا معنای کلی هستند که همه‌ون وحی یا الهام در بشریت رسوخ نموده و در فطرت یا طبیعت هر فردی مشبوت است . » ص ۳۲۰

بشریتی که اینهمه مورد تمایل هاست بچیزی با تصوری که اخلاق انسانیستی از انسان بدست ما مینهد یا با انسانی که سنت اگوستن او را بعقل آسمانی نسبت مینهد ، تفاوت ندارد . ازین گذشته نکته جالب اینجا است که آقای گوسلورف «Gusdorf» در حافظه و فرد میکوشند تا سنت اگوستن را از همفکران خود بشمار آورد و آنچنان هم که تصور رود با لوحی لاول فاصله ندارد ، خلاصه هر دو چه مستقیم و چه غیر مستقیم ، از یک حقیقت الهام گرفته اند .

پایان سخن ۰ ۰

چون اکریستانسیالیسم فقط بیک ارزش و قع مینهاد و آن این است که انسان میتواند با اتخاذ تصمیمات بجا شخصیت خویش را بازد و مستقل از هر قیدی (چه قید محیطی و چه ارثی) وجود داشته باشد ، ممکن است برای انسان حصر ما و سوشه انگیز باشد ؛ اما باید مواظب بود که آدم خودش را نفریبد ؛ زیرا کسی که از روی بلاحت و خود فروشی یا هوس و دلخوشی به سلک چنین مسلکی در میآید ، طریقه اش جز یک تقلید مسخره و خنده آور است . از آن اکریستانسیالیسم واقعی نخواهد بود .

علاوه نباید به کاریکاتور مسخره انگیزی که اکریستانسیالیسم کفر آمیز از مقاهم کلاسیک حیات بدست ما میدهد ، توجه تمام داشته باشیم . ذ - مارتین در رساله کوچکی در باب وجود ص ۹۹ و ۸۵ این طور مینویسد :

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

پایان سخن

۱۴۹

اخلاقی دو بار در جهان اتفاق افتاد ، اگر بخواهم دقیق ابراز کنم ، باید بگویم ، هر گز وضع یا مورد پیشین وجود ندارد ، هر بار خود را مستعد انجام یک عمل جدید می بینم و میخواهم یک عمل منحصر به فرد و ابتکاری که بیشتر درین دنیا نبود ، در وجود یا هستی رسوخ دهم . این عمل باید مطابق قانون اخلاق یک رفشار و دقیقاً حاوی شرایط خاص من که تا کنون در هیچ کجا دیده نشده بود ، باشد ، هر کس باید در ضمن زیستن مسائلی 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 با خطا نکنیم . اکریستانتسیالیسم دویهمرفته این افکار را که در جای خود حکایت از حقایقی میکند ، البته نه بطور کامل ، بنحو برجسته بی نشان داده است ،
