

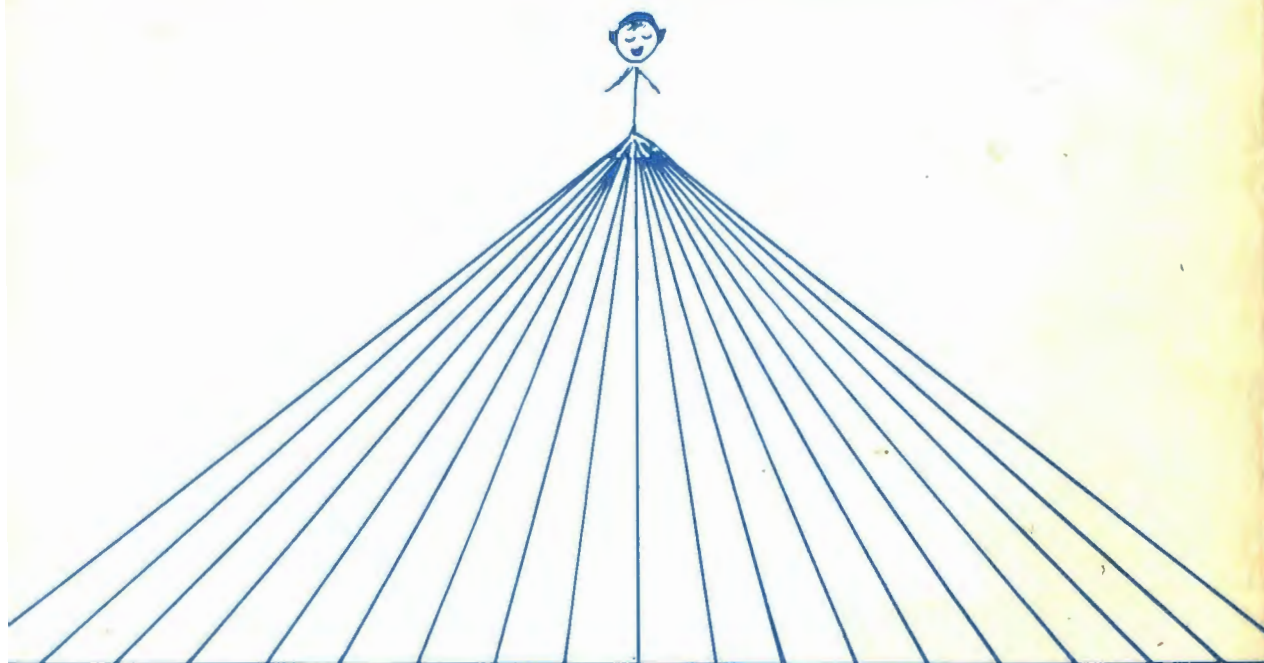


فلسفه های اگزیستانس و

اگزیستانسیالیسم تطبیقی

تألیف

دکتر محمود نوالی



LES PILOSOPHIES DE L'EXISTENCE
ET
L'EXISTENTIALISME COMPARE

par

MAHMOOD NAVALI

**Presses Universitaires de
Tabriz N0. 352**

فلسفه های اگزیستانسیالیسم تطبیقی

تألیف: محمود نورالی

۱۰۰/ف۱

۱۳/۱



بسم الله الرحمن الرحيم



فلسفه های اگزیستانس و اگزیستانسیالیسم تطبیقی

تألیف:

محمود نوالی

دانشگاه تبریز - گروه فلسفه

۱۳۷۳

انتشارات دانشگاه تبریز

۳۵۲

فلسفه‌های اکزیتانسی و اکزیتانسیالیسم تطبیقی

تألیف : محمود نوالی

ویراستار : محمود نوالی

تیراژ : ۱۵۰۰ جلد

تاریخ : ۱۳۷۴

قیمت : ۵۳۰۰ ریال

حق چاپ محفوظ است

B

۱۰۵

۹۷ الف / نوالی، محمود

فلسفه‌های اکزیتانسی و اکزیتانسیالیسم تطبیقی / تألیف

محمود نوالی. - تبریز: دانشگاه تبریز، ۱۳۷۴.

۳۵۰ ص. ۲۴ م. - (انتشارات دانشگاه تبریز، ۳۵۲).

بها: ۵۳۰۰ ریال.

کتابنامه: بصورت زیرنویس.

۱. اکزیتانسیالیسم. الف. عنوان.

بسم الله الرحمن الرحيم

مندرجات کتاب

صفحه	
I- مقدمه	۱
II- فلسفه اصالت وجود خاص انسانی یا اگزیستانسیالیسم	۱۳
۱- لغت‌شناسی اصطلاح اگزیستانس	۱۷
۲- فلسفه گزیستانس، اگزیستانسیالیسم یا فلسفه اصالت وجود خاص انسانی	۲۱
۱- تعریف اگزیستانسیالیسم یا فلسفه اصالت وجود خاص انسانی	۲۱
۲- طبیعت انسانی در فلسفه‌های اگزیستانس	۲۳
III- مشخصات و خصوصیات فلسفه‌های اصالت وجود خاص انسانی	۲۹
۱- تفوق انسان و شخصیت فردی او	۲۹
۲- حذف ارزشهای اخلاقی	۳۰
۳- گرایش‌های صلاح‌اندیشی	۳۱
۴- مذهب اصالت وجود خاص انسانی و تعالی و گذر	۳۲
۵- ویژگی‌های اصالت تصویری فلسفه‌های اگزیستانس	۳۴
۶- شباهت پدیدارشناسی با مذهب اصالت وجود خاص انسانی	۳۸
۷- امکان خاص و بی‌تفاوت و خالی از معنی بودن جهان قبل از التفات انسان به آن	۴۰
۸- آزادی از دیدگاه فلسفه‌های اصالت وجود خاص انسانی	۴۲
۹- انسان سرنوشت خود را می‌سازد.	۴۶
۱۰- وجود خاص انسانی مقدم بر ماهیت اوست	۴۶
۱۱- مسئولیت	۴۷
۱۲- آینده و فلسفه‌ای اصالت وجود خاص انسانی	۴۸
IV- شعبات فلسفه اصالت وجود خاص انسانی	۵۷
V- مذهب اصالت وجود خاص انسانی میکل دو اونا مونو (۱۹۳۶-۱۸۶۵)	۵۹

صفحه

۶۰	۱- روش اگزیستانسیل اوانامونو
۷۱	۲- مقام عقل و ارتباط آن با زندگی
۷۶	۳- اصالت شخصیت اوانامونو
۷۹	۴- مقام شك در فلسفه اوانامونو
۸۶	۵- بقای روح
۹۳	۶- هیبت و دلهره مرگ
۱۰۷	VI- مذهب اصالت وجود خاص انسانی ژوزه اورتگای گاست (۱۸۸۵-۱۹۵۶)
۱۱۶	۱- حیات و آزادی
۱۲۰	۲- حیات از نظر اورتگای گاست
۱۲۴	۳- از خود بیگانگی و بی خویشی
۱۲۹	۴- عقل حیاتی
۱۳۵	۵- عقل تاریخی
۱۳۹	۶- نسل و تاریخ
۱۴۳	VII- مذهب اصالت وجود خاص انسانی کارل یسپرس (۱۸۸۳-۱۹۶۹)
۱۴۶	۱- وضعیت محدود
۱۵۲	۲- توده در نظر یسپرس
۱۵۴	۳- صنعت و حیات
۱۶۰	۴- هیبت و دلهره در نظر یسپرس
۱۶۶	۵- وضعیت و شناخت
۱۷۴	۶- انسان از دیدگاه کارل یسپرس
۱۹۱	۷- آزادی از نظر یسپرس و ارتباط آن با وجود خدا
۱۹۵	۸- ارتباط
۲۰۱	VIII- فلسفه سارتر- مذهب اصالت وجود خاص انسانی ژان پل سارتر (۱۹۸۰-۱۹۰۵).
۲۰۸	۱- معنی و مقام طرح و نگرش در نظر سارتر
۲۱۷	۲- تعهد و قبول مسئولیت

صفحه

۲۲۱	۳- مسئله ارزش و معیار
۲۲۸	۴- آزادی در نظر سارتر
۲۴۹	۵- روانکاوی اگزیستانسیل یا روانکاوی از نظر فلسفه اصالت وجود خاص انسانی سارتر
۲۶۱	IX- نگرش تطبیقی
۲۶۶	۱- انسان
۲۶۷	۲- رد اصالت جزم و توافق با نسبیت
۲۷۶	۳- تنهایی و دلهره و ترس آگاهی
۲۷۸	۴- خیال و طرح
۲۸۱	۵- ارزش و معیار
۲۸۴	۶- کوژیتوی دکارت و تحول آن در نزد اگزیستانسیالیستها
۲۸۶	۷- تاریخداری یا اصالت تاریخ
۲۹۰	۸- مفهوم آزادی
۲۹۵	۹- مسئله وجود دیگری و نگاه او
۳۰۰	۱۰- انسان وجودی در جهان
۳۰۳	۱۱- مسئله مطلق و فلسفه وجود خاص انسانی
۳۰۷	۱۲- عصر رضایت و آرامش خاطر
۳۱۵	X- نتیجه
۳۲۰	XI- فرهنگ و اصطلاحات فنی با شرح آنها

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

I - مقدمه

وقتی اصطلاح فلسفه را می‌شنویم گویی کششی وجود دارد که ما را از ظواهر امر به سوی اعماق مطالب و چیزهایی که دیده نمی‌شود، می‌کشاند. البته این کشش حاصل تعلیم و تربیتی است که مدرسین فلسفه در باب تعریف، روش و نقش فلسفه به ما آموخته‌اند. بالطبع توجه به عمق مطلب، مستلزم گذر از ظواهر و امور ملموس می‌باشد، که راه تفسیرهای استدلالی و گاهی متناقض و احياناً تاریک‌اندیشی را باز می‌کند.

معمولاً نام فلسفه، با یاد حقیقت همراه است، زیرا فلسفه در مقام پاسخ به پرسش‌های اصولی و بنیادی می‌باشد. هر انسانی بنا بر بینش خاص خود در جستجوی دانش و رفع جهل خود می‌باشد. به قول ارسطو: «هر انسانی بالضرورة می‌خواهد بداند»^۱. علاقه‌مندی به رفع جهل و میل به دانستن، انگیزه طرح سئوالاتی می‌شود که به قول مارتین‌هیدگر فیلسوف معاصر آلمانی، ویژگی هستی خاص انسانی در میان سایر موجودات می‌باشد^۲.

۱- ارسطو، متافیزیک ۹۸۰، ۲۱، A, I، به نقل از فرهنگ انتقادی مارکسیسم تالیف ژرژ لایبکا، پاریس ۱۹۸۲، صفحه ۶۹.

۲- دائرةالمعارف فلسفی آندره ژاکوب جلد ۱، صفحه ۹۲۳، ستون اول.

پاسخهای استدلالی این پرسش‌ها، فلسفه جاودانی بشریت را می‌سازند.^۱ اما هر نوع دانستن فلسفه نامیده نمی‌شود، فلسفه در جستجوی اصول و علل اولیه و به‌طور کلی دلایل امور می‌باشد، و از آنجا که این اصول و دلایل، بلافاصله با تجربه و فعالیت حواس به دست نمی‌آیند، بالطبع روش تحقیق فلسفه گذر از مرحله امور ملموس و انضمامی را اقتضاء می‌کند. به عبارت دیگر روش فلسفه، روش استدلال و تعقل است. ممکن است معارف دیگری نیز روش خود را غیر تجربی و گذر از مرتبه امور انضمامی بدانند، در این صورت اگر معرفتی طریق شهود را انتخاب کند، عرفان و اگر ذوق را انتخاب کند هنر، و اگر از استدلال و ذوق و شهود بهره‌مند گردد، بیشتر رنگ ادبی به خود می‌گیرد. با این حال نمی‌توان از این نکته غافل بود که هر معرفتی به نحوی از انحاء تحت تاثیر معارف دیگر نیز قرار می‌گیرد، بنابراین وقتی نام فلسفه یا عرفان... را مطرح می‌کنیم نگرش ما پدیدارشناسانه می‌باشد، یعنی تاثیر متقابل امور را همواره در نظر می‌گیریم و جدائی مطلق امور را امر عملی نمی‌شماریم.

خلاصه، فلسفه معرفت استدلالی است^۲ و ناظر به امور کلی می‌باشد و می‌خواهد اساس هر شناختی را به چند اصل هادی منتسب سازد.^۳ گاهی پرسش‌ها و پاسخهای استدلالی که اساس فلسفه می‌باشند، از واقعیت‌های ملموس، به‌طور تصنعی دور شده و کاملاً صورت انتزاعی پیدا می‌کنند، کم‌کم اصطلاحات مورد استفاده در فلسفه نیز، از مصداق خارجی خود منفک می‌شوند، بنحوی که انسان برای درک آنها مجبور است مصداقی در ذهن خلق کند، زیرا قوه فاهمه از معقولات اولیه دور افتاده و در جستجوی علل

۱- مراد از فلسفه جاودانی، این است که پرسش‌ها و پاسخهای انسانی در باب مبدا و غایت امور پایان‌ناپذیرند و تا انسانی هست این پرسش‌ها و پاسخ‌ها نیز ادامه می‌یابند. اگر میل به دانستن ضروری ذات انسان باشد بنابراین علم به‌طور اعم و فلسفه به‌طور اخص از انسان انفکاک‌ناپذیر خواهند بود. برای مطالعه بیشتر به تاریخ فلسفه کاپلسین، جلد اول قسمت اول چاپ ۱۳۶۲، ترجمه جلال‌الدین مجتبی، صفحه ۹ و کتاب فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی، تألیف هانری کورین، ترجمه سید جواد طباطبائی، تهران ۱۳۶۹، صفحه ۸ مراجعه شود.

۲- فرهنگ انتقادی مارکسیسم، چاپ ۱۹۸۲، صفحه ۶۵۰.

۳- فرهنگ اصطلاحی و انتقادی فلسفه، معنی B فلسفه.

اولیه، از عالم محسوس منقطع می‌شود. در این حال موقعی که از مفهوم جوهر، ماهیت، حقیقت جسم... بحث می‌شود، چیزهایی در ذهن متصور می‌شوند که اولاً مبهم و غیرصریح هستند ثانیاً در عالم خارج به حس و تجربه دریافتنی نمی‌باشند، با اینحال صحبت از حقایقی می‌شود که وجودشان در این عالم قرار دارند. چنین وضعی امکان تاریک اندیشی و مبهم‌گرایی را فراهم می‌سازد. اگر فلسفه در این مسیر گمراه شود، مایه یأس و ناامیدی دوستداران آن می‌شود، به عبارت دیگر همه مردم از فلسفه روگردان می‌شوند در این صورت نام فلسفه، امور بی‌معنی، خیالبافی‌ها، مفاهیم مغلق و غیرمفید را به ذهن متبادر می‌سازد.

اما فلسفه در مسیر مطلوب خود، راه بی‌پایان تحقیق و پیشرفت را در رابطه با عالم خارج طی می‌کند، این تلاش در عین اینکه لذت بخش و مطابق با طبع انسانی است پیشرونده و دینامیک نیز هست. یعنی انسان پرسش‌ها و پاسخ‌های استدلالی خود و دیگران را به صورت لایتغیر و بااطمینان و یقین نمی‌پذیرد، زیرا او درحال حیات و تحول می‌باشد، در نتیجه به مرور ایام تردید و شک فلسفی در دل و فکر او نسبت به پاسخهای داده شده، راه می‌یابد، و بدین ترتیب به سئوال و جواب‌های تازه مبادرت می‌ورزد همین تردید که حاصل علاقه‌مندی انسان به دانستن و توجه او به مجهولات خود می‌باشد، آغاز و اساس فلسفه و دلیل ادامه آن نیز هست. اما وقتی که انسان از واقعیات سیال و متحول، به علت عادت به انتزاع، دور می‌افتد، در مرحله‌ای از تفکر، گرفتار یقینی می‌گردد، که دیگر هیچگونه سئوالی، به غیر از کنکاش در همان انتزاعیات، به ذهن او خطور نمی‌کند. و یا به علت بی‌حاصلی پاسخ‌های داده شده، حوصله طرح سئوال مجدد و پاسخگوئی را از دست می‌دهد، و از نام فلسفه بیزار می‌گردد. اما کل بشریت از سئوال کردن و استدلال نمودن برای پاسخگوئی به مسائل گوناگون، هیچوقت منصرف نشده و به تعمق و تأمل خود، به صورت کند یا تند، ادامه می‌دهند. به عبارت دیگر بدون فلسفه و دلایل استدلالی، نمی‌توانیم، در برابر سئوالات خود، زندگی معنی‌داری داشته باشیم. شارل بودلر (۱۸۹۷-۱۸۲۱) شاعر و نویسنده فرانسوی می‌گفت: «سه روز می‌توان بدون نان به سر برد، بدون شعر هرگز» شعر در این تعریف نه به

معنای اخص آن، بلکه به مفهوم عام هر گونه «تجلی و اقناع روح» اخذ شده است.^۱ «همین تجلی و احتیاج به اقناع روح، در ساحت فلسفه نیز به صورت «توجه به جهل و مجهولات و میل به دانستن» ظهور می‌کند. به عبارت دیگر، وقتی سوالی برای انسان طرح شد، الزاماً در جستجوی پاسخ آن خواهد بود و اگر پاسخی نیابد، از خلجان ستوال کردن خلاص نمی‌شود. یعنی بدون فلسفه و داشتن دلایل نمی‌توان آگاهانه و بصورت عادلانه زندگی کرد.

پس، فلسفه، به زبان ساده، عبارت از پرسش‌ها و پاسخهای استدلالی است که انسان در مورد احوال خود، حوادث جهان و وجود خدا و بالاخره وجود به معنی اعم، طرح می‌کند، و چون هیچ حادثه‌ای در زندگی انسان، بدون دلیل و سرسری تلقی نمی‌شود، بدالجهت همگی دارای فلسفه‌ای است. حتی موقعی که انسان، جهان را عبث و بی‌هدف تلقی می‌کند، این نظر او نیز مبتنی بر دلایلی است که فلسفه پوچی و نیست‌انگاری او را، به وجود می‌آورد.

منتها زیاده‌روی، در استدلال و عدم تعیین دقیق حدود و ثغور علم و فلسفه و قصور در بررسی دقیق آنها، مشکلاتی پیش می‌آورد. گاهی فلسفه، حتی قبل از انجام آزمایش درباره امور قابل تجربه، از طریق استدلال آنها را مورد بررسی قرار می‌دهد. یا علم، در باب اموری که امکان تجربه مستقیم وجود ندارد، به اظهارنظر می‌پردازد. البته ساختن فرضیه و بیان نظریه علمی، شرایطی دارد که اصولاً از طرف اهل فن پذیرفته شده است. اما اظهارنظر، در احوالی که فقط یکبار اتفاق می‌افتند و شخصی هم هستند، با استمداد از روش علمی، معمولاً میسر نمی‌باشد. یا تحقیق در احوال معاد، از دایره پژوهشهای علم تجربی خارج است. هر چند که تحقیق در کیفیت پیدایش اعتقاد به معاد یک امر دینی و تاریخی است که به روش علمی می‌تواند بررسی شود.

به همین جهت، هدف فلسفه در عصر حاضر، تنها گسترش و توسعه موضوعات، در ساحت مفهومی و استدلالی نیست. فلسفه از حالت یک غریزه جباری که بخواهد، اراده معطوف به قدرت را به صورت استدلالی کامل درآورد و آنرا به اراده خلق عالم و ایجاد علل اولیه مبدل سازد، خارج شده است.

۱- ملال پاریس، شارل بودلر، ترجمه دکتر محمدعلی اسلامی ندوشن، تهران ۱۳۴۱، ص ۱۳

۲- دائرة المعارف فلسفی، آندره ژاکوب، جلد دوم صفحه ۱۹۴۳ ستون اول.

باری خصوصیت تاریخی فلسفه، در عین اینکه عبارت از «شناخت کامل اشیاء و پدیدارهایی که انسان قادر به شناخت آنهاست» می‌باشد، همچنین عبارت از فضای عمومی و همگانی بحث و مقابله استدلالی پر از تضاد و تناقض می‌باشد که از خلال آن، حیات و دانائی و عمل انسانی عبور می‌کند.^۱

باری فلسفه هر کس حاصل تعاطی افکار و نتیجه تفکر و تأمل او، تحت تأثیر محیط و زمینه خود یعنی عوامل جغرافیائی، فرهنگی، اقتصادی، سیاسی و خصوصیات خاص آن فرد می‌باشد. بنابراین، فلسفه بیشتر با درون‌بینی قابل فهم است و نمی‌توان آن را با نگرش سطحی و غفلت از تأثیر متقابل امور درک کرد، فلسفه عبارت از صیرورت، تکوین و تعاطی است.^۲ مخصوصاً، امروزه از فلسفه تنها شناختن حقایق و بیان دلایل وقایع را نمی‌خواهند بلکه پیدا کردن قدرت تغییر و تحول و تسلط بر آنها را نیز می‌خواهند. این روش در فلسفه‌های اسلامی که با روش‌های تحلیلی خود می‌خواهند، تمام صورتهای ممکن مسأله را مطرح سازند، به خوبی ملاحظه می‌شود، زیرا مانند هر فلسفه اصیل دیگر، آخرین منزل خود را حکمت عملی قرار می‌دهد، تا انسان با اعمال‌اش شایستگی خود را نشان دهد. بدین جهت در فلسفه‌های اسلامی طبقه‌بندی امور و تنظیم مطالب و نقشه فعالیت، به خوبی مورد توجه قرار می‌گیرند. آنچه از تمام فلسفه‌ها امروزه درخواست می‌شود، روش اجرای عملی یافته‌های فلسفی و بهره‌وری از آنها در زندگی روزمره می‌باشد. تحقیقات فلسفی منفک از زندگی و نیازهای مردم، اغلب در طول تاریخ مورد حمله قرار گرفته‌اند. بنابراین فلسفه نمی‌تواند از صحنه‌های عملی زندگی جدا باشد، و الا به صورت مطالب مرده و گاهی بی‌اثر و مضر درمی‌آید.

فلسفه‌های جدید در مقام بیان مجدد تعاریف سنتی فلسفه و تکرار روشهای استدلالی محض نمی‌باشد. فلسفه با توجه به پیدایش پدیدارشناسی، به دلالت‌های تازه و معنی‌دهی‌های انسان اهمیت فراوان قائل است، تا او را از پرچی و سردرگمی نجات دهد، و حتی‌المقدور او را حاکم بر سرنوشت خود سازد. انسانی که در جهان حضور دارد و همراه با جهان حیات خود را ادامه می‌دهد.

۱- همان کتاب، صفحه ۱۹۴۳، سترن دوم.

۲- فرانسوالیوتارد، پدیدارشناسی، پاریس، انتشارات دانشگاهی، ۱۹۶۹، صفحه ۵.

به عبارت دیگر، مسأله زندگی مرکز ثقل تفکرات فلسفی است و نمی‌توان زندگی این جهان و حتی زندگی ابدی را سرسری تلقی کرد و یا زندگی را منحصر در انتزاع و ساختن معانی کلی دانست.

برای روشن شدن مبنای تفکرات فلاسفه جدید و فلاسفه سنتی، یادآوری می‌نماید که معمولاً فلاسفه مبنای فکری خود را بر اصل هویت یا این همانی قرار می‌دهند و اصل ثالث را مطرود می‌دانند در این صورت بیانات آنها با قاطعیت «آری» و «نه»، «هست» و «نیست»، «خیر» و «شر» ادا می‌شوند. پذیرفتن چنین مبنایی متضمن اعتقاد به مطلقیت و استقلال امور نیز هست. به عبارت دیگر، احکام و تصدیقات بر مبنای اصل هویت، معمولاً، به صورت حلی بیان می‌شوند: علت علت است، علت معلول نیست. روشنائی، روشنائی است، روشنائی تاریکی نیست... چنین قضایای بیه، ناقض نسبیت امور یعنی روابط متقابل آنها و در عین حال، تائید جدائی آنها از هم می‌باشد. «مفاهیم منطقی ثابت است، یعنی يك لفظ از ابتداء تا انتهای يك استدلال معرف مفهوم واحد است.» حقیقت و خطا غیر متغیر و ناموقت به وقت است یعنی چیزی که یکبار حقیقی بود همیشه حقیقت است و آنچه يك بار خطا بود همیشه خطاست، حقیقت با تغییر زمان و مکان و اوضاع و احوال تغییر نمی‌پذیرد. امیل میرسن و بعضی دیگر به متابعت از او مراد از این اصل را این دانسته‌اند که آنچه حقیقتاً وجود و تقدم دارد بدون تغییر می‌ماند، البته در این معنی این اصل جنبه ایده‌آلی خواهد داشت، یعنی عقل خواستار این مطلوب است هر چند که هیچگاه نتوانسته باشد آن را کاملاً به وقوع بپیونداند.^۱

البته برای حکم و استدلال کردن، باید تا حدودی به اصل هویت و اصل امتناع تناقض توجه داشته باشیم و الا هیچ حکمی محل صدق و کذب روشن نمی‌شود، یعنی در آن واحد ممکن است صادق یا کاذب باشد. زیرا اول باید امری را تصدیق کنیم تا بتوانیم حکمی درباره آن صادر نمائیم. اما صورت تازه‌ای که از اصل اینهمانی با توجه به سیلان و تحرك دائمی

۱- پل فولکیه، فلسفه عمومی یا مابعدالطبیعه، ترجمه دکتر یحیی مهدوی، تهران ۱۳۴۷، صفحه ۹۰.

امور و به اصطلاح با توجه به دینامیسم و دیالکتیک امور، مطرح می‌شود، اصل هویت نسبی و موقتی است، یعنی حکمی که صادر می‌کنیم برای این زمان و این مکان صادق است، و در زمانها و مکانهای دیگر، ممکن است، چنین حکمی صادق نباشد. مثلاً با ملاحظه غذا و لباس افرادی در زمان و مکان خاص، می‌توانیم، حکم دستوری صادر کنیم، اما این حکم برای تمام محیط‌ها و تمام زمانها صادق نیست. و اگر شرایط هشتگانه تناقض را هم رعایت کنیم، موضوع حکم به یک زمان و مکان و نسبت خاص محدود خواهد بود.^۱ «این همانی مرگ است، مرگ آرزوی عقل بسیط غیرمفهومی است»^۲.

امروزه تمام فلسفه‌هایی که تحت تأثیر فلسفه‌های دیالکتیکی و نسبیت علمی قرار دارند. اصل ثالث را مطرود نمی‌دانند. به‌طور مثال می‌توان گفت، این امر نه موجود است نه معدوم، بلکه در حال تکوین و تحول می‌باشد. یا این اطاق نه تاریک است نه روشن، بلکه نیمه‌روشن است، این شخص نه نادان است، نه دانا، بلکه سواد مختصری دارد و حتی در مورد هر امر دیگر نیز دانائی و جهل انسان مطلق نبوده، اعتباری می‌باشد. همچنین ممکن است با رعایت طرفین نسبت و اضافه، نسبتی بین دو چیز قائل شویم و بگوئیم: این شخص نسبت به (الف) نادان است و نسبت به (ب) دانا است، که در این صورت نیز نسبتهای فراوانی هر آن به دست می‌آید. در نتیجه حکم قطعی دائمی واقعاً محل تردید خواهد بود، و اگر با رعایت شرایط گوناگون به صورت ذهنی و انتزاعی، حکم صادر کنیم، در واقع یک امر انتزاعی و دور از واقعیت ملموس خواهد بود. بنابراین تأکید بر یقینی بودن یک نظرگاه، مثلاً نظرگاه منطق ارسطویی، نوعی ثبات‌گرایی و غفلت از اصالت نظرگاههای مختلف است. «بر حسب نظر نیچه، حتی منطق نیز یک نوع تفسیر واقعیت است، که شکل واقعی آنرا خراب می‌کند. امروزه مشرب اصالت نظرگاه، تفسیرهای گوناگونی را در مورد سوالات فلسفی برعهده می‌گیرد»^۳.

۱- در مورد نقش اصل هویت به کتاب انتقادی مورس وینتر به نام فراسوی تناقض (راز

شیطانی) ترجمه دکتر سید ابوالقاسم پورحسینی تهران ۱۳۶۳ مراجعه فرمائید.

۲- آلن قی، اوانامور و عطش جاودانگی، پاریس ۱۹۶۹، صفحه ۱۳۶.

۳- دائرةالمعارف فلسفی آندره ژاکوب، جلد اول، صفحه ۱۱۲۹، ستون دوم.

جریان امور نه تنها در مورد فلسفه بلکه در باب امور علمی، سیاسی، عقیدتی و اخلاقی نیز به این نوع نگرش‌ها گرایش دارد. پیدایش نیروهای سوم در صحنه سیاست، یا ائتلاف احزاب سیاسی و اغماض هر کدام از بعضی از اصول اساسی خود، همگی تحت تأثیر دینامیسم و حرکت دائمی امور و عدم ثبات آنهاست. در فلسفه علم نیز تأکید بر ابطال‌پذیری فرضیات و قوانین علمی، در واقع جستجوی نظرگاه‌های جدید و نسخ وضع فعلی است. فلسفه‌های فنومنولوژی و اگزیستانسیالیسم نیز طرفدار نسبیت امور و در جستجوی نظرگاه‌ها و دلالت‌های جدید هستند، و راه سومی در برابر اصالت معنی و اصالت واقع می‌باشند. به همین جهت مفاهیم کلی و دائمی را با امور ملموس و انضمامی معنی می‌کنند، و به اجبار امور واقعی را در قالب مفاهیم کلی، بی‌رنگ و یکنواخت نمی‌کنند^۱. در این صورت نمی‌توان از چیزی تعریف دائمی به دست داد. اما اگر چنین تعریفی مورد قبول واقع می‌شود، دلیلش این است که آن تعریف در زمانها و مکانهای مختلف و به کمک شرایط عینی قابل تفسیر است، یعنی تعریف کلی هر بار به یک مورد جزئی ملموس منطبق می‌شود. مثلاً تعریف انسان به «حیوان ناطق»، بدون توجه به تحلیلات خاص تفکر و نطق، در زمانها و مکانهای مختلف، به خودی خود حامل معنی نیست. و اگر فلسفه‌ای از واقعیت منقطع گشته و در عالم انتزاع به تعیین حدود و ثغور تفکر و نطق بپردازد، کم‌کم به قدری از امور ملموس دور می‌شود که در واقع رابطه‌اش با انسان واقعی قطع می‌شود. عاقل بودن انسان یا از معلوم به مجهول پی بردن او، بدون ذکر مشخصات جزئی، معرفتی از شخص به‌خصوص یا چیزی به دست نمی‌دهد، در نتیجه قدرت عمل و تأثیر و تصرف را نیز بدنبال ندارد.

همچنین قبول اصل هویت به عنوان مبنای فعالیت‌های ذهنی، با نوعی آرامش و جزمیت همراه است زیرا امور مختلف به خاطر ثبات و مستقر بودن، قابل تعریف می‌شوند. همین تعریف نوعی آسودگی خاطر برای پیروان خود می‌باشد. از زمان ارسطو انسان به حیوان ناطق، جسم به ابعاد ثلاثه، مکان به سطح درونی جسم حایری، جوهر به ماهیت بی‌نیاز از موضوع... تعریف شده‌اند

۱- تفکر و حرکت خلاق، هانری برگسون، پاریس، ۱۹۶۹ چاپ شصت و نهم، صفحه ۲۱۳

این تعاریف کلی و مفهومی علاوه از اینکه برای معتقدین خود آرامش و بی‌حرکتی همراه آورده، مانع تحقیقات و تجدید نظرهای جدید در شرایط مختلف نیز شده‌اند. به نحوی که با همه تحولات فیزیک جدید باز هم تعریف جسم به صورت تاریخی تکرار می‌گردد. در واقع اصل این همانی به طور ضمنی جریان تاریخی را حذف می‌کند و چیزی که در گذشته به نحو خاصی بوده، آنرا در حال حاضر نیز به همان نحو، و بدون تحول می‌پذیرد اما واقعیت این است که پدیدارهای جهان در میان روابط و تبادل، تعریف خاص خود را پیدا می‌کند، یعنی هیچ پدیداری در جهان روابط نمی‌تواند کل تجزیه و تحلیل ناپذیر تلقی شود و هیچ چیزی نمی‌تواند بی‌حرکت تلقی شده و تبعیت و تقلید از خواص آن امری ضروری گردد. بنابراین، تعاریف فلسفی را نیز باید امری سیال و متحول بدانیم «معادل دانستن هویت با رکود، اشکالات فراوانی ایجاد می‌کند» که از جمله آنها تقلید از گذشته و بی‌حرکت ماندن است. «... در برابر آن معادله (یعنی تساوی هویت با رکود) باید سرکشی کرد کسی که نیمی از عمر خود را در انزوا و بطالت و گناه سپری کرده، نمی‌باید به بهانه بقا بر هویت، پلیدی و عزلت خود را ادامه دهد. باید به پاکی و داد و ستد با دیگران روی آورد»^۱ پذیرفتن هر پدیداری به عنوان روابط بین امور مختلف عالم، مبین نقض اصل امتناع تناقض و اصل هویت مطلق می‌باشد. زیرا وجود روابط بین امور مبین تأثیر متقابل بین آنهاست، در صورتی که امور متباین نمی‌توانند در همدیگر تأثیر داشته باشند.

فلسفه‌های اگزیستانس ثبات دائمی یا تحول دائمی بی‌تشخص را نمی‌پذیرند و راه سومی را ترسیم می‌نمایند که هر دو آنها را به صورتی که در واقعیت ملموس دیده و فهمیده می‌شود، قبول می‌کنند. ممکن است با یادآوری فلسفه ارسطو بگوئیم او نیز با نظریه قوه و فعل خود نه حرکت دائمی هراکلیت را می‌پذیرد، و نه نظریه واحد و سکون دائمی پارمنیدس را می‌پسندد، و راه سومی را انتخاب می‌کند. اما باید توجه نمود که ارسطو تابع اصل هویت بوده و اصل ثالث را مطرود می‌دانسته و به همین جهت به تمام امور عالم، تعریف

۱- رازدانی و روشنفکری و دینداری، عبدالکریم سروش، تهران ۱۳۷۰، صفحه‌های ۱۱۶-۱۱۷

دائمی پیشنهاد کرده است. با این حال، خود ارسطو نیز، تحت تأثیر الزامات واقعیت، حد وسط و اعتدال را در باب اخلاق پذیرفته است. با وجود این حد وسط و اعتدال از ترکیب و تأثیر متقابل خیر و شر حاصل نمی‌شود بلکه خود امر مستقلی است که بهترین صورت را داراست.^۱

فلاسفه جدید، ضمن تأیید اصل هویت نسبی، آن را به جای انطباق با مفاهیم ثابت، با واقعیت متحول منطبق می‌سازند. و اگر به زبان فلسفه‌های اسلامی و ناظر به فلسفه ملاصدرا حرف بزنیم تجدد ذاتی انسان را با حفظ هویت او می‌پذیرند. منتها این تجدد عارضی نیست بلکه ذاتی است و از ماهیت انسان جدا نمی‌شود. همین تجدد و عدم ثبات، آرامش را از بین می‌برد و انسان را قرین دلهره و نگرانی می‌سازد. زیرا در مواقع پیروزی نیز احتمال تحول یأس آور وجود دارد و در حال یأس نیز، احتمال پیروزی محتمل است تنها در چنین حالت متحول، می‌توان امیدوار بود.

قبول اصل هویت، مستلزم این است که ما با تعاریف ثابت، امور متحول جهان را تفسیر کنیم و هر واقعه‌ای را در قالب یکی از مفاهیم پیش ساخته قرار دهیم و معنی آنرا از مفهوم کلی جويا شویم ولی در فلسفه‌های جدید با وقایع جدید مفهوم کلی را غنی تر ساخته، و معنی مفاهیم را با وقایع جزئی روشن می‌نمایند. بنابراین، مفهوم کلی و مشترک انسانی، احوال فعلی انسان را معنی دار نمی‌سازند، بلکه بر عکس، رفتارهای فعلی و جزئی انسان، مفهوم کلی و مشترک انسانیت را بامعنی تر می‌سازند. به عبارت دیگر رفتارهای فعلی انسان به این دلیل که با مفهوم کلی منطبق نیستند، زائد بر ذات انسانی تلقی نمی‌شوند. حتی حالات عاطفی، امور خلاف عقل انسانی نیز بر تعریف حیوان ناطق اضافه می‌شوند نه اینکه به علت اینکه، در تعریف ثابت، منظور نشده‌اند، ماهیت غیرانسانی یا حیوانی به حساب آیند. به عبارت دیگر در فلسفه‌های جدید، سعی نمی‌شود که ذات انسان، در قالب پیش ساخته، ثابت بماند و به زور در آن محدوده زندانی شود. بلکه آن قالب پیش ساخته با رفتارهای انسانی غنی تر می‌شود، و توسعه می‌یابد. به عبارت دیگر ذات

۱- ارسطاطالیس، اخلاق نیکوماخس، جلد اول، ترجمه دکتر سیدالوالقاسم پورحسینی، تهران ۱۳۵۶، صفحه ۴۷.

انسانی يك چیز تجربیدی و جداگانه نیست، بلکه ماهیت انسان در واقعیت خود مجموعه مناسبات اجتماعی است که در زمینه فردی تبلور و تکوین یافته است. در مورد جسم نیز می‌توانیم بگوئیم، اگر جسم پس از پیشرفتهای فیزیک و شیمی خواصی را ظاهر می‌سازد که در تعریف قبلی جسم نیامده، دلیل بر غیرقابل قبول بودن این خواص، به عنوان صفات جسمانی نیست، بلکه دلیل بر ناقص بودن تعریف سابق ما از جسم است، که شامل این صفات نمی‌شود که باید همواره با امور انضمامی ملموس غنی‌تر شود و هویت جسم در طول زمان، مورد تجدید نظر قرار گیرد. هوسرل این نگرش توأم با تحول و غنی‌سازی مفاهیم را «عینیت حقیقی» می‌نامد. برگسون ضمن مثالی می‌گوید «اگر زبان، واقعیت را متحجر می‌سازد» «ولی ما نمی‌گوئیم: بچه مرد می‌شود»، بلکه می‌گوئیم: «صیرورتی از بچگی به سوی مردی هست». در قضیه اول، فعل «می‌شود» معنی نامتعینی دارد، که پرده‌ای بر «تحکمی بودن اسناد مردی به موضوع بچگی می‌کشد» (...). در قضیه دوم، صیروره خود موضوع است و در مقام اول قرار دارد که واقعیت می‌باشد، بچگی و سن مردی توقفهای بالقوه‌ای هستند که از نگرش ساده ذهن حاصل می‌شود^۱.

بر مبنای همین ملاحظات است که در فلسفه‌های جدید بیشتر به فرق‌های انسانها توجه می‌شود، زیرا صفات مشترک از پیش ساخته شده، بر معلومات ما چیزی نمی‌افزایند. مثلاً ذکر اینکه همه انسانها حسودند، یا همه انسانها غریزه صیانت ذات دارند، مطلب مشخصی را بیان نمی‌کنند. اما آنچه بیشتر روشنگر است کیفیت ظهور و بروز حسودی و چگونگی تظاهرات غریزه صیانت ذات، در افراد مختلف می‌باشد که معلومات تازه‌ای هستند، و بر اطلاعات ما می‌افزایند و معنی مشترک را غنی‌تر می‌سازند.

به همین دلیل، توجه به فردیت افراد و به اصطلاح اصالت فرد و اصالت شخصیت، در فلسفه‌های جدید مورد توجه قرار می‌گیرند. و مطالعه نحوه هستی هر کس، که به صورت‌های بیکران و لایتنهای پدیدار می‌شوند، ما را به فهم معنی هستی عام و شامل نیز، راهنمایی می‌کند و زمینه آگاهی

۱- هانری برگسون، تحول خلاق، صفحه ۳۱۲، که تحت اصطلاح صیروره در فرهنگ فلسفی فولکیه و ... صفحه ۱۶۹ نقل شده است.

وسیع‌تر، را بیش از پیش میسر می‌سازد.

کتابی که به نام فلسفه‌های اگزیستانس و اگزیستانسیالیسم تطبیقی اوانانو و اورتگا ای گاست با سارتر و سپرس تقدیم می‌شود، یکی از مکاتب فلسفی قرن بیستم را مطرح می‌سازد که در کلیه شؤون زندگی اجتماعی از قبیل سیاست، ادبیات، اخلاق، عقاید و نگرش به زندگی، تأثیر داشته است. این فلسفه‌ها عکس‌العملی در برابر فلسفه‌های انتزاعی و نظری محض می‌باشند. این مشرب فلسفی، به جای حقیقت فی‌نفسه، حقیقت انسانی و حقایقی را که در رابطه با انسان معنی‌دار می‌شوند، مورد توجه قرار می‌دهد.^۱

در این کتاب ضمن بررسی لغوی و تعریف اصطلاحی فلسفه‌های اگزیستانس خصایص مشترک و اختصاصی فلسفه‌های اصالت وجود انسانی یا اگزیستانسیالیسم با دو مشرب اساسی آن، به طور تحلیلی و مشخص بررسی شده است. سپس عقاید چهار فیلسوف مورد نظر ما، به دقت و از منابع دست اول و تألیفات خود فلاسفه، در حدود استعداد نگارنده مورد مطالعه و استنباط قرار گرفته‌اند. و در ضمن فصلی جداگانه، مقایسه‌ای از عقاید فلسفی آنها به عمل آمده است. در این کتاب مباحثاتی که در ضمن تدریس فلسفه‌های جدید، در کلاسها با دانشجویان پیش‌آمده، مورد استفاده قرار گرفته‌اند. بالاخره در پایان کتاب به شرح اصطلاحاتی که معنی خاص آنها، فهم فلسفه‌های اگزیستانس را دقیق‌تر می‌سازند، مبادرت شده است.

ناگفته نگذاریم که در این کتاب به طور تقلیدی و منفعل به نقل عقاید اگزیستانسیالیستها مبادرت نشده است اصولی که تا بحال مورد انتقاد قرار گرفته و از طرف اهل فن مردود شناخته شده، بالطبع یا نقل نشده یا مورد انتقاد قرار گرفته‌اند. بنابراین هرچه در این کتاب نوشته شده، به قصد سود رسانی و ایجاد تحریک فکری بیان شده‌اند و هرگز کورکورانه و با روحیه غرب‌زدگی به امری تقرب پیدا نشده است. به همین جهت از درگاه خداوند توانا مسألت می‌نمایم مطالعه این کتاب را به حال خوانندگان مفید گرداند.

دانشگاه تبریز مرداد ماه ۱۳۷۳

۱- فراسوی تناقض (راز شیطانی) مورس وینتر- ترجمه سیدابوالقاسم پورحسینی تهران ۱۳۶۳، صفحه ۸۷-۸۶.

II - فلسفه اصالت وجود خاص انسانی یا اگزستانسیالیسم

نحوه هستی انسانی، و هستی به معنی اعم، یکی از قدیمی ترین مسائلی است که بشر بدان فکر کرده است. در نظر افلاطون کلمه- Ous یا ماهیت وجود را بیان می داشته است، و می توان گفت که نظریه افلاطونی ماهیات، توسط ارسطو مورد انتقاد قرار گرفته تا اینکه نظریه وجود، مطرح شود. بدین ترتیب توجه انسان به وجود خود و وجود به طور اعم، در طول تاریخ بشری تداوم داشته است، زیرا انسان از غور و کنکاش در شخصیت خود، درباره معنی زندگی و جهت آن هرگز چشم پوشی نکرده است.

بدین جهت خود را مجاز می بینیم بگوئیم که تاریخ فلسفه اصالت وجود خاص انسانی که نحوه هستی انسان را مورد مطالعه قرار می دهد، به اندازه خود بشریت قدیم است. «این فلسفه به گنجینه عظیم نیاکان متکی است. و تاریخ فکر با نشانه های اگزستانسیالیستی مشخص شده است»^۱. باری اگر شناخت خویشتن را يك وظیفه اساسی بدانیم، سفارش سقراط که گفته «تو خودت را بشناس» نقطه آغاز فلسفه های اگزستانس است، که در مقابل آراء فلاسفه طبیعی و جهان شناسانه ایونی قرار می گیرد. در واقع، فلسفه های اگزستانس بازگشتی به خویشتن می باشد.

اگر فلسفه افلاطونی را يك فلسفه اصالت ماهیتی تلقی نمائیم، فلسفه ارسطونی و اپیکوری نیز يك فلسفه اصالت وجودی است.

در تاریخ فلسفه مدرسی و مسیحیت، فلسفه سن اگوستن (۴۳۰-۳۵۶) اصالت ماهیتی است، زیرا به نظر او ماهیات در کلمه الله ثبوت دارند و هر چیزی که وجود دارد به خاطر بهره مندی از آنست: کلمه الله سرچشمه کلیه موجودات می باشد. بدین ترتیب، سرچشمه هر شناخت

۱- امانوئل مونی، مقدمه بر فلسفه های اگزستانس پاریس، گالیارد ۱۹۷۱ ص ۹.

عقلی و هر معیاری چون خیر، زیبایی و حقیقت در نوری است که روحهای ما را روشن می‌سازد، یعنی خدا. در مقابل این دیدگاه، فلسفه سن‌توماس داکن، بیشتر رنگ اگزیستانسیالیستی دارد زیرا در تفکر وی، امور عینی بیشتر مورد تفکر و استدلال قرار می‌گیرند به همین جهت فلسفه او را اصالت عقل وجودی نامیده‌اند.

با اینکه نام فلاسفه متقدم چون سقراط و رواقیون جزو پیشروان فلسفه‌های اگزیستانس قرار داده می‌شود^۱، با وجود این، سورن کیِرکه‌گارد (۱۸۵۵-۱۸۱۳) فیلسوف دیندار دانمارکی پدر اگزیستانسیالیسم به حساب می‌آید. او در برابر تصورات کلی و سیستم انتزاعی هگل (۱۸۳۱-۱۷۷۰) قد علم می‌کند^۲، و علیه مفاهیم کلی و مطلق اعتراض نموده، «در عین حال از دیالکتیک هگل بهره می‌گیرد. ولی خصوصیات آنرا به کلی تغییر می‌دهد»^۳.

فلسفه‌های پدیدارشناسی و فلسفه نیچه و فلسفه هانری برگسون هم که طرفدار بررسی امور انضمامی و ملموس انسان و جهان بوده‌اند، از پیشروان فلسفه‌های اصالت وجود خاص انسانی یا اگزیستانسیالیسم محسوب می‌شوند. اما اگر برگشت به طرف امور ملموس و انضمامی را یکی از ویژگی‌های اساسی فلسفه‌های اگزیستانس بدانیم در این صورت نمی‌توانیم فهرست دقیقی از فلاسفه اگزیستانس را فراهم کنیم. زیرا به طور مثال دکارت با این بیان که می‌گوید: «برای درک وحدت جوهرهای دوگانه، به جای ورود در مباحثات فلسفی بهتر آنست که به مکالمات و جریان معمولی زندگی روی آوریم»^۴، همینطور من‌دوبیران موقعی که می‌نویسد: «تمام مشکلات علم از اینجا ناشی می‌شود که ما می‌خواهیم آنچه را که بالضروره و در ابتدا در میان روابط داده شده، به صورت مجرد ادراک کنیم، این روابط، هرگز به حدهای جداگانه قابل تجزیه و تحلیل نیستند؛ به نحوی که هر کدام بتواند بدون دیگری به طور

۱- فرانسواتله، تاریخ فلسفه و افکار و مشربها، جلد ۸، پاریس ۱۹۷۷، صفحه ۲۲۲

۲- امانوئل مونیه، مقدمه بر اگزیستانسیالیسم، صفحه ۱۰

۳- کورنو، کیِرکه‌گارد و اگزیستانس- سویس ۱۹۷۲، صفحه ۱۵۱

۴- ژان وال، دائرةالمعارف فرانسه، جلد ۱۹، صفحه ۳-۱۲ و ۱۹

کامل فهمیده شود^۱» هر دو جزو فلاسفه اگزیستانس قرار می گیرند. پس فلسفه اگزیستانس عکس العملی در برابر مبهم اندیشی و انتزاع هائی است که ما بازاء خارجی خود را فراموش کرده اند^۲. گاهی فلسفه های استدلالی محض را به نام فلسفه های قماش نامیده اند زیرا بدون دخالت در عالم عینی، تنها با قماش و تأمل درباره آن شروع به استدلال و استنتاج می کنند به نظر پیروان فلسفه های پدیدارشناسی و فلسفه های اصالت وجود خاص انسانی، این فلسفه ها، قماشای جهان ایستای ماهیات ابدی را ترك کرده و به تحلیل دینامیک فکرمبدل گشته و معنی اشیاء جهان را مورد مطالعه قرار می دهند.

می توان گفت که هدف پدیدارشناسی و اگزیستانسیالیسم مشاهده اشیاء در واقعیت اصیل اولیه آنها می باشد. به نظر این دسته از فلاسفه اشیاء عالم بر طبق عادت و سنت از ورای مفاهیم و عقاید برای ما ترسیم می شوند. بدانجهت راه وصول به صرافت طبیعی و دریافت بیواسطه آنها بسته می شود. امر خلاف عادت یا پارادوکسی که به نظر می آید اینکه انسان جز از ورای مفاهیم و تصورات اشیاء را نمی بیند، از طرف دیگر می خواهد خود اشیاء را ببیند، حل این مشکل چگونه میسر است؟ توضیح مطلب این است که گاهی مفاهیم اجازه ملاقات با اشیاء و تصوراتی که آنها بلافاصله در ذهن ما ایجاد می کنند، نمی دهند، در نتیجه مفاهیم قبلی مانع و حجاب درك واقعیت می شوند. بنابراین بحث در این نیست که باید از مفاهیم و تصورات صرف نظر کنیم، بلکه مفاهیمی مورد انتقاد قرار می گیرند که متعلقات خود را منقطع از واقعیت ترسیم نموده و ماهیات آنها را بررسی می کند؛ به عبارت دیگر از وجود عینی و ملموس آنها غفلت می کنند^۳. ناظر به همین مطلب است که کیرکه گارد آرزو می کرد اشیاء و افکار با پاکی نخستین خود ملاحظه شوند. خلاصه فلسفه های اگزیستانس راه وصول به حقیقت را از میان امور انضمامی و ملموس و وجود عینی آنها می جوید.

به همان نحو که با اشاره به فلسفه سقراط، مطرح نمودیم، در فلسفه های

۱- همان جا

۲- لاروس بزرگ جلد چهارم مدخل اگزیستانسیالیسم.

۳- فرهنگ فلسفی سن ژان... صفحه ۲۴۸ چاپ ۱۹۶۹

اگزیستانس شناخت وجود انسان مهمترین مسأله فلسفه است، ولی انسانی که در این جهان قرار دارد و در میان سایر افراد زندگی می‌کند. هیدگرمی گفت ماهیت انسانی از جهانی بودن آن جدا نیست^۱. بنابراین حقیقت انسانی از وجود خاص وی که در میان روابط پیچیده انسان با غیر خود زندگی می‌کند. به دست می‌آید^۲.

از لحاظ تاریخی می‌توانیم اضافه‌فنائیم که در طول تاریخ فکر بشری هرانسانی لااقل در لحظاتی از زندگی خود، آرزومند فهمیدن معنی هستی خود، هستی جهان و هستی مطلق الهی بوده است. ولی فلاسفه، گویی، به نمایندگی از طرف عامه مردم، این مسائل را دائماً در مد نظر داشته و در جستجوی پاسخ به این مسائل و ارضاء کنجکاوی اساسی لاینفک از نحوه هستی انسانی بوده‌اند.

روشی که هر يك از فلاسفه برای پاسخ، انتخاب کرده‌اند بنابر مبنای فکری و دیدگاههای خاص‌شان، متفاوت بوده است. بعضی از فلاسفه راه استدلال محض و انتزاع را برای پاسخ برگزیده و در جستجوی یافتن ماهیت جوهر وجود بوده‌اند. روش این دسته از فلاسفه، با استمداد از استدلال عقلی، به دست آوردن نتایج مشخص، قطعی و نهائی است. دلیل جستجوی چنین نتایجی این بوده که این گروه از فلاسفه تابع فلاسفه یونانی، مخصوصاً افلاطون و ارسطو بوده و مبنای فکری آنها اصل هویت مطلق و توابع آن بوده، بدان جهت، در مقام پاسخگویی به مسائل به صورت هست یا نیست، خیر یا شر بوده، و به عبارت دیگر به صورت قاطع، حالتی اتخاذ کرده‌اند. یعنی اصل ثالث را مطرود دانسته و حالت سوم را نفی کرده‌اند. این گروه از فلاسفه اهل جزم هستند.

بعضی از فلاسفه نیز کم‌کم تحت شرایط ضروری و ناگزیر این جهانی و با توجه به تأثیر اجتماع و محیط به معنی اعم و قبول عدم امکان جدائی انسان از حالت ملموس و انضمامی خود، راه دیگری انتخاب کرده‌اند. با اینکه مبنای

۱- همان‌جا

۲- ر-ک-ژان پوفره- مقدمه بر فلسفه اگزیستانس، صفحه ۹-۱۰

فکر اینها نیز اصل هویت بوده، ولی از اصل هویت مطلق صرف نظر نموده و انسان را، با حفظ شخصیت و استمرار آن در میان روابط پیچیده، مد نظر قرار داده‌اند. این دسته از فلاسفه اهل نسبیت بوده‌اند، اما نه نسبیت محض که راهی به سوی مطلق نداشته باشند، بلکه مطلق که همواره به سوی آن باید در حرکت بود و از میان همین روابط و نسبتها، راه تقرب به مطلق را جستجو نمود.

فلسفه‌های اصالت وجود خاص انسانی روش دوم را برگزیده و با این روش در مقام تدوین يك انسان‌شناسی فلسفی برآمده‌اند. بنابراین تمام روابط انسان را با جهان و غیر خود، دقیقاً مورد توجه قرار می‌دهند. به عبارت دیگر انسان نه به صورت انتزاعی، بلکه در میان روابط خود با جهان، خود و سایر انسانها مورد بررسی قرار می‌گیرد. ناظر به همین روش است که بعضی از گفته‌های پیشینیان نیز چون سقراط و رواقیون، از لحاظ فلسفه‌های اگزیستانس، مورد توجه قرار گرفته و جزو متقدمین فلاسفه پیرو اصالت وجود خاص انسانی قرار گرفته‌اند.

۱- لغت‌شناسی اصطلاح اگزیستانس

فعل *exister* و *existo*، در زبان لاتینی، به معنی «خروج از»، «ظاهر شدن» و «برآمدن» است.^۱ این اصطلاح، معمولاً مترادف با بودن و هستی استعمال می‌شود. ولی به اصطلاح فلسفه‌های اصالت وجود خاص انسانی و پدیدارشناسی (در تقابل با *être*)، فقط به موجودات آگاه از واقعیت خاص گفته می‌شود، که می‌توانند آگاهی خود را از این واقعیت به موجودات آگاه دیگر نیز انتقال دهند و می‌دانند که این آگاهی نسبت به فاعل شناسائی معتبر است. به عبارت دیگر اگزیستانس به نحوه خاص هستی انسان اطلاق می‌شود. به نظر لوئی لاول (۱۹۵۱-۱۸۸۳) فیلسوف فرانسوی، وجود داشتن، عبارت از انجام يك عمل آزاد است که ما را به نحو مطلق متعهد

۱- فرهنگ فلسفی انده ژاکوب جلد ۱، صفحه ۹۱۹ ستون ۱ و فرهنگ فلسفی سن ژان، ... صفحه ۲۴۴ و نگاهی به پدیدارشناسی، روزه ورنو، «ترجمه یحیی مهدوی صفحه ۷۵» و فلسفه عمومی یا مابعدالطبیعه، پل فولکیه، ترجمه یحیی مهدوی، صفحه ۳۰ (پاورقی).

می‌سازد.^۱ به همین جهت است که در فلسفه‌های اگزیستانس، وجود داشتن به معنی تعالی دائمی یعنی گذر از وضع موجود می‌باشد. پس وجود داشتن مستلزم صیروره نیز هست. به طور خلاصه می‌توان گفت که وجود داشتن عبارت از آگاه، مسئول و متعهد بودن است، که خاص انسان بوده و نحوه خاص هستی او را ظاهر می‌سازد. این نوع هستی، در نظر سارتر، خاص انسان است که وجودش بر ماهیت او مقدم می‌باشد. به نظر سارتر بین وجود داشتن و انتخاب کردن، برای انسان فرقی وجود ندارد.^۲ این نحوه خاص وجود انسانی عبارت از آگاهی در میان امکانات می‌باشد، یا آگاهی از امور ممکن است «بدن من در معرض کامل آگاهی من است»، بدالجهت در تمامیت خود همواره وجود دارد.^۳ «تمام اشیاء درک شده نیز وجود مدرک را نشان می‌دهند». یعنی کیفیت لقاء مرا با اشیاء به عنوان فاعل ادراک معین می‌سازند.

در فرهنگ زبان فلسفی پل فولکیه و سن ژان، دو جزء کلمه Exis-tence به صورت زیر بررسی و معنی شده است: EX یعنی خارج از، بنابراین، ناشی از و sistens یعنی قائم و ایستاده، در نتیجه کلمه existens به وجود کسی اطلاق می‌شود که قیام ظهوری دارد یا قائم به ... است L'existencia صفت کسی است ظاهر می‌شود از...^۴

اگزیستانس در مقابل ماهیت یا Essence قرار دارد بنابراین وجود به این معنی عبارت از واقعیت حی و حاضر است که در برابر انتزاعیات و نظریات قرار دارد.^۵

به نظر سارتر، اگزیستانس همان امکان است، من می‌خواهم بگویم بنابراین تعریف، وجود داشتن. ضرورت نیست بلکه وجود داشتن به طور کاملاً ساده عبارت از بودن در آنجاست.^۶ یادآوری می‌نماید که در اصطلاح «مشهور تقدم

۱- همانجا

۲- وجود و علم، صفحه ۶۶۰، فرهنگ فلسفی سن ژان... صفحه ۲۴۴ چاپ ۱۹۶۹.

۳- همان فرهنگ، صفحه ۲۴۵

۴- همانجا، مثلاً وابسته و قائم به آگاهی بودن، مانند وجود درد و خوشی که وجودشان قائم به آگاهی است و از آگاهی به وجود می‌آیند.

۵- فرهنگ لالاند، صفحه ۳۱۸ چاپ ۱۹۷۹، معنی C

۶- دائرةالمعارف فلسفی آندره ژاکوب، جلد ۱، صفحه ۹۲۲ ستون اول.

وجود بر ماهیت «، معنی وجود همان در امکان بودن است که با استفاده از آگاهی هر کاری و هر نظری حقا میسر است.

اگزیستانس، حضور داشتن و بودن است. بودن در اصطلاح اگزیستانسیل واقعیت کنونی چیزی را تصدیق می‌کند، که غالباً در ارتباط با شدن و به ظهور رسیدن و در آگاهی بودن است.

در نظر اصحاب پدیدارشناسی، کلمه بودن به معنی، «موجود ادراک شده» و حضور داشتن در آگاهی است. این معنی بالضروره طرد اشیاء فی‌نفسه را متضمن نمی‌باشد، بلکه عبارت از تصدیق، این مطلب است که وجود واقعی، عبارت از وجود برای من و در آگاهی من است، و وجود فی‌نفسه، جز امکان دسترسی به مرتبه لنفسه یا آگاهی، نمی‌باشد.

Ex-sistere به معنی بیرون - ایستادن، در اصطلاح فلسفه‌های اگزیستانس و پدیدارشناسی، در تقابل با بودن، فقط به موجودات آگاه از واقعیت‌های خاص اطلاق می‌شود، آگاهی که نسبت به شناسنده معتبر است.

در نظر مدرسیون ماهیت عبارت از حقیقت مفهومی یک چیز می‌باشد که به عنوان استعداد بودن تلقی می‌شود، برعکس، وجود فعلیت کامل و نهائی است، که عارض بر ماهیت شده است. در اصطلاح پیروان فلسفه اگزیستانس، وجود حضوری در جهان داشتن، مترادف با «بودن» نیست. کوهها، لباس‌ها هستند، ولی خارج از عمل ذهنی که به آنها وجود می‌دهد، وجود ندارند، یعنی بی‌معنی می‌باشند. وجود حضوری داشتن، حالت ساده نیست، بلکه یک عمل و یک امکانی است که به سوی حقیقت گشوده می‌شود بنابراین، ماهیت وجود در جهانی انسان از کیفیت هستی خاص وی یا از اگزیستانس او ناشی می‌شود.^{۱۰} اصطلاح Existential در برابر اصطلاح Existentiel، به فلسفه هیدگر اطلاق می‌شود که با تحلیل وجود ملموس و انضمامی انسان، آنرا وسیله نیل به وجود به معنی اعم قرار می‌دهد، در برابر آن حالت Existentiel قرار دارد که فقط به تحلیل امور انضمامی اشتغال دارد، بدون اینکه وجودشناسی به معنی اعم، مطرح شده باشد، بدین جهت، فلسفه هیدگر یک فلسفه

۱- دائرةالمعارف آندره ژاکوب، جلد ۱، صفحه ۹۲۱ ستون ۱ پاراگراف سوم و فرهنگ اصطلاحی و انتقادی فلسفه لالاند، چاپ ۱۹۷۶، صفحه ۳۲۰ پاورقی

اگزیستانسیال است.^۱

از دیدگاه فلسفه‌های اصالت وجود انسانی، اگزیستانس، به نحوه وجود داشتن انسان اطلاق می‌شود که وجود اش مقدم بر ماهیت خود است، یعنی ماهیت وی در اثر انتخاب آزاد و آگاه وجود انسانی که در جهان حضور دارد تحقق می‌یابد. اما موجودات دیگر (حیوانات، نباتات، جمادات) ماهیت خود را قبل از وجود داشتن دارا هستند، یعنی قابل پیش‌بینی می‌باشند و به عبارت دیگر آنها سرنوشتی دارند که مالک یا خالق آن نیستند. در صورتی که انسان موجودی غیرقابل پیش‌بینی می‌باشد.

در نظر برتراند راسل (۱۸۷۲-۱۹۷۰)، بودن ساده، به تمام اموری که قابل تصور هستند، مانند عدد، وهم، خدایان رومر و غیره اطلاق می‌شود ولی اگزیستانس خاص بعضی از افراد می‌باشد.^۲

ناگفته بگذریم که گاهی کلمه اگزیستانس در برابر امور بی‌حرکت قرار می‌گیرد، در این صورت به معنی انتخاب کیفیت هستی و خصوصیات آن می‌باشد.^۳

به هر حال، بررسی اصطلاح Existence ناظر به کیفیت و نحوه هستی انسان در جهان است که تنها موجودی است که سؤال از هستی، برای او و به او مطرح می‌شود. اما تحقیق در نحوه هستی انسان (= Dasein) یا انسان حاضر در جهان، برای دانستن اینکه هستی او چگونه است، ناچار به سؤال از ساختار هستی او منجر می‌شود. زیرا ماهیت هستی انسان، از کیفیت و نحوه هستی او در جهان حاصل می‌شود.^۴

۱- فرهنگ زبان فلسفی فرانسه، پل فولکیه و سن ژان، صفحه ۲۴۷، چاپ ۱۹۶۹

۲- فرهنگ لالاند صفحه ۳۱۹، چاپ ۱۹۷۶.

۳- فرهنگ زبان فلسفی فرانسه صفحه ۲۴۹.

۴- دائرةالمعارف آندره ژاکوب، جلد ۱، صفحه ۹۲۱ ستون ۱، پاراگراف آخر.

۲- فلسفه اگزیستانس، اگزیستانسیالیسم

یا

فلسفه اصالت وجود خاص انسانی

۱- تعریف اگزیستانسیالیسم: فلسفه اصالت وجود خاص انسانی حدود و ثغور کاملاً مشخصی ندارد، و اغلب ملاحظه می‌شود که بعضی از مؤلفینی که منتسب به این مکتب هستند، این انتساب را نمی‌پذیرند با این حال می‌توان گفت که اگزیستانسیالیسم مکتبی است که سئوالات فلسفی را در باب نحوه هستی انسان، متمرکز می‌سازد، به هر حال، فلسفه‌های اصالت وجود خاص انسانی، سرآغازی در تاریخ فلسفه قرن بیستم می‌باشند.

به نظر بعضی ها، فلسفه‌های اگزیستانس فلسفه خاصی را مشخص نمی‌سازند، بلکه کیفیت و طرز مطرح کردن سئوال فلسفی را نشان می‌دهند. در هر حال، این مکتب تفکر در باب هستی انسان را مرکز ثقل تأملات خود قرار داده، و سعی می‌کند وصف زنده آن هستی را در ضمن ابهام کاملاً ملموس و بیواسطه‌اش درک کند. بدین جهت مخالف با تلاشهای هوش استدلالی است که می‌خواهد هستی انسانی را تابع مقررات خود نموده و تحت سیطره نظام عقلی درآورد. فلسفه اصالت وجود خاص انسانی تفکری است که اصل و اساس خود را بر فردیت حی و حاضر انسانی و نه بر تمامیت کلی انتزاعی، قرار می‌دهد، جایی که انسان مقام خود را جستجو می‌کند. فلسفه اصالت وجود خاص انسانی از این جهت مبین يك گرایش دائمی تفکر فلسفی انسان است، که عبارت از نوعی فلسفیدن می‌باشد. این فلسفه از زمان قمايز بين وجود و ماهيت و قمايز بين بودن به صورت خام، و مجموعه خصوصيات ضروري برای بودن يك واقعيت، به نام فلسفه هستی خاص انسانی یا فلسفه اگزیستانس ظاهر شده است.^۱

فلسفه اصالت وجود خاص انسانی فلسفه‌ای است که توسط کلیه اندیشمندانی که به سرنوشت و سعادت انسانی توجه داشته و در جستجوی معنی حیات انسانی در واقعیت ملموس آن بوده‌اند، مطرح و گسترش یافته است.

۱- دائرةالمعارف فلسفی آندره ژاکوب، جلد اول، ۱۹۹۰، صفحه ۹۲۳.

است. منتها به معنی محدود کلمه، فلسفه‌ایست که در جریان قرن بیستم توسط متفکرین فرانسوی چون سارتر، سیمون دوبوار، مرل پونتی و کامو... توسعه یافته، و در آثار نویسندگان و همچنین در ادبیات و سینما و هنرهای زیبای قرن بیستم مؤثر افتاده است. خلاصه، فلسفه اگزیستانس و آزادی در جهان خالی از معنی، برای انسانی مطرح می‌شود که در آنجا با مسئله مسئولیت و خوشبختی روبرو شده است.

از دیدگاه دیگر، فلسفه اگزیستانس عکس‌العملی است علیه فلاسفه‌ایکه از واقعیت دور افتاده و در مباحثات انتزاعی گرفتار شده‌اند. فلسفه انتزاعی در پیچ و خم مفاهیم افتاده و به علت دوری از امور ملموس و انضمامی، در وعاء مفاهیم به کنکاش می‌پردازد و هر قدر در این ساحت جلوتر می‌رود، بیگانگی‌اش از واقعیت زیادتیر می‌شود. به عبارت دیگر اندیشه‌های انتزاعی از صیروره واقعی غافل می‌مانند و کم‌کم در تفسیر امور، نیازی به مراجعه به عالم انضمامی احساس نمی‌کنند. بدین جهت فلسفه اصالت وجود خاص انسانی به معنی اعم، گرایشی برای کناره‌گیری از مفاهیم انتزاعی، و انتقاد آنها به خاطر قطع رابطه با امور واقعی است. این فلسفه در واقع به خاطر واقعیت‌های ملموس و انضمامی و فردی، از مفاهیم کلی (ماهیات مجرده) اعراض می‌کند.^۱

در فلسفه‌های اگزیستانس مسئولیت انسانی در برابر سرنوشت خود در مدنظر قرار دارد. و انسانی که این ویژگی را نداشته باشد از خود بیگانه محسوب می‌شود. انسان بالصرافه مشتاق تصمیم و عمل است. به طور خلاصه هر فلسفه‌ای که به شناخت زوایای وجود خاص انسانی همت گمارد، می‌توان آن را فلسفه اگزیستانس نامید.^۲ این فلسفه در عین اینکه انسان را در میان روابطش با جهان و با غیر، و باصطلاح گابریل مارسل باتو و تو مطلق یعنی خدا^۳، مطالعه می‌کند. استدلال‌های خود را نیز بر این مبنا قرار می‌دهد. فلسفه اگزیستانس، به خاطر نگرش خاص و ایمانش به توانائی انسان، وظایف او را از کیفیت و نحوه وجودش در عالم اتخاذ می‌کند. بدین صورت

۱- فرهنگ فلسفی پل فولکیه ... صفحه ۲۴۷.

۲- ژان بوخره، مقدمه بر فلسفه‌های اگزیستانس، صفحه ۱۰.

۳- دائرةالمعارف فلسفی، آندره ژاکوب، صفحه ۹۲۴.

انسان خالق سرنوشت و آینده خود می‌شود. این تکلیف از کیفیت هستی انسان قابل انفکاک نیست زیرا او در میان امکانات بی‌پایانی قرار گرفته که به آنها آگاهی می‌یابد. در نتیجه عواطفی چون ترس و پشیمانی و امیدواری و شکست از او جدائی‌ناپذیر هستند. اگر معنی هستی انسانی در جهان، تفکر و عمل می‌باشد این حالت ضمن اینکه آزادی انسان را در استفاده از این امکانات نشان می‌دهد، تحمل این آزادی را نیز مطرح می‌سازد. بنابراین، همواره حل تناقضات موجود، مطرح نیست بلکه تحمل آنها نیز زندگی است. یکی از جنبه‌های تحمل تناقضات، پیدا کردن راه آزادی در میان الزامات و موجبیت‌ها است. این ادعای خلاف عادت (پارادوکس)، پیدا کردن راههای آزادی را درخواست می‌کند.

فلسفه اصالت وجود خاص انسانی با اینکه فلسفه طرفدار اصالت فرد و خصوصیات و تفاوت‌های ظریف افراد است، از این مطلب نیز غفلت ندارد. که انسان با دیگری زندگی می‌کند. به عبارت دیگر، انسان را جدا از اجتماع و از خلال مفاهیم کلی بررسی نمی‌کند، بلکه او را در میان واقعیت ملموس دنبال می‌کند. «انسان خود را به مدد دیگری کشف می‌کند»^۱ به قول فیخته انسان در میان انسانها، انسان است.

خلاصه، فلسفه‌های اگزیستانس سعی می‌کند با استفاده از دلایل متخذه از واقعیت، قدرت و استعداد انسان را به خود وی آشکار نموده و او را مؤمن سازند که امکانات فراوانی در اختیار او قرار دارد. و انسان همواره می‌تواند بیش از آنچه هست، باشد. و هیچوقت آنچه باید باشد، نیست.

۲- طبیعت انسان در فلسفه‌های اگزیستانس: کیفیت نگرش

فلسفه‌های اگزیستانس به ماهیت انسانی، یکی از ارکان و میناهای این فلسفه‌هاست. بر حسب نظر پیروان این فلسفه‌ها ماهیت انسانی اساساً با ماهیت غیرانسان، یعنی حیوانات، نباتات و جمادات، فرق دارد. بدین معنی که ماهیت اشیاء از قبل روشن است، و به همین جهت، تعریف آنها ممکن می‌باشد، بر عکس آنها، ظهور و بروز ماهیت انسان بی‌کران بوده و حدود و ثغوری دقیق نمی‌توان برای آن تعیین کرد. از آنجائی که وجود انسانی در امکان

۱- پل فولکیه، اگزیستانسیالیسم، صفحه ۱۰۸.

قرار دارد و انسان می‌تواند قصدهای گوناگونی داشته و به اعمال مختلفی اقدام نماید، بدانجهت اهمیت انسان را بر مبنای آنچه عمل می‌کند تعریف می‌نمایند^۱. و چون فلسفه‌های اصالت وجود خاص انسانی بر مبنای اصل هویت مطلق، به تعریف انسان نمی‌پردازند، بدانجهت به جای تعریف انسان، به حیوان ناطق که ماهیت مشترك بین عموم انسانهاست، به ذکر خصوصیات فردی که خاص هر کسی می‌باشد، مبادرت می‌کنند.

اگر در تعریف انسان مشترکات بین انسانها موردنظر نباشد، یعنی تعریف بر مبنای اصل هویت مطلق نبوده و بر تحول مبتنی باشد، در این صورت طبیعت انسان چیزی ساکن و بیحرکت ملحوظ نشده و از قالب تعاریف تجاوز می‌نماید. زیرا او موجودی است که همواره در حال شدن است و اگر رفتارهای نامحدود او را با مفاهیم کلی حیوان ناطق، حیوان ضاحك، حیوانی که آشپزی می‌کند یا حیوانی که خیاطی می‌کند... یکجا تعریف نمائیم، در واقع پرده‌های بی‌رنگ بر روی اعمال گوناگون او می‌کشیم، که همه آن اعمال را به نحوی خالی از معنی خاص خودشان نشان می‌دهند، مثلاً اگر هر احساس حقارتی را ناشی از خودکم‌بینی بدانیم حقارتی که نه از خودکم‌بینی، بلکه از عظمت دیگری ناشی می‌شود. خارج از تعریف کلی خواهد بود. به عبارت دیگر ممکن است کسی خود را حقیر بشمارد و در منزلتی که دارد خود را شایسته دانسته و اعتماد به نفس داشته باشد ولی در عین حال، کسی را جلوتر از خود و در مرتبه‌ای بالاتر ملاحظه نماید. که این امر احساس حقارت نیست، بلکه احساس عظمت برای دیگری است. یا هر نگاهی را با معنی کلی نگاه کردن معنی کنیم، از درك معنی خاص هر نگاه و کیفیت خاص آن محروم خواهیم بود. به قول هیدگر انسان همواره بیشتر از آنست که هست^۲.

انسان ماهیت ثابت و لایتغییر ندارد، اوعبارت از جریان بی‌پایانی است که جز بوسیله خودش، در جهانی که او را احاطه کرده، تحقق نمی‌یابد. به عبارت دیگر، انسان همواره، در برابر خود طرحی برای اجراء دارد، و ریشه اصلی

۱- ژان پل سارتر، اگزیستانسیالیسم مکتب اصالت بشر، صفحه ۲۲.

۲- مورس کوروز، فلسفه هیدگر، صفحه ۷.

احکام دستوری نیز از خود او سرچشمه می‌گیرد^۱. نظریه‌ای که نیچه بر روی آن، یعنی خلق ارزشها توسط انسان، تأکید فراوان داشته است. واقعیت انسانی قبل از تعریف وجود دارد و الزامی برای تبعیت از قالب ثابت تعاریف بعدی را ندارد.

ادعای تقدم وجود انسانی بر ماهیت انسانی که توسط ژان پل سارتر مطرح شده، بدین معنی است که واقعیت و هستی انسانی چیز بکری به نام امکان شدن است، که هنوز، معلوم نیست که در جریان کدام امکانات قرار گرفته و خود را به چه نحوی خواهد ساخت. مارتین هیدگر نیز طبیعت انسان را وابسته به خود او می‌داند. ماهیت انسان در وجود اوست، یعنی از وجود او که همین امکان خاص است، نشأت می‌گیرد. البته به این مطالب نباید با نگرش فلسفه‌های افلاطون و ارسطو نگرست، زیرا ممکن است کسی پرسد این امکان به چه دلیل جهتی را بر جهت دیگر ترجیح می‌دهد. جواب چنین سؤالاتی این است که در امکان بودن، معنی‌اش این است که انسان، قدرت انتخاب یکی از دو جهت را دارد. و وضع او در جهان ایجاب می‌کند که الزاماً طرفی را انتخاب کند، به عبارت دیگر، انسان نمی‌تواند انتخاب نکند. «بنابراین، آگاهی او از خارج نشأت نمی‌گیرد، بلکه، دازن ذاتاً و تماماً آگاهی است. در واقع، وجود خاص انسانی تماماً انعطاف و تغییر است، زیرا هر لحظه در برابر او امکانات بیشماری گشوده می‌شود که از میان آنها بعضی را انتخاب و بعضی را طرد می‌کند^۲. اگر انسانی از این مقام خود صرف‌نظر نماید به انسان مقلد توده تبدیل می‌شود. «زیرا مردم توده انسانهای شأن گم کرده‌ای هستند که درجه نازلی از انسانیت را نشان می‌دهند^۳».

فلسفه‌های اگزیستانس به خاطر دستیابی به معنی واقعی بشریت تلاش می‌کنند و هدف اساسی آنها، عبارت از شناختن انسان در جریان واقعیت اصیل و اولیه وی، و در وضعیت کاملاً انضمامی و واقعی اوست. مراد از این وضع همانا عدم انفکاک و جدائی انسان از جهان می‌باشد، زیرا انسان و جهان اتحاد

۱- ژان پوفره، مقدمه بر فلسفه‌های اگزیستانس، پاریس ۱۹۷۱، صفحه ۲۵.

۲- آلن قی، اورتگا ای گاست یا عقل حیاتی و تاریخی، پاریس ۱۹۶۹، صفحات ۲۶-۲۷.

۳- کابریل مارسل، انسانها علیه انسانیت، صفحه ۱۳، نقل شده در فرهنگ فلسفی پل فولکیه و... صفحه ۳۲۴.

ذاتی دارند. بنابراین، روش اصحاب فلسفه اصالت وجود خاص انسانی پدیدار شناسانه بوده و اشیاء و انسان، همواره در تأثیر و تأثر متقابل قرار دارند و از همدیگر جدائی ناپذیرند. فرق انسان و غیر او، در این است که انسان به وضع خود آگاهی داشته و قدرت استخراج و اطلاق معانی جدید را دارد. این حالت در نزد مخترعین، هنرمندان، شعرا و رمان‌نویسان محقق عینی می‌یابد. انتزاع مفهوم انسانی از واقعیت حی و حاضر و متحجر ساختن آن در ضمن تصورات محدود و کلی، در واقع، غفلت از خود انسان بوده و به شناخت او کمکی نمی‌کند. زیرا در این صورت، آنچه را که به طور اولیه، در ضمن روابط داده شده، به صورت انتزاعی تصور می‌نمائیم، دو طرف این روابط به صورت جدا از هم، به نحوی که هر یک به تنهایی و جدا از دیگری ملاحظه شوند قابل درک نمی‌باشند. «واقعیت حقیقی عبارت از همبودی من و جهان است»^۱.

فلسفه اصالت وجود خاص انسانی تعاریف متداول، مثلاً تعریف ارسطو از انسان را به عنوان حیوان ناطق ناقص می‌داند، زیرا اولاً لحظاتی وجود دارد که محرک اصلی انسان، عواطف و خیالات اوست و عقل در چنین مواقعی نقش اساسی ندارد، ثانیاً عقل تمام هستی انسان را نشان نمی‌دهد. به همان نحو که زیاده‌روی‌های عاطفی مورد انتقاد قرار می‌گیرند، زیاده‌روی‌های عقل نیز مورد مذمت قرار می‌گیرند. به همین جهت است که هر انسانی در هنگام داوری در باب اعمال خود به لحظاتی برمی‌خورد که آنها را خالی از عقل و تأمل می‌یابد و چه بسا خود را از این بابت که کاملاً عاقلانه عمل نکرده، سرزنش نماید. «می‌گویند انسان، موجود عاقل است، ولی معلوم نیست که چرا نگفته‌اند انسان یک حیوان انفعالی و احساساتی است و شاید، آنچه او را از دیگر حیوانات متمایز می‌سازد بیشتر از عقل، احساس و عشق او باشد (...). بدین ترتیب، آنچه در یک فلسفه شایستگی دارد مورد توجه قرار گیرد، خود

۱- ک- کاسکالس- انسان دوستی اورنگالی گاست، پاریس ۱۹۵۷، صفحه ۳، در زبان و ادبیات فارسی تفکرات مشابهی داریم:

آسمان بی زمین کی به کار آید.

دانه بی کشت کی به بار آید

انسان است»^۱، نه مفاهیم پیش ساخته. البته ممکن است گفته شود، انسان مانند بعضی از حیوانات عاطفه دارد و عقل خاص انسان است اما در واقع زمانی می آید که عاطفه عقل را اداره می کند یعنی حاکمیت عاطفه بر عقل می چرید بنابراین نباید این لحظات انسانی را خارج از ذات او بدانیم و بگوئیم که انسان فقط حیوان عاقل است. زیرا عقل اغلب در تحت سیطره عواطف و هیجانات می باشد. پس بهتر است بگوئیم انسان ظهوراتی دارد که عقل را بر آنها حاکمیتی نیست. بنابراین اگر ماهیت انسانی با رفتار و اعمال وی ساخته می شود، پس لازمست به کلیه جنبه های هستی انسانی توجه شود. در هر صورت «انسان، جز آنچه انجام می دهد و خود را می سازد، نیست»^۲.

۱- اوناونو، میکل، درد جاودانگی، ترجمه فرانسوی به وسیله مارسل فوربولیو، گالیمارد، پاریس ۱۹۷۱، صفحه ۱۳.
 ۲- ژان پل سارتر، اگزیتانسیالیسم مکتب اصالت بشر، صفحه ۲۲.

III - مشخصات و خصوصیات فلسفه‌های اصالت وجود

خاص انسانی

۱ - تفوق انسان و شخصیت فردی او: اگر ساختن سرنوشت و ماهیت انسانی به عهده خود او واگذار گردیده، دلیلش این است که به انسان اعتماد بیشتر پیدا شده است. سارتر در اثر موجز خود «اگزیستانسیالیسم مکتب اصالت بشر» از تفوق بشری دفاع می‌کند که خود سازنده سرنوشت خود است و قادر است در تنهایی خود، راهی را انتخاب یا ابداع نماید. در این راه صفات فردی انسان و قدرت ابداعی که هر فرد ابراز می‌کند، بیشتر از خصوصیات مشترک بین انسان‌ها اهمیت می‌یابد، زیرا راه تازه در اختلاقیات و فردیت‌هاست. و الا صفات مشترک در همه مردم امر تکراری است. خلاصه به همان نحو که گفتیم، آنچه باید در یک فلسفه قویاً مورد توجه قرار گیرد، خود انسان است.^۱

فلسفه‌های اصالت وجود خاص انسانی، زندگی را به انتزاعیات فلسفه و دانشمندان تقلیل نمی‌دهند زیرا فلسفه‌های طرفدار انتزاع، شخصیت خاص افراد را در ضمن مفاهیم کلی انسان و انسانیت، یکنواخت، کدر و خالی از مشخصات فردی می‌سازند.

در نظر علم نیز آنچه مورد توجه قرار می‌گیرد، مفاهیم مشترک بین این انسان و انسانهای دیگر می‌باشد، علم به خصوصیات فردی انسان که در واقع، ماهیت اصلی او را نشان می‌دهند، عنایتی ندارد. اوانامونو در تفکرات خود در باب جاودانگی روح، همواره بر روی انسان عینی و صاحب رگ و پوست و گوشت و استخوان تأکید می‌کند و شعار اسپینوزا را مورد تأیید قرار می‌دهد که: «هر چیزی تا حدی که برای او میسر است تلاش می‌کند تا هستی خود را پروام‌تر سازد»^۲ به عبارت دیگر تمام متفکرانی که گرایش به فلسفه‌های اصالت وجود خاص انسانی دارند، از مفاهیم کلی و تعمیم‌های مبهم و بی‌نام و نشان احتراز می‌کنند. اوانامونو در تأملات خود در باب جاودانگی

۱- اوانامونو، درد جاودانگی، پاریس ۱۹۹۹، صفحه ۱۳.

۲- آلن‌تی، اوانامونو و عطش ابدیت، پاریس ۱۹۶۹، صفحه ۱۳.

روح هر تفکر را که از شخصیت فردی غفلت داشته باشد، مردود می‌شمارد. به طور مثال، او وحدت وجود را نمی‌پسندد، زیرا مدعی است که در این نگرش «تو (= انسان) با این چیز و همه چیزهای دیگر که در جهان لقاء داری، یگانه می‌شوی». اما جاودانگی مورد آرزوی او، دنباله‌روی و اختلاط با دیگر انسانها و اشیاء نیست، که در این صورت شخصیت ما از بین میرود، او بارها در مورد انحلال شخصیت‌های فردی در کل اعتراض می‌کند^۱. به هر حال این قبیل اندیشه‌ها متفکری چون اوانامونو را راضی نمی‌کند، زیرا او در جستجوی شخصیت صحیح و سالم و فردی می‌باشد.

از دیدگاه فلسفه اصالت وجود خاص انسانی، خصوصاً از دیدگاه فلاسفه موردنظر ما، زندگی باید در واقعیت حی و حاضر، مورد بررسی قرار گیرد، شایسته نیست که زندگی انسان در جو انتزاعی که فهمش با ابهام توأم است، مورد توجه قرار گیرد.

بنابراین اگر شخصیت فردی و ساختن سرنوشت و ماهیت انسان، بنا بر مبانی فلسفه‌های اصالت وجود خاص انسانی به عهده او واگذار شده، دلیلش این است که در فلسفه موردنظر ما، به توانائی و امکان انسان برای ساختن شخصیت خود اعتماد بیشتری پیدا شده است.

۲- حذف ارزشهای اخلاقی: فلسفه اصالت وجود خاص انسانی به‌خاطر اعتقاد به آزادی انسانی، هر امری را که ممکن است محظوری در برابر انتخاب و آزادی او باشد، حذف می‌کند. اگر از قبل راهی برای انسان تعیین شده باشد و خیر و شر مشخص شده باشد، در این صورت تبعیت از خیر به طور قبلی از انسان خواسته می‌شود یعنی تکلیف او از پیش معین شده است، در نتیجه آزادی انسان محدود به اطاعت از آن خیر می‌شود که خود ناقض آزادی است، زیرا خود انسان در انتخاب راه خیر شرکت نکرده است. بنابراین معیارهای اصالت ماهیتی و از قبل تعریف شده، به خاطر آزاد شدن انسان از هر قید و بندی، حذف می‌شوند، تا انسان با انتخاب و ابداع خود راه‌های تازه خیر اخلاقی و اجتماعی را پیدا کند. بدین ترتیب انسان سازنده، معیارهای خود می‌شود. اما چنین انتظاری از انسان در دوران کودکی میسر نیست، حتی از

عمومی مردم نیز در هر مرحله‌ای چنین انتظاری نمی‌توان داشت که هر لحظه در باب مطابقت اعمال خود با خیر و شر حکم دهند. اصولاً بدون وجود معیار، پیدا کردن لحظه به لحظه خیر و شر و همچنین داوری درباره نتایج علوم دقیقه در احوال انسانی، عملاً طاقت‌فرسا است. زیرا تمام اعمال انسانی، حتی کار و شغل دائمی او نیز مورد بررسی و داوری مجدد قرار می‌گیرند. به‌علاوه احوال متناقضی در طول زمان پیش می‌آید که نسبت به زمانی خیر و نسبت به زمان دیگر شر تلقی می‌شوند، در این صورت هر خیریه که ما انجام می‌دهیم، موقتی بوده و سعادت و آرامشی در افق آینده دیده نخواهد شد، زیرا هر تصمیمی موقتاً خیر تلقی می‌شود در این صورت «زندگی يك تراژدی و مبارزه دائمی است که پیروزی یا امید به پیروزی وجود ندارد، زندگی پر از تناقضات است»^۱. به نظر پیروان فلسفه اصالت وجود خاص انسانی، وجود در جهانی انسان، از این تناقضات، نمی‌تواند خلاص شود. ژرژ لوکاکس (۱۸۸۵-۱۹۷۱) فیلسوف لهستانی در زمینه عدم وجود روش روشن و سیستماتیک در فلسفه‌های اگزیستانس، به آن حمله می‌کند. در نظری فلسفه اصالت وجود خاص انسانی نوعی نیست انگاری است بدین معنی که تمام سیستمها را مورد انتقاد قرار داده، و در آخر خود نیز به نوعی التقاط راضی می‌شود^۲.

بعضی از نحله‌های تصوف و عرفان از جهتی با اگزیستانسیالیسم شباهتهایی دارند. قلندریه خود را ملزم می‌ساختند که از مردم دیگر متفاوت عمل کنند، تا اینکه نسبت به آنها نفرتی در دل مردم ایجاد شود، تا بلکه از غرور و تکبر نجات یابند. این فرقه، کارهای عجیبی را به نمایش می‌گذاشتند. قلندریه گوشواره‌هایی به گوش و حلقه‌ای به گردن و دستبندهایی در بازو و پای خود داشتند. کفش نمی‌پوشیدند و بعضی‌ها در کوچه‌های شهر برهنه راه می‌رفتند. فرقه دیگری که به قلندریه شباهت داشت، ملامتیه بود^۳.

۳- گرایشهای صلاح‌اندیشی: اگزیستانسیالیسم انسان را در برابر مقتضیات جسمانی و حیاتی قرار می‌دهد. ارزش برای انسان آزاد و به معنی

۱- آلن قی، اونا متو عطش اهدیت ۱۹۶۹، صفحه ۷۰.

۲- ژرژ لوکاکس، اگزیستانسیالیسم، مارکسیسم، انتشارات ناؤل، پاریس، صفحه ۲۰.

۳- کلود هوارت (Cl. Huart) قلندریه، دائرة المعارف اسلامی جلد ۲، ص ۷۳۴.

اگزیستانسیل، حاصل اراده و تصمیم اوست. از طرف دیگر اولین محرک انسانی تمایلات طبیعی و جنبش حیاتی اومی باشد. به عبارت دیگر، انسان در غیاب ارزشهای ثابت، بالطبع به سوی تمایلات طبیعی و فطری گرایش می‌یابد. در واقع حقیقت اگزیستانسیالیستی همواره نسبی و شخصی بوده و به اندازه سودمندی آن به مقصود ما ارزنده خواهد بود. برحسب نظر اگزیستانسیالیستها «بر هر کس واجب است بنا بر تجارب خود حقیقت خود را بسازد»^۱.

۴- مذهب اصالت وجود خاص انسانی و تعالی و گذر: مسئله تعالی و گذر به وسیله فلاسفه متدین و غیرمتدین اگزیستانسیالیست هر دو مطرح شده است. تعالی، خواه به عنوان گذر و تجاوز از وضع موجود، خواه به عنوان هدف یعنی توجه به خداوند ونیل به کمالات، مورد توجه هر دو گروه بوده است. ویژگی تعالی، گذشتن از آنچه هست، و حرکت به سوی آنچه که فعلاً نیست، می‌باشد. این نگرش نیز از وجود خاص انسانی سرچشمه می‌گیرد که در امکان خاص خود قرار دارد، و برای او هر کاری ممکن است. در واقع تعالی و گذر، امکانات بی‌پایان هستی انسان را آشکار می‌سازد و زمینه اصلی مسئولیت انسان را برای ساختن سرنوشت و ماهیت خود ترسیم می‌کند. تعالی و گذر مستلزم وجود طرحهای تازه می‌باشد، و به همین جهت از تکرار و تقلید اجتناب می‌شود. در واقع فردیت هر کس نیز به کیفیت تعالی او منوط می‌گردد. مراد اصلی از تحقق گذر و تعالی، عدم توقف در مرحله خاص است. بنابراین فلسفی پیروان فلسفه اصالت وجود خاص انسانی، انسان همواره می‌تواند چیز تازه‌ای را در ارتباط با جهان ابداع و خلق نماید. زیرا محدوده خاصی برای انسان وجود ندارد. و آزادی او نیز در همین گشوده بودن درهای ابتکار و ابداع و اختراع است. هدف اصلی وجود انسانی واقعیت بخشیدن بر آنچه فعلاً نیست، می‌باشد^۲. بنابراین، اقتضای تعالی اعراض از مشابه‌سازی، عدم استقرار در يك حالت، و از همه مهمتر متحجر نشدن در حالت خاص می‌باشد که درهای آزادی و تازگی را به روی انسان می‌بندد.

پس، انسان در ضمن تعالی و گذر به امکانات درونی خود آگاه می‌گردد، و امکانات مبهم و نامشخصی را از وجود خود بیرون می‌کشد.

۱- پل فولکیه، اگزیستانسیالیسم، پاریس ۱۹۷۴، صفحه ۱۲۵.

۲- همان کتاب صفحه ۴۲.

هیدگر می‌گوید: انسان موجودی برای جهش به سوی امکانات خود است.^۱ تعالی همانا هدفداری و التفات انسانی است. به همین جهات پیروان فلسفه اصالت وجود انسانی به حذف ارزشهای اخلاقی و زیبایی‌شناسی مبادرت می‌کنند تا به زعم خودشان امکان تعالی را برای انسان فراهم کنند. چنین وضعی که انسان هم خالق ارزش‌ها بوده و هم عهده‌دار تحقق آن‌ها به عنوان تعالی باشد، خالی از دقت دائمی برای انتخاب شایسته نیست. به همین سبب، انسان دائماً در معرض دلهره و هیبت قرار می‌گیرد.^۲

تعالی و گذر، در نظر ژان پل سارتر دلیل آزادی است زیرا آزاد بودن عبارت از متحجر نشدن در وضع معین می‌باشد. به نظر اورتگای گاست اقتضای زندگی گذر دائمی از نگرشهای فعلی خویشتن است. زیرا تعالی متضمن کشف مناطق تازه‌ای از امکانات موجود در برابر انسان می‌باشد، بنابراین حامل تفوق و برتری است. پس اولین ارزشی که در نظر پیروان اصالت وجود انسانی پذیرفته می‌شود همان گذر و کشف و ابداع است، که در بطن خود فاقد ثبات و استقرار است، هر چند که خود گذر و تحول که از لحاظ مفهومی امری ثابت می‌باشد. در واقعیت، دوام تحول، ثبات محسوب نمی‌شود، بلکه دوام و ثبات تحول، جز تأکید بر وجود تحول دائمی نمی‌باشد.

تحقق تحول و گذر از نگرشهای خویشتن، مستلزم تربیت خاص و عدم ایجاد قیود محکم اجتماعی و فرهنگی است. ولی اکثر مردم همواره به سوی سکون و آرامش و مؤانست با عادت و بی‌دردسری گرایش دارند. ظاهراً این حال حاصل کیفیت تعلیم و تربیت می‌باشد. روی همین اصل، اورتگای گاست و کارل پسرپرس می‌گویند که فقط نخبگان هستند که بر طبق دلخواه خود زندگی نمی‌کنند یعنی از وضع موجود خود راضی نیستند و همواره به سوی تعالی قدم برمی‌دارند. «بزرگترین آزادی، عبارت از دوری از منفعل بودن است»^۳. میکل‌دوانامو نیز تلاش و حرکت را تا زمانی که هدفی باشد، ضروری می‌بیند، و اساسی‌ترین هدف انسان نیل به جاودانگی است. اما چون این

۱- ر. ک. ژان پلر، مقدمه بر اگزیستانسیالیسم، پاریس ۱۹۷۱، صفحه ۲۵.

۲- همان کتاب صفحه ۲۸.

۳- کاسکالس، اصالت انسانیت اورتگای گاست، صفحه ۵۸ و نیز رجوع کنید به کتاب به نام زندگی، اریک فروم، ترجمه اکبر تهریزی تهران ۱۳۶۷، صفحه ۱۶ به بعد.

هدف در این جهان نه با عقل و نه با علم برآورد نمی‌شود، بدان جهت امیدواری را که مستلزم تلاش مجدد دیگری برای فهمیدن و دریافت است، از دست نمی‌دهد. او کلام را بر نوشته ترجیح می‌دهد زیرا کلام در حال حیات و نوشته، در حال سکون است.

برای تکمیل مقوله، باید اضافه نمائیم که در نظر کارل یسپرس، و به طور کلی در فلسفه‌های اصالت وجود انسانی معتقد به وجود خدا، تعالی به عنوان توجه به خدا و گاهی به عنوان خود خدا ملحوظ شده است. بنابراین علت و دلیل اصلی تعالی و گذر، وجود خداست که آزادی را متحقق می‌سازد. در واقع تعالی و گذر از وضع موجود، پاسخ به ندای الهی است.

۵- ویژگی‌های اصالت تصویری فلسفه‌های اگزیستانس: فلسفه‌های اصالت وجود خاص انسانی با خویشی و همزبانی‌ای که با اصالت فرد دارند، مخالف عینیت محض فلسفه اصالت واقع می‌باشند. اصالت و تفوق عینیت محض بر وجود آگاه و خلاق ذهن انسانی، در واقع عدم توجه به قدرت ابداع تفکر و اندیشه انسانی است، به همین جهت است که در فلسفه‌های اصالت وجود خاص انسانی، همه چیز معنی خود را به وسیله انسان به دست می‌آورد. کوئی همه چیز در جهان به عنوان اشیائی هستند که فقط با توجه و قصدهای انسانی از حالت بی‌معنی بودن و خنثائی خارج می‌شوند و به عنوان وسایل و مقدمات هدف‌های انسانی درمی‌آیند. با توجه به این نگرش مرل پونتی (۱۹۰۸-۱۹۹۱) فیلسوف پدیدارشناس فرانسوی می‌گفت «من سرچشمه مطلق هستم، وجود من از امور قبل از من، از امور مادی و اجتماعی اطراف من حاصل نمی‌شود، بلکه به سوی آنها می‌رود و وجود آنها را با قصد و نیست خود حمایت می‌کند ۱۰۰۰» در واقع انسان با قصد و طرح خود اشیاء را توصیف می‌کند و به آنها معنی می‌دهد. از دیدگاه فلسفه‌های اصالت وجود خاص انسانی که صبغه اصالت تصور و اصالت معنی دارند، هر چیزی بانظر، عمل و بالاخره با کیفیت ادراک انسانی معنی‌دار می‌شود. تا انسان هدفی نداشته باشد، و اشیاء را به عنوان وسایل نیل به هدف مورد توصیف و تفسیر قرار ندهد و از آنها استفاده عملی نکند، خالی از معنی خواهند بود. ژان‌وال

۱۹۷۴-۱۸۸۸) فیلسوف انگزستانسیالیست فرانسوی همواره به نقش ذهنیت فرد و تجارب و وصف زنده او، از امور مختلف توجه دقیق داشته است.^۱

انگزستانسیالیسم، جهان بدون فاعل‌شناسائی را وهم و خیال می‌پندارد و آنرا به اصطلاح خودشان «فی‌نفسه» می‌شمارند. در این فلسفه، انسان سرچشمه اصلی هر معنی و دلالت است. هر شناختی معنی و وجه خود را در رابطه با قصد و التفات انسان کسب می‌کند. «هر چه را که از جهان می‌شناسیم، حتی دانشهای علمی، حاصل قصد و نظرگاه من، یا تجربه من است»^۲. مراد این است که نتایج و داده‌های تحقیقات علمی نیز حاصل فرضیه‌ایست که انسان، نسبت به امور عالم پیدا می‌کند و الا بدون فرضیات علمی، در واقع، تحقیقی آغاز نمی‌شود.

وجود خاص انسانی، معادل تفکرات و نظراتی است که انسان در باب اشیاء اعمال می‌کند. «این سؤال که وجود چیست؟ از سؤال تفکر چیست» نمی‌تواند جدا باشد.^۳

گرایش اصالت‌تصور در نزد هر چهار فیلسوف مورد نظر ما، مشهود می‌باشد. اوانامو برله ایمان و مذهب و علیه عقل تأکید می‌کند، و این کلام را از کیرکه‌گارد عاریت می‌گیرد که رنگ اصالت معنی دارد: «هر فردی که شاعرانه و مذهبی زندگی نمی‌کند ابله است»^۴. سارتر و اورتگای‌گاست از اصالت معنی و از اصالت واقع هر دو تجاوز نموده و حالت پدیدارشناسانه اتخاذ می‌کنند، سارتر اهمیت امر لنفسه یا آگاهی را در برابر امر فی‌نفسه همواره مورد تأکید قرار می‌دهد، فی‌نفسه در نظر او نزدیک به عدم است. زیرا هنوز دارای معنی نیست. حاصل کلام اینکه، «هستی در ضمن آگاهی به ما معلوم می‌شود، آگاهی اولین هستی است که کلیه سایر تظاهرات به مدد وی ظاهر می‌شوند»^۵. به عبارت دیگر، آگاهی وجود مطلق است که تمام سایر پدیدارها

۱- به نقل از فرهنگ روبرت جلد دوم، اعلام، شرح حال ژان وال.

۲- موریس مرل پونتی، پدیدارشناسی ادراک، صفحه ۱۱.

۳- ر. ک. پلریکر، فلسفه بعد از کیرکه‌گارد، صفحه ۳۱۹ که در کتاب کیرکه‌گارد و ارتباط با وجود انسانی، پاریس ۱۹۷۲، صفحات ۲۸۰-۲۷۹ نقل شده است.

۴- اوانامو، درد جاودانگی، ترجمه فرانسوی، صفحات ۲۷۴-۲۷۳.

۵- ژان پل سارتر، وجود و عدم، پاریس ۱۹۷۹، صفحات ۲۶-۱۵.

در موجود شدن، به این هستی مطلق وابسته هستند، و بدون نسبت و رابطه با این هستی تظاهری ندارند. «سارتر بعدها پژوهشهای خود را متوجه رابطه اجتماعی نموده و تعریفی از گروه فاعل‌های شناسنده تهیه نموده است»^۱. او در رابطه با غیر، جنبه منفی مسئله را در نظر می‌آورد: فاعل شناسائی با نگاه خود، فاعل شناسنده دیگری را عینیت می‌دهد، جنبه منفی این رابطه در این است که غیر، با نگاه خود مرا نفی می‌کند و آزادی مرا با داورها و نظرات خود محدود می‌سازد بنابراین، سارتر همواره به وجود غیر که در رو در روی من قرار دارد، تأکید می‌ورزد. من «در متن خارج و در جهان قرار دارد، او وجود در جهانی دارد، پس من من نیز مثل من دیگری است»^۲. بدین لحاظ می‌توان گفت که تفکر سارتر بیش از اصالت معنی، رنگ اصالت واقع دارد.

اما سارتر مانند پدیدارشناسان آگاهی خالی از محتوا را نفی پذیرد. به نظر وی هر حقیقت و هر عملی شامل محیط و ذهنیت انسانی هر دو می‌باشد^۳. سارتر می‌گوید اگر ما از «من فکر می‌کنم» و از این ذهنیت حرکت کنیم، معرفت ما مبنائی محکم و غیراحتمالی خواهد داشت. البته سارتر، Cogito را مبنای حرکت می‌داند و از محصور شدن در ذهن و ذهنیت فردی اعراض دارد^۴. اشیاء بدون فاعل شناسائی جنبه‌های بالقوه خود را به ما نشان نمی‌دهند^۵. با توجه به همین جنبه پدیدارشناسانه و اهمیت به فاعل و متعلق شناسائی است که مارتین بوبر (Martin BUBER) (۱۸۷۸-۱۹۹۵) فیلسوف اطریشی‌الاصل یهودی، به جای «من فکر می‌کنم» تنهای دکارت، مجموعه «من و تو» را جایگزین آن می‌کند^۶، که همان خروج از اصالت خود است که پیروان اصالت معنی، خواه ناخواه به آن گرفتار می‌شوند.

اورتگا نیز تحت تأثیر کانت و نوکانتی‌ها، انسان را مبداء شناسائی قرار می‌دهد. جهان در غیاب قصد و نیت انسان جز آشفتگی و درهم و برهمی

۱- دائرةالمعارف اونیورسالیس، مجلدات ضمیمه، ۱۹۹۰، صفحه ۱۷۴۵.

۲- ژان پل سارتر، تعالی من، پاریس، ژان وارن ۱۹۶۵، صفحات ۱۳ و ۸.

۳- ژان پل سارتر، اگزیستانسیالیسم مکتب اصالت بشر، صفحه ۱۲.

۴- همان کتاب صفحه ۹۴-۹۳.

۵- وجود و عدم، چاپ ۱۹۷۹، صفحه ۳۰۵ نقل به مفهوم.

۶- دائرةالمعارف اونیورسالیس، مجلدات ضمیمه، صفحه ۱۷۴۵.

نیست. با نظر و التفات و هدفهای فاعل ادراك، جهان هر بار به نحوی كه هادی به مقصود باشد، صورت و حالتی پیدا می‌كند. به عبارت دیگر شناسائی وقتی ممكن می‌گردد كه فاعل شناسائی صورتی به عالم بدهد. این صورت خلق جدیدی است كه از ذهن انسان ناشی می‌شود.

سارتر بر اهمیت فی‌نفسه و لنفسه هر دو تأکید می‌كند. نمی‌توانیم آندو را از هم جدا نمائیم. آنها همواره دارای رابطه تنگاتنگ هستند. بدین ترتیب دنیائی كه به «من» پدیدار می‌شود، در عین حال هم تصدیق به وجود خاص «من» و هم تصدیق به وقوع «شناخت» به عنوان نوعی رابطه بین لنفسه و فی‌نفسه است.^۱

در واقع نمی‌توان از وجودی صحبت كرد، مگر دربارهٔ وجودی كه در ضمن ادراكی داده شده است. در حقیقت پس از لقاء با جهان است كه هر فرد جهان حقیقی خود را خلق می‌كند. به عبارت دیگر، جهان هر كس بر حسب تجارب و طرح‌هایی كه دارد، ساخته می‌شود.

اگر برخلاف نظر پدیدارشناسی، وجود لنفسه را امری مستقل از فاعل شناسائی تلقی كنیم. مسلماً در اصالت ذهنی قرار می‌گیریم. سارتر مانند دكارت، ضمن حرکت از فاعل شناسائی، به سوی جهان عینی می‌رود. بر حسب نظر وی، آگاهی (یعنی وجود لنفسه) و جهان (یعنی وجود فی‌نفسه) غیرقابل انفكاك هستند. این کیفیت را تجاوز از اصالت معنی و اصالت واقع می‌نامیم. پس ذهن و جهان در ارتباط متقابل با هم معنی‌دار می‌شوند و تصدیق این رابطه تنها قبول اصالت خود و گرفتار شدن در آن نمی‌باشد.^۲ شاید به همین دلیل است كه بعضی‌ها با توجه به وضع اجتماعی در حال انحطاطی كه حاصل سرمایه‌داری ماتریالیستی و اصالت عقل محض می‌باشد، اگزستانسیالیسم را راه سومی می‌دانند كه می‌خواهد آندو را، كه آینده خود را بی‌معنی می‌یابند، از این پوچی نجات دهد.^۳

در هر حال، فلسفه اصالت وجود خاص انسانی با تأكیدی كه در باب نگرش انسانها نموده و معنی‌داری جهان را منوط به حیث التفاتیت و هدفداری

۱- ژان پل سارتر، وجود و عدم صفحه ۲۱۲ و ۲۱۳.

۲- امیل بریه، موضوعات كنونی فلسفه، صفحه ۷۰.

۳- ر. ك. ژرژ لوكاكس، اگزستانسیالیسم و ماركسیسم، صفحه ۱۴.

انسان می‌نماید، خویشاوندی و موانست خود را با اصالت معنی و پدیدارشناسی نشان می‌دهد.

۶- شباهت پدیدارشناسی با مذهب اصالت وجود خاص انسانی:

تجاوز از اصالت معنی و اصالت واقع، جریان تفکری است که با پدیدارشناس آغاز شده و با پدیدارشناسی متحد شده است. این فلسفه در مقام حذف دوگانگی‌های داخل و خارج، ذات و ظاهر، جوهر و عرض، جسم و روح، مدرک و مدرک، کلی و جزئی، ماهیت و وجود، قوه و فعل، محیط وراثت و فرد و اجتماع ... می‌باشد. حیث التفاتیت یا هدفداری که اساس پدیدارشناسی هوسرل است، توسط سارتر نیز پذیرفته شده است. در نظر سارتر، هر حقیقتی و هر عملی حاصل برخورد واقعیت خارجی و ذهنیت انسانی می‌باشد. سارتر در اوایل کتاب اصلی خود، وجود و عدم، در ضمن بررسی معنی پدیدار به حذف دوگانگی‌های یاد شده اشاره می‌کند^۱. مارتین هیدگر نیز در این راستا تلاش می‌کند و از وجودشناسی پدیدارشناسانه سخن می‌گوید.

پدیدارشناسی آشکارا، عدم کفایت جدائی فاعل و متعلق شناسائی را برای تعریف شناخت، نشان می‌دهد. یسپرس به عنوان يك فیلسوف اگزیستانسیالیست، برای حل مسئله جدائی بین فاعل و متعلق شناسائی، نظریه وجود فراگیر را طرح می‌کند. در واقع اصل مشهور پدیدارشناسان: که هر ادراکی همواره ادراک چیزی است، مبین این مطلب است که بدون فاعل شناسائی متعلق وجود ندارد^۲.

به نظر می‌آید که اصطلاحات وجود در جهانی هیدگر، مقام و واقعیت انسانی سارتر، موقعیت اورتگا و وضعیت محدود یسپرس همگی از مشرب پدیدارشناسی منبعث شده‌اند. بدین ترتیب «من انتزاعی» و جهان خالی از آگاهی هر دو غیرقابل تعقل هستند. «من محض جدا از روابط خودش با غیر چیزی نمی‌باشد»^۳.

فلسفه اصالت وجود خاص انسانی و پدیدارشناسی، هر يك به روش

۱- وجود و عدم، صفحه ۱۳.

۲- ژان فرانسوا لیوتارد، پدیدارشناسی، صفحه ۵۴، ر. ک. به فرهنگ فلسفی پل فولکیه و ... صفحه ۵۳۸.

۳- فرانسوا لیوتارد، پدیدارشناسی صفحه ۵۴ و صفحه ۸.

خاص خود، سعی می‌کنند ذات و ماهیت اشیاء و مخصوصاً انسان را روشن کنند، گاهی پدیدارشناسی را «علم ماهیات» نیز می‌نامند^۱. زیرا پدیدارشناسی می‌خواهد از خلال حوادث و وقایع تجربی، ذوات و ماهیات را بفهمد، یعنی معانی کمال مطلوب آنها را ادراک کند، پدیدارشناسی اصل نهائی هر واقعیتی را مورد پژوهش قرار می‌دهد، که با اصل تجاوز و تعالی فلسفه اصالت وجود خاص انسانی عینیت دارد. هر دو فلسفه، اصلاح و بهبود زندگی انسانی را، مخصوصاً با بیان و توصیف توانائی‌های انسانی، وجهه همت خویش قرار داده‌اند.

پدیدارشناسی و اگزیستانسیالیسم با مخالفت با جدائی و استقلال فاعل و متعلق شناسائی و تأکید بر روابط بین آندو، نسبت امور را می‌پذیرند. هر دو از جزمیت دوری می‌کنند به طور مثال اگزیستانسیالیسم با حذف ارزشهای ثابت و پدیدارشناسی با حیث التفاتیت خود مخالفت خود را با اصالت جزم نشان می‌دهند. بدین ترتیب هر دو منکر امور مطلق فی‌نفسه می‌شوند. هر دو مخالف انتزاعیات و طرفدار دریافت بیواسطه امور می‌باشند و ما را در میان امور انضمامی، یعنی در میان خود حادثه قرار می‌دهند^۲.

می‌توانیم نکات مشترک پدیدارشناسی و مذهب اصالت وجود خاص انسانی را به صورت زیر خلاصه نمائیم:

الف- من انضمامی، جز در رابطه با واقعیتی که غیر از آنست، وجود ندارد (تجاوز از اصالت معنی و اصالت واقع).

ب- آگاهی و علم به واقعیت، به صورت لایتناهی ادامه می‌یابد. بنابراین توقف در هیچ مرحله‌ای جایز نیست (تجاوز و حیث التفاتیت دائمی).

ج- حذف نظریه‌های کلی، که ما را از تحلیل پدیدارشناسانه محروم می‌نمایند. بنابراین هر تحلیلی باید در ارتباط با جهان انضمامی تحقق یابد. (دوری از انتزاع و گرایش به امور انضمامی).

د- علاقه‌مندی به شناختی که در حال تحول و تکمیل است. بنابراین تعاریف قطعی و دائمی که ما را از مطالعه مستقیم اشیاء معاف می‌سازند،

۱- همان کتاب صفحه ۱۵.

۲- امیل بریه، موضوعات کنونی فلسفه صفحه ۱۵.

مطلوب نمی‌باشند (شناخت دقیق).

۷- در امکان خاص و بی تفاوت و خالی از معنی بودن جهان قبل از التفات انسان به آن. مراد از امکان خاص حالت چیزی است که هم می‌تواند باشد و هم نباشد که در واقع مترادف با امکان به معنی عام نیز هست زیرا در برابر امتناع و ضرورت قرار دارد. پیروان فلسفه اصالت وجود خاص انسانی وضع عالم را در برابر انسان ضروری یا ممتنع نمی‌دانند. بنابراین، امکان خاص، خصوصیت اشیاء و حوادث عالم است^۱. در قرن ۱۹ و ۲۰ که به صورت تاریخی بر روی آزادی انسان تأمل شده، امکان خاص، تحت نامهای تصادف و احتمال نیز مطالعه شده است^۲. در چنین شرایطی اصل غایت مستقل مورد تردید قرار گرفته، و غایات امور از هدفها و طرحهای انسانی منبعث شده‌اند. در واقع هر چیزی دلیل و معنی خود را از انتخاب انسان به دست می‌آورد. شأن حوادث و وقایع در احتمالیّت و عدم قطعیت است، یعنی در یک بی تفاوتی قرار دارد که گویی در انتظار قصد و نیت احتمالی است که به آنها معنی بدهد. «انسان به عنوان آنچه هست، در جهان انداخته شده و در وضعی رها شده که هستی او جز امکان خاص نمی‌باشد...»^۳

همین احوال انسان را با هیبت و دلهره مرتبط می‌سازند، «هیبتی که ضمن آن، انسان متوجه عدم ثبات و دوام حالت خود می‌گردد، حالتی که به طور طبیعی در آن قرار دارد»^۴. «سارتر جنبه امکان خاص جهان را این طور تحلیل می‌کند که وجود فی نفسه، در هر لحظه، تحت تأثیر وجود لئفسه انسانی، امکانات متعددی را ظاهر می‌سازد، امکان خاصی که دائماً با وجود لئفسه آمیزش دارد»^۵. بدین ترتیب همه امور عالم به وسیله انسان و آگاهی او از حالت فی نفسه و تحکمی خارج می‌شوند. زیرا اشیاء با قصد و التفات انسان، امری لئفسه، یعنی مدرک برای فاعل شناسائی می‌گردند. به عبارت دیگر وجود فی نفسه در لقاء با وجود لئفسه انسانی، مظهر امکانات فراوانی

۱- دائرة المعارف، آندره ژاکوب، جلد اول ۴۹۵.

۲- همان کتاب صفحه ۴۹۹.

۳- ژان پل سارتر، وجود و عدم، صفحه ۱۱۷.

۴- ژان پفوره، مقدمه بر فلسفه‌های اگزیستانسیالیسم، صفحه ۱۸.

۵- وجود و عدم، صفحه ۱۲۱.

گردیده و با قصد و نیت و عمل انسانی به صورت وجود بنفسه، یعنی به عنوان آثار انسانی، درمی‌آید.

اگر پیشرفته‌های محیرالعقول را در قلمرو مغزهای الکترونیکی و کمپیوترهای گوناگون، در نظر آوریم، اگر تلاشهای ورزشکاران و نوآوران را در زمینه‌های مختلف، مخصوصاً در باب حرکات تازه‌ای که در اعضای بدن ایجاد می‌کنند، مورد ملاحظه قرار دهیم، ناگزیر به قبول این مطلب خواهیم شد که احوال نفس انسانی و امکانات استدلال او نیز، کمتر از حالات تازه‌ی بدنی او نیستند، در این صورت، تحول و صیورده و تعالی، جوهر زندگی انسانی خواهد بود. البته این امکانات بیحد و توانائیهای عقل و خیال انسانی نیز در ضمن نوشته‌های ادبا و گفته‌های شعرا، به خوبی نشان داده شده است. مسئله مهم اعتقاد به این امر است که انسان راههای مختلفی را می‌تواند پیدا کند که تا بحال پیدا نکرده است. بنابراین نمی‌توان سکونی در جهان تصور نمود که در دنباله‌اش تحول نباشد.

روی همین مبنا است که بر حسب نظر پیروان اصالت وجود خاص انسانی، انسان در دل امکانات انداخته شده، و در فاجعه‌ای چون غرق‌شدگی قرار گرفته است، اگر تلاشی برای نجات خود نکند، و راهی پیدا نکند، به احتمال قوی، وجود خود را از دست خواهد داد و برای همیشه، ظهور امکانات مختلف برای وی، از وی سلب خواهد شد. آنچه بسیار دلهره‌انگیز می‌باشد اینکه، انسان در این جهان، معیار مشخص و ثابتی هم در اختیار ندارد، اگر دستورالعملهای کلی نیز موجود باشند، باز هم انطباق آنها با موارد جزئی و احتمالی، با نگرش خود انسان شکل می‌گیرد. به هر حال «انسان در جهان، به عنوان امکان خاص علت و دلیلی به همراه ندارد (یعنی از قبل دلیلی برای چنین یا چنان بودن ندارد) انسان، به عنوان طرح و برنامه‌ریزی، و به کمک آنها هر نظام جزئی را توجیه می‌کند ولی از این امر چنین نتیجه نمی‌شود که بتواند خود را نیز توجیه نماید^۱». یعنی انسان با تصمیمات و هدفهای انتخابی خود به امور جهان معنی می‌دهد و آنها را توجیه می‌کند، ولی خود انسان هرگز، نوع هستی خود را برای همیشه نمی‌تواند تعیین کند و خود را از تلاش و عمل

معاف سازد. هر امکانی، در دایره محدودی قرار دارد که پایان می‌یابد و این پایان، مقدمه آغاز دیگری است. «بنابراین امکان خاص نام محدودیتی است که بنا بر آن محدودیت، آزادی ترسیم می‌شود»^۱. یعنی هیچ چیز ضروری نیست.

سارتر می‌گوید «برای فهم کتاب «تهوع» امر اساسی عبارت از فهم امکان خاص است. من می‌خواهم بگویم، بنابر تعریف، وجود خاص انسانی ضرورت نیست، وجود داشتن عبارت از در آنجا بودن است، موجودات ظاهر می‌شوند، امکان ملاقات می‌دهند، اما هرگز نمی‌توان آنها را (به وسیله انتزاع) استنتاج نمود. به نظر من انسان‌هایی وجود دارند که به این مسئله توجه دارند، منتها آنها تلاش کرده‌اند از این امکان تجاوز نمایند. در نتیجه ضرورت و امر قائم به ذات و فی‌نفسه را ابداع کرده‌اند. باری هیچ هستی ضروری، نمی‌تواند وجود خاص انسان را تبیین نماید: امکان خاص ظاهر فریبنده‌ای نیست که بتوان آن را از بین برد، بلکه عبارت از مطلق است. (یعنی هر امری در این جهان در امکان خاص و بی‌تفاوتی است) بنابراین، هر چیزی قبلاً در بی‌تفاوتی بوده و بی‌معنی است، این باغ، این شهر و من هم^۲.

۸- آزادی از دیدگاه فلسفه‌های اصالت وجود خاص انسانی: اگر اساس هستی انسان در امکان خاص و بی‌تفاوتی قرار دارد و هیچ چیزی ضروری نیست، بنابراین انسان با نظر و انتخاب و نیت‌های خود می‌تواند، به آن بی‌تفاوتی‌ها معنی بدهد، و آنها را به میل و فکر خود تغییر دهد، همین حالت مبین آزادی او است. قدرت انتخاب بین دو امر یا چند امر، زمینه هستی انسان است. «آزادی من...» چیزی نیست که افزایش بیابد، یا خصوصیت ذاتی طبیعت من باشد، بلکه، دقیقاً، عبارت از زمینه هستی من است^۳. بنابراین انسان در واقعیت خاص خود که در جهان در میان شبکه روابط گوناگون قرار دارد، و تحت سیطره روابط علی است، شرایط آزادی خود

۱- همان جا.

۲- ژان پل سارتر، تهوع، چاپ چهارم، صفحه ۱۷۱، به نقل از فرهنگ فلسفی پل فولکیه و ... ص ۱۳۱.

۳- سارتر، وجود و عدم، صفحه ۵۱۴، نقل شده در فرهنگ فلسفی پل فولکیه و ... ص ۴۰۴.

را هم دارد، زیرا در دل همین جبر علمی امکانات فراوانی برای تفکر او ظاهر می‌شوند. و به او امکان می‌دهند، تا با نیت و هدف و التفات خود آزادی خود را ترسیم نماید و عوامل گوناگون را برای نیل به هدف تنظیم کند. «پس جبر علمی مخالف آزادی نیست، بلکه جبر مطلق و تقدیر، عکس آزادی است.^۱»

پس، با توجه به همه مطالب، انسان در انتخاب سرنوشت خود آزاد است، ماهیت انسان از کیفیت برخورداری او از آزادی‌اش، سرچشمه می‌گیرد او محکوم به آزادی است، یعنی نمی‌تواند در جهان باشد و نظر و عملی نداشته باشد. به قول مارتین‌هیدگر، او در جهان «رها شده» است. این رهاشدگی هیچ اساسی جز آزادی ندارد، زیرا انسان به سوی امکانات گشوده شده است. آزادی برحسب نظر سارتر، از بی‌تفاوتی و خالی از معنی بودن امور سرچشمه می‌گیرد. اموری که تعیین خاصی ندارند. و منتظر آگاهی و التفاتی هستند تا به آنها معنی دهد، به عبارت دیگر انسان با انتخاب هدفهای خود، امور دور و بر و دور و نزدیک خود را چنان تنظیم می‌کند که وافی به مقصود باشند. با همین تنظیم ارزش آنها را نیز روشن می‌کند. بدین ترتیب «انسان در جستجوی ارزشها، همواره می‌خواهد چیزی باشد که نیست و از آنچه هست تجاوز نماید^۲» آزادی عبارت از توانائی شدن آنچه باید باشیم، می‌باشد^۳. پس، در امکان بودن امور در برابر انسان، معنی آزادی او نیز هست، یعنی انسان، بدون اینکه جهتی از قبل برای او تعیین شود، در جهان حضور دارد. و می‌تواند با قصد خود وجهی برای امور پیدا کند. «آزادی عدم تقید اراده، یا امری ناممکن در قلمرو طبیعت، و امری بی‌ارزش در قلمرو اخلاق نیست، بلکه تقید اراده به وسیله عقل است.^۴»

وضع وجود فی‌نفسه، چنین است که اگر وجود دارد، وجهی ندارد، بلکه دارای واقعیتی در امکان خاص است، نه ضرورت دارد و نه دلیلی برای وجود

۱- امیل بریه، موضوعات کنونی فلسفه، صفحه ۷۲.

۲- فرهنگ فلسفی پل فولکیه، صفحه ۴۰۵.

۳- ادموند گیلو، سیستم علمی، صفحه ۱۸۹، به نقل از فرهنگ فلسفی فولکیه و ... ص ۴۰۵.

۴- ادموند گیلو، سیستم علمی، صفحه ۱۸۹ به نقل از فرهنگ فلسفی فولکیه، و ... ص ۴۰۵.

داشتن دارد، خالی از معنی است، سارتر همین حالت را «مطلق» می‌نامد که وجودی خالی از معنی است و قبل از التفات انسان امری زائد می‌باشد. یعنی هنوز جزو عوامل مؤید یا مخالف هدف وی قرار نگرفته است و نسبت به هدف آگاهانه او امری زیادی است.

بدین ترتیب انسان در برابر تاریکی امر فی نفسه و مطلق امکان قرار دارد که هنوز همه چیز در آن جا پوچ و بی معنی است. انسان فقط يك التزام دارد که باید نقشه زندگی خود را ترسیم نماید و در میان جبر علمی، نظری درباره خود داشته باشد و امر فی نفسه را با هدفها و نیات خود، از حالت عدم گونه‌اش، خارج سازد. ناظر به همین مطلب است که آلن (۱۹۵۱-۱۸۹۸) فیلسوف فرانسوی می‌گوید: «در ورای سایه آزادی که عبارت از انتخاب کردن است. بلافاصله آزادی حقیقی ظاهر می‌شود که عبارت از تسلط و حاکمیت به خود می‌باشد»^۱ ما در ضمن قدرت حاکمیت بر خود، می‌توانیم معنائی به زندگی خود بدهیم، و الا در تحت سیطره و حاکمیت غیر، خواه انسانها و خواه عالم طبیعت گرفتار می‌شویم. به عبارت دیگر، از «امکان خاص جهان»، الزام انتخاب ناشی می‌شود. زیرا انسان به اعتبار آگاهی و حیات خود نمی‌تواند، نظری نداشته باشد، یعنی جهتی را مرجع نداند، از همین الزام هیبت، سرچشمه می‌گیرد، که یادآور مسئولیت و آگاه بودن انسان است، هیبت موجب برعهده گرفتن انجام تکالیف می‌گردد، گیرکه گارد می‌گفت: هیبت، نفس و جان را تصفیه نموده و هر گونه حقارت را ریشه کن می‌کند. البته، یادآوری می‌نمایم که هر هیبتی نمی‌تواند خاصیت پاکسازی داشته باشد، خوشبختانه در سنت دینی ما این امر کاملاً استوار ایستاده، و به نام تقوی و ورع نامیده می‌شود، که هیبت از خداست. این هیبت در عین اینکه موجب تصفیه نفس می‌گردد، ما را وادار به عمل نموده و حقارت در برابر غیرخدا را، از بین می‌برد.

آزادی در نظر سارتر با اینکه بیشتر به صورت يك نگرش و يك اعتقاد

۱- آلن، تصورات و سن‌ها، جلد ۱، صفحه ۲۰۳ که در فرهنگ فلسفی فولکیه و ... صفحه ۴۰۵ نقل شده است. نام اصلی این فیلسوف Emile- Auguste CHARTIER می‌باشد، ولی او به نام آلن شهرت دارد.

بیان می‌شود، ولی هرگز خالی از مبارزه و عمل نیست، به عبارت دیگر آزادی مستلزم قبول تعهد و مسئولیت در جهان است. با این حال می‌توان اضافه کرد که گاهی سارتر از آزادی يك مفهوم انتزاعی و ذهنی می‌سازد، در این صورت آزادی به يك نگرش محض تبدیل می‌شود، به طور مثال برحسب نظر سارتر، هر تصمیم ساده، دلیل بر آزادی است، وقتی يك زندانی تصمیم به نجات خود از زندان می‌گیرد، ولی هرگز موفق نمی‌شود، باز هم آزاد است، زیرا پیروزی، دلیل بر اثبات آزادی نمی‌باشد^۱.

گاهی در بیانات سارتر در مورد آزادی ناهماهنگی دیده می‌شود، مثلاً وقتی می‌گوید «پیروزی تأثیری در آزادی ندارد^۲» با آنچه می‌نویسد: «موجود آزاد کسی است که طرح‌های خود را واقعیت بخشد^۳»، نسبت به هم نامتجانس می‌نماید با این حال مقاومت و فعالیت، در مفهوم آزادی سارتر، مانند اورتگا و یسپرس، داخل شده است، انسان با ترك فعالیت میدان آزادی خود را تنگ‌تر می‌سازد.

در نظر اوناانو نیز، آزادی به اراده انسان وابسته است، اگر انسانی نخواهد که اشیاء فی‌نفسه را با قصد و هدف خود، از ابهام و تاریکی خارج سازد، همه چیز در بی‌تفاوتی و ابهام می‌ماند، «هیچ چیز قبل از خواسته شدن شناخته نمی‌شود^۴». ممکن است سؤال شود که انسان کی می‌خواهد و کی اراده می‌کند، باید این مطلب را دوباره یادآوری نمائیم که انسان بالصرافه میل به دانستن دارد و از چیزی که نمی‌داند، سؤال می‌کند، حتی بچه‌ها از سنین طفولیت، که هنوز نمی‌توانند به بیان و کلام سؤال کنند، با پوشیدن اشیاء به سؤال‌های طبیعی خود پاسخ می‌دهند که آیا این چیز خوردنی است؟ یا فلان چیز چه مزه‌ای دارد؟ بنابراین، انسان بالطبع می‌خواهد بداند. ارسطو نیز تعریف فلسفه را بر این اصل قرار داده، که هر کس بالطبع می‌خواهد بداند^۵.

۱- وجود و عدم، صفحه ۵۴۰.

۲- همان جا.

۳- همان کتاب صفحات ۵۴۰-۵۳۹.

۴- اوناانو، درد جاودانگی، صفحه ۹۲.

۵- ارسطو، متافیزیک A,I,980,21 و دائرةالمعارف آندره ژاکوب جلد ۱ صفحه ۹۲۳ ستون اول.

در نظر اصحاب فلسفه‌های اگزیستانس بعد آینده اهمیت خاصی دارد، زیرا ظرف تحقق هدفهای ماست، به عبارت دیگر این علاقه‌مندی به آینده، به طور ضمنی نشان می‌دهد که ما در ساختن آینده خود مختاریم، زیرا برخلاف روانکاوی که انسان را در تاریکی‌های ضمیر ناآگاه و جبر تاریخی گرفتار می‌سازد، فلسفه‌های اصالت وجود خاص انسانی نشان می‌دهند که صرف انتخاب هدف، باطناً تأیید امکان حصول به آنهاست، آینده قلمرو امکانات است. آینده تنها قلمرو آزادی است، قدرت خلاقه تخیل و ایمان در آنجا آزادانه حرکت می‌کنند.^۱ ترسیم يك طرح و نقشه در صورتی که به طور ضمنی امکان پیاده کردن را متصور نسازد، خالی از معنی و تحکمی است.

۹- انسان سرنوشت خود را خود می‌سازد: انسان برخلاف حیوانات و نباتات و جمادات از قبل، ماهیتی معین ندارد. او برعکس تمام آنها ماهیت خود را با استفاده از آزادی خود می‌سازد، و می‌تواند با تصمیم آزاد خود آنرا ایجاد کند. انسان در آغاز هستی خود بدون تعریف موجود می‌شود، یعنی وجود خاص انسان، مقدم بر ماهیت او بوده و جز امکان خاص نمی‌باشد.

انسان با طرحهای خود که در آینده گسترده می‌شود، نشان می‌دهد که چه چیزی می‌خواهد باشد. انسان هرگز خالی از طرح و هدف نیست، بدون قصد و دگرگونی حرکت نمی‌کند، بنابراین تعریف او غیرممکن می‌گردد. و به عبارت دیگر او همواره هوای آن دارد که آنچه هست نباشد. بدین ترتیب، تعاریف سنتی نمی‌توانند خصائص و ویژگی‌های انسان را کلاً بیان کنند. به مانند گفتهٔ یسپرس فیلسوف دیندار آلمانی، انسان از زیر تعریف می‌لغزد. زیرا تعریف به وسیلهٔ مفاهیم مشترك ثابت، خصوصیت خاص انسان را که دائماً در صیروره است، بد شکل می‌کند. «اصولاً، انسان بیش از آن چیزی است که ما می‌توانیم از وی بدانیم.»^۲

۱۰- وجود خاص انسانی مقدم بر ماهیت او است:^۳ تمام این موقعیت‌های شکننده و ناپایداری انسان از این امر ناشی می‌شود که وجود

۱- اوناانو، دردجاودانگی، صفحه ۲۳۴.

۲- مقدمه بر فلسفه، کارل یسپرس، پاریس ۱۹۶۵، ناؤل صفحه ۶۷.

۳- اگزیستانسیالیسم مکتب اصالت بشریت، ژان پل سارتر، پاریس، ۱۹۷۰، صفحه ۱۷.

خاص وی بر ماهیت او تقدم دارد. یعنی انسان در محدوده خاص متعین نشده، بلکه بنابر ارزشهائی که انتخاب می‌کند، به سوی عمل و تحقق وجود خود که مجموعاً ماهیت او را می‌سازند کشانده می‌شود، هر چند که همواره مسافتی در برابر ما بین هدفها و وضع موجود باقی می‌ماند که باید آنرا طی کنیم، و این مسافت بین ارزشها و کمال مطلوب از طرفی و ماهیت متحقق از طرف دیگر همواره برقرار می‌ماند... بدین جهت است که ما دائماً تلاشی باقیمانده در برابر خود داریم که باید انجام آن را برعهده بگیریم.

غیرممکن است به مقامی برسیم که آنقدر کامل باشد که دیگر تلاشی برای ما واجب نگردد. دلیل این امر این است که نظرگاههای ما از چند ارزش مطلوب و ثابت سرچشمه نمی‌گیرند تا به داشتن آنها راضی باشیم بلکه خلق ارزشهای تازه خود امر ضروری است، و تحقق آنها تلاشی تازه می‌خواهد.

بدین ترتیب می‌توان فهمید که فلسفه‌های اگزیستانس چگونه به فرمول مشهور خود: «وجود خاص انسانی مقدم بر ماهیت اوست» دست یافته‌اند برعکس فلسفه‌های سنتی، در این فلسفه‌ها وجود انسانی به عنوان امکان خاصی تلقی شده که تکلیف ما انسانها، متحقق ساختن آن امکان است، ما هرگز به پایان کار نمی‌رسیم زیرا گسترش و محدوده امکان خاص که در برابر انسان قرار دارد، بی‌پایان است.

برحسب نظر اصحاب مذهب اصالت وجود انسانی تاریخ بشریت ماهیت خاص انسانی را تبیین و روشن نمی‌کند، یعنی تمام امکانات موجود در برابر انسانی را نشان نمی‌دهند. برخلاف گفته امیل میرسن (۱۹۳۹-۱۸۵۹) دانشمند و فیلسوف فرانسوی در کتاب فلسفه هوش، مطالعه دست‌آوردهای فکر و تلاشهای علمی که تا بحال تحقق یافته و روشهای تحقیق دانشمندان، هیچکدام به کشف قوانین کلی فکر و روح منتهی نمی‌شوند^۱. نیل به قوانین کلی روح و ذهن بشری بسیار مشکل، و امری میسر نمی‌باشد.

۱۱ - مسئولیت: از دیدگاه اندیشمندان فلسفه اصالت ذات، معیارهای خیر و شر، زیبایی و زشتی، حقیقت و خطا.. از قبل موجود می‌باشند، تنها مشکل آنها تطبیق اعمال خود با معیارهای پیش ساخته است. اما در فلسفه

۱- فلسفه عمومی با مابعدالطبیعه، پل فولکیه، ترجمه دکتر یحیی مهدوی صفحه ۹۹.

اصالت وجود خاص انسانی، خود انسان باید هم خالق ارزش و هم تحقق دهنده ارزش باشد.

بنابراین مسئولیت دوگانه‌ای در برابر انسان قرار دارد: از طرفی باید ارزش‌ها، تعیین و مشخص گردند و از طرف دیگر باید مطابق آنها عمل گردد. انسان در هر لحظه دو عمل انجام می‌دهد: خلق ارزش‌ها و سعی برای تحقق آنها.

بهرحال انسان هم در گرو اعمال خود و هم مسئول آنهاست، او جز خودش از هیچ تکیه‌گاهی استفاده نمی‌کند^۱، از این جهت او قرین تنهایی، هیبت، در جهان انداختگی و پشیمانی است. آگاهی او، خود را با نفی گرایشها، تمایلات و عادات خویش تصدیق می‌کند، و در ضمن احساس هیبستی که از قدرت تصمیم بی‌قید و شرط او سرچشمه می‌گیرد، از خودآگاه می‌شود.

این تفکر اگزیستانسیال قابل بحث است، زیرا انسان جدا از تمایلات و عادات خود خیالی بیش نیست، آغاز کار او از هیچ نیست: اجتماع، قانون، آداب و رسوم تکیه‌گاههای او هستند. او در اجتماع و در بین روابط زندگی می‌کند، بنابراین تنهایی مطلق غیرممکن است.

با وجود این احوال، انسان، در آخرین مرحله، حتی در بین روابط اجتماعی، مجبور است در تنهایی تصمیم بگیرد. هیچکس نمی‌تواند در لحظه تصمیم جانشین او شود. این وضع بالضروره معنی‌اش این نیست که انسان هیچگونه تکیه‌گاهی ندارد و از هیچ باید آغاز کند، زیرا اساس و پایه تصمیم وی تلقینات و نهادهای اجتماعی است، پس تنهایی انسان، تنهایی مطلق نیست. بلکه تنها او در لحظه‌ای تصمیم می‌باشد.

۱۲ - آینده و فلسفه‌های اصالت وجود خاص انسانی: فلاسفه

سنتی اغلب زمان را امر وهمی دانسته‌اند، یا اینکه آنرا تظاهر «دوام

۱- با توجه به مقدماتی که گذشت، وقتی گفته می‌شود، انسان جز خودش تکیه‌گاهی ندارد، باید به معنی «خود» توجه شود که انسان در موقعیت خاص قرار دارد و در جامعه زندگی می‌کند. با توجه به این موقعیت و این جامعه، انسان ارزشی را ابداع می‌نماید، برنامه‌ای را طرح ریزی می‌کند و به سوی عمل حرکت می‌کند. نباید اینطور تصور شود که انسان پا در هوا و بی‌مبنا عمل می‌کند، تأکید فلاسفه بر موقعیت در جهانی انسان، جلب توجه مردم به این نکات می‌باشد.

لایتحرکی» می‌دانند که عدم کفایت شناخت ما، مانع درک تام و تمام آن می‌گردد. علیت در فیزیک مکانیک سنتی آترا چون چهارچوب محکمی تلقی می‌کند، که در ضمن آن آینده، به صورت غیرقابل احترازی موجب ظهور آنچه که در زمان حال وجود ندارد، می‌گردد. اما از نظر فلاسفه معاصر و پس از تفکرات گاستون برژری* (۱۸۹۲-۱۹۷۴) سیاستمدار و حقوقدان فرانسوی دربارهٔ آینده، هدف از زمان بیشتر بعد آینده است که در آن چهارچوب تنگ زمان حال و گذشته شکسته می‌شود.^۱ قابل توجه است که انسان به نحو ضمنی همواره تصویری از آینده دارد. او همواره در خیال خود آمال و آرزوهایی را که در زمان آینده متحقق می‌شوند، ترسیم می‌نماید. بدین ترتیب بوده که قبایل بدوی مرگ دشمن خودشانرا در زمان خیالی آرزو می‌کردند. به عبارت دیگر، کسی که از قوه خیال بهره‌مند باشد دارای چشم‌انداز زمانی است، یعنی او آینده را می‌شناسد و به آن باور دارد. خیال خود را از طرح خالی نمی‌سازد. بدین جهت می‌توان گفت که انسان ساحت واحدی ندارد.

بنابراین کسی که به آینده توجه دارد، از نظر او خلق و ابداع با زمان یکی می‌گردد، «هیچ چیزی تضمین نشده، ولی هیچ چیزی نیز جبری و غیرقابل تغییر نمی‌باشد. آینده زمان کارهایی است که باید انجام گیرند».^۲ زمان امری غیرمترقب است که در ضمن آن هر طرحی ممکن است به صورت انضمامی متحقق شود، زمان قلمرو احتمالی تحول فرضیات به قوانین می‌باشد یا اینکه قلمرو نفی آنهاست. آنچه که خود را به عنوان نظرگاه نشان می‌دهد، در سایه فعالیت و پژوهش ما خود را تکمیل و خلق می‌نماید.

* Gaston Bergery.

۱- اصطلاح آینده‌نگری و تحقیق در آینده ترجمه Prospective است که از ابتکارات گاستون برژری حقوقدان معاصر فرانسوی است و آن عبارت از تفکر در باب آینده می‌باشد، ضمن این تفکر توصیف ساخت‌های عمومی آینده مورد توجه قرار می‌گیرد تا عناصر و اجزاء و اصول روشی به دست آید که در جهان معاصر، که تحت تأثیر عوامل صنعتی، اقتصادی و اجتماعی با سرعت عجبی حرکت می‌کند، قابل انطباق و قابل عمل باشد. بنابراین آینده‌نگری، عبارت از توجه و تأمل در آینده، نه بر اساس زمان حال، بلکه پناهر خود آینده می‌باشد تا اینکه قدرت پیش‌بینی به دست آید. (رک. به اصطلاح Prospective در دائرةالمعارف لاروس بزرگ).

۲- پ- پی گانیول، آینده، دائرةالمعارف اونیور سالیس، جلد ۱۱، صفحه ۹۳۲.

گاستون برژری می‌گوید «ما به سوی نظرگاهها، زندگی خود را هدایت می‌کنیم».

پذیرفتن نقش آینده متضمن رد ناگزیری و جبر است. کسی که از برتری آینده حمایت می‌کند مخفیانه غیرقابل دسترس بودن آنرا نفی می‌کند، این وضع، وضع مقابل کسی است که به شعار منقول از ویکتور هوگو پای‌بند است: «آینده از آن هیچکس نیست، آینده متعلق به خداست».

کسی که از آینده دفاع می‌کند در عین حال از آزادی انسان و ضرورت عمل نیز دفاع می‌کند و اشیاء را چنان لحاظ می‌کند که کاملاً مطیع قصد فاعل مدرک است. چنانچه هیدگرمی گفت، اشیاء خام از تعطل و بی‌حرکتی خود خارج نمی‌شوند مگر با قصدی که ما به آنها اطلاق می‌کنیم. بدین ترتیب نگرش ما در برابر نقش آینده «مستلزم داشتن روش، وسایل و یک اراده می‌باشد»^۱.

پل والری (۱۹۴۹-۱۸۱۷) نویسنده فرانسوی می‌گوید: تفکر در باب آینده منجر به ظهور نگرشها و اتخاذ تصمیماتی می‌گردد که باید با روشهای مناسب برای تحقق آنها اقدام غنائیم مقام انسانی در توجه به آینده، منحصر به فرد و ممتاز است، انسان در نظریه آینده‌نگری همواره به عنوان غایت، و بیشتر به عنوان وسیله و گاهی نیز به عنوان مانع حضور دارد^۲. بالاخره نقش همیشگی او در باب آینده به نحوی از انحاء ظهور و بروز دارد.

توجه به آینده متضمن یک انتخاب و یک غایت است. والا آینده بامعنی نمی‌شد. این گرایش به آینده از پیشرفت علوم نیز متأثر است. ولی از آن تجاوز می‌کند، زیرا آینده‌نگری ناظر به تحول و عملی است که مقتضی غایت است. اراده ما شامل روابطی است که مستلزم غایت می‌باشد. آینده‌نگری متضمن دگرگونی و تصور بوده و زمینه ابدی انسان می‌باشد، آینده‌نگری نقشه‌های فکر و عمل را به هم مرتبط می‌سازد. زیرا کسی که آینده را ترجیح می‌دهد، فکر خود را از ناگزیری و جبر منفک می‌سازد و بدین جهت انشاء آینده را به وسیله عمل خود برعهده می‌گیرد.

۱- همان کتاب، صفحه ۹۳۲

۲- همان جا.

امروزه قسمت پراهمیت زمان، آینده است، آینده‌ایکه افراد صاحب آرزو و آمال، امیدهای خلاق خود را در آن بعد از زمان، متحقق خواهند ساخت. به نظر من، این وداد و همدلی با آینده، در عین اینکه نوعی ضعف انسانیت را در گذشته به او نشان می‌دهد، ضمناً امید محکم او را به تحقق اهداف خود نیز آشکار می‌سازد. توجه به آینده بدین جهت است که انسان بالطبع به سوی قیاماتی که تحقق آنها میسر می‌نماید، گرایش می‌یابد. آینده محل تحقق قیامات است.

بعلاوه، می‌توان گفت که گرایش به سوی آینده، در واقع، عبارت از فرار از برابر مشکلات زمان حال است. البته این يك فرار «ابدی» است، زیرا در هر حال آینده، به صورت زمان حال درمی‌آید، در این صورت ما با همان مشکلات و موانع زمان حال برخورد می‌کنیم. شاید میل شدیدی که ما به تحقق افکار و طرحهای خود داریم، ما را وادار به اعتماد روزافزون به استعدادهایمان در ظرف آینده می‌کند، این اعتقاد شامل نوعی خوشبینی و ایمان به مقام انسان نیز هست.

از نظرگاه دیگر می‌توان گفت که انسان عصر حاضر از مسئولیت خود در برابر سرنوشت‌اش بیشتر آگاه شده است، در صورتی که سابقاً به علت وابستگی با عالم رمز و اسطوره چنین مسئولیتی او را تهدید نمی‌کرد، و به همین دلیل است که به حد کافی در باب سرنوشت خود دچار ترس و هیبت نشده بوده است.

محققاً، گذشته و آینده بسیار ملایم‌تر از زمان حال به نظر می‌آیند بدین معنی که از جهتی، ما تا اندازه‌ای مشکلات زمان گذشته را از یاد می‌بریم و از جهت دیگر ما قادر به پیش‌بینی کلیه مشکلات آینده نیز نیستیم، همچنین آینده قلمرو تخیل هم هست که بالطبع بیشتر به سوی لذت گرایش دارد تا غم، در واقع به نسبت ازدیاد اطلاعات ما از محیط، آرزوها و امیال بی‌قواره ما نیز کاهش می‌یابند^۱. برعکس مطالب فوق نیز می‌توان ادعا کرد که هر قدر شناخت

۱- ازدیاد اطلاعات دو نتیجه مخالف هم دارد، یکی مثبت است به دلیل اینکه امکانات ما را آشکار می‌سازد، دومی منفی، به دلیل اینکه موانع حقیقی را نشان می‌دهد و طرح و خواسته ما را محدودتر می‌سازد.

ما از محیط وسیع‌تر باشد، به همان اندازه خلاقیت ما نیز در ظرف آینده با تمام احتمالاتش افزون‌تر خواهد شد.

به نظر من برگشت و توجه به سوی آینده و فراموش کردن زمان حال، فرار ضمنی و ناآگاهانه از محظورات فعلی می‌باشد. بنابراین «کسیکه بیشتر به آینده فکر می‌کند دلیل بر مراقبت و توجه بهتر وی به آینده نیست. بلکه کسی بیشتر به آینده اهمیت می‌دهد که نسبت به آن بی‌توجه باشد و تمام تلاشهای خود را به حل مشکلات زمان حال اختصاص دهد»^۱. در این صورت، آینده بهتر، عملاً از تلاشهای فعلی او زائیده می‌شود. در این بیان نیز نوعی افراط وجود دارد، زیرا اختصاص دادن کلیه فعالیتها به زمان حال، این خطر را دارد که انسان به تکرار گرفتار شود، و فاقد طرح و جهان‌بینی مربوط به آینده گردد. درعین حال، تمام عمر در انتظار آینده بودن تا زندگی بهتر در آن آغاز شود، خود نوعی، خیالپروری و غفلت است.

اگزیستانسیالیسم به سوی آینده نظر دارد، آینده ساحت وسیعی برای فعالیتها و عملی کردن طرحهای ماست. بعلاوه آینده قلمرو امید است. برای اینکه طرح و خیال محض با هم مشتبه نشوند، این فلسفه طرحها را با نتایج آنها ارزشیابی می‌کند، و می‌خواهد نشان دهد که اعمال ما غایت و نهایی دارند.

فلسفه‌های اصالت وجود خاص انسانی یا اگزیستانسیالیسم متضمن خصلت اخلاقی نیز هست، یعنی آشکارا از ما می‌خواهند که نتایج اعمال خود را برعهده گیریم و ضرورت این تعهد را برما میرهن می‌سازند. بنابراین بدون اینکه غم نادانی و پشیمانی و ترس ما را بی‌حرکت سازند، آن فلسفه‌ها ما را به آگاهی دعوت می‌کنند. برای اینکه آینده درخشانی نصیب ما شود، از هم‌اکنون، ما باید آنرا تصور نموده و تحقق آنرا برعهده گیریم.

برحسب نظر اوانامونو، آینده تنها میدان آزادی است، «امکان، در آینده قرار دارد (...) در آنجا خیال با نیروی خلاق و آزادگر خود، (...) آزادانه حرکت می‌کند»^۲. لحاظ اوانامونو از آینده صبغه اصالت تصویری دارد. به هر حال او

۱- لونی لاول، شناخت خویشتن صفحه ۲۴۰، که توسط پل فولکیه در فرهنگ اصطلاحات فلسفی، در صفحه ۶۳ بند ۵ نقل شده است.

۲- اوانامونو، درد جاودانگی، پاریس، ۱۹۷۱، صفحه ۲۳۴.

آینده را بدین جهت برتر می‌داند که ساحت محقق آرزوی او در باب بقای روح و جاودانگی است. حتی عشق در نظر اونا مونو وسیله ملموسی برای ابدی بودن است. زیرا «عشق به آینده نظر دارد و همواره به سوی آن متمایل است. و کار آن دوام بخشیدن به ماست، خصیصه ذاتی عشق امیدوار بودن می‌باشد»^۱.

فیلسوف اسپانیائی با توجه به طرز نگرش خود نسبت به جاودانگی انسان الزاماً متوجه آینده بوده است، زیرا آینده قلمرو امید است، در آینده ما به آنچه امیدواریم باور می‌کنیم. کسیکه به آینده ایمان ندارد به امید نیز مؤمن نخواهد بود.

سرنوشتی که منتظر من است در آینده جای دارد، ابدیت و جاودانگی در زمانی که می‌آید متحقق خواهد شد. اونا مونو با توجه به ناتوانی دلایل عقل، در اثبات ابدیت، امید خود را به آینده می‌بندد، و امیدی در آن پیدا می‌کند. بدون فردا، تمامیت آرزوی ما مستحیل خواهد شد. آینده نمایشگاه حقایق و خطاهای مخفی است. می‌توان گفت حقیقت در آینده ظاهر خواهد شد. بدین ترتیب، بی‌اعتنایی نسبت به آینده مبین بی‌حالی و نوعی رضایت است. و این حالت کسی است که چیزی نمی‌خواهد. اگر انسان به آینده بی‌توجه شود، «بشریت در زمین و آسمانها بی‌پار و پاور خواهد بود»^۲.

به همین جهت، اونا مونو به سوی آینده متوجه است، با وجود این او کاملاً گذشته را مورد مسامحه قرار نمی‌دهد، او گذشته و آینده را در محل خاص خود قرار می‌دهد: «... من می‌دانم هر کسی که به خاطر کمال مطلوبی مبارزه می‌کند، هر چند که ریشه این ایده آل در گذشته باشد، جهان را به سوی آینده می‌کشاند»^۳. او به يك جوهر تاریخ (Intrahistoire) قائل است که به عنوان ماهیت و اساس حوادث تلقی می‌کند، که در بطن سنت جریان می‌یابد و باطنی‌ترین و مهم‌ترین قسمت روندهای اجتماعی را تشکیل می‌دهد.

ایمان و امید در نظر اونا مونو ابداع‌کننده هستند، زیرا نظر به آینده و سرانجام امور دارند و ما را به عمل وامي دارند. سرانجام و غایت امور ما را به

۱- اونا مونو، رمان سن مانوئل خوب، تولوز ۱۹۷۲، صفحه ۲۷.

۲- همان‌جا.

۳- اونا مونو، درد جاودانگی، پاریس ۱۹۷۱، صفحه ۳۶۷، ترجمه فارسی ص ۲۹۲.

سوی ایمان به خدا هدایت می‌کند. بدون آینده، نه هدفی خواهیم داشت و نه ایمان.

عدم توجه به آینده معادل پوچی زندگی است، زیرا در اینصورت آینده‌نگری که در آن امید ما به جاودانگی قرار دارد، از بین می‌رود. به همین جهت است که اونا مونو وجود خدا را آرزو می‌کند، که ما را به آینده امیدوار می‌کند و ما را از عدم می‌رهاند.

بدین ترتیب نظرگاه معنی‌گرایانه اونا مونو نیز در باب خلاقیت ایمان ظاهر می‌شود. برحسب نظر وی «ایمان به خدا، به نحوی از انحاء خلق آنست هر چند که او ما را قبلاً خلق کرده است. اوست که دائماً خود را در ما خلق می‌کند»^۱. این فکر، ظاهراً متضمن ناهماهنگی و تناقض است: انسان هم خالق خداست و در عین حال مخلوق اوست. ولی مقصود اصلی این است که ایمان ما به خدا، او را در دل ما خلق می‌کند.

اونا مونو خداوند را تکیه‌گاه خود می‌یابد، ولی او وقتی از وجود این حامی مطمئن می‌شود که از عقل و استدلال مأیوس می‌شود، و بدین ترتیب است که او از نومیدی، امید می‌یابد، این حالت و نگرش در نزد همه اگزیستانسیالیست‌ها وجود دارد آنها از جهتی یأس و شکست را سازنده می‌بیند. کارل یسپرس (۱۸۸۳-۱۹۶۹) در شکست، وسیله گذشتن از خود را می‌بیند زیرا شکست موجب ترك وضع موجود می‌شود. مطمئن از وجود خود بودن آغاز گمراهی است. برای ما قدغن است که به آنچه موجود است و یا موجود بوده، راضی شویم.

اورتگای گاست نیز، گرایش به آینده دارد و به نام اروپائی‌های چنین می‌گوید: «ما اروپائی‌ان همواره گرایش به آینده داریم و چنان احساس می‌کنیم که ساحت بسیار اساسی زمان را آینده می‌سازد ۲». او با این نظر در باب آینده می‌خواهد ابدیتی را به نفع ملت‌های یونان و روم استنتاج نماید. به همین جهت، به نظر وی حیات یونان و روم، «بدون سن» است.

تازگی، که اساس و پایه آن فعالیت و تحول است، در آینده قرار گرفته

۱- همان کتاب صفحه ۱۸۶.

۲- اورتگای گاست، طغیان توده‌ها، ترجمه فرانسوی، پاریس ۱۹۶۷، صفحه ۲۱۶.

است. کسانی که در گذشته سرمشقی برای زندگی فعلی می‌جویند، بدین معنی که به قالب گذشته تسلیم می‌شوند و آنرا در حال حاضر می‌پذیرند، در واقع آنها زندگی نمی‌کنند بلکه زندگی دیگران را دوباره تقلید می‌کنند.

با این حال میکل‌دو اونامونو و اورتگای گاست از گذشته آنچه را که به تکمیل و اجرای طرحهای ما مفید باشند، استنباط و استخراج می‌نمایند.

بالاخره مهم انگاشتن آینده با اصول فلسفه اصالت وجود انسانی کاملاً مطابقت دارد، زیرا خالی نبودن از طرح عبارت از حرکت به سوی کمال بوده و در عین حال متضمن يك حرکت دائمی است. بدین ترتیب، به وسیله خیال است که ما هر آرزویی را جستجو می‌کنیم و از لحظه‌ای که خیال مانع استقرار در گذشته و مانع راضی شدن به حال می‌گردد، آینده اهمیت زیادی پیدا می‌کند. «ما محکوم هستیم به جای تکرار دستورالعملهای قدیمی، امر تازه پیدا کنیم»^۱. در این راه خیال به ما امکان می‌دهد تا از دستورالعملهای قدیمی صرف نظر نمائیم.

آینده، چون قلمرو طرح و عمل است، مورد احترام چهار فیلسوف مورد مطالعه ماست. در نتیجه هر مشربی که گذشته را نسبت به سایر ابعاد زمان ممتاز دانسته است، توسط اصحاب فلسفه اصالت وجود خاص انسانی مورد انتقاد قرار می‌گیرد. روانکاوی، که به گذشته اهمیت قائل می‌شود، و انسان را در ساحت وبعد نازلی گرفتار می‌سازد، پذیرفته نیست. به همین دلیل سارتر روانکاوی اگزستانسیل را به جای روانکاوی متداول قرار داده و آنرا رد می‌کند.

ما نظر اورتگا را در باب ارجحیت آینده ملاحظه نمودیم و گفتیم که بعد آینده اساسی‌ترین عنصر زمان را به وجود می‌آورد. ولی، اورتگای گاست، در بعضی از نوشته‌های خود آینده را «نامتعین»، یعنی محل احتمالی تحقق هدفها، توصیف می‌نماید، و زمان حال را مرجع می‌شمارد: «حقیقت آن چیزی است که امروز وجود دارد، و آن چیزی نیست که در آینده نامتعین کشف

۱- آلن قی، اورتگای گاست یا عقل حیاتی و تاریخی، انتشارات Serghers پاریس، ۱۹۶۹، صفحه ۱۰۸.

خواهد شد.^۱»

گرایش و علاقه‌مندی به آینده عامل نوعی خوشبینی نیز هست، بدین معنی که تأیید امکان عملی امور است، در صورتیکه قبول اصالت گذشته حامل نوعی جبر و بدبینی است که آن نیز منتهی به بی‌تفاوتی و آرامش می‌گردد.^۲

مفهوم زمان، در تاریخ تفکرات ایرانی تا اندازه‌ای مورد سرزنش قرار گرفته است زیرا زمان برای کسانی که در حالت آرامش به سر می‌برند، حوادث ناگواری چون پیری و مرگ را سبب می‌شود. سرزنش زمان، دلایل تاریخی، چون هجوم قبایل و نزاع ملل را دارد که در بطن خود حوادث را می‌پروراند. حمله اسکندر، اعراب، مغول، افغانه... نمونه‌هایی از هجوم مورد اشاره هستند. گاهی به دلیل بعضی عصیان‌های اجتماعی و عدم برنامه‌ریزی صحیح در شؤون مختلف و آینده‌نگری، زمان حال تفوق خاصی پیدا کرده است. مثلاً عمر خیام دانشمند، ریاضی‌دان و شاعر ایرانی (۱۱۲۳-۱۰۵۰) با اشعار شکاکانه خود همواره در باب ارجحیت زمان حال تأکید می‌کند. این بعد زمانی، تنها بعدی است که ما برای عمل کردن در اختیار داریم، زیرا گذشته به اتمام رسیده و آینده نیز خواهد آمد، پس هر دو چون معدوم و غیر موجود هستند، به همین جهت تنها زمان حال امکان عمل را به ما فراهم می‌کند.

خاطره گذشته در اختیار انسان نیست و دارای بعضی نتایج روانشناختی است که موجب می‌شوند تا آینده نیز محل نامطمئن باشد و در نتیجه این حالت نامطمئن آینده ما را به استفاده بیشتر از زمان حال متوجه می‌سازد. این حالت، از جهتی شبیه احوال بعضی از کشورهای اروپایی است که پس از جنگ بین‌المللی دوم پیدا کرده‌اند، یعنی تمایلی به لذایذ زودگذر و ورزش و سرگرمی‌ها دارند. این گرایش به استفاده از زمان حال، حاصل آگاهی تاریخی بوده و تنها نتیجه کشش غریزی نمی‌باشد که شبیه گرایشهای کودکان و افراد ساده و حیوانات می‌باشد.

۱- ک. کاسکالس، اصالت بشر اورنگای گاست، پاریس ۱۹۴۷، صفحه ۱۵۸.

۲- اصطلاح Quiétisme به مشرب عرفانی مولینوس یکی از الهیون اسپانیایی (۱۶۲۸-۱۶۹۶) اطلاق می‌شود که کمال مسیحیت را در يك حالت آرامش و وحدت با خدا می‌دادند که در این صورت روح در برابر حوادث و حتی رستگاری خود بی‌تفاوت می‌گردد. این حالت شبیه حالت رضا به داده دادن و از نیک و بد نهراسیدن است.

IV - شعبات فلسفه اصالت وجود خاص انسانی

برحسب این نظر که خداوند در ورای فاعل و متعلق شناسائی، به عنوان يك تعالى، مورد نظر باشد یا نه، فلسفه اصالت وجود انسانی به سه دسته منقسم می‌شود:

۱- مذهب اصالت وجود خاص انسانی دینی

۲- مذهب اصالت وجود خاص انسانی ملحدانه

۳- مذهب اصالت وجود خاص انسانی خنثی.

از مشهورترین نمایندگان دسته اول سورن کیرکه گارد (۱۸۵۵-۱۸۱۳) که در واقع پیشوای هر نوع فلسفه اصالت وجود خاص انسانی، به معنی اعم می‌باشد، میکِل دِاوانامنو (۱۹۳۶-۱۸۶۴)، که او نیز یکی از پیروان این اندیشه است، لئون چستوو (=CHESTOV) (۱۹۳۸-۱۸۶۶) نیکولای بردی یاف N.Berdiaeff (۱۹۴۸-۱۸۷۴)، کارل یسپرس K. Jas-pers (۱۹۶۹-۱۸۸۳)، لونی لاول L. Lavelle (۱۹۵۱-۱۸۸۳)، و گابریل مارسل G.Marcel (۱۹۷۳-۱۸۸۹) نیز جزو این گروه هستند.

نمایندگان فلسفه اصالت وجود خاص انسانی ملحدانه ژان پل سارتر J. P.Sartre (۱۹۸۰-۱۹۰۵) آلبر کامو A.Camus (۱۹۶۰-۱۹۱۳) و از نمایندگان فلسفه اصالت وجود خاص انسانی خنثی، می‌توان، مارتین هیدگر M. Heidegger (۱۹۷۶-۱۸۸۹) و اورتگای گاست Ortega y Gas-set (۱۹۵۵-۱۸۸۳) را نام برد.

برحسب نظر سارتر فلسفه اصالت وجود خاص انسانی ملحدانه از سایر مذاهب فلسفه وجود خاص انسانی هماهنگی بیشتری دارد، زیرا آزادی انسان را مورد تأکید قرار می‌دهد و جز خود انسان کسی در برابر او قرار نمی‌گیرد. برحسب نظر گسورک لوکاچ G. Luckas (۱۹۷۱-۱۸۸۵)، فلسفه اصالت وجود خاص انسانی ملحدانه هیدگر و سارتر نیز غیرملحدانه است. زیرا از طرفی این فلسفه آثار دیانت را نتوانسته از بین ببرد و از طرف دیگر، فلسفه اصالت وجود خاص انسانی اساس خود را از نظرات کیرکه گارد اخذ نموده

است.^۱ که فیلسوفی دیندار می باشد. این ملاحظه لوکاچ تا اندازه ای قابل بحث است. زیرا جریانهای فکری که از يك ریشه و اصل معین سرچشمه می گیرند، به شاخه های متعدد تقسیم می شوند. مثلاً فلسفه اصالت عقل هگل به فلسفه اصالت ماده دیالکتیکی مارکس منتهی شده است با اینکه خود هگل کاملاً اصالت عقلی و پیرو اصالت معنی می باشد.

۱- گ. لوکاچ، اگزیستانسیالیسم یا مارکسیسم، ناژل، پاریس ۱۹۹۰، ص ۲۰.

۷- مذهب اصالت وجود خاص انسانی میکل دو اونامونو

میکل دو اونامونو (۱۸۶۴-۱۹۳۶) فیلسوف، شاعر، و درام‌نویس اسپانیایی، بررسی سرنوشت و شخصیت انسانی را وجهه‌نظر خود قرار داده است. و هر نوع عنوان ثابت و جزم‌گرایی را در باب انسان رد می‌کند در باب سرنوشت انسان نگران و دلوایس بوده و می‌گوید، «انسان موجودی است که متولد می‌شود درد می‌کشد و می‌میرد».

فلسفه اونامونو عکس‌العملی در برابر مفاهیم کلی، و جزم‌گرایی‌های تغییر شکل یافته مانند گذشته‌گرایی افراطی بوده است. او با توجه به ارزشهای اصالت شخصیت، در عمق وجود خود حقایق ذاتی را احساس می‌کرد. اونامونو، بالطبع فلسفه اصالت وجود انسانی خود را در قالب‌های حاکم عصر خود: چون «اصالت فرد، اصالت حیات، اصالت احساس، اصالت خلاف امر عقلی و اصالت صلاح عملی بیان داشته است»^۱.

اونامونو به عنوان يك نفر طرفدار فلسفه اصالت وجود خاص انسانی، دارای شخصیتی پرخلجان و دردمند بود، به عبارت دیگر او هرگز ما بین آنچه که آرزو می‌کرده و آنچه که داشته توافقی پیدا نکرده است. او همواره آرزومند، مضطرب و شکاک بوده است، به‌طور مثال او مولد خود شهر بلبائو را چون شهری رام‌نشده و بدون آرامش توصیف می‌نماید^۲، که در واقع روحیه ضدسکون و سستی خود فیلسوف را منعکس می‌سازد. او با این احوال، می‌خواهد برنامه و مقصد خود را، در میان وسیع‌ترین امکانات پیدا کند، و در میان امکان وجود خاص خود، به دورترین نقطه ممکن برود. این روحیه، وحشت او را از تکرار و یکنواختی و تحجر آشکار می‌سازد.

او یکی از پیش‌شویان مذهب اصالت وجود خاص انسانی (=گزیستانسیالیسم) است، مانند کیرکه‌گارد و هیدگر می‌خواهد انسان را در حالت واقعی و در «اینجا و اکنون» مطالعه کند. به عبارت روشن‌تر او سعی دارد از سرنوشت انسان انضمامی، و انسان رگ و پوستی و با گوشت و

۱- آلن قی، اونامونو و عطش جاودانگی، سه‌قر، پاریس، ۱۹۶۹، صفحه ۱۱.

۲- همان کتاب، صفحه ۱۲.

استخوان ملموس آگاهی یابد.

گیرکه‌گارد و اوناُمونو، هر دو با صمیمیت کامل سعی کرده‌اند، انسان را در واقعیت اصیل و غیرقابل تبدیل خود دریابند. ضمن همین شهود انضمامی است که متوجه می‌شویم، هر چیزی تا حدودی که برای او میسر است، سعی دارد در وجود خود تداوم یابد و باقی بماند.

در فلسفه اوناُمونو، خصیصه ذاتی انسانی که از خود بیگانه نشده، این است که می‌خواهد خودش باشد، یعنی می‌خواهد خود را به نحو کاملاً مشخصی و اختصاصی بسازد، اقتضاء چنین گرایش این است که انسان از دیگران تقلید نکند، و هیچکس را نباید به عنوان نمونه کاملی تلقی کند که برای هر انسانی قابل تقلید باشد. خلاصه باید خودمان باشیم و از غیر بودن، یا خود را به قالب دیگران انداختن پرهیز نائیم.

در تفکر اوناُمونو اطمینان کاملی به شایستگی انسان وجود دارد. انسان در هستی خود پایان‌ناپذیر و کاملاً اختصاصی است. این استعداد انسانی او را مسئول سرنوشت خود نموده و او را وادار می‌کند که همه‌چیز را مورد آرزو قرار دهد: این آرزومندی و خواهندگی انسان در حقیقت نوعی غرور است، غرور خواستن به خاطر تحقق.

۱ - روش اگزیستانسیل اوناُمونو

روش اوناُمونو از روش سایر اصحاب فلسفه اصالت وجود انسانی متفاوت است. روش او کاملاً شخصی است. مثلاً در قلمرو واقعیت، او يك واقع‌گرای فعال، طرفدار تطور و تحول و بهبود واقعیت می‌باشد. برحسب نظر وی، انسان يك سلول ساده هیأت اجتماعی نیست، او خصوصیات خاص خود را حتی در ظلمت توده مردم حفظ می‌کند.

اوناُمونو در طریق اصالت معنی در تنگنای اصالت خود نمی‌افتد، او ضمن برخورداری از ذهنیت نسبی که «تنها محصور در اصالت خود نبوده، بلکه عبارت از جستجوی معنی دقیق شخصیت انسانی است که باید زندگی خود را همراه با دیگری و به تبع واقعیت اساسی، یعنی جهانی که او را دربرگرفته

است ادامه دهد.^۱» این نظر اوانامونو وضعیت خاص انسان را نشان می‌دهد، یعنی وجود او را در جهان و در ارتباط حتمی با دیگری آشکار می‌سازد. اصلی که تمام اصحاب فلسفه‌های اگزیستانس با آن موافقت دارند. بدین ترتیب فیلسوف اسپانیائی همواره با انسان انتزاعی و مفهومی مخالفت دارد، که به توسط بعضی از فلاسفه ساخته شده و از هر نوع حساسیت ناتوان و محروم است. به نظر اوانامونو، انسان مشترک با هر انسان دیگر یعنی انسانی کلی «که نه در اینجا و نه در آنجاست، نه در این عصر است و نه در عصر دیگر، نه جنس دارد و نه وطن، در واقع يك معنى محض بوده^۲» و قابل درک نمی‌باشد. این تفکر اوانامونو، شبیه نظر جرج بارکلی (۱۷۵۳-۱۶۸۵) نیز هست که معانی کلی را مورد انتقاد قرار می‌دهد.^۳

مسلم است که اوانامونو هرگز از تأمل و تفکر در باب انسان، انسان انضمامی و ملموس صرف نظر نکرده است. برحسب نظر او هر کنکاش و پژوهش در قلمروئی که امکان تحلیل اشیاء و اشخاص به روش صریح و محسوس فراهم نشود، کاملاً بی‌فایده است. به عبارت دیگر، تمام شاکله‌های منطقی و معانی کلی فلاسفه اهل انتزاع، که در جستجوی جوهر اصلی هستند، همگی اموری بی‌نام و نشان و خارج از وصف زنده امور می‌باشند.

بین نظرات اوانامونو و کیرکه‌گارد تجانس خاصی وجود دارد، یعنی هر دو فیلسوف با پشتکار و استقامت، برای نجات روح غیرقابل تبدیل انسان و طبیعت جسمانی و زمانی او تلاش می‌کنند. در نتیجه، هگل، فیلسوف طرفدار معانی مجرد که اصل مشهور «هرمعقولی واقع است و هر واقعی معقول می‌باشد» را مطرح می‌سازد، نمی‌تواند مورد قبول و موافقت آندو قرار گیرد. تلاش اوانامونو عبارت از برگشت به سوی امر انضمامی است که کاملاً با امور انتزاعی در تقابل است، و در واقع گرایشی به سوی فلسفه‌های اصالت وجود خاص انسانی است.

اوانامونو، برعکس فلسفه و حکمت مربوط به حقیقت شئی، می‌خواهد

۱- همان کتاب، صفحه ۱۶.

۲- درد جاودانگی، اوانامونو، ترجمه فرانسه، پاریس ۱۹۷۱، صفحه ۱۱.

۳- رساله در اصول علم انسانی، جرج بارکلی، هدیه دکتر یحیی مهدوی به دانشگاه تهران ۱۳۴۵، صفحه ۱۲.

منزلتی خاص به حساسیت و عمل انسانی داده شود. بالاخره به نظر وی قابل قبول نیست که اشیاء و تصورات ثابت و متحجر نسبت به انسان ترجیح داده شوند، و شناخت وی تابع آنها گردد.

نقش انسان در تمام زمینه‌ها ارجحیت دارد، همین نکته معنی اصالت شخصیت و انسان دوستی اونامونو را نشان می‌دهد.

در فلسفه اونامونو کششها و تمایلات طبیعی اهمیت فراوان دارند، زیرا بررسی این تمایلات امکان آگاهی کامل و اگزیستانسیل را نسبت به احوال انسان، قبل از بیگانه شدن از طبیعت جسمانی و زمانی خود، میسر می‌سازند، در واقع آگاهی واقعی و توأم با احساس، نمی‌تواند از تأثیر تمایلات طبیعی خالی باشد.

برای شناخت کامل و منطبق با واقعیت انسانی، لازم است که به اوضاع و احوال محیط بر انسان توجه شود. به همین جهت است که اونامونو با ایمان کامل می‌گوید: «ای انسان، جدا از آنچه در جامعه هستی، چیز دیگری نیستی»^۱. در نتیجه برای ابراز عدم اعتماد خود به امور انتزاعی، می‌خواهد همه چیز را، البته به طور نسبی، به جامعه‌شناسی مرتبط سازد.

برخلاف نظر کارل مارکس که در تکوین شخصیت انسانی، عوامل و فعالیت‌های اقتصادی را مدنظر قرار می‌داد، در فلسفه اونامونو عوامل اساسی سازنده شخصیت انسانی در درون انسان و در تمایلات روانی او مستقر هستند.

اونامونو با این گفته‌ها نوعی اصالت معنی را بیان می‌دارد، ولی او در شخص خود متحجر نمی‌شود و به صورت جدی ارتباط با وجود دیگری را مورد تأیید قرار می‌دهد. و از ایده‌الیسم و رئالیسم تجاوز نموده، وضع پدیدارشناسانه به خود می‌گیرد.

در نظر اونامونو، شخصیت فردی اهمیت غیرقابل انکاری دارد، و هسته عالم تلقی می‌شود، تا حدی که به صورت ملایم ولی به صورت دائمی خودمداری در فلسفه او محسوس می‌باشد. فیلسوف اسپانیائی، به انتقاداتی که ممکن است به فلسفه او وارد شود، توجه دارد، و به آنها چنین پاسخ

می‌دهد: «شما از من سؤال می‌کنید، تو کیستی؟ من همراه با Oberman جواب می‌دهم من برای جهان هیچ چیز نیستم، برای خودم همه چیز هستم. این تکبر است؟ تکبر، آرزومندی ابدی بودن؟^۱»

اونامونو با صداقت، خودمداری‌اش را همواره ابراز کرده، و وحشت خود را (از فنا) به دیگران القاء می‌کند و آنها را نیز دچار وحشت می‌سازد، این ترس، همان احساسی است که در اثر مختصر، ولی بسیار عمیق او: سن مانوئل نیکوکار، به خوبی مطرح شده است.^۲

به هر حال اونامونو همواره شخصیت فردی را مورد تأیید قرار می‌دهد. این تأیید وی از عطش جاودانگی حاصل می‌شود. «چه سودی دارد که انسان همه عالم را فتح کند ولی روحش فانی باشد؟^۳» کسی که این آرزوی انسانی را تکبر تلقی کند، اصل جاذبه روانی یا اصل موضوع ضروری او را، که جاودانگی است، مورد غفلت قرار می‌دهد. اونامونو از بی‌حالی و سکون فکری فرار می‌کند، و تمام تلاش خود را انجام می‌دهد تا دلیلی برای ارضای میل جاودانگی خود پیدا کند. بدین جهت، با افکار متحجر و خشک مخالفت می‌کند. روشن است که اونامونو با مفاهیم پیش‌ساخته و ثابت برای همیشه، مخالفت می‌کند، مثلاً در فلسفه او مفاهیم فطری اصالت عقل و اصالت ماهیت مورد انتقاد قرار می‌گیرند. با وجود این، او تکیه‌گاهی در عقل جستجو می‌کند، ولی هرگز در مهلکه سکون جزمیت نمی‌افتد.

به عبارت دیگر، اونامونو همواره يك میل خلاف عقلی را دارد که گریز او را در برابر مفاهیم توجیه می‌کند. به همین جهت او هرگز به هیچ‌یک از سیستم‌های فلسفی ملحق نمی‌شود.^۴ او سعی ندارد که سیستم خاصی را بر فکر خود تحمیل کند. خلاصه، او وضع ثابتی در برابر فلسفه ندارد. زیرا تمام

۱- همان کتاب صفحه ۹۲، Oberman نام رمان نویسنده فرانسوی به نام SENANCOUR هم‌عصر روسواست (۱۸۴۶-۱۷۷۰) که او نیز تشنه ابدیت بود.

۲- این اثر، همراه بعضی از آثار دیگر اونامونو، توسط دانشمند محقق آقای بهاء‌الدین خرمشاهی تحت عنوان «هابیل و چند داستان دیگر» به فارسی ترجمه شده است.

۳- اونامونو، احساس غم‌انگیز زندگی (مورد جاودانگی) پاریس ۱۹۷۱، صفحه ۶۱.

۴- ژ. ماریاس، میکلدو اونامونو، صفحه ۱۶۹، نقل شده توسط ز. کوریم. در تفکر ایبری و فنا، تولوز ۱۹۷۲، صفحه ۷۹.

مکاتب فلسفی را مورد بررسی قرار می‌دهد تا عدم توانائی آنها را در اثبات ابدی بودن انسان نشان دهد. از این جهت شبیه امام محمد غزالی در عالم اسلامی است. که او نیز ناتوانی فلاسفه را در به دست آوردن معلومات یقینی مورد انتقاد قرار داده است.

به نظر می‌آید که اونا مونو در برابر افکار ثابت و متداول بیزاری احساس می‌کند. دلیل این بیزاری نیز این است که هیچکدام از آنها دلیل مقنعی بر ارضاء عطش جاودانگی و تسکین این میل بشر بیان نداشته‌اند. بعلاوه، تکرار ناآگاه جهان‌بینی‌ها بدون نقد واقعی و فهم صحیح آنها انسان را از خلاقیت دور می‌کند.

بدین جهت، متفکر اسپانیائی سعی دارد امکانات تازه‌ای را کشف کند، تا بلکه گذر از موقعیتهای کنونی میسر گردد. و همین امر موجب می‌شود تا او را به داشتن تمایلات هرج و مرج طلبی متهم سازند. آلن قی-۱۹۱۹ فیلسوف فرانسوی با موشکافی تمام، وفاداری او را به روش متناقضان نشان می‌دهد.^۱ به هر حال او از روش دیالکتیکی هگل، نسبت به فلسفه دیلتای، فیلسوف آلمانی (۱۹۱۱-۱۸۳۳) و نتایج پیشرفتهای علمی متأثر بوده است. بنابراین، تحریک زندگی را حس نموده و هرگونه یکنواختی و سکون فکری را تقبیح می‌نماید.

چنین گرایشی او را به سوئی می‌کشاند تا هیچ روش خاصی را قبول نکند. بدین ترتیب، «اصالت بشریت، در واقع، نباید تابع و وابسته هیچ مکتب دیگری باشد، هرچند که با اصالت وجود خاص انسانی و اصالت حیات

۱- مراد از روش متناقضان در نظر اونا مونو، بررسی راه‌های غیرمتداول و خلاف عقلی محض و عادات است. و طرح مسائل به صورتهای غیرمعمول و غیرمتداول می‌باشد. اونا مونو از راه‌های خلاف عقل و غیرمتداول راه چاره‌ای برای نیل به آرزوی خود جستجو می‌کند، و به جای مرهم گذاشتن به روی زخمها و دردهای انسانی، توصیه می‌کند روی آنها سرکه و نمک بپاشند (صفحه ۷۶، اونا مونو و عطش جاودانگی). گاهی اونا مونو اساس ایمان را در عدم اطمینان جستجو می‌کند (درد جاودانگی، صفحه ۲۲۲)، و شکاکیت را اساس امیدواری می‌شمارد، زیرا بر روی نومیدی از زندگی جاودانه، می‌خواهد امیدواری را بنا کند و از عمق

قربابت خاصی دارد^۱».

شعر و اندیشه شاعرانه در نظر اوانامونو از جایگاه ممتازی برخوردار هستند. پس فیلسوف سالامانکی تفکر کیرکه گارد را مورد تأیید قرار می‌دهد، بدین مضمون که هر کسی که از شعر و مذهب بی‌بهره است نادان است. عشق به شعر و هیجان در نظر اوانامونو، از اینجا ناشی می‌شود که آنها جهان تفرد یافته‌ای را نشان می‌دهند. زبان شعر احساس شخصی را ظاهر می‌سازد، در صورتیکه استدلال، با اینکه به نام شخص سخن می‌گوید، ولی چیزی که مختص شخص باشد، بیان نمی‌دارد. «اگر از يك سیستم فلسفی جنبه‌های ذوقی و شعری آنرا حذف نمائیم جز شرح و بسط لفظی چیزی باقی نمی‌ماند^۲».

اصالت شعر در این است که از متحجر شدن در سیستمی می‌گریزد و ما را در يك مشرب خاصی محدود و بسته نمی‌سازد. وانگهی، شعر به ما فکر و

پرتگاه امید می‌چیند. در ادبیات خود مان روش متناقضان توسط عرفا مطرح شده است: از خلاف آمد عادت به طلب کام که من - کسب جمعیت از آن زلف پریشان کردم.

حافظ

این جفای خلق با تو در نهان گر بدانی گنج زر آمد نهان
خلق را با تو چنان بدخو کند تا تو را ناچار رو زآنسو کند

مولوی

خلاصه هر آنچه تا بحال متداول بوده، خلاف آنرا می‌توان تصور کرد و راهی تازه‌ای را احتمالاً کشف نمود. «هر روح (تازه) فرزند يك تناقض است» (اوانامونو عطش جاودانگی صفحه ۱۶۴). «این پدر هیبت است که به ما عشق به امیدواری می‌دهد.» (درد جاودانگی صفحه ۵۹).

- ۱- آلن قی، اوانامونو و عطش جاودانگی، سقر، پاریس، ۱۹۶۹، صفحه ۱۰۴.
- ۲- تفکر ایبری و فنا، انتشارات دانشگاه تولوز لومیرای سری A جلد ۱۷، ۱۹۷۲، صفحه ۸۲.

نظر اعطا می‌کند ولی سیستمی را عرضه نمی‌کند، و در عین حال، در هیچ سیستم فلسفی قرار نمی‌گیرد و توالی یکنواخت و قابل پیش‌بینی سیستم‌ها را قبول نمی‌کند. به همین جهات است که شعر مطبوع طبع اوانامونو است. نگرش او نسبت به مذهب نیز همین‌طور است، زیرا آن نیز با احتراز از استدلالات فلسفی، ما را از تصلب در سیستم‌ها می‌رهاند. به خاطر همین سیستم ناپذیری و جنبه‌های شخصی مذهب است که اوانامونو توسط دیانت و کلیسا مجذوب شده است، با اینحال ممکن است گاهی مذهب نیز در باب حل مسئله‌ای به تعقل و استدلال متوسل شود. «بارها اتفاق افتاده که من به صورت استدلال درباره احوال خود فکر کرده‌ام، و از هرچه که آموخته‌ام و از عادت دوران کودکی و ضمیر ناآگاه و هزاران چیز دیگر بهره برده‌ام، ولی لحظاتی وجود دارند که من به سوی کلیسا کشانده می‌شوم و به آنجا می‌روم و به مراسم مذهبی گوش می‌کنم»^۱.

با وجود این، تفکر اوانامونو از فلسفه سیراب شده است و در استدلالات خود از آن استمداد می‌کند، مثلاً روشی که او به وسیله آن، دلایل متعدد موجود در فلسفه و دیانت را توجیه و مستدل می‌نماید، نشان می‌دهد که او به نقادی فلسفی، کمال توجه را دارد. در عین حال روش اوانامونو شامل «روش متناقضان» نیز هست. او شعر را برتر از همه می‌داند، در عین حال فلسفه را کنار نمی‌گذارد به عبارت دیگر او شعر را می‌ستاید و مانند یک فیلسوف عمل می‌کند.

بعضی متفکرین ایرانی، خصوصاً ابوحامد محمد غزالی (۱۱۱۱-۱۰۵۸ م/.) نیز همان گرایش مذهبی را دارد که با شک آمیخته شده و حاصل استدلالات فلسفی است. یعنی غزالی با تمام تأملات خود در ساحت دیانت و فلسفه، راه مطمئن و خالی از شک خود را نیافته است، به عبارت دیگر نه استدلالات فلسفی و نه ایمان اولیه مذهبی، او را مصون از شک نساخته‌اند. حالت شک و تردید و عدم اعتماد به تعقل، که برای اوانامونو نیز عارض شده است، ولی فیلسوف اسپانیایی از شک خود نتوانسته خارج شود و ایمان خود را نیز از دست نداده و این همان حالت توأم با تناقض است که در عمل به

صورت روش متناقضان او ظاهر شده است، او به طرح صورتهای متناقض امور دست یازیده و به سوی هر پرتگاهی رفته تا از امر خلاف منطق و عقل مراد خود، یعنی یقین به ماوراء الطبیعه را به دست آورد.

بدین جهت غزالی در خط مشی خود از دلایل فلسفی برای کوبیدن تفکر انتزاعی بهره می‌گیرد، و فلسفه را بدین جهت مورد انتقاد قرار می‌دهد که فلسفه به قدر کافی به مسائل اساسی زندگی نمی‌پردازد؛ مثلاً به رابطه خدا و انسان، انسان و جهان، مسئله علیت در موارد خاص زندگی و معانی آن روابط، توجهی نمی‌کند و تنها به کلیات امور می‌پردازد. بدین ترتیب او به دیوید هیوم فیلسوف انگلیسی (۱۷۷۶-۱۷۱۱) که بعدها به روش غزالی سخن خواهد گفت، نزدیک است.

غزالی مانند اونا مونو تأکید می‌کند که عقل به استحکام و اطمینان ایمان لطمه می‌زند، بر حسب نظر متکلم و فیلسوف ایرانی، تنها شناخت معتبری که داریم، شناخت از طریق تجربه است. «یک سیستم محض فلسفی، پایه محکمی ندارد. در این مورد خط مشی وی مانند هیوم غیرقابل انعطاف بوده است^۱». غزالی را می‌توان، از پیشوایان فلاسفه‌ای دانست که دلایل و مسائل فلسفی را که به نظر بدیهی و مسلم می‌آید، مجدداً مورد سؤال قرار می‌دهند. او نیز شهید را ه شک است. می‌توان کتاب المنقذ من الضلال والموصل الی ذی الغزاة و الجلال را، که شامل شکی است که می‌خواهد به یقین واصل شود، با کتاب قدیس امانوئل نیکوکار اونا مونو مقایسه کرد. هر دو نتایج استدلالات عقل را در باب دیانت و ایمان سست می‌شمارند. غزالی کتاب تهافت الافلاسفه را برای نشان دادن عدم انسجام آراء فلاسفه و اشتباهات ایشان به تحریر درآورده است که این رشد (۱۱۹۸-۱۱۲۶ م/ ۵۹۷-۵۲۰ ه. ق) در مقام پاسخگویی به وی برآمده و کتاب تهافت التهافت را تألیف نموده است.

غزالی با استمداد از تصوف از مهلکه شک، خود را نجات داد و ایمان

۱- د. ب. ماک دونالد، الغزالی، دائرة المعارف اسلام، جلد ۱۱، صفحه ۱۵۵ و نیز مراجعه شود به شک و شناخت (المنقذ من الضلال) ترجمه صادق آئینه‌وند تهران - امیرکبیر ۱۳۶۰، صفحه ۲۵، غزالی در همه شناخته‌های انسان دچار شک می‌شود و مثالهای جالبی بیان می‌کند صفحات ۲۹ و ۶۰.

عمیقی از طریق شهود به خداوند، نبوت و معاد به دست آورد و بنا به گفته خود وی خداوند این ایمان را به وی ارزانی فرموده است.

فلاسفه و متصوفین ایرانی نیز با توجه به ناتوانی عقل در برابر حل بعضی از معضلات فلسفی، و همچنین ناتوانی عقل در برابر مسائل ایمانی و اخروی، ناچار به نوعی شکاکیت گرایش پیدا کرده‌اند.^۱ افکار و اندیشه‌های متصوفین که حاصل شک‌های طولانی و تحلیل‌هایی دقیق نقش فلسفه بوده، به انکار توانایی عقل و طرد حجیت آن در برابر ایمان منجر شده است و مولانا جلال‌الدین (۱۲۷۳-۱۲۱۲م) و شمس‌الدین محمد حافظ (۱۳۸۹-۱۲۲۰م) هر دو با میکلدونامونو (۱۹۳۶-۱۸۶۴) مخصوصاً در باب گرایشهای شعری و انزجار از فلسفه و مباحثات نظری، شباهت دارند.

به نظر می‌آید که غزالی نیز، از این جهت که سیستمهای فلسفی را مورد انتقاد قرار می‌دهد، طرفدار مذهب اصالت وجود خاص انسانی باشد. او «به عنوان يك اشعری چنین فکر می‌کند که تنها يك تجربه درونی عمیق می‌تواند روابط سنتی را متزلزل سازد و نیروی شخصی لازم را برای تغییر جریان عصر و زمان فراهم آورد»^۲.

در نظر انامونو نیز تصورات و مفاهیم عبارت از وسیله مبادله و وسیله ارتباط بین آگاهی‌ها می‌باشد تا اینکه به ژرفاهای فکر انسانی نایل شویم. در حالی که فکر در حرکت دائمی است اگر مفهومی دائماً مورد بررسی و بحث مجدد قرار نگیرد، يك مفهوم سست و دلیل مسامحه در فهم واقعیت از طرف ما خواهد بود. «بنابراین خودمان باید تصورات و مفاهیم را برای اطمینان از محتوای واقعی و بررسی تضمینات دقیق آنها شخصاً، مورد تأمل قرار دهیم»^۳. چنین بررسی، روش جرج برکلی (۱۷۵۳-۱۶۸۵) را بیاد می‌آورد که بر تحلیل مفاهیم کلی تأکید می‌نماید تا اینکه معلوم شود که آیا محتوایی مطابق با واقعیت در اصل و اساس خود دارند، یا اینکه مفهومی خالی از

۱- گاهی ملاحظه شده بعضی از فلاسفه چون بوعلی سینا و ملاصدرا، با ملاحظه ناتوانی عقل به سوی عرفان گرایش پیدا کرده‌اند در این مورد شعرای دانشمندی چون خیام نیشابوری نیز با ملاحظه ناتوانی عقل به سوی نیست انگاری متوجه شده‌اند.

۲- همان کتاب صفحه ۱۵۵.

۳- آلن قی، اوانامونو و میل جاودانگی، سفر پاریس ۱۹۶۹، صفحه ۲۰.

محتوای می باشند^۱. به عبارت دیگر، آیا می توان مانند فلسفه اصالت تسمیه چنین تصور کرد که مفاهیم، کلمات و عباراتی هستند که محتوایی ندارند و صدائی بیش نیستند- در حال حاضر، فلاسفه نو محصلی حلقه وین و یکی از پیشروان جدید آنها به نام کارناپ (۱۸۹۱-۱۹۷۰) همان تحلیل هائی را دنبال می کند که به توسط برکلی و جان لاک (۱۷۰۴-۱۶۳۲) شروع شده است.

حقیقت به نظر اونا مونو دائماً در حال دگرگونی است. برای انسان سالم، تحول و تغییر و تقابل به اینکه غیر از آنچه هست باشد، ضرورت غیرقابل اغماض می باشد، البته تحول گاهی به اراده انسان وابسته نبوده و خود بنابر شرایط و اقتضاءات موجود تحقق می یابد، ولی تحولی در اینجا مراد است که با قصد و نیت و پیش بینی انسان بر پایه حال و گذشته و آینده به عمل می آید، در مورد تحول توأم با قصد و نیت انسانی، چهار فیلسوف مورد نظر ما یعنی میکل دو اونا مونو، ژان پل سارتر، اورتگا ای گاست و کارل یسپرس با هم توافق دارند. به نظر من تفکر جدید اروپائی حتی از آرامش درونی نیز می گریزد زیرا آرامش درونی را علامتی بر عدم تقابل به تحرك و دگرگونی دانسته و آنرا علامت بی هدفی و بیماری می شمارد. ممکن است کسانی با قبول تحول و پذیرفتن صادقانه آن نیز رضایت خاطر داشته باشند، که همین رضایت توأم با تحول، برعکس رضایتی که از آرزوی عدم تحول به دست می آید، بسیار پسندیده خواهد بود.

شاید به همین جهت روش متناقضان در مسیر زندگی گسترده شده، و به ما تلقین می کند هر آنچه موجود است خلاف آن نیز متصور می باشد و ذهن جستجوگر انسان باید از آنچه هست نقیض آنرا نیز در نظر آورد، و بداند که هر حالی که به او دست می دهد چه شادی و چه اندوه، دائمی نیست و نقیض هر حالی در پشت سر آن به سوی ما می آید، و همین امر زندگی را توأم با درد و اندوه و امیدواری می سازد زیرا انسان نمی تواند به آنچه دارد مطمئن شود و ثبات دوران پیروزی خود را تضمین نماید. از همه مهمتر هستی و حیات انسانی به دنبال خود فنا و مرگ را دنبال دارد که خود، برای کسانی که بدون ایمان زندگی می کنند، بسیار دردناک می باشد. بدین ترتیب انسان مجبور

۱- رساله در اصول علم انسانی، جرج بارکلی، تهران ۱۳۴۵، صفحه ۱۲، ۶۰.

است همین طریق آکنده از هیبت و خالی از آرامش را بپذیرد، زیرا «اونامونو، در ضمن همین تنازع طاقت‌فرسا، مفهوم ایمان مسیحی خاص خود و شایستگی انسان فانی را کشف می‌کند»^۱.

او در دل آگاهی دلهره‌انگیز، هر حالت «راحت و بی‌دغدغه»، و هر راه تکراری و تقلیدی را طرد می‌کند، او ترجیح می‌دهد «بر روی زخم سرکه بریزد». بنابراین فیلسوف اسپانیایی با قبول مبارزه و تلاش دائمی برای نیل به زندگی کامل، فلسفه اصالت وجود خاص انسانی خود را تصدیق می‌کند. B. Sésé مانند A. GUY اونامونو را پیشوای حقیقی مذهب اصالت وجود خاص انسانی می‌شمارند.

اورتگای کاست نیز با شدت هرچه‌تمامتر، وضع کسی را که از تحرك و غم زندگی می‌گریزد، انتقاد می‌کند. ارتباط نزدیک با زندگی، «عبارت از این است که خود را به طور چاره‌ناپذیری در مسائل معماگونه زندگی گرفتار بیابیم»^۲.

همچنین، در نظر اورتگای گاست، قیافه غم‌آلود زندگی آشکارا خود را نشان می‌دهد. به نظر وی زندگی عبارت از احساس درماندگی است، زندگی، اصولاً عبارت از نگرانی، غم و عدم اطمینان می‌باشد. در همین عدم اطمینان است که انسان وضع تازه‌ای را جستجو می‌کند نه در آرامش و راحتی که برعکس حالت قبل، موجب عدم تحرك و مانع تجاوز و گذر از وضع فعلی، و سایه سکون و خواب روحانی است. به عبارت دیگر، آرامش و راحتی عبارت از فراموشی مقام اصلی انسان، و حذف معنی فعالیتها و خشکاندن سرچشمه‌های خلاق ماست. «زیرا انسان در حسیض بدبختی و بیچارگی خود، عظمت و بزرگواری را آرزو می‌کند»^۳. اونامونو، مانند «برادر عقیدتی»^۴ خود کیرکه‌گارد، جزو فلاسفه‌ایست

۱- ب. سه‌سه، میکلدواونامونو، مقاله‌ای در دائرةالمعارف اونیبورسالیس، جلد XVI صفحه ۴۶۴.

۲- اورتگای گاست، تصورات و ایمان‌ها، ترجمه فرانسوی، پاریس ۱۹۴۵، صفحه ۳۸.

۳- ث. کاسکالس، انسان‌گرانی اورتگای گاست، پاریس، ۱۹۴۷، صفحه ۱۳۰.

۴- اصطلاحی که خاص اونامونوست. (برادر عقیدتی) (Frère idéologique).

که در باب سرنوشت انسان اشتغال فکری داشتند. او برای نیل به ماهیت ملموس وجود انسانی هرگز آرام نبوده است. اونامونو به خاطر دلایل زیر مقام ارجمندی را در میان فلاسفه به دست آورده است: عمق نظرات خود در باب جاودانی روح، صحت انتقادات و حملات خود، در باب رابطه عقل و زندگی، موفقیت در باب نوعی انکشاف و بررسی و غور در کیفیت پیدایش جوهر به خاطر دفاع از جاودانی روح، و بالاخره مهارت وی در باب بیان مافی الضمیر خود، در باب استفاده از کلماتی که با جابجائی آنها معنی حقیقی آن را جستجو می کرد.

۲- مقام عقل و ارتباط آن با زندگی

اونامونو علیه سیستمهایی که توسط عقل ایجاد شده عصیان می کند و مستقیماً با منطق مخالفت می نماید. او دائماً و به دفعات مکرر از زندگی دفاع نموده و از عقلی که جز قالب و صورت چیزی را به ما نمی دهد پرهیز می کند. این قالبهای مفهومی ما را از حقیقت متحرک و زمانی زندگی منحرف می سازند. اصولاً از نظر وی قابل اعتراض است که حقیقتی منفک از زندگی جهان جستجو شود. به همین جهت حقیقت، ما را به سوی حرکت و زندگی می کشاند نه به سوی تفکر محض، به همان نحو که پروفیسور آلن قی می گوید سیر جریان ایمان اونامونو دو صورت دارد: «جستجوی حقیقت در زندگی، و جستجوی زندگی در حقیقت».

برگسون (۱۸۵۹-۱۹۴۱) کاملاً، در مورد ضدیتی که بین زندگی و عقل وجود دارد و عدم توانائی عقل در درک تحرک ذاتی حیات، با اونامونو موافق است^۱.

اونامونو از جمله فلاسفه ایست که شکاف غیرقابل اغماضی را که بین یقین های مطرح شده به وسیله سیستم ها و واقعیت انسانی وجود دارد، به خوبی درک کرده است. سیستم های فلسفی به خاطر طرز ساز و کار و ماشینی کردن تفکر، که نوعی گرایش به سهولت می باشد، در واقع، خروج از تلاش و

۱- فلسفه عمومی یا مابعدالطبیعه، پل فولکیه، ترجمه یحیی مهدوی تهران ۱۳۴۷، صفحه ۱۷۸-۱۷۹.

فعالیت است. بنابراین، اونا‌مونو هر نوع سیستم و هر نوع تسلط قوالب منطقی را درباره احوال زندگی طرد می‌کند. او ترجیح می‌دهد که در دل سرچشمه جوشان حیات، زندگی کنیم و در میان مفاهیم متحجری که لحظات و آنات کاملاً فرار و منعطف زندگی را در میان سیستم ثابت قرار می‌دهند، گرفتار نشویم. در حالی که حوادث زندگی غیرقابل پیش‌بینی هستند، ولی سیستم با جزمیت خود ثبات گراست و به سؤالات طرح شده همواره جوابهای پیش ساخته دارد. اصولاً حوادث زندگی در هیچ مقوله‌ای، محدود نمی‌شود، به همین جهت اونا‌مونو می‌گوید: ذات زندگی عدم یقین و عدم اطمینان می‌باشد. «هر امر صاحب حیات ضد عقلی و استدلالی و هر امر استدلالی ضد امر حیاتی است.» چنین بینشی خالی از تأثیر افکار نیچه و دیلتای نمی‌باشد.

اونا‌مونو هر چیزی را در رابطه با زندگی ارج می‌نهد. حتی اصل و اساس و محرك شناخت نیز به ضرورت زندگی، وابسته است. به همین دلیل فیلسوف اسپانیایی از امور فی‌نفسه، که گوئی به طور مستقل از انسان و حیات، وجود دارند، دوری نموده و مانند ادموند هوسرل به قصد داری و حیث‌التفاتیت گرایش دارد، یعنی، به نظر اونا‌مونو، مسئله شناخت از احساس انفعالی و ادراکی انسان منفک نمی‌شود. می‌توان گفت که فلسفه اونا‌مونو بالطبع خصیصه عصر خود را دارد و به سوی امور ملموس و انضمامی و وقایع نسبی متوجه می‌باشد.

امور فی‌نفسه، به هیچوجه از لحاظ اصالت حیاتی مورد توجه نمی‌باشند عقل نیز به سوی امور انتزاعی و مطلق گرایش دارد و امور واقعی را از وضعیت در جهان بودن، جدا می‌کند. به همان نحو که برگسون می‌گوید عقل می‌خواهد زندگی را با حذف تحرك ذاتی آن، به مانند جامدات، درك نماید. در صورتی که حیات، برعکس جامدات، دائماً در حال دگرگونی بوده و در دل يك استمرار غیرقابل برگشت و به دور از ثبات جریان دارد. حیات عبارت رابطه و نسبتی است که باید در ضمن خصوصیت خاص خود درك شود.

اونا‌مونو و اورتگا هر دو در باب اصالت و ذاتی بودن حیات توافق دارند. در واقع، عقل با عمل انتزاع، زندگی را از بین می‌برد. «عقل محض نمی‌تواند جایگزین حیات شود، و باید حاکمیت خود را به عقل

حیاتی (Raison Vitale) تفویض نماید.^۱ «به عبارت دیگر، به جای اینکه حیات تابع عقل باشد، باید که حیات، عقل را با صرافت خود هدایت نماید. «موضوع مطروحه در عصر ما عبارت از این است که عقل از امور حیاتی تبعیت نماید.»^۲

این گرایش به مسئله حیات و تحول آن، از نیمه دوم قرن نوزدهم، خصوصیت تفکر اروپائی شده است و همین جریان، در تفکر پیروان فلسفه اصالت وجود خاص انسانی نیز ادامه می‌یابد. ذات فلسفه اصالت عقل و حیات (Ratiovitalisme) اورتگا و اونامونو، همانا در اولویت حیات است. این فلسفه ضمن استمداد از عقل، تمام ادعاهای عقل را نمی‌پذیرد، یعنی از بازی با صورتهای ذهنی پرهیز دارد. و عقل در دل جهان انضمامی و ملموس نزول می‌کند و به تبع قیاملات واقعی و عینی ما عمل می‌کند.

بدین ترتیب، من و وضعیت او، اساس پژوهشهای مربوط به انسان می‌گردد. همبودی من و غیر در جهان، به عنوان امر حتمی ملحوظ می‌شود. به نظر اونامونو، فلسفه اصالت عقل و حیات الزاماً در گسترش و تبعات خود به سوی جاودانی روح متوجه می‌شود. به عبارت دیگر، به نظر وی حیات با مرگ تمام نمی‌شود و از همین جا برخورد بین ایمان و عقل که منبعث از «تشنگی وافر ایمان به جاودانگی و عشق آتشین به هستی» است، به وجود می‌آید.

عقل به کمک استدلالهای خود با تشنگی روح به ابدیت مخالفت می‌کند، در صورتی که ایمان، ما را به سوی گرویدن به يك زندگی ابدی سوق می‌دهد. «سن پل یکی از حواریون می‌گوید: اگر ما به عیسی معتقد نباشیم و جز به این زندگی باور نداشته باشیم، بدبخت‌ترین انسانها هستیم، اونامونو ضمن تحسین سن پل این گفته او را در اول اثر خود به نام قدیس امانوئل شهید که آکنده از نومیدی است، قرار داده است.

ما می‌دانیم که تشنگی ابدیت، یعنی امیدواری به بقای روح اشتغال

۱- آلن قی، اورتگای کاست با عقل حیاتی و تاریخی، سه قر، پاریس ۱۹۶۹، صفحه ۲۴-۲۵.

۲- همان جا، صفحه ۲۵.

اساسی فکر اوانامونو، در تمام زندگی‌اش بود او می‌گفت: «اگر انسان تمام جهان را به دست آورد ولی روح او باقی نباشد، این مالکیت به چه درد می‌خورد؟^۱». این نگرش اوانامونو در عین اینکه بسیار قابل توجه و مهم است ولی نمی‌توان زندگی این جهانی را فقط به خاطر اینکه دلیلی برای جاودانی روح نداریم، بی‌ارزش و پوچ تلقی کنیم و اگر به فرض محال ما برای زندگی در این جهان خلق شده باشیم باز هم مجبوریم که زندگی را همین‌طور بپذیریم و برای بهبود آن بکوشیم^۲. اهدیت محتاج دلایل ما نیست، ولی در صورتی که ما نیز دلایل خود را داشته باشیم، قلب ما مطمئن‌تر خواهد بود.

در هر صورت اوانامونو دائماً در جستجوی ایمان محکم بوده و از استدلالات عقل نیز بهره می‌گرفت تا کمال مطلوب خود را که بقای روح و جاودانگی است اثبات کند، ولی معمولاً دلایل عقلی، او را مأیوس می‌ساخته‌اند: تمام دلایلی که تا بحال بیان شده و جاودانگی روح را تأیید می‌کنند نوعی بازی با الفاظ بوده‌اند. عقل علاوه از اینکه نمی‌تواند آرزوی حیات جاودانی را برای ما برآورد کند، با آن مخالفت نیز می‌کند، به همین جهت است که به عنوان دشمن زندگی محسوب می‌شود. «از هر جهت که مسئله را مطرح نمائیم، همواره عقل در برابر ایمان و میل ما نسبت به جاودانگی قرار می‌گیرد و با آن مخالفت می‌کند»^۳.

بر حسب نظر اوانامونو، عقل بنابر طبیعت خاص خود ناچاراً ما را به سوی مرگ سوق می‌دهد، زیرا دلایل عقلانی در عین حال فنانی روح انسانی را بیشتر تأیید می‌کنند. عقل بنابر اصل اساسی خود یعنی اصل هویت، سعی دارد تا همه چیز را به صورت کلی ملاحظه کند، در حالی که امر حیاتی یک چیز فردی و کاملاً اختصاصی است، بنابراین در ساحت حیات هیچ لحظه‌ای با لحظه دیگر و هیچ چیز با چیز دیگر کاملاً مشابه نیستند و حتی به گذشته خودشان نیز شبیه نمی‌باشند. بدین ترتیب فیلسوف اهل سالامانک از فردیت، در

۱- میکال دو اوانامونو، درد جاودانگی، ترجمه فرانسوی ۱۹۷۲، صفحه ۶۱.

۲- این قبیل مطالب کاملاً قابل بحث و محتاج طرح مجدد می‌باشند به همین جهت هر کس می‌تواند وجه و دلیلی پیدا کند تا بحث را ادامه دهد، ما به عوض انتخاب راه تسلیم راه تلاش را انتخاب می‌کنیم: به راه پادیه رفتن به از نشستن باطل- اگر مراد نایم به قدر وسع بکوشم.

۳- آلن قی، اوانامونو و تشنگی اهدیت، سه قر، پاریس ۱۹۶۹، صفحه ۱۳۵.

برابر گم شدن در جمع دفاع می‌کند، به عبارت دیگر، اونامونو در فردیت نام و نشان هر کس را واضح تر می‌بیند و از بی‌نام و نشانی جمع می‌گریزد. می‌توان این سؤال را با اونامونو مطرح کرد که با اینکه او، امر فردی و اختصاصی را می‌پسندد، چگونه از جاودانگی روح همه انسانها صحبت می‌کند. او ظاهراً جاودانگی را بوسیله آثار فردی مانند جاودانگی به وسیله تألیف و تصنیف و اولاد و غیره قبول نمی‌کند، در این صورت او چگونه از جاودانگی همه انسانها صحبت می‌کند. باید اضافه کنیم که اونامونو در جستجوی جاودانگی آگاهانه و اصولی تری است که هرکس با شخصیت خاص خود می‌تواند دارا شود. در این صورت خود روح مایه حیات می‌باشد نه اینکه انسان به توسط آثار خود زنده یاد باقی‌ماند. به هر حال طرز تفکر اونامونو اصالت فردی است با این توضیح که مسئله بقای روح به تمام انسانها مربوط است، با این حال هر انسانی به عنوان یک فرد نیز شخصاً متوجه مسئله بقای روح می‌باشد. خلاصه کلام اینکه در تفکرات اونامونو، «انسان فردی و معنی زندگی وی»^۱ در اولین مرحله قرار دارد و توجه او را به خود جلب کرده و اشتغال فکری دائمی او را به وجود آورده است.

این نوع بینش اونامونو با دیدگاههای مارکسیستی، که زندگی فردی را به خاطر زندگی اجتماعی مورد غفلت قرار می‌دهند، مخالفت دارد. در سیستم مارکسیستی فرد جز در میان توده، و در یک حالت یکنواختی با جمع نمی‌تواند رشد کند.

فلسفه اصالت عقل و حیات اونامونو و اورتگای گاست با احتراز از خشکاندن و بیجان کردن احوال خاص انسانی یکی از جنبه‌های مهم فلسفه اصالت وجود انسانی را بیان می‌کنند. اونامونو اصالت ماهیت را نیز که سعی دارد افراد انواع را عین هم تلقی کند، مردود می‌داند. زیرا غفلت از شخصیت فردی، یعنی قبول سکون مفهومی، حاصل همین عین هم ساختن بوده که کار اصلی عقل می‌باشد، زیرا عقل همواره به استنباط صفات مشترك امور پرداخته به ساختن مفهوم کلی می‌پردازد.

۱- Anne Amaubric، زندگی و بقای روح در نظر اونامونو در مجله متفکرین غیر سنتی در جهان اسپانیائی، سری آ جلد ۲۲، تولوز ۱۹۷۴، صفحه ۲۱۳.

به همین جهت، اونامونو در کلیه قلمروهای فکر خود، حیات و حرکت و امیدواری را ارج می‌نهد. تفوق فرد، اساس تفکر اونامونوست که در تمام مراحل حیات فکری وی ظاهر می‌شود و حالت مرکزیت من (Egocentrisme) او را نشان می‌دهد. قبول روش متناقضان نتیجه طبیعی علاقه‌مندی به مشرب مرکزیت من است. زیرا این روش مقدمات عمل به انحاء مختلف را فراهم نموده و خواهان فعالیت‌های شخصی است. به نظر می‌آید که همین من مداری یا مرکزیت من، پایه و اساس «آنارشسیسم» اونامونو است. اونامونو از جهت طرفداری از نسبیت، نفی وضع موجود و در امکان خاص بودن با هوسرل و سارتر هم عقیده می‌باشد.

۳- اصالت شخصیت اونامونو

نظریه اونامونو، در باب اصالت فرد، از جهاتی به نظرگاه رنویه (۱۹۰۳-۱۸۱۵) فیلسوف فرانسوی شبیه است. به نظر هر دو متفکر اصول فلسفه اصالت شخصیت به وسیله امانوئل مونییه فیلسوف فرانسوی (۱۹۵۰-۱۹۰۵) به صورت منسجم وضع شده است. فیلسوف اسپانیائی «هر نوع مقایسه را ناهنجار» می‌داند و با این امر می‌خواهد یگانگی هر يك از ما را نشان دهد.^۱ علاقه‌مندی اونامونو به اصالت شخصیت فردی به قدری قوی است که می‌توان آنرا، اصالت شخصیت جاه طلبانه نامید. باید یادآوری کرد که هدف نهائی وی جذب همه چیز در شخصیت خود و همدردی با عموم، به خاطر نیل به يك عشق جهانی است. بدین ترتیب، اصالت شخصیت اونامونو شامل تمنائی است که حد و مرز ندارد، «بودن» عبارت از بودن دائمی و بودن بدون حد و مرز است. تشنه بودن، عبارت از تمناى زیاد بودن است. تمنا کردن خداست، تشنگی عشق ابدی که ما را ابدی می‌کند، همیشه بودن و خدا بودن است.^۲

۱- ر. ک. اونامونو، درد جاودانگی، ترجمه فرانسه ۱۹۷۲، صفحه ۷۱. در مورد منمیت مقایسه، سورن کیبرگه گارد نیز مطالب جالبی در اثر خود به نام «فقط امر فلسفی» دارد. ر. ک. صفحه ۱۶۹.

۲- همان کتاب صفحه ۵۵.

این عبارات اونامونو اصالت معنی و معنویت او را نیز نشان می‌دهد، در واقع همیشه بودن، يك کمال مطلوب ذهنی است. زیرا او تمام دلایلی را که تا به حال در باب حیات پس از مرگ بیان شده، رد می‌کند. حتی او حیات پس از مرگ را به صورت ادامه نسل و اولاد، یا حیات پس از مرگ را به صورت داشتن آثار و تألیفات نمی‌پذیرد^۱، او ادعا می‌کند که انسان می‌تواند خدا باشد. او به عنوان کسی که صاحب گرایشهای اصالت معنی است از هر امر کلی احتراز نموده و به سوی امر انضمامی تمایل دارد. حتی در مورد علاقه‌مندیه ابدیت، از يك ابدیت مبهم و کلی ابا دارد و در حیطه اصالت شخصیت، آرزومند ابدیت می‌گردد.

اونامونو، در قسمتهای دیگر کتاب خود با استفاده از عبارات روانکاوی ادعا می‌کند که اصالت شخصیت به همه انسان‌های جهان مربوط است، بدین جهت تحسین و تقدیر جز در موقعی که به يك فرد و تنها به او مربوط می‌شود، خوش آیند نمی‌باشد. همچنین هر فردی آرزو می‌کند که در میان تمام کشورها و در تمام قرون، اول باشد، این احوال برای فرد صورت بسیار خوش آیند و رضایت‌بخش دارد. اما می‌توان ضمن انتقاد از چنین طرز تفکری، جزمیت فرد را نیز در آن ملاحظه نمود. بالاخره اونامونو صورت بسیار شخصی و کاملاً خاص اصالت شخصیت را انتخاب نموده است. به عبارت دیگر از دیدگاه اونامونو فقط يك وضع مورد قبول، وجود دارد. آیا خود این طرز تفکر حذف فردیت غیرقابل اغماضی نیست که اونامونو از آن طرفداری می‌نماید؟ زیرا او با این بینش خصوصیت غیرقابل وصف انسان را به يك حالت معین تقلیل می‌دهد.

به هر حال یکی از ویژگی‌های حاکم بر فکر اونامونو تأکید دائمی و مصمانه بر اهمیت شخصیت است. او در طریق نیل به ایمانی محکم به بقای روح، و تکیه بر شخصیت فردی، از وحدت وجود و همه خدائی دوری می‌کند زیرا، در ضمن این اعتقاد، از بین رفتن شخصیت را ملاحظه می‌نماید. در نظر اونامونو درد و رنج مانند نظر تمام پیروان فلسفه اصالت وجود خاص انسانی، وسیله «بیداری» است. برای آگاهی از شخصیت و در جریان

امور قرار گرفتن، و فعال بودن، دردمندی، اساس کار است. کیرکه‌گارد می‌گفت وقتی انسانی ضمن سوز درونی فریاد می‌کشد، دیگران دور او جمع می‌شوند، زیرا فریاد ماهیت او را می‌سازد. بر حسب نظر اوانامونو، «درد طریق آگاهی است و بوسیله همین درد است که موجودات زنده به آگاهی از خویشتن و از شخصیت خود نایل می‌شوند»^۱.

در نظر بعضی از عرفا و فلاسفه ایرانی درد و غم روح را جلا می‌دهد و انسان را به سوی حقیقت هدایت می‌کند این درد آگاهی، به نام ریاضت و گاهی به صورت شب‌زنده‌داری و صرف نظر کردن از لذایذ جسمانی نیز مطرح می‌شود.

به نظر اوانامونو درد و رنج یکی از ضروریات حیات محدود در وضعیت خاص ماست. درد وقتی ظاهر می‌شود که تحقق امیدهای ما ناممکن گردند و با موانع روبرو شوند. به همین جهت، آگاهی از خویشتن منجر به روشن شدن محدودیت‌های ما می‌گردند.

ناگفته نگذاریم که اغلب مواقع درد و رنج ما را به سوی عمل هدایت می‌کند، ولی اگر همین درد از حد توانائی انسان بگذرد و طاقت‌فرسا گردد، ما را به سوی درون و ذهنیت برمی‌گرداند، و در نتیجه مانع برخورد واقعی با حوادث زندگی می‌گردد. به هر صورت لذت و بهره‌مندی، ما را از خود ما دور می‌کنند یعنی به ما اجازه نمی‌دهند با واقعیت‌های محدود و با موانع عملی و ذهنی زندگی، مستقیماً برخورد نمائیم. ما فقط بوسیله درد به دریافت خود نایل می‌شویم. گویی درد ما را به خود ما معرفی می‌کند. بدون درد، موجودی می‌شویم که کاملاً متوجه آنچه هستیم نمی‌شویم.

توجه به درد و پذیرفتن آن به عنوان امری که ما را به شخصیت خود واقف می‌سازد، و توانائی ما را در برخورد با وضعیت خاص خود روشن می‌سازد، یکی از خصوصیات فلسفه اوانامونو است. باید در برابر دردمقاومت کرد ولی نباید تسلیم درد شد. همچنین باید در برابر سرنوشت دردناک خود، یعنی مرگ نیز، صبور باشیم. ظاهراً با اینکه اوانامونو با عقل‌گرایی هگل مخالف بوده، ولی از جهت قبول روش متناقضان و مبارزه دائمی و پذیرش

۱- اوانامو، درد جاودانگی، ترجمه فرانسوی ۱۹۷۲، صفحه ۱۶۹.

دیالکتیک در امور زندگی تحت تأثیر او بوده است. البته، او این مبارزه را بیشتر در مورد عقل و ایمان مورد توجه قرار داده است. و به خاطر وجود همین مبارزه و برخورد دائمی در بطن تفکرات اونامونو است که هیچگونه تسلیم و رام شدن برای وی قابل قبول نیست. بدین جهت، از هر گونه اطاعت و رضا به وضع موجود پرهیز نموده و همواره از بیشتر طلبیدن خودداری نمی‌کند. با استمداد از تمثیل دن کیشوت چنین می‌گوید که «دن کیشوت نه به دنیا، نه به حقیقت آن، نه به علم، نه به منطق، نه به هنر و نه به زیبایی‌شناسی، نه به اخلاق و نه به آداب و رسوم تسلیم نمی‌شود»^۱.

علاقه‌مندی شدید اونامونو به نفی هر آنچه هست، در نزد سارتر نیز ملحوظ است، ولی سارتر، نفی وضع موجود را به نام آزادی تلقی می‌کند: نباید آنچه هستیم باشیم. و اگر این بینش را همان تجاوز و گذر از وضع موجود بنامیم، ملاحظه خواهیم کرد که این خصیصه در نزد چهار فیلسوف مورد نظر ما همگی وجود دارد.

۴- مقام شك در فلسفه اونامونو

اونامونو با اینکه يك اگزیستانسیالیست مخالف استدلال در همه زمینه‌های حیاتی است با این حال، تکیه‌گاهی در عقل برای خود جستجو می‌کند. هرچند که اگزیستانسیالیست مسیحی و متدین است ولی ایمان وی سست و شکننده و آکنده از نگرانی است. متفکری شك‌آمیز باشد، اما مانند دکارت و هوسرل جز برای نیل به اساس محکم، شك نمی‌کند و به همین جهت شك او نیز بر طبق روش می‌باشد. اونامونو «شهید راه شك» است.

شك اساس غیرقابل انفکاک از فلسفه اونامونو است. او بهشت یکنواخت و خالی از تازگی، یعنی جریان تکراری امور را نمی‌پسندد. در نظر اونامونو، شك حاصل «برخورد» ابدی بین عقل و احساس، علم و زندگی و منطق و امور زنده است^۲.

۱- ر. ک. اونامونو، درد جاودانگی ترجمه فرانسوی ۱۹۷۲، صفحه ۳۶۷ و کتاب آلفی، اونامونو و تشنگی ابدیت، سه‌قر، پاریس، ۱۹۶۹، صفحه ۱۸۹.

۲- درد جاودانگی، صفحه ۱۳۲.

قابل ذکر است که اگر دکارت و هوسرل، یکی با شك روشی و دیگری با بین پارانترز قرار دادن مسئله وجود، مشکلات فلسفی خود را حل کرده‌اند، اواناموئو نیز، مسائل فلسفی خود را چنین حل کرده که هرگز از شك کردن اعراض نکند. این نگرش شبیه نگرش فرانتس کافکا است که در آخرین تحلیل، در بعضی زمینه‌ها نبودن راه حل را به عنوان يك راه حل می‌پذیرد^۱. به هر حال، بر حسب نظر اواناموئو، انسان در برابر پرتگاه و با آگاهی از نومییدی احساسی و ارادی و به مدد شکاکیت استدلالی به سرچشمه حیات متوجه می‌شود. به عبارت دیگر، او تمام شك‌ها را با شك‌های دیگر خنثی می‌کند، یعنی درباره هر شکي مجدداً شك می‌کند تا بلکه به پایگاه محکمی نایل شود که استدلالهای عقل آنرا متزلزل نسازند، و احساس و اراده نیز آنرا بپذیرند، و چون چنین وضع آرامی در جهان میسر نیست، بدان جهت اواناموئو، به نحوی که در رمان سن مانوئل عتراف می‌کند، با شك چشم از جهان فرو می‌بندد و همانطور که گفته شد واقعاً «شهید راه شك» می‌گردد. اواناموئو مانند کیرکه‌گارد، گوئی در تاریکی مطلق شك، در کنار پرتگاه، امید کم‌سوئی نسبت به حیات ابدی پیدا می‌کند^۲.

در نظر عرفای ایرانی قماشای هیبت عدم و ناامیدی مطلق از ماسوی، ما را به سوی خدا رهنمون می‌شود^۳، زیرا آنها عدم را آئینه هستی می‌بیند که در آنجا عکس تابش حق پیدا می‌شود^۴. همچنین متصوفین ایرانی، عقل را به

۱- مجله فلسفه و ادبیات، دانشگاه آزاد بروکسل ۱۹۸۵، صفحه ۱۱.

۲- ر. ک. ژان بوفره، مقدمه بر فلسفه‌های اصالت وجود خاص انسانی، پاریس ۱۹۷۱ ص ۱۲.

۳- مراد از هیبت عدم، از لحاظی این است که انسان وقتی خود را در جهان فانی می‌بیند و در برابر خود، ابدیت و بقائی مشاهده نمی‌فاید، وحشت پوچی و بی‌مقصودی زندگی، ناچاراً وی را به سوی خدائی که می‌تواند با ابدیت خود، معنائی به جهان بدهد متوجه می‌سازد در واقع، بی‌وجود خداوند همه چیز در پوچی و عدم نا امیدکننده فرو می‌رود.

۴- عدم آئینه هستی است مطلق در او پیداست عکس تابش حق

شیخ محمود شبستری

یعنی، عدمیت ذاتی ما، آئینه وجود حق است و عجز و اختفاء ما آئینه قدرت و غنای حق است (مفاتیح‌الاعجاز فی شرح گلشن‌راز، شیخ محمد لاهیجی، ۱۳۳۷، ص ۶۷).

خاطر عدم توانائی‌اش برای فراهم نمودن پاسخ به مسائل اساسی سرنوشت ما، مورد مذمت و سرزنش شدید قرار می‌دهند. باید از قیاس، که به چند نتیجه محدود و متحجر راضی می‌شود، دوری کرد. برعکس باید به روح، حیات و شهود پناه برد. متصوفین و عرفای ایرانی، مانند اوانامونو و برگسون لحظات و آنات خاص زندگی را بر یکنواختی مفهومی زندگی ترجیح می‌دهند و هرگز از اتمام نظرگاه و نماندن مضمون تازه برای توصیف رموز زندگی باکی ندارند. حافظ می‌گوید در کثرت نظرگاهها و نظریازی‌های ما، کسانی که از وضع روحی ما بی‌خبرند، دچار حیرت می‌شوند. این حالت در نزد رمان‌نویسان مشهور که به صورتهای گوناگون انسان و احوالات او را ترسیم و توصیف می‌کنند نیز مشهود است. شعرای مشهور و رمان‌نویسان نامدار یکی به شعر و دیگر به نثر، پایان‌ناپذیری احوال انسانی را نشان می‌دهند.

ظهور امید از دل ناامیدی نیز در میان آراء متصوفین ایرانی وجود دارد. شیخ صنعان یکی از بزرگان عرفا، راه نجات را ظاهراً پس از ارتکاب گناهان کبیره پیدا کرده، کسی که از سوزاندن صحف آسمانی، باکی نداشت. بالاخره خدا را پس از سرگردانی طولانی و حیرت و درماندگی دریافته است.

بالاخره، بین گوته، اوانامونو و شیخ صنعان نیز شباهتی وجود دارد، زیرا به نظر آنها در بطن درماندگی و عدم یقین و شکاکیت، اصول و راههائی متصور می‌شوند که بر روی آنها نومیدی می‌تواند، امیدواری را بنا می‌کند.^۱

اما آیا همواره شکاکیت و عدم یقین ما را به سوی امیدواری سوق می‌دهند؟ این امر محل تردید و قابل بحث است. زیرا انسان به خاطر سازگاری و بهبود زندگی می‌تواند بعضی از احوالی را که با آنها برخورد می‌کند، جزو عادات خود گرداند. که کم‌کم بدون کمترین تردید به تکرار آن عادات می‌پردازد. خیلی نادرند کسانی که بتوانند خود را از قالبهائی که قدرت‌های مختلف و از جمله عادت، از قبل به آنها تحمیل می‌کنند، رها سازند. اصولاً شك و عدم یقین تا زمانی که محرك ما در پژوهشهایمان باشند قابل قبول هستند، و الا هیچ ملاکی، نیل به غایت مطمئن و محکمی را تضمین نمی‌کند به عبارت دیگر یقینی که حاصل غرور و ناآگاهی باشد،

مستحق تحسین نمی باشد. در واقع سرگشتگی هیبت و عدم یقین ما را به سوی فعالیت می کشاند، اما شك بدون هدف، خودبخود نمی تواند ما را به یقین برساند. به نظر می آید که در عدم یقین، امیدواری هر چند بسیار کوچک، وجود دارد، زیرا انسان در صورتی که تحول و دگرگونی جهانی را بپذیرد مطمئن خواهد بود که از وضع موجود می توان بیرون آمد، و این وضع حاصل نوعی امیدواری است. در واقع شك ما را از جزمیت نجات می دهد، ولی می توان گفت که خود شك نیز از نوعی یقین حاصل می شود که در پشت شك پنهان شده است، یعنی کسی که شك می کند، در واقع به يك حقیقت معتقد می شود که به عنوان محرك، او را به سوی همان حقیقت می کشاند. ثانیاً حسن شکاکیت برای او امری مسلم شده است.

بدین ترتیب ما می توانیم شکی را تصور نمائیم که همواره در زندگی موجود خواهد بود. به عبارت دیگر در هر لحظه می توانیم حقیقتی را که بدان نایل شده ایم مجدداً مورد بررسی قرار دهیم، و به همین جهت انسان همیشه در دل شك درونی، زندگی خواهد کرد، و به سوی حقیقتی که ممکن است در ورای شك مخفی شده باشد، متوجه خواهد بود. این حال اونامونو است که بدون اینکه به حقیقت استدلالی و ایمانی دست یابد و یا بتواند بین آنها توافقی ایجاد نماید، همواره دچار يك نزاع و خلجان داخلی و دردناک است. «من نمی توانم نه با دیگران و نه با خودم در صلح و آرامش زندگی کنم، من محتاج نزاع هستم، نزاعی که در اندرون من است، ما محتاج نزاع هستیم»^۱.

این گرایش اونامونو بار دیگر بیزاری او را از تحجر نشان داده و علاقه مندی او را به امور ملموس و شخصیت انضمامی بیان می کند، زیرا حوادث جهانی نیز معلوم می سازند که واقعیت جهان در تحرك ذاتی و ناپایداری است. همین ناپایداری امور نظرگاههای نامحدودی را برای ما فراهم می سازند. و با نقش مضاعف خود، هم ما را امیدوار می سازند و هم ما را به سوی موقعیتهای غیریقینی هدایت می کنند. زیرا، همانطور که قبلاً گفتیم، در عمق شك، بذر امید نهاده شده است. در حقیقت اونامونو نیز جز امیدواری، از شك انتظاری نداشته است، او به وسیله شك از سستی و مرگ حذر می نموده

۱ - B Sésé، اونامونو در دائرة المعارف انیورسالیس، جلد ۱۶، ص ۴۶۳.

و در دل جهنم نومیدی نیز نور نجات جستجو می‌کرده است، و در طول زندگی متناهی و محدود خود، امیدواری به زندگی ابدی را از دست نمی‌داد. به همین جهت است که کسی که شك می‌کند، در بطن شك خود، امید و ادعائی دارد. در واقع فیلسوف اسپانیائی، هرگز خود را تسلیم ناامیدی نمی‌کند، و به گفته هراس‌انگیز Senancour (۱۸۴۶-۱۷۷۰) نویسنده فرانسوی اشاره می‌کند: «انسان فانی است، این نابودی و فنا امکان دارد، اما بهتر است با مقاومت و ایستادگی نابود شویم، و اگر عدم برای اما مقدر است، نباید آنرا عادلانه تلقی کنیم»^۱.

برحسب نظر اونامونو مانند اصحاب دیالکتیک، هرگز چیزی ثابت و مستمر نیست، ماهیت انسان نیز نمی‌تواند مشخص و معین باشد. و بوسیله هیچ جنبه خاصی نیز هرگز به‌طور کامل شناخته نمی‌شود. به‌نظر هیدگر، تحلیل اگزیستانسیل انسان، هر آنچه را که ممکن است از انسان به عنوان «زمینه باطنی تلقی شود، از بین می‌برد»^۲. هیدگر گفتار سقراط را: «به خودت بیا ... بیدار شو» مورد تأیید مجدد قرار می‌دهد. با اینکه هیدگر وجود انسانی را به عنوان «وجود در جهانی» یعنی وجودی در میان اشیاء جهان می‌بیند، در عین حال اهمیت ذهنیت انسانی و اعتبار ذهنی او را مورد تأکید قرار می‌دهد زیرا هیدگر نیز نجات فلسفی و دریافت و انکشاف وجود را به توسط خود انسان جستجو می‌کند. چنین بینش‌ها و تفکرات در آراء و نظرات حضرت علی علیه السلام پیشوای شیعیان جهان نیز از قبل مطرح شده است، او می‌فرماید: آیا گمان می‌کنی که تو جرم کوچکی هستی، نه این‌طور نیست عالم بزرگی در تو جریان دارد، درد از خودت حاصل می‌شود، دواي دردت نیز درخودت هست، منتها تو نمی‌بینی تو فکر نمی‌کنی^۳. همین نگرشهای انسان‌گرانه هستند که در نزد فلاسفه پیرو فلسفه اصالت وجود

۱- اونامونو، درد جاودانگی، ۱۹۷۲، صفحه ۵۹ و دائرةالمعارف انیسورسالیس جلد ۱۶، صفحه ۴۶۶.

۲- ژ. بوفره، مقدمه بر فلسفه اصالت وجود خاص انسانی، پاریس ۱۹۷۱، ص ۲۳.

۳- عبارات فوق ترجمه دو بیت از اشعاری است که به حضرت علی علیه السلام منتسب است.

اتزعمنك جرم صغير	و فيك انطوى عالم الاكبر
ودائك منك ولا تبصر	ودائك منك ولا تشعر

خاص انسانی نیز ملاحظه می‌شود که انسان را در مرکز ثقل حوادث جهان قرار می‌دهند.

در واقع قصد و نیت انسانی و معنی زندگی، به هم پیوسته‌اند. هر چیزی قبل از توجه و تصمیم انسانی خالی از معنی است. به همین جهت قیام بر علیه پوچی و تحکمی بودن زندگی، یکی از خصایص اساسی فلسفه اصالت وجود خاص انسانی است همین خصوصیت، بذر آزادی و احساس مسئولیت انسان را به طور پوشیده با خود دارد. بدین جهت، فلسفه‌های اگزیستانس هر گونه اطاعت و تسلیم را در برابر موانع ومشکلات مورد سرزنش قرار می‌دهند. هر کس باید به قدر وسع خود بکوشد و از ابتداء نمی‌تواند حالت تسلیم و بی‌تصمیمی را راهی پسندیده تلقی نماید. اطاعت بدون اعتراض و تفکر، مبین قبول و تبعیت از جبر است، که نقش انسانی را مورد غفلت قرار می‌دهد. به عبارت دیگر کسی که اعتراض نمی‌کند در واقع خود را غیر مؤثر و افعال‌اش را بی‌فایده تلقی می‌کند. به نظر فلاسفه پیرو اصالت وجود خاص انسانی، اعتراض و بیان افکار شخصی، حیات معنوی و استدلالی صاحبش را نشان می‌دهد. ناگفته نگذاریم که در مواقعی که سیطره ترس و وحشت بر جامعه گسترده شود. چه بسا مردم از اظهار نظر و اعتراض خودداری می‌کنند، دلیل این امر تبعیت باطنی از ظلم و وحشت نیست بلکه مردم در آن لحظات، اعتراض خود را نامناسب و بی‌اثر می‌بینند. حتی، در این حال، اعتراض خود را مضر به آزادی موجود تلقی می‌کنند و به همین جهت گوئی با خود بیگانه شده و از اظهار نظر و بیان نگرش خود سرباز می‌زنند.

طرفدار فلسفه اصالت وجود خاص انسانی بی‌حالی و تبعیت مقلدانه را نمی‌پذیرد، زیرا که این وضع چیزی از آزادی انسان را

نشان نمی‌دهد و ذات حیات بشری را هم آشکار نمی‌کند. زیرا به قول سارتر، هستی مقلدانه تهوع‌آور و زندگی دست دومی را نشان می‌دهد و در نتیجه اصیل نمی‌باشد.

بدین ترتیب است که مثلاً اوناونو در برابر ضرورت‌های ازلی نیز بدون مقاومت تسلیم نمی‌شود. و عبارات سنان کور را که: «انسان فانی است و این امر واقع می‌شود، اما این سرنوشت را نه به صورت منفعل بلکه باید آن را با مقاومت بپذیریم،» تحسین می‌کند.^۱ آلبر کامو (۱۹۶۰-۱۹۱۳) به دلیل اینکه خود را در یک احساس غم‌انگیز زندگی و در یک تاریخ محبوس می‌دیده، برای نجات از آن تنگنا، دو راه را تشخیص می‌داده است: خودکشی و یا طغیان، ولی طغیان را که برحسب نظر او می‌تواند معنایی به زندگی ما بدهد، ترجیح داده است.^۲

خلاصه، زندگی در نظر اوناونو نیز آکنده از تناقضات و نومیدی است. ولی انسان به کیفیت هستی و امکانات خود آگاهی دارد، یعنی انسان موجودی است که تمام جنبه‌های زندگی او شامل دو صورت می‌باشد هم ممکن است موجب گمشدگی باشد و هم ممکن است موجب نجات او گردد. و برای استفاده از این امکان، شک نسبت به وضعی که موجود است، مایه ظهور بینش‌ها و راه‌های تازه می‌گردد. اصولاً، شک ما را از تحجر و درماندگی در وضع فعلی تا اندازه‌ای نجات می‌دهد.

۱- اوناونو، درد جاودانگی، صفحه ۵۹.

۲- ر. ک. پل فولکیه، مذهب اصالت وجود خاص انسانی، پاریس ۱۹۷۴، صفحه ۵۳.

۵ - بقای روح

زندگی در نظر اونامونو تنها به زندگی این جهان محدود نمی‌شود بلکه شامل زندگی ماوراء این جهان، در يك ابدیت و جاودانگی، نیز می‌شود. به همین جهت است که بقای روح مسأله‌ای حاد می‌گردد و عظمتی پیدا می‌کند که تمام فکر او را فرا می‌گیرد. بنابراین می‌توان گفت که سرچشمه آثار او و اشتغال اساسی فکرش همانا تشنگی او نسبت به جاودانی بودن است که هرگز او را راحت نگذاشته است.

بدین ترتیب، حیات در نظر اونامونو به کلیه سایر اصول حاکمیت دارد، او می‌خواهد که حیات در ابدیت ادامه یابد. ولی عقل در این مورد کمکی نمی‌کند، و نمی‌تواند تضمین کند که حیات ما در ابدیت نیز ادامه خواهد داشت، بلکه با آرزوی ما مخالفت نیز می‌کند. اونامونو در نگرانی و دلواپسی حی و حاضر خود وسیله‌ای جستجو می‌کند تا با تائید جاودانی بودن روح، ذهن او را ارضاء نماید. بنابراین کلیه دلایلی را که توسط نظام‌های مختلف فکری و بر پایه عقل بیان شده، رد می‌کند. به نظر او عقل اصولاً مخالف حیات و ایمان هر دو می‌باشد. علاقه به ابدیت در نظر اونامونو به قدری قوی است که همواره مغری برای حل این مسأله و راهی به سوی ابدیت جستجو می‌کند. «این سرنوشت که من خلق شده‌ام تا بمیرم و معمای بعد از مرگ، موجب اضطراب وجدان من است»^۱.

انتخاب هدف و غایت فکری اونامونو با اینکه اعتمادی به عقل ندارد، خالی از استدلال نیست: جستجوی ابدیتی برای حیات، در واقع تلاشی برای هدفدار کردن زندگی است، بنابراین مسلم است هر جریانی که ناظر به هدفی باشد، خالی از عقل نمی‌باشد، پس بقای روح به عنوان يك هدف، سرچشمه‌ای در عقل خواهد داشت. به هر حال باید روشن کنیم که اگرچه نطفه فرض بقای روح به صورت پوشیده در عقل قرار دارد، با وجود این، عقل نمی‌تواند ابدیت

را، که عقل مخالف آنست به اثبات برساند^۱. در واقع، عقل با طرفداری از اصل غایت عام و شامل، مسئله ابدیت را مطرح می‌سازد. بدین ترتیب طرح این مطلب که عقل در جهت مخالف ابدیت گام برمی‌دارد، خالی از تناقض نیست. زیرا از طرفی عام و شامل بودن هدفداری عقل و از طرف دیگر فانی و بی‌هدف شمردن حیات انسانی باهم هماهنگی ندارند. به همین جهت، به نظر می‌آید که اونامونو از طرفی در بن‌بست عدم اعتقاد به ابدیت و از طرف دیگر باقتضای عقل در آرزوی هدفی برای زندگی گرفتار آمده است. او می‌خواهد رنج بکشد زیرا رنج کشیدن بدون تصور هدف، میسر نیست به همین جهت اونامونو تأکید می‌کند، کسی که رنج می‌کشد زندگی می‌کند و کسی که در رنج قرار دارد دوستدار امید است و هدفی دارد.

در ذهن اونامونو همواره اصل ابدیت حاضر است، عقل نمی‌تواند به اثبات آن کمکی کند ولی بیشتر برعهده ایمان است که در این راه کاری انجام دهد، و تکیه‌گاهی در عقل برای خود پیدا کند. بالاخره همین علاقه‌مندی به حیات ابدی است که اونامونو را به سوی هیبت و دلهره سوق می‌دهد.

اونامونو کلیه دلایل اثبات بقای روح را بررسی کرده است و از آغاز کار خود، وحدت وجود یا همه‌خدائی، مذهب تطور و تحول و یک بنی بودن جهان را رد می‌کند، زیرا هیچکدام سودای ابدیت شخصی را در سر ندارد. اونامونو به عنوان یک نفر پیرو مذهب اصالت وجود خاص انسانی، همواره به من انضمامی فکر می‌کند او منی را ترجیح می‌دهد که از گذشته و آینده خود آگاه باشد و در بی‌نام و نشانی نیفتد: «آمیخته شدن با انسانها و اشیاء دیگر، که شخصیت انسان در میان آنها کاملاً محو شود، بقای بعد از مرگ محسوب نمی‌شود»^۲ «او با مذهب اصالت تطور نیز موافق نیست زیرا، در آن مذهب شخصیت و معنی انسان دائماً تحول و تطور می‌یابد». بعلاوه بر طبق آن فلسفه ما نمی‌توانیم در گذشته و آینده شخصیت خاص خود را حفظ کنیم. همچنین

۱- عقل اصولاً با استدلالهای خود بیشتر به نفی بقای روح می‌تواند دلیل بیاورد زیرا عقل ملاحظه می‌کند که احوال روحانی کاملاً با بدن ارتباط دارد و استدلالات عقل نیز این وضع را بیشتر می‌پذیرد و قادر نیست در غیاب اعمال فیزیولوژیکی بدن، وجود روح را تصدیق نماید. همین امر با ایمان نیز منافات دارد.

۲- آلن تی، اونامونو و تشنگی ابدیت، صفحه ۵۰.

برحسب مذهب تطور و تحول این شمایانزه، با گذشته‌های دور خود، در انسان جاودانی شده و از هم‌اکنون نیز نمی‌توانیم بگوئیم انسان فعلی نیز به نوبه خود به چه صورتی ابدی خواهد شد. مسأله بقای روح در مذهب داروین به صورت مضحکه درآمده است. برای انسان، تنها بقائی که مورد توجه است آنست که ضمن آن بقاء، شخصیت خاص خود را محفوظ بدارد، یعنی بقائی که بوده و خواهد بود. بنابراین اونا مونو رجعت جاویدان نیجه را نیز رد می‌کند که در آن ما هیچ خاطره‌ای از گذشته خود حفظ نمی‌کنیم.

يك بنی بودن نیز مانند مارکسیسم نیل به مقصود را میسر نمی‌سازد، یعنی نیل به زندگی شخصی پس از مرگ را فراهم نمی‌کند. زیرا ماده مقتضی تحول دائمی و بی‌نام و نشانی است. اونا مونو ماده و نیرو را تابع من خود می‌داند و وجود مستقلی برای آنها قائل نیست، به همین جهت می‌گوید: من از ماده و از نیروی خود نگران نیستم، زیرا آنها تا زمانیکه منی نباشد، به من تعلق ندارند، جوهریت روح فی نفسه نیز علاقه ملموس و انضمامی او را نسبت به بقای روح تضمین نمی‌کند. زیرا جوهریت روح نیز، به عنوان اساس و تکیه‌گاهی برای ایمان در برابر فانی شدن جسم، ابداع شده است. بنابراین با ابداع جوهریت روح فی نفسه، امیدی برای زندگی پس از مرگ پیدا شده است که اونا مونو را قانع نمی‌کند. «به نظر دیوید هیوم ما هیچگونه وسیله‌ای برای اثبات استدلالی بقای روح در اختیار نداریم، برعکس، دلایل عقلانی، ما را تحت فشار قرار می‌دهند تا فانی بودن روح را بپذیریم» «روح طبیعتاً طرفدار يك بنی است»^۱. یعنی غیر از خود به چیز دیگری اصالت نمی‌دهد و به جوهریت روح فردی اعتماد ندارد، به شخصیت خاص افراد توجهی نمی‌کند، عقل کلی گوی است.

از هر جهت که بنگریم عقل مدافع جنب و جوش حیاتی ما نمی‌باشد. اگر به دست آورده‌های عقل توجه نمائیم، خواهیم دید که عقل مرگ و فنا را مورد تأیید قرار می‌دهد. زیرا عقل به طور کلی تأیید می‌کند که «آگاهی و شناخت شخصی در وجود ودوام خود به سازمان بدن بستگی دارد»^۲. در صورتی که

۱- همان کتاب، صفحه ۵۱ و درد جاودانگی، صفحه ۱۰۱

۲- درد جاودانگی، صفحه ۱۰۰.

«بقائی که ما آنرا می‌خواهیم بقای پدیداری است که ادامه این حیات می‌باشد».^۱

اونامونو به ادامه و دوام حیات در نسلهای آینده نیز راضی نیست. زیرا این نوع بقا، همانطوری که قبلاً نیز گفته شد، حافظ شخصیت فردی نیست، او نمی‌خواهد خود را به چنین بقای مبهمی قانع سازد. هیچ نوع بقای دیگری نیز چون زندگی به‌خاطر حقیقت، خیر و زیبایی، اولاد، او را راضی نمی‌سازد، زیرا، اومی‌گوید، من به جهان آمده‌ام تا من خودم را بسازم.

«ابدی بودن با آثار نیز نمی‌تواند پاسخگوی عشق شدید ما به ابدیت باشد زیرا چنین بقائی با آرزومندی ملموس و انضمامی و شخصی ابدیت، مخالف است. بعلاوه، اونامونو زبان و کلام را تا حدودی که دارای اثر و نیز فعال باشد ارزش می‌دهد، و الا، کلام نیز «می‌تواند جهان را مطابق خواسته خود متحجر سازد»^۲. بدین‌جهت او اصالت تسمیه را مردود می‌داند، به نظر او کلام ثابت و بی‌حرکت، یعنی نوشته، مانند «صدای محض» است. مطلقیّت دیگری که برخلاف کلام، از کتاب می‌آید عبارت از تغییرناپذیری آنست که جوشش حیاتی و کیفیت هستی انسانی را از بین می‌برد. در حالی که از ویژگی‌های فلسفه اصالت وجود انسانی اونامونو طرفداری او از تجدد و حرکت می‌باشد، که نوشته، چنین خصوصیتی را ندارد.

رجعت جاویدان نیچه نیز او را ارضاء نمی‌کند زیرا بدین‌وسیله او نمی‌تواند «به خویشتن خویش نایل شود و دوام روح فردی را تأیید کند».^۳ «به نظر نیچه تعداد اتمها و عوامل اولیه محدود است، بنابراین بقائی درگذشته بوده و بقائی نیز در آینده خواهد بود. دلیل این امر این است که بنابر ملاحظه عقل، ترکیب مشابهی با ترکیب فعلی جهان، در آینده نیز اتفاق خواهد افتاد. بنابراین هرچه که امروز اتفاق می‌افتد، به‌طور نامحدودی در آینده نیز اتفاق خواهد افتاد. آنچه در این نظریه مایه تأسف اونامونو است، ناشناخته ماندن مطلق هستی‌های قبلی من است که به‌خاطر نمی‌آورم، اگر ممکن باشد که من

۱- همان کتاب صفحه ۱۰۷.

۲- اونامونو و عشق به ابدیت، صفحه ۹۸.

۳- درد جاودانگی صفحه ۷۸.

خود را بیاد آورم، ولی، دو چیز کاملاً عین هم ممکن نیستند و نمی تواند يك چیز واحد باشند^۱»

نظریه غیر قابل شناخت بودن امور یا (Agnosticism) نیز مسئله بقای روح را حل نمی کند، اسپنسر هم که خواسته عقل و ایمان را با هم تلفیق دهد، هم به حالت تصنعی بودن فلسفی و هم به حالت غیرصمیمی و عدم صراحت مذهبی گرفتار شده که از نظر اونا مونو غیرقابل قبول است^۲.

خلاصه کلام اینکه « نه احساس می تواند از تسلی حقیقتی بسازد، و نه عقل می تواند از حقیقت برای ما تسلی به بار آورد. عقل در برابر حقیقت و واقعیت خود را به شکاکیت می اندازد^۳». به هر حال، اونا مونو خود را در دل شکاکیت و نومیدی انفعالی می بیند، ولی، دقیقاً از همین «شک عاطفی» و در نزاع دائمی بین عقل و احساس است که امید را می یابد^۴... و در نظر او حالت نزاع دائمی، بهترین حالتی است که ممکن است برای او امیدی فراهم آورد.

مسئله ابدیت و بقای روح از طرف فلاسفه اسلامی و مخصوصاً توسط فلاسفه ایرانی، با روشهای گوناگون مورد بررسی قرار گرفته است: مثلاً در قلمرو مذهبی، در قلمرو فلسفه و بالاخره در قلمرو عرفان و تصوف اسلامی بقای روح به انحاء مختلف طرح و بررسی شده است.

از دیدگاه ایمانی، انسان، پس از مرگ، زندگی جسمانی خود را در روز رستاخیز به دست خواهد آورد. در قرآن مجید آمده که خداوند تبارک و تعالی در روز قیامت حیات را به انسان می گرداند. خداوند برای اقناع کسانی که به زندگی پس از مرگ ایمان نمی آورند و از عدم امکان حیات جسمانی پس از مرگ دفاع می کنند، با مثالی کاملاً انضمامی به آنها پاسخ می دهد و می فرماید: «ما گوشت و استخوان پوسیده را به همان نحوی که برای اولین بار خلق کرده ایم، دوباره انشاء می کنیم^۵». به هر حال برای يك مسلمان مؤمن

۱- همان کتاب صفحه ۱۲۴-۱۲۳.

۲- همان کتاب صفحه ۱۱۱ و آئن قی، عشق به ابدیت، صفحه ۵۲.

۳- درد جاودانگی، صفحه ۱۲۹.

۴- همان کتاب صفحه ۱۳۳.

۵- قرآن مجید، سوره یس آیه: ۷۸-۷۹.

حیات پس از مرگ اصل غیرقابل اغماض است. در سوره آل عمران، سومین سوره قرآن مجید، خداوند تبارک و تعالی از کسانی صحبت می‌فرماید که حیات این جهانی خود را در راه خدا فدا می‌کنند. چنین افرادی مرده به حساب نمی‌آیند، بلکه ایشان هم زنده‌اند و هم در نزد خدا از نعمت‌های الهی برخوردار خواهند بود.^۱ در بعضی از روایات آمده که انسان به همان صورتی که مرده، دوباره زنده می‌شود. این امر به بعضی از شعرای منتقد امکان داده تا به صورت مطایبه این نوع حیات پس از مرگ را مورد سؤال قرار داده و بپرسند که: حیات در سنین پیری و در حالت افتادگی با کمر و قامتی خمیده به چه درد می‌خورد؟

ملا صدرا یکی از بزرگترین فلاسفه ایرانی قرن هفدهم میلادی حرکت جوهری را مطرح نموده و معتقد شده که جوهر نیز تحول می‌یابد. بنابراین مرگ، فساد یا انقطاع حیات این جهانی نمی‌باشد. بلکه، انسان همواره جوهر اصیل خود را حفظ می‌کند، بدین ترتیب انسان از زمان آفرینش تا نهایت ابدیت، هسته اصلی وجود خود را، حتی پس از مرگ، نگاهمیدارد.

بسیاری از شعرای متصوف و فلاسفه ایرانی نیز به وحدت وجود قائل شده‌اند تا بقای روح را تأیید کنند، زیرا این عقیده با اصل اساسی اسلام یعنی توحید از جهانی مطابقت دارد. در نظریه وحدت وجود، انسان با اینکه شخصیت خاص خود را از دست می‌دهد ولی شخصیت ناچیز فردی او در شخصیت بارز الهی تجلی می‌کند که همین امر نوعی ارتقاء مقام انسانی نیز محسوب می‌شود به عبارت دیگر قطره وجود انسانی، با بیکرانی دریای هستی می‌آمیزد و به عنوان دریا به حیات خود ادامه می‌دهد.

عشق الهی و تمنای يك حیات ابدی موجب پیدایش بهترین اشعار فارسی و شیرین‌ترین نثرهای عرفانی ایرانی شده است. برای نیل به وصال الهی، بایسته است راه طولانی طی شود و با مشکلات گوناگون و موانع بیشماری باید روبرو شد و تحمل نمود، تا به لقای الهی رسید و به فناء فی‌الله توفیق یافت. به

۱- قرآن مجید، سوره آل عمران، آیه، ۱۶۴.

نظر بعضی از منتقدین وحدت وجود، فناء فی الله، این خطر را دارد که با خود غروری نیز بیار آورد، زیرا لقاء با خداوند ممکن است حتی قبل از نیل به آن مرتبه، یعنی وحدت با خداوند، غرور و نخوت در دل ایجاد کند و خیال وصال، نتایج غرور انگیز آنرا در دل بعضی ها ایجاد نماید.

باید اضافه نمائیم که فلسفه اصالت وجود خاص انسانی با عرفان شباهتهائی دارد. عرفان درد را مایه نجات انسان از سستی می داند، همچنین ارزشهای پیش ساخته و طاعت و معصیت، هر دو را مایه گرفتاری و بندگی می شمارد. برای يك عارف به معنی واقعی، همه چیز مجاز است چون جز خدا در برابر خود نمی بیند. در فلسفه های اگزیستانس نیز تکلیفی برای انسان از قبل تعیین نشده و انسان می تواند با تصمیمات خود طاعت و معصیت را ایجاد کند همچنین در عرفان و تصوف نیز مانند فلسفه های اصالت وجود خاص انسانی جنبه های ذهنی و نگرش های هر کس بر سایر جهات ارجحیت دارد. و همین ذهن گرایی و زندگی درونی است که در برخورد با عالم عینی موجب پیدایش بعضی از ناهماهنگی ها می شود. مثلاً در آثار ادبی ما مفاهیم و معانی بی نهایت ظریف و شیرین در بیان فکر و خیال وجود دارند که دردهای انسان را تسکین داده و ما را در جهان نامحدود خیال وارد می سازند. اما در واقعیت امر با توجه به موانع و مقتضیات موجود، نمی توانند موجب نظم و سبب برنامه ریزی منسجمی گردیده و جرأت عمل مداوم به ما بدهند. بنابراین قادر نمی شوند، سبب حل مسائل واقعی حیات انسانی باشند. هر چند که از لحاظ نظری و خیال، هیچکس نمی تواند از عمق معانی و ارزش نظری آن گفته ها اغماض کند. و گاه و بیگاه از مطالعه آنها تسلی خاطر پیدا نکند.

۶- هیبت و دلهره مرگ

معنی حیات محور تفکر اوانامونو است که تمام تأمل او در اطراف آن دور می‌زند. مبارزه علیه مرگ مقتضای حیات است و حتی دلهره مرگ نیز از تجلیات اصلی بودن حیات می‌باشد. دل‌بستگی اوانامونو به سرنوشت انسان، ظاهراً توجه مجدد به سئوالاتی است که دائماً مطرح می‌شوند: از کجا آمده‌ایم؟ به کجا می‌رویم؟ غایت حیات ما چیست؟ همین سئوالات لاینحل و متافیزیکی است که موجب بحث‌های گوناگونی شده و به نتایج مطمئن نیز منجر نشده‌اند.

در نظر اوانامونو، هیبت مرگ از انزجار شدید او نسبت به بی‌حالی و خواب آلودگی فکری نشأت می‌گیرد. بدین ترتیب نظریه او که عبارت از پرهیز از تسلیم و ساختن امید در اوج ناامیدی است، مبین اهمیت آینده و دل‌بستگی او به این بعد از زمان می‌باشد. اوانامونو که از استدلال نظری در باب اثبات بقای روح مأیوس شده، علاقه‌مند است با روش متناقضان مسائل را مجدداً بررسی کند، یعنی نظرگاه‌های خود را از دیدگاه‌های مختلف مطرح می‌نماید و سعی می‌کند تا امکانات مخفی را کشف نماید.

در جهان بودن خواهان حرکت و شرکت فعال در ساختن حیات می‌باشد، روی همین اصل است که اوانامونو از یکنواختی و بی‌حرکتی گریزان و همواره صاحب طرح‌ها و هدف‌ها است. گریز از تسلیم و بی‌حرکتی در عین حال فرار از مرگ نیز هست. نوشته شدن مرگ در سرنوشت انسانی و مسئله خود مرگ، یعنی محروم بودن از جاودانگی، غم سنگینی در دل اوانامونو ایجاد می‌کرده است. اوانامونو، همان‌طور که قبلاً یادآوری کردیم، از نقیض آمال خود امیدی جستجو می‌کرد. از پرتگاه، نجات می‌جست در ناامیدی، امید، و از همین درد و رنج نیز، در دل او رجائی به زنده ماندن پیدا می‌شد. «کسی که احساس غم می‌کند و درد می‌کشد، حیات دارد و کسی که با درد و رنج زندگی می‌کند، دوست می‌دارد و امیدوار است، هرچند که در برابر اقامتگاه او نوشته شده: از هر امیدی چشم‌پوشید^۱». به عبارت دیگر، کسی که اهل درد

۱- درد جاودانگی، ۱۹۷۱، صفحه ۵۹.

به نجات خود امیدوار است، برعکس، کسی که تسلیم می‌شود، از رنج پرهیز دارد و در یکنواختی می‌افتد. اوناُمونو همواره در جستجوی وسیله محکمی برای نجات از عدم است ولی این وسیله نه در علم و نه در فلسفه فراهم نمی‌شود. به همین جهت اوناُمونو به سوی اصالت معنی گرایش می‌یابد. فلسفه اصالت معنی راه حلی به او نشان می‌دهد که راه حل دردناک است و با آمال او موافقت ندارد. اوناُمونو مانند اورتگا زندگی در رضایت و آرامش را نشانه جهل و نادانی می‌داند. زیرا بی‌توجهی به سرنوشت آینده انسان، در واقع اعراض از مسئولیت و فعالیت بیشتر است. به همین جهت «به نظر او، زندگی در درد، بهتر از زندگی در آرامش است»^۱ زیرا زندگی در آرامش خواهان نظرگاههای جدید و مستلزم تلاش مجدد نمی‌باشد.

اوناُمونو از هرچه که ما را از امیدواری محروم می‌کند، پرهیز دارد. برای او آنچه مهم است امیدواری به حیات و زندگی است. نباید از امیدواری دست برداشت. اوناُمونو از وقایع نکیت بار سال ۱۸۹۸ برای اسپانیا نگران بود و می‌ترسید شکست ملت اسپانیا آنها را به سوی وقفه و بی‌تفاوتی بکشاند. به همین جهت به نظر اوناُمونو تکلیف انسان است که حتی در دل پرتگاه نیز در شك باشد و در آن شك امیدی پرورش دهد. اوناُمونو هم از جزمیت مثبت، یعنی یقین کامل و هم از جزمیت منفی، یعنی شك و نفی مطلق دوری می‌کند، زیرا هر دو ما را به تحجر می‌کشاند، و «تصریح می‌نماید که یقین مطلق و شك مطلق هر دو ممنوع است»^۲ و قبول هر يك از آنها، در واقع نفی نقش شخصیت انسانی است، زیرا در آن دو حال نقشی برای انسان باقی نمی‌ماند.

باری هیبت از مرگ، در واقع هیبت از سرنوشت انسانی است. اوناُمونو شك را مانند يك پایه و اساس خوشبختی، در فکر داخل می‌کند. درد عظیم مؤلف کتاب درد جاودانگی، احتمال ابتلاء به سکون و بیحرکتی است که انسان را از دریافت تازگی‌ها محروم می‌سازد. حرکت اصل و اساس امیدواری است، کسی که حرکت نمی‌کند نه طرح دارد و نه کمال مطلوب. همچنین اگر غایت زندگی عدم باشد، این نگرش نیز ما را از جنب و

۱- همانجا.

۲- همان کتاب، صفحه ۱۱۴۳.

جوش حیاتی جدا نموده و ما را در بهت و حیرت فرو می‌برد. انسان مسئول، در برابر آینده بی تفاوت نمی‌شود. ولی تفکر فلسفی یا مذهبی نیز برای ما تسلی خاطر دائمی نمی‌آورند. به نظر می‌آید که اوانامونو در باطن خود زندگی را امری تاریک و تحکمی می‌یافته. ولی با توجه به روحیه فزون‌طلبی و ناآرامی که داشته و علاقه‌مندی او به مذهب و سرنوشت انسانی، او را وادار می‌کرده تا از علل تحکمی و بی‌معنی بودن زندگی دوری کند. اگر آینده حیات ما، با عدم خاتمه یابد، در حقیقت حیات ما در گردابی گرفتار آمده که نجات از آن میسر نمی‌باشد.

اوانامونو به عنوان یک نفر طرفدار فلسفه اصالت وجود خاص انسانی، به سرنوشت بشریت فکر می‌کند. همان‌طور که در رمان سن‌مانوئل ملاحظه می‌شود، دروغی را که در دل ما امید خلق می‌کند بر حقیقتی که در دل ما یأس ایجاد کند، ترجیح می‌دهد. اوانامونو که از بررسی دلایل ساحت‌های مختلف شناخت برای اثبات جاودانگی روح مأیوس شده خود را در دامن عشق و معنی‌گرایی می‌اندازد. «عشق همواره امیدوار است بدون اینکه از امیدواری خسته شود، عشق الهی، و ایمان ما به خدا، قبل هر چیز امیدواری به خداست، زیرا خداوند نمی‌میرد، و کسی که به خداوند امیدوار باشد، حیات جاودانی خواهد یافت»^۱.

فیلسوف اسپانیایی چون خود را ناتوان از اثبات حیات جاودانی می‌بیند، بدان جهت از راه غیرمستقیم، یعنی اثبات وجود خدا، می‌خواهد به هدف خود برسد. چون عقل را در این مورد نیز ناتوان می‌بیند، بنابراین آرزو می‌کند که ایکاش خدا باشد: «در حال حاضر و در وضع فعلی ایمان به خدا، معنی‌اش قبل از هر چیز، برای مؤمنین اهل استدلال این است که آرزو کنند که خدا باشد»^۲. آرزوی ایمان به وجود خدا، جز به هنگام ناامیدی، به فکر خطور نمی‌کند انسان با این آرزو می‌خواهد تکیه‌گاهی برای خود پیدا کند. ظاهراً، آرزوی وجود داشتن خدا، در واقع نشانه یأس و درماندگی است ولی یأس و درماندگی‌ای که به عدم منتهی نمی‌شود، یعنی باز هم امیدی باقی می‌ماند، به عبارت

۱- همان کتاب، صفحه ۲۳۵.

۲- همان کتاب، صفحه ۲۲۹.

دیگر، کسی که وجود خدا را آرزو می‌کند، در واقع حاضر به تسلیم در برابر نومیدی نیست.

به همین جهت اونامونو، اثبات وجود خدا را ارج نهاده و در گرداب ناامیدی، ایمان را قدر می‌نهد. «من از خدائی که موجود نباشد زجر می‌کشم. زیرا اگر خداوند موجود می‌شد، من هم حقیقتاً موجود می‌شدم»^۱. بالاخره اونامونو امکان بقای روح را به وجود خداوند مرتبط می‌سازد.

به نظر می‌آید که اونامونو در قلمرو علم، با وجود عدم توانائی آن برای اثبات بقای روح، امید خود را از دست نداده، تنها در محدودیت واقعیت محصور نمی‌شود. بدین جهت او علاقه‌مند ورود به ساحت ایمان است که هیچ مانعی او را محدود نمی‌کند. واضح است که در قلمرو علم و فلسفه ممکن نیست انسان به وجوب و جاودانگی دست یابد. ولی ایمان، خود را از اصول متحجر عقل‌رها می‌سازد تا بتواند در طریق شهود وارد شود، طریقی که می‌تواند برای نیل به آرزوی او کمک کند.

چون اونامونو در عصر ۱۸۹۸، زندگی می‌کرد که هموطنان او بعثت شکست در جنگهای استعماری دچار نومیدی بودند، بدان جهت آگاهانه با هنجارهایی موجود مخالفت می‌کرد، زیرا که ماحصل هنجارهای موجود به نومیدی و یاسی منتهی شده بودند که ممکن بود ملت اسپانیا را به سوی سستی و ناپودی بکشاند. به همین جهت اونامونو تبعیت از گذشته و تسلیم به آنرا هرگز نمی‌پذیرد. نباید تنها به فرهنگ و سنت راضی باشیم زیرا این معیارهای قبلی نمی‌توانند ما را از نتایج شکست و ویرانی نجات دهند.

قصد اصلی اونامونو نجات اسپانیا از خواب طولانی است که به صورت کاملاً طبیعی، از مدتها قبل با استفاده از آرامش مادی و معنوی که داشته، دچار آن شده بود. آلن قی فیلسوف متخصص در فلسفه‌های ایبری از همان خواب روحانی صحبت می‌کند که اسانیا از عصر طلایی وی‌وس Vivés بشر دوست اسپانیائی (۱۵۴۰-۱۴۹۲) و عصر سوآرز Suarez نویسنده متألّه اسپانیائی (۱۹۱۷-۱۶۴۸)، در آن خواب فرو رفته، و اونامونو می‌خواست اسپانیا را از آن خواب بیدار کند. در واقع اونامونو از جهتی علیه

خواب‌آلودگی و مرگ بشریت مبارزه می‌کند، و به همین جهت نه تنها به وطن خود بلکه سعی می‌کند به تمام جهان بیداری روحانی را بشناساند.

در هر حال، درد و دلهره، در نظر اوناُمونو سازنده هستند، ولی ظاهراً فلسفه اصالت وجود خاص انسانی او بیشتر نوعی انگیزش است تا سازندگی، بدین معنا که او بیش از عمل، امکان تفکر را برای ما فراهم می‌کند، این نیز حالتی خاص از اصالت تفکر فلسفی اوناُمونو است که در نزد تمام فلاسفه طرفدار فلسفه اصالت وجود خاص انسانی مشاهده می‌شود.

نقش دیگر درد و رنج این است که ما را از بی‌حالی و تنبلی نجات می‌دهد، بدون آنها آگاهی از کمال مطلوب میسر نمی‌شود. به همان نحو که درد جسمانی ما را متوجه اعضاء بدن مان می‌کند، درد و رنج معنوی و روحانی نیز ما را به وجود روح مان آگاه می‌نمایند. «محنت و اندوه موجب عنایت آگاهی، به خود آگاهی می‌گردد، کسی که در محنت و اندوه نباشد، می‌داند که چه فکر می‌کند و چه می‌کند ولی حقیقتاً نمی‌داند که او فکر می‌کند و عمل می‌نماید^۱.» اورتگا هم مانند اوناُمونو به تنهایی و درد توجه دارد، او کمال انسانی را از میزان تنهایی‌اش اندازه می‌گیرد. گویی درد در نظر فلاسفه اصالت وجود خاص انسانی، عبارت از غمادی است که بیشتر در نزد کسانی که مسئولیت و تعهدشان را در برابر بشریت به طور کلی، پذیرفته‌اند، مشاهده می‌شود. سارتر نیز در کتاب اگزیستانسیالیسم مکتب اصالت بشریت، بر اهمیت تنهایی انسان در هنگام تصمیم و قبول مسئولیت تأکید می‌کند.

به هر حال اوناُمونو هرگز از دلهره فانی بودن انسان رها نمی‌شود، به عبارت دیگر، همواره از اینکه در عدم سقوط کند، بیمناک است. علاقه شدید او به بقای روح در ورای تمام ظواهر، حتی موقع شك در باب وجود خدا، حضور دارد، به همین جهت درد و رنج را وسیله‌ای می‌دیده که منتهی به امید می‌شده‌اند، یعنی ورای درد و رنج نیز امید به بقا جستجو می‌کرده است. تنها آرزویی که می‌تواند در قلب اشتغالات ما باشد همانا عشق به حیات جاودانی است.

در مورد کشورش اسپانیا، با اینکه به نظر وی، در خواب روحانی فرو

۱- اوناُمونو، درد جاودانگی، صفحه ۲۵۰-۲۴۹.

رفته بوده، ولی این وضع موجب از بین رفتن اعتماد به نفس اوناُمونو نبود. با اینحال بدبختی و فلاکتی که با شکست ناگهانی سال ۱۸۹۸ اتفاق افتاد، تعادل عاطفی اوناُمونو را دچار تزلزل کرد. شکست کشور موجب بروز احساس عمیق درماندگی گردید. و سبب از دست دادن امیدواری شد.

عصر اوناُمونو با پیشرفتهای عظیم علمی، احتمال بی‌اهمیت ساختن شخصیت‌های فردی را با خود می‌آورد. علاوه برآن، جنگ اول جهانی نیز مردم را به سوی نومید سوق می‌داد. کیفیت حکومت وقت و وضعیت جامعه نیز موجب تند شدن بحران می‌گردید. در چنین وضعی اجتماع اسپانیا خود را ناامید احساس می‌کرد و اوناُمونو نیز خود را متعهد می‌دید تا ملت را از این بحران نجات دهد و حیات دوباره در کالبدش بدمد.

وضع و نگرش تمام طرفداران فلسفه اصالت وجود خاص انسانی چنین است، در واقع این نوع تفکر حاصل بحرانی است که به سرنوشت بشریت تحمیل شده است، مانند نازیسم و نتایج آن. به همین جهت در نزد تمام طرفداران فلسفه‌های اگزیستانس، درد و رنج، دلهره از عدم، پوچی و خالی بودن زندگی از معنی را ملاحظه می‌نمائیم. با توجه به همین احوال، این فلسفه را حاصل انحطاط سرمایه‌داری و عصر انحطاط نیز دانسته‌اند که می‌خواسته مردم را از بی‌تکلیفی نجات دهد. زیرا سرمایه‌داری برای خود هیچگونه امیدی در آینده نمی‌دید و بدین جهت زندگی را پوچ می‌دانست.

از جهت دیگر می‌توان گفت که فلسفه اصالت وجود خاص انسانی می‌خواهد شرف و حرمت انسان را تأیید نموده و راهی برای نجات وی از خودبیگانگی پیدا نماید و آزادی و مسئولیت را به انسان بازگرداند. همچنین این فلسفه می‌خواهد انسان را از مهیمز مفاهیم کلی که فردیت غیرقابل تأویل او را مورد حمله قرار می‌دهند، نجات دهد.

فلسفه اصالت وجود خاص انسانی انسان را از اغواءها و توصیه‌های «بازرگانان خواب^۱» رها می‌سازد. اولین قدم به سوی این رهائی عبارت از

۱- یکی از نوشته‌های آئن فیلسوف معاصر فرانسوی مربوط به «تجارب خواب» است که در زیر به ترجمه آن می‌پردازیم:

(ادامه پاورقی در صفحه بعدی)

آگاهی از وضع ملموس و انضمامی خودمان است: یعنی ما در این جهان موجود هستیم. برحسب نظر فلسفه اصالت وجود خاص انسانی، آنچه ما را آگاه می‌نماید و مارا به سوی عمل سوق می‌دهد عبارت از درد، دلهره، نومییدی از غیر و شکست است، همه اینها ما را به سوی یک زندگی تازه هدایت می‌کنند. کیرکه گارد پیشوای پیروان فلسفه اصالت وجود خاص انسانی می‌گفت، دلهره عمیق، طبیعت خاص ما را می‌سازد.

تنها انسان است که در برابر ناپودی و عدم، رنج می‌برد و به قول هیدگر تنها انسان است که از وجود و عدم سؤال می‌کند. انسان حیوانی است که به مرگ نظر دارد، یعنی تنها حیوانی است که از مرگ آگاهی دارد و همین آگاهی است که او را وادار می‌کند تا علیه فنا و ناپودی عصیان کند.^۱

ادامه پاورقی صفحه قبل.

بازرگانان خواب

«تفکر عبارت از سنجیدن است و خوابیدن عبارت از فکر نکردن به شواهد و پذیرفتن تلقینات حس و جهان به عنوان حقیقت، و بدون بررسی کامل می‌باشد. خوابیدن، پذیرفتن است. بیدار شدن عبارت از باور نکردن بدون فهمیدن است و نیز عبارت از بررسی و پژوهش چیزی در ورای آن چیزی است که مشاهده می‌شود همچنین بیدار شدن عبارت از شک کردن در باب چیزی است که ظاهر می‌شود. بدین جهت دست‌ها را برای آزمایش و لمس کردن آنچه دیده می‌شود، باید دراز کرد و چشمها را برای دیدن آنچه که لمس می‌شود، باید باز کرد. بالاخره بیدار شدن عبارت از مقایسه شواهد و پذیرفتن تصوراتی است که مؤید همدیگرند، و برخورد با واقعیت در حدود امکانات می‌باشد، تا اینکه نیل به حق میسر گردد. بیدار شدن اقتضاء می‌کند که به ظواهر امر بگوئیم تنها تو حق نیستی و به پژوهش جهان ادامه بدهیم.

دوستان، اکنون ملاحظه بکنید که راه‌های خوابیدن زیاد است، و بسیاری از مردم که ظاهراً بیدار بوده و چشمهای باز دارند و در حال حرکت بوده و با هم حرف می‌زنند، در واقع خوابیده‌اند، شهر پر از خواب‌آلودها، به خواب مصنوعی است.

پس دوستان، بدون توقف از میان تجار خواب بگذرید و اگر شما را متوقف کردند به آنها بگوئید که من نه در جستجوی سیستم و نظامی هستم و نه تخت‌خوابی می‌خواهم، از بررسی و مقایسه خسته نشوید، بخوانید، گوش دهید، بحث کنید، داوری نمائید:

از متزلزل کردن سیستمها و نظامها نهراسید»

آلن (پلیاد)

۱- ر.ك. A. Amalric «زندگی و بقا در نظر میکل دو اونامونو»، در کتاب متفکرین مخالف سنت اسپانیا، انتشارات دانشگاه تولوز لو میرای، ۱۹۷۴، سری A جلد ۲۲. صفحه ۲۱۸.

همانطور که گفتیم، اونامونو مسئله فانی بودن انسان را بسیار وحشتناک تلقی می‌کند، او هرگز خلجان خود را در برابر مرگ مخفی نساخته است، و دائماً در جستجوی جواب به سؤالات سنتی فلسفه: «از کجا آمده‌ایم و به کجا می‌رویم» بوده و در این راه سعی وافیه نموده است. اونامونو در اساسی‌ترین اثر خود به نام «احساس غم‌انگیز زندگی» که به نام «درد جاودانگی» به فارسی برگردانده شده، قسمت دوم سئوالهای فوق را بررسی نموده است. احساس او از فانی بودن زندگی و فرو رفتن آن در ظلمت عدم، بسیار غم‌انگیز و دردناک است.

عشق به ایدیت مسئله اساسی تمام مردم می‌باشد، بدین جهت اونامونو تردیدی به خود راه نمی‌دهد که آن مسئله را دوباره مطرح نموده و چون زخمی بر روی آن «نمک و سرکه» بریزد، تا بلکه اهمیت این مسئله را بهتر نمایان سازد. همین اشتغال نظر اونامونو، علاوه از اینکه او را طرفدار اصالت شخصیت معرفی می‌نماید در عین حال او را يك بشر دوست نیز معرفی می‌نماید.

«روش اونامونو برعکس روش سنتی است، زیرا او چاره را در عدم یقین و در شك می‌جوید و از سکون و جزمیت می‌گریزد. او از تنگناهای نگرانی کمال مطلوب اخلاقی، یعنی آرامش درونی را می‌جوید. به راستی انسان در نگرانی و غم، ممکن است به راههای جدید آگاهی یابد، و در همین احوال روحانی است که امکان نیل به يك راه حل، حتی موقتی تجلی می‌کند. من می‌خواهم آشکار سازم که عدم یقین و شك، مبارزه دائمی با سر سرنوشت نهانی ما، نومیدی و عدم وجود يك اساس جزمی ثابت، همگی می‌توانند اساس يك اخلاق باشند.^۱»

سوز غم ویژگی زندگی است، «کسی که زندگی می‌کند غم می‌کشد، و کسی که غم ندارد در واقع زندگی نمی‌کند^۲». تنها غیرانسانها غم ندارند. در این مقام اونامونو مثل سعدی شاعر بلند آوازه ایران سخن می‌گوید: کسی که از غم دیگران غمی به دل راه نمی‌دهد، شایسته نیست که نام او آدمی نهاده شود:

۱- اونامونو، درد جاودانگی، صفحه ۳۰۳.

۲- همان کتاب، ۲۴۱ و ۱۶۸.



تو کز محنت دیگران بی غمی نشاید که نامت نهند آدمی

بالاخره برای اونامونو، مانند تمام طرفداران فلسفه اصالت وجود خاص انسانی، احساسهای دردآلود نجات دهنده می‌باشند. دلهره در اوج خود به نظر ما تسلی خاطر است. «همین درد امیدواری زیباترین چیز زندگی است و عالی‌ترین زیبایی است، یا بهترین تسلی است (...) و عالی‌ترین زیبایی، زیبایی تراژدی است»^۱. «ناگفته بگذریم که انسانهایی که در رفاه زندگی می‌کنند و از غمهای واقعی زندگی غافل می‌مانند، در این صورت از غمهای ملایمی که در بعضی از صحنه‌های فیلم‌ها و نمایش‌ها ملاحظه می‌کنند، متأثر می‌شوند و همین غمها گاهی بسیار شیرین هم هستند اما برای کسانی که در تنگناهای دهشتناک زجر و نیاز و ترس وحشت و درماندگی زندگی می‌کنند، تراژدی چه زیبایی می‌تواند داشته باشد؟ به هر حال برای اونامونو دلهره اساسی، عبارت از مرگ، ظلمت عدم، اضمحلال کامل شناخت و آگاهی و به هم خوردن موقعیتهائی است که با آگاهی ساخته شده‌اند. این دلهره را می‌توان دلهره وجودشناسی بنامیم که از زمانی که انسان سؤال از وجود و عدم را طرح کرده، آغاز شده است. به نظر او «هر آگاهی عبارت از آگاهی از مرگ و درد است»^۲. ما همواره با عدم روبرو می‌شویم. زمانی که ملاحظه می‌شود تمام مردم سرنوشت واحدی دارند، ترحم و دلهره بر انسان مستولی می‌شود. عشق در نظر اونامونو حاصل عینیت سرنوشت‌هاست. من «برای این ستاره بیچاره که روزی، برای همیشه ناپدید خواهد شد رحم می‌کنم، زیرا عشق و همدردی این احساس کم و بیش مبهم را نسبت به ستاره ایجاد می‌کند. که او ستاره‌ای است که روزی معدوم خواهد بود»^۳. «بدین ترتیب، اونامونو شعاری شبیه شعار هوسرل ساخته، ولی آنرا از درد و رنج سیراب نموده است: «هرآگاهی عبارت از آگاهی از مرگ و درد است»^۴.

علاقه شدید اونامونو به جاودانگی به قدری عمیق است که برای نیل به

۱- همان کتاب ۲۳۹

۲- همان کتاب ۱۶۸

۳- همان کتاب، ۱۶۸

۴- همان کتاب، ۱۶۸

آن مقصد، او را به سوی هر راه ممکن، متوجه می‌سازد، گاهی این راهها با هم هماهنگی نداشته و متناقض هستند: مثلاً در اوج يك شك دردناك او جهان دیگری را می‌پذیرد. و بدین ترتیب دچار پیشداوری می‌شود. در نظر وی «هیچ چیز، بهتر از ناتوانی عشق ما در این جهان جسمانی و ظاهری، موجب تلقین امید و ایمان به دنیای دیگر نمی‌گردد»^۱.

اونامونو همواره در حال تردید و تحسیر است، زیرا مفری برای خود نمی‌بیند، بالاخره چنان به نظر می‌آید که او رنج کشیدن را دوست دارد و شاید به همین جهت هدفی انتخاب می‌کند که حل آن محال می‌نماید. آنچه روشن است او هر راهی را مورد بررسی قرار داده ولی همواره با موانع غیرقابل حل برخورد نموده و مأیوس شده است. بالاخره یأس فلسفی و استدلالی نتیجه اقدامات گوناگون اوست. اما از آنجائی که مصمم بود هرگز بی‌حرکت نماند و به این حال تسلیم نشود، بدین جهت هرگونه دردی را که حاصل یأس خودش بود تحمل می‌کند. گویی درد و رنج در نظر وی نور امیدی به وجود می‌آورند. «هر کس ترا دوست داشته باشد ترا به گریه وادار می‌کند.» «عشقی که کشنده نباشد شایسته نامی به این ملکوتی نیست»^۲.

اونامونو در مقام فهماندن غم خود به تمام مردم برمی‌آید، بدالجهت تمام روانهای روشن و مقدسین و قدیسان را دعوت می‌کند تا دلهره عدم را دریابند. زیرا که این دلهره، همه مردم جهان را دربرمی‌گیرد. او در این همدردی و تعاون روحها احساس تسلی می‌نماید.^۳

بالاخره چون مسأله فانی بودن انسان به هیچوجه به نحو مطلوبی حل نمی‌گردد، به عنوان سری تلقی می‌شود که طرح مجدد آن انسان را می‌آزارد. زیرا قابل بیان نمی‌باشد و جهانی که به هیچیک از آرزوهای ما پاسخ نمی‌دهد، باز هم باید فقدان غایت را در آن مخفی سازیم. در اوج شك، شرمندگی از «يك تزویر مصلحت‌آمیز» ما را از اعتراف به بی‌ایمانی‌مان باز می‌دارد. این فقدان غایت ما را آکنده از دلهره می‌سازد. و «این دلهره دائمی که آشکارا

۱- همان کتاب، ۱۶۵

۲- همان کتاب ۳۲۶.

۳- قدیس مانوئل ترجمه فرانسوی ۱۹۷۲، صفحه ۳۱-۳۰.

وجود ما را دربرگرفته، صلیب مقام انسانی است.^۱» بدین ترتیب، ملاحظه می‌شود که چاره نجات از فنا و نابودی در دلهره و درد است. این احساسات دردناک در حیاتی که آکنده از شك باشد کاملاً حاضر است به هر حال باید از بی‌دردی پرهیز کرد و به درد بی‌غایتی توجه نمود. به همین دلیل است اونا مونو به امور غم‌آلود تکیه نمود. و «سرکه و نمک بر روی زخم روح می‌پاشد»^۲. عدم آگاهی از درد، برابر با خوابیدن و به عبارت صحیح‌تر برابر با نابودی است. «پس چشمهای خود را بر ابوالهول ترسانک نبندید، بلکه آنرا در برابر خود قرار دهید، و امکان دهید تا شما را با دندانهای خود خورد کند و بلع نماید. در اینحال ملاحظه خواهید کرد که پس از بلعیده شدن چه لذتی خواهید داشت، و چه درد لذت بخشی به شما دست خواهد داد»^۳.

روش متناقضان همواره بر تفکر اونا مونو سیطره داشته، ولی زمانی می‌رسد که او نمی‌تواند این راه را ادامه دهد: هر قدر زیاد شك می‌کند، همانقدر نیز رنج می‌کشد، این رنج تمام وجود او را پرمی‌کند، دیگر او قادر نمی‌شود «دروغ مصلحت‌آمیز» را تحمل کند و بالاخره به آنچه در عمیق‌ترین جایگاه روحش می‌گذرد، اعتراف می‌کند، به عبارت دیگر زندگی ابدی به نظر او چون رؤیا جلوه می‌کند، اما رؤیائی که ابدی است، زندگی به نظر او خواب و خیال می‌نماید. به هر حال تا آخرین صفحات رمان سن مانوئل شهید راه شك از مفید بودن دروغ مصلحت‌آمیزش مطمئن بوده است. «انسان اگر به چیزهای متناقض معتقد شود خیلی بهتر از این است که به هیچ چیز باور نداشته باشد»^۴. بدین صورت، زندگی در نظر او خودکشی دائمی، و مبارزه‌ای علیه خودکشی بود.

اونا مونو به جهت اینکه کاملاً به مسئله متافیزیک علاقه‌مند بود، آرزو داشت علوم انسانی نیز مانند علوم دقیقه پیشرفت نماید آرزویی که در زمان

۱- همان کتاب، ۳۱

۲- درد جاودانگی، ۳۲۹

۳- همان‌جا

۴- قدیس مانوئل صفحه ۷۱.

کانت (۱۸۰۴-۱۷۲۴) نیز مطرح بود. عدم تحقق این آرزو مانعی در برابر او بود و نمی گذاشت او جداً ادعای خود را قابل تحقق بداند. او می خواست مسئله متافیزیک را کاملاً ملموس و انضمامی سازد، بدان جهت فقط به مسئله بقای روح توجه می نمود، با اینکه سعی فراوان نمود، هرچند که از قبل، از مذهب و از ایمان استمداد می نمود، با وجود همه اینها دوباره به محل حرکت خود، یعنی شکاکیت، رسید: به عبارت دیگر، این تلاشها نیز عدم کفایت وسایل انسانی را برای نیل به حقایق ماوراءالطبیعه آشکار می سازند. به قول کانت ما وسایل لازم و ضروری برای وصول به ذوات را نداریم.

اونامونو بارها از جاده های طی شده قبلی گذشته، اما همواره دست خالی بوده است به همین جهت همیشه آرزوی وجود خدا را در دل داشته، زیرا با وجود خداوند همه آرزوهای خود را ممکن و متحقق می دیده است، در واقع، وجود خداوند تنها طریق نجات انسان از عدم و پوچی زندگی است.

اونامونو به جهت ادعای خود درباره ضرورت فهم سرنوشت بشری، هرگز مثل کانت، به ناتوانی ذهن و فهم انسانی معترف نبوده، بدالجهت انتخاب روش متناقضان را به خاطر عدم گرفتاری در نومیدی مطلق بر قبول بن بست ترجیح داده است.

اونامونو در آخرین اعتراف خود، زبان رمان را انتخاب کرده و خواسته است به آن وسیله ناکامی و غم آلودی حاصله از ناتوانی انسان را برای فهم مسئله طرح شده، مکتوم سازد و امیدواری را از بین نبرد.

با وجود این، فقط در اواخر پژوهشهای طولانی خود، به طور غیرمستقیم و انحرافی، به سر درونی خود که عمری او را زجر داده، اعتراف می کند: «حیات ابدی دیگری غیر از همین زندگی وجود ندارد... ولی همین زندگی را مردم رؤیا گونه ابدی می بینند... ابدیتی که چند سال ادامه می یابد...^۱» با اینحال اونامونو، حتی زمانی که به بی ایمانی خود نسبت به حیات بعد از مرگ اعتراف می کند، باز هم از شك رها نمی شود. بدین معنی که او از اول رمان سن مانوئل دلبستگی خود را به وجود خداوند، که می تواند حلال تمام مشکلات باشد، نشان می دهد. گویی به قبول امری که اثبات آن با

عقل غیرممکن است، تسلیم می شود. «... من در این مقام به امری اعتراف می کنم که نمی دانم، زیرا تنها خداوند، سرنوشت ما را می داند»^۱.

ژان، مارک گابود (۱۹۲۸-) استاد ممتاز دانشگاه تولوز لومیرای، رمان سن مانوئل نیکوکار را به عنوان وصیت نامه اونا مونو تلقی می کند، به ادعای وی این رمان عدم کفایت دلایل بعضی از الهیون را درباره جاودانگی روح نشان می دهد که نمی توانند ایمان را به انسان تقدیم دارند. «این رمان قابل تحسین در واقع وصیت نامه اونا مونو است، آن رمان تمام موضوعات ملموس و انضمامی و استفهامی يك روح شكاك را جمع کرده که مفتون ایمانی است که آن نیز مبتنی بر دلایل محکم نبوده و در حال احتضار است»^۲.

فیلسوف اسپانیایی در اعتراف دردناك خود، دلیل کافی برای ترك زندگی ملاحظه نمی کند، بدالجهت بازهم می گوید: باید زندگی کرد، باید در جهان بودن را ادامه داد. و به همین جهت خطاب به یکی از دختران کلیسا می گوید، فرشته كوچك، چرا ازدواج نمی کنی؟ باید که تو ازدواج بکنی تا این غمها شفا یابند»^۳. از جهتی می توان ادعا کرد که اونا مونو که طرفدار تجدید نظر و پیرو مذهب پروتستان است يك هدف اساسی دارد و آن نیز بهبود وضع زندگی واقعی مردم است، حتی در دل پرتگاه و خطر نیز نمی خواهد آمال و آرزوهای ما به خیال مبدل شوند.

ناتوانی فهم بشری در قلمرو متافیزيك، بعضی از فلاسفه عصر ما را نیز به سوئی کشانده که فقط آنها را به ملاحظه و بررسی مسائل معرفت شناسی قانع ساخته است. این حالت در نزد فلاسفه حلقه وین و فلاسفه تجربی انگلستان صادق است.

اما چنین به نظر می آید که انسان، حتی در وضع محدود خود، تا زمانی که به مسائل فلسفی طرح شده پاسخ نگوید، در حیرت و ترس باقی خواهد ماند. زندگی در نظر بعضی از پیروان اصالت عقل، با وجود امکانات

۱- همان کتاب ۳۷

۲- ژان مارک گابود، تحلیل و تفسیر منتشره در مجله متافیزيك و اخلاق سال ۱۹۷۳ شماره ۳ و مجله فلسفی تولوز ۱۹۷۵ شماره ۴.

۳- رمان قدیس مانوئل صفحه ۶۸-۶۷.

بیشمارش، به خاطر همین حیرت و ترس، در بن بست ناامید کننده قرار می گیرد. شاید به همین جهت باشد که می گویند فلاسفه همواره غمگین هستند.

همانطور که در اوایل فصل یادآوری کردیم تفکر دیالکتیکی هگل نیز یکی از سرچشمه های فکری اونامونوست، ولی اونامونو با کارل مارکس موافق نیست، اگر مارکس ایده آلیسم هگل را به سوی ماتریالیسم دیالکتیک کشانده، اونامونو نیز تفکر دیالکتیکی را به سوی غایت و مذهب متوجه ساخته است. اما روش متناقضان اونامونو با اینکه برای ما نظرگاههای تازه رافراهم می آورد ولی هرگز در قلمرو امور ماوراء الطبیعه و امور ماوراء عقل راه حل نهائی را نشان نمی دهد.

VI - مذهب اصالت وجود خاص انسانی ژوزه اورتگا ای گاست

اورتگا (۱۸۸۳-۱۹۵۵) همراه اونا مونو بنیانگذار فلسفه اصالت عقل و حیات اسپانیا هستند. اورتگا سعی نموده تا نقش و مقام عقل را روشن کند. برحسب نظر او «واقعیت اساسی حیات است». علاقه وی به زندگی ملموس و انضمامی به کشف «عقل حیاتی» منجر می شود. در این قلمرو عقل در خدمت حیات قرار می گیرد. به نظر می آید که علاقه او به حیات و تابع نمودن عقل به مقتضیات حیاتی، از آرزوی وی برای نجات اسپانیا از نتایج شکست سال ۱۸۹۸، برمی خیزد.

اورتگا ای گاست یک فیلسوف پرشوری است که هم در باب اسپانیا و هم در باب تمام اروپا آرزوهائی داشت. بدین جهت تحول جامعه را که به سوی توده مردم و به زیان نخبگان توسعه می یافته، تأیید نمی کرد و نمی پسندید. ظاهراً تفکرات وی، انعکاسی از پیشرفتهای علمی عصر خود بوده است. و فلسفه او در همان جهتی است که ویلهلم دیلتای (۱۸۳۲-۱۹۱۱) می رفته، یعنی در مسیر توجه به حیات، بوده است، به نظر اورتگا، دیلتای «کسی است که توجه به زندگی را بیشتر مدیون او هستیم»^۱. ولی بینش اورتگا بیشتر رنگ استنباطات شخصی دارد^۲. اصالت حیات دیلتای و عقل حیاتی اورتگا شبیه هم اند. رجوع به صرافت و پاکی زندگی، خصوصیت عصر آنها را نشان می دهد. حتی فردریک نیچه نیز وقتی با بایدها و ارزشها به نزاع برمی خیزد، در واقع او نیز می خواهد انسان را به سوی سرچشمه جوشان حیات بازگرداند و نه با نژاد انسانی بلکه با گروهی از مردم که حال و هوای بزرگواری را از یاد برده و هدفهای والائی را در نظر نداشته باشند، مخالفت می نمود، ابرمرد نیچه کسی بود که توده مردم را به سوی توانائی هایشان

۱- ر. ک. اورتگا ای گاست، تصورات و باورها، ترجمه فرانسوی، پاریس ۱۹۴۵، صفحه ۲۰.

۲- ک. کاسکالیس، اصالت بشریت اورتگا، پاریس ۱۹۷۴، صفحه ۱۰.

متوجه می‌ساخت.

از خودبیگانگی‌های گوناگون که انسان به مرور ایام، چون از خود بیگانگی حاصله از بردگی، از تفکرات دوره قرون وسطی، از عصر تکنولوژی و از عصر مصرف که ناخواسته گرفتار آنها شده، فلاسفه قرن ۱۹ و مخصوصاً قرن ۲۰ را به سوی ریشه‌کن کردن بیگانگی‌های تازه، چون اقتصادی، فرهنگی، صنعتی و اعتقادی... از هر رقم که باشد، هدایت می‌کند.

نسبیت دلیلتای در نزد اورتگا به صورت توجه به نظرگاههای مختلف و به صورت نظریه «موقعیت» (Circonstance)، ظهور می‌کند. «من و موقعیت من، با هم مرا به وجود می‌آورند»^۱ اورتگا فلسفه کانت و نوکانتی را می‌شناخت و هم عصر هیدگر بود. بدین جهت، از فلاسفه آلمانی متأثر شده است: فلسفه اورتگا گاهی تأیید و گاهی تکذیب تفکرات آنهاست، اما همواره استنباط شخصی خود را نیز حفظ نموده است. «من در تفکر کانتی زندگی کرده، و مانند فضائی از جو کانتی تنفس نموده‌ام. تفکر او در عین حال هم منزل و هم زندان من بوده است»^۲.

تأثیر هوسرل (۱۹۳۶-۱۸۵۰) نیز بر روی اورتگا با طرفداری وی از تجاوز از ایده آلیسم و رئالیسم مشهود است. مخالفت وی با وجود به معنی اعم نیز به توسط مارتین هیدگر (۱۹۷۶-۱۸۸۹) انگیزته شده است. به همین جهت گاهی در اصالت فکر اورتگا تردید ایجاد می‌شود. انتقاداتی که از اورتگا می‌شود بدین نحو خلاصه می‌شود: «غیر اصیل بودن و عدم استحکام فلسفی (...) و غیاب نظام‌بندی کامل در اکثر آثار اورتگا...»^۳.

آلن قی محقق نامی در فلسفه‌های اسپانیایی از رنج‌های که اورتگا از چنین انتقاداتی می‌کشیده، صحبت می‌کند: «من باید در سکوت خود اتهاماتی را که بعضی از افراد کم فکر در حق من روا داشته و می‌گویند که من در عرض سی سال جز ادبیات به چیز دیگر نپرداختم، و از آن بدتر اینکه باید شاگران خودم را نیز تحمل نمایم. زیرا آنها نیز خیال می‌کنند که باید

۱- آلن قی، اورتگا ای گاست یا عقل حیاتی و عقل تاریخی، پاریس ۱۹۶۹، صفحه ۱۹.

۲- ب. سه‌زه، اورتگا ای گاست در دائرة المعارف انیورسالیس جلد ۱۲- ص ۲۵۳.

۳- J. Estelrich، مقدمه کتاب تصورات و باورها ترجمه به فرانسه توسط J. Babelon، پاریس، ۱۹۴۵، صفحه ۲۱.

آب‌زده این مسئله روشن شود که آنچه من ابراز می‌دارم، راجع به ادبیات است یا فلسفه^۱.

می‌توان گفت که فضای روشنفکران آلمانی دلیل شکوفائی تفکرات اورتگا بوده است البته عادلانه نیست که اصالت فکر اورتگا را فراموش کنیم، او با اینکه از مراحل سنتی فلسفه الهام گرفته، با اینحال معانی تازه‌ای نیز به فلسفه داده است. روش تحقیق وی کاملاً اختصاصی است: به عنوان مثال می‌توانیم نظر او را در باب جامعه، یعنی نظریه توده و نخبه و اصالت عقل و حیات ذکر نمائیم.

و نیز بهتر است در باب اهمیتی که به کتاب طفیان توده‌ها تألیف اورتگا ای‌گاست، قائل شده‌اند، چون نظر پیرمسنارد (= P. Mesnard) را نقل نمائیم او می‌گوید: «اهمیتی که کتاب قرار داد اجتماعی روسو (۱۷۷۸-۱۷۱۲) برای قرن ۱۸ و کتاب سَرمایه مارکس (۱۸۸۳-۱۸۱۸) برای قرن ۱۹ داشت، کتاب طفیان توده‌های اورتگا ای‌گاست نیز شایستگی دارد، برای قرن ۲۰ همان اهمیت را داشته باشد^۲». این کتاب وسیله مطمئنی برای درک وضع روحانی اروپای جدید می‌باشد.

طفیان توده‌ها پیشرفت ناموزون و توسعه و غایت ناآگاهانه توده را به ما نشان می‌دهد. مؤلف کتاب با اطمینان کامل از آنچه مطرح می‌سازد، از خطراتی که يك زندگی بدون آگاهی و کیاست، بدون مسئولیت و آکنده از رضایت همراه می‌آورد، صحبت می‌کند. او به نتایج امور توجه نموده و غایت فعالیت‌های خود را ظاهراً نجات نخبگان قرار داده است. ولی فرق اساسی که بین نخبه و توده مطرح نموده، قابل بحث است، گوئی به وضع اجتماعی، اثرات تعلیم و تربیت و فرهنگ جامعه توجه کافی مبذول نداشته است، و نقص را نه از آنها بلکه از خود مردم عامی (توده) دانسته است.

اورتگا با وجود بینش اشرافی خود، تمام اشتغالات يك فیلسوف اصالت

۱- آلن قی، اورتگا ای‌گاست انتقاد ارسطو، انتشارات دانشگاه پاریس ۱۹۶۳، صفحات ۱۱-۱۲.

۲- پیرمسنارد، در مقدمه برای کتاب ك. کاسکالس به نام اصالت بشریت اورتگا ای‌گاست، پاریس ۱۹۷۵، صفحه ۷.

وجود خاص انسانی را داراست: عهده‌دار شدن خلق کیفیت حیات و سرنوشت انسانی، متزلزل ساختن سیستمهای پیش‌ساخته، دوری از رضایت خاطر، تحمل رنج و درد به عنوان ضرورت زندگی واقعی و ملموس، قبول فردیت غیرقابل رد و ارجاع هر شخص،. تأیید تنهایی انسان در لحظات خاص و بالاخره مسئولیت انسان و امثال آن، همگی از اشتغالات اندیشه اورتگا بوده‌اند.

به نظر اورتگا، کمال يك زندگی با میزان تنهایی آن در هنگام تصمیم، اندازه‌گیری می‌شود، او با آگاهی از الزامات اجتماعی و قیودات آن، باز هم از انسان می‌خواهد که در تنهایی خود تصمیم بگیرد. این امر نه به خاطر جدا ساختن خود از اجتماع، بلکه به خاطر آگاهی از مسئولیت شخصی لازم است. بنابراین، هرکس مقامی دارد که هیچکس نمی‌تواند جای آنرا اشغال کند. در توضیح این مطلب می‌توانیم بگوئیم که هرکس با وجود الزام و اجبار اجتماعی در موقع تصمیم فقط يك راه واحد در پیش ندارد بلکه در عین اینکه راههای متعدد در مقابل او وجود دارند، امکان خلق راههای تازه نیز موجود است، بنابراین اگر افراد در اثر تعلیم و تربیت عادت کنند که راه مناسب خود را با توجه به تجربه‌ها و فرهنگ اجتماعی خود بیابند، می‌توانند با استمداد از تفکر و استنباط خود راهی پیدا کنند که تا بحال کسی به آن توجهی نداشته است. تصمیم گرفتن و راه‌حل پیدا کردن مانند نوشتن عبارات مختلف با حروف محدود هر زبان می‌باشد که با وجود قواعد ضروری‌ای که برای استفاده از حروف محدود وجود دارد و اصولاً از آن نمی‌توان تخطی کرد، ولی هرکس می‌تواند جوری بنویسد که هیچکس آنطور ننوشته است. برای کسی راه بسته می‌ماند که اهل تقلید باشد و فکر نکند و فقط از نوشته‌های قبلی دیگران استفاده نماید، هرچند که از نویسندگان بزرگ تقلید نماید، به طور کلی در برابر هرکس راه ناشناخته‌ای وجود دارد که اگر با تمرین کافی، قدرت استنباط خود را به کار گیرد آن راه در برابر او گشوده می‌شود. اضافه باید کرد که استفاده از قدرت استنباط و یا استفاده از استعداد نوشتن و هر امر دیگر، هم برای فرد و هم برای اجتماع، مستلزم داشتن تمرین و ممارست کافی می‌باشد. بدون ممارست، نوشته‌ها، پخته نمی‌شود و بدون تمرین در تصمیم‌گیری نیز انسان قادر به اتخاذ تصمیم در تنهایی نمی‌شود. کیفیت تمرین خواه در نوشتن، خواه در

تصمیم گرفتن، مانند هر کار دیگری روشی می‌خواهد که منتج باشد. چون در اینجا از نظرگاه فلسفی به مطالب می‌نگریم بدانجهت فقط تأکید ما در این است که هر فرد به تنهایی قدرت اتخاذ تصمیم به نحو خاص را دارد که باید تقویت شود. البته اتخاذ تصمیم به دنبال خود، قبول مسئولیت و تحمل نتایج را نیز دارد به همین جهت کسانی که اهل تصمیم هستند، زندگی آنها خالی از درد و رنج و پشیمانی و تجدیدنظر دائمی نخواهد بود.

به نظر اورتگا، مانند اوناُمونو زندگی در عمق خود غم‌آلود و در دگرگونی دائمی است. زیرا هرحالی که ثابت بماند، با عادت توأم است و عادت، تحمل انسان را خودبخودی و ناآگاه می‌سازد، ولی انتخاب راههای جدید خالی از بیم و هراس و نتایج معمولاً غیرقابل پیش‌بینی دقیق، نمی‌تواند باشد. به همین جهت به نظر اورتگا درد و رنج ما را به سوی زندگی کامل هدایت می‌کند، به هر حال انسان مسئول است و باید تصمیم بگیرد تا زندگی خود را اداره نماید. و همین عهده‌دار شدن و هدایت زندگی، خالی از غم و هراس و اندیشه دائمی نمی‌تواند باشد.

اصالت عقل و حیات در نظر اورتگا به سوی اصالت شخصیت گرایش دارد. زیرا هر انسانی نقشی دارد که خاص اوست و هیچکس نمی‌تواند جای او را بگیرد: «هر فرد، هر شخص، هر ملت و هر عصر اعضا و عناصر غیرقابل جایگزینی و منحصر به فرد هستند^۱». این بیان اورتگا که همسو با نظرات کلیه پیروان فلسفه اصالت خاص وجود انسانی است به درستی روشن نمی‌کند که با وضع خاص هرکس، چگونه ارتباط و تفاهم بین مردم عملی می‌شود. زیرا اگر هرکس اعجوبه‌ای باشد که هیچکس دیگر با او مشابه نباشد، امکان ارتباط با دیگران چگونه میسر می‌شود؟

اورتگا با گرایشهای اصالت فردی و اگزیستانسیالیستی اعتقاد دارد که هرکس باید زندگی خود را بسازد، انسان جوهری ندارد، بلکه او تاریخ دارد و باید ماهیت خود را بسازد. «وجود انسانی نامحدود و غیرقابل پیش‌بینی است». تمام آثار اورتگا، در آخرین سالهای زندگی، سعی دارند «تفکری را

۱- استلریش (= J. Estelrich) در مقدمه کتاب تصورات و باورها تألیف اورتگا، ۱۹۴۵، ص ۲۴.

بشناسانند که می‌خواهد با واقعیت مستقیماً لقاء داشته و در دل زندگی رشد کند^۱».

توجه به امور ملموس و انضمامی یکی از ویژگی‌های فلسفه اورتگاست. برای ایجاد تحرك در میان ملتی که آینده درخشانی را بخواهند، ضرورت دارد که خود ملت زندگی این جهانی را بشناسد. یکی از تعهدات اورتگا این بوده که به این زندگی ایمان ایجاد نماید. نظریه وجود دیدگاه‌های مختلف^۲ نشان می‌دهد که زندگی با جلوه‌های گوناگون همواره حی و حاضر است، اما ملاحظه و مشاهده این جلوه‌ها، بدون مقدمات تربیتی و قبول اعتقاد به وجود نظرگاه‌های جدید ممکن نمی‌گردد.

اصولاً انسان مالك سرنوشت خود است، در توانائی و تکلیف اوست که معنی زندگی را تغییر دهد. ظاهراً اورتگا غافل از جبر علمی است ولی باید در نظر داشت که نظر پیروان اصالت خاص وجود انسانی، پیدا کردن راه‌های جدید در محدودیت خاص موقعیت‌ها و جبر علمی می‌باشد. او دائماً یادآوری می‌کند که انسان باید مسئولیت خود را بر عهده گیرد و هرگز و در هیچ زمینه‌ای، خود را راضی نشان ندهد، زیرا رضایت از وضع موجود، کم‌کم موجب عادت و تکرر گردیده و از انسان تحرك و تازگی را سلب می‌کند. تفکرات اورتگا شایسته است که نام فلسفه زندگی به خود بگیرد. به قول پیرمسنارد، تمام قسمتهای نظام فلسفی اورتگا در اطراف يك شهود اصلی دور می‌زند که عبارت از «معنی زندگی است، زندگی‌ای که عبارت از واقعیت و شناخت است، شناختی که کارکرد درونی ولاینفک زندگی ما بوده و مستقل از ما نیست و مانند شهر ناکجا آباد افلاطون خیالی نمی‌باشد»^۳.

جستجوی نظرگاه‌های جدید توسط اورتگا (=Perspectivisme) به فکر او گسترش و عمقی می‌بخشد که بینش او را درباره انسان، زندگی و تاریخ جامع‌تر می‌گرداند. او همواره سعی دارد از جنبه‌های واقعی غافل

۱- ب. سزه، اورتگای گاست، در دائرةالمعارف فرانسه، جلد XII صفحه ۲۵۳.

۲- مراد از نظریه دیدگاه‌ها این است که غیر از عادات و نظرات موجود، احوال دیگری نیز وجود دارند که اگر نظرگاه‌ها را عوض کنیم آن جنبه‌ها خود را به ما نشان خواهند داد.

۳- پیرمسنارد، مقدمه کتاب اصالت بشر اورتگای گاست، صفحه ۹.

نباشد. مانند دکارت (۱۶۵۰-۱۵۹۶) می‌خواهد به وسیله استقصاء و شمارش دقیق امور، عوامل فعال را در نظر داشته باشد، و در این مسیر التقاطی بودن را انتقاد می‌کند. زیرا انسان بینشی را به زعم اینکه بهترین دیدگاه است انتخاب نماید، برخلاف فلسفه التقاطی بهترین نخواهد بود. زیرا بهتر از آنها نیز وجود خواهند داشت که باید کشف گردند. یکی از اندیشه‌های او این است که به مردم اسپانیا، کلیه جریانات فکری را که در اروپا جریان داشت، بشناساند. به نظر می‌آید که اورتگا با اینکه تا اندازه‌ای اهل نسبیت است که در زمان او حاکم بر افکار بوده، ولی چنان بینشی را در باب توده مردم و نخبگان اعمال نداشته است، زیرا اگر توده مردم را از دیدگاه دیگری می‌نگریست تحسین می‌کرد و شاید از جهتی نخبگان را نیز مانند توده مردم، مورد انتقاد قرار می‌داد.

فلسفه اصالت وجود خاص انسانی اورتگا، مانند فلسفه کیرکه‌گارد، اونامونو، یسپرس و سارتر، دارای زمینه درد و غم و ترس و نگرانی است. آثار او دارای فرازهائی است که پر از نگرانی و دغدغه خاطر می‌باشد، «هر سرنوشتی را اگر عمیقاً مورد بررسی قرار دهیم دردآلود و غم‌انگیز است»^۱. شاید مراد وی مثل اونامونو این باشد که عاقبت و غایت هر انسانی به فنا منتهی می‌شود، و ممکن است از دیدگاه دیگر، که بیشتر به نظرگاه اورتگا نزدیک می‌باشد، بگوئیم هر انسانی همواره در مرتبه‌ای باقی می‌ماند، که امکان استفاده از تمام شایستگی‌های خود را به دست نمی‌آورد، مکتوم ماندن استعدادهای انسانی واقعاً غم‌انگیز است.

به نظر اورتگا، وسایل نجات از سستی و تحجر عبارت از حرکت‌های دائمی، تغییر و گذر می‌باشند. بدین ترتیب، زمان، سکون و تحجر يك انسان یا يك قوم، در واقع باقی‌ماندن آنها را در يك مرحله معین نشان می‌دهد، به عبارت دیگر، کسی که غایتی ندارد و در حال رضایت به سر می‌برد، در واقع به سکون گرفتار شده است. به محض اینکه انسان به حالی که دارد، رضایت بدهد، جنب و جوش حیاتی او می‌خشکد. اورتگا برخلاف اونامونو، مرحله‌ای برای امور متناقض می‌جوید. برحسب نظر او، فیلسوف کسی است که بیش از

۱- اورتگای گاست، طغیان توده‌ها، ۱۹۶۷، صفحه ۵۷.

هرکس بتواند وضع و موقعیت خود را صراحت بخشد و از تناقضات تجاوز نماید.

در نظر اورتگا، عقل محض، زندگی را در حالت خاصی متبلور می‌سازد، و به همین جهت، زندگی با عقل تقابل دارد. «بنابراین، آنچه را که در قلمرو منعطف و مستعد دگرگونی قرار دارد، نباید در يك حالت ایستا قرار بدهیم»^۱.

اورتگا در عصر بحرانی زندگی می‌کرد، بحرانی که نه تنها در جهان گسترده شده بود مانند طغیان توده‌ها و ظهور نازیسم، بلکه در کشور خود اسپانیا نیز که نتایج جنگ داخلی به صورت بحران لمس می‌شد، کارگران متفرق و ناتوان شده بودند، و علیه بیکاری فریاد می‌آوردند (در بارسلون در جریان سال ۱۹۲۰ سیصد هزار نفر بیکار شده بودند که روزی با ۹۰ یا ۸۰ ریال به ارزش امروزی آن زندگی می‌کردند.^۲)، در همین احوال آرزوی تجدید حیات ملت در نظر او قوت می‌گرفت. برای اینکه ملتی نمیرد باید آرزو و طرح او تازه و متحول گردد. و برای اینکه طرح و برنامه‌ای باشد، باید که به ممکن بودن امور مختلف مؤمن باشیم، یعنی لااقل امکان تحقق طرح‌های خود را منتفی ندانیم. برعکس، سکون مستلزم تسلیم و تا اندازه‌ای موجب قبول جبر مطلق به طور مخفی است. کسی که میلی دارد به نقش خلاق خود و به امکان تحقق آرزوهایش اعتماد دارد. جهان، برای يك انسان کامل، یعنی کسی که تسلیم نشده، عبارت از افق امکانات نیک و بد است.^۳ فیلسوف اسپانیایی، مانند هگل از رضایت می‌گریزد و جهان را به سوی عمل و فعالیت می‌کشانند. این تحرك منطقی است زیرا ما در جهانی زندگی می‌کنیم که به خاطر امکانی بودن آن، حوادث آن نیز غیرقابل پیش‌بینی و آکنده از امکانات و دیدگاه‌های مختلف است. کمال حقیقی زندگی در امکان خاص بودن آنست.

این نوع بینش از زندگی، نجات‌دهنده است، زیرا انسان را از هر نوع بی‌اعتمادی به خود و تسلیم به سستی منع می‌کند. بدین ترتیب انسان شایسته،

۱- ژان پل بورل J. P. Borel، عقل و زندگی در نظر اورتگا، سویس ۱۹۵۹، صفحه ۱۱۵.

۲- همان کتاب صفحه ۹۰.

۳- ر. ک. طغیان توده‌ها صفحات ۷۱-۷۰.

کسی است که طرحی برای اجراء داشته باشد و به همین جهت است که این قبیل فلسفه‌ها به سوی آینده متوجه هستند زیرا آینده زمینه طرحها و انجام آنهاست، البته زمان حال هم که در آن زندگی می‌کنیم، محل فعالیت و جزو آینده ماست. و هر يك از ما به عنوان عضو جامعه، قدرت ساختن زندگی خود را دارد. انسان بی‌هدف و بدون طرح، انسان بی‌هویت و به اصطلاح اورتگا گم شده در توده، و بی‌نام و نشان است، زیرا نمی‌تواند خود را با آرزوها و طرح‌های خود نشان دهد، و چنین انسانی نمی‌تواند زندگی کاملی داشته باشد، زیرا راضی از احوال خود می‌باشد، و طرحی برای انجام ندارد. «انسان راضی به افکار و تصورات ساخته شده قناعت می‌کند و تصورات خود را کامل و بی‌نقص می‌بیند، و درخارج از خود چیزی برای درخواست ندارد و در نتیجه در محدوده خود ساکن می‌شود»^۱. بدین ترتیب زندگی و امکانات آن، از آن کسی است که می‌خواهد و آرزویی دارد، چنین کسانی استحقاق انتخاب و تصمیم دارند.

زندگی در نظر اورتگا، مانند استادش گئورگ زیمل (۱۸۵۸-۱۹۱۸)^۲ عبارت از تحرك دائمی آگاهانه، گذر به سوی خلق ارزشهای تازه و آفرینش فرهنگ است که ما را از سقوط در آرامش رضایت بازمی‌دارد. بدین جهت نباید در تلاشهای خود وقفه‌ای داشته باشیم. باید اضافه کرد که اورتگا با اینکه برای ما نظریه‌ای جالب را مطرح می‌سازد ولی لحظات و آنانی را که باید به اعمال گوناگون بپردازیم، مشخص نمی‌کند، گویی کلیه فلاسفه اگزیستانسیالیست تلاش دارند ذهن انسان را به امکان تحقق طرحها راضی سازند، تا این امر حاصل نشود، یعنی اگر مؤمن نباشیم که امکان عمل و تازگی وجود دارد، شرایط حرکت حاصل نمی‌شود. پس بر عهده هرکس خواهد بود که قبول کند در میان الزامات و جبرهای حاکم راهی برای ابداع و امکانی برای تحقق طرحها وجود دارد. در نظر اورتگا مانند گئورگ زیمل، معنی ارزش‌ها با آینده مرتبط است یعنی با ارزشی که در حال تحقق است، بدین ترتیب او به نظریه سارتر نیز نزدیک می‌شود که اعتبار ارزشها را با کیفیت تحقق آنها می‌سنجید. به عبارت دیگر، معنی ارزش همواره در تعالی و مرتبط با آینده است و ارزش حقیقی می‌خواهد از آنچه هست بگذرد. در واقع توجه به آینده، توجه به عملی شدن ارزشهاست و الا اگر ارزش فی‌نفسه، موردنظر بود، نیازی به ارتباط ارزشها با آینده یا با سایر ابعاد زمان مطرح نمی‌شد.

۱- همان کتاب صفحات ۱۱۲-۱۱۱.

۲- گئورگ زیمل (George Simmel) جامعه‌شناس و فیلسوف آلمانی است که بیشتر در باب نقش فرد در تحول اجتماعی کار کرده است.

۱ - حیات و آزادی

مانند سایر فلاسفه طرفدار فلسفه اصالت وجود خاص انسانی می‌توانیم بگوئیم که تفکر اورتگا نیز عکس‌العملی علیه زیاده‌رویهای ماوراءالطبیعی و برگشت به سوی امور انضمامی است. او سعی دارد در قلمروهای محض فلسفی سردرگم نشود، و مایل است به سوی زندگی برگردد و به مسائل و گرفتاریهای روزمره انسان مشغول شود. بدین سبب است که در مسیر خود به سوی زندگی، بحثهای مجرد و انتزاعی عقل را کنار گذاشته است و بدین جهت از فلاسفه رسمی ممتاز می‌شود. اورتگا مانند برگسون يك فايده اساسی برای عقل قائل می‌شود و آن درك سودمندی امور است، یعنی عقل می‌تواند زندگی را با رعایت سودمندپها هدایت کند. معمولاً عقل در موقعی که با ماده سر و کار دارد کار مثبت انجام می‌دهد. گوئی هر جا نفع مطرح می‌شود، عقل از مقام خاص خود تنزل می‌کند و به جای درك روابط حقیقی، به درك روابطی همت می‌گمارد که مایه نفع هستند، بنابراین به درك حقیقی امور توفیق نمی‌یابد اورتگا با توجه به همین احوال واقعی و اقتضای عصر خود، واقعیت را صادقانه مورد توجه قرار می‌دهد و می‌گوید: آنچه مهم است، زندگی است. وقتی می‌گوید عقل باید در خدمت زندگی باشد. نظر او به يك تاریخ و به يك سنت است که به خاطر تذبذب، مردم را از فلسفه بیزار کرده است. پس اگر زمانی ملاحظه می‌شود، که اورتگا به گذشته بی‌اعتماد است، بدین جهت است که زندگی در گذشته تصنعاً امر ثانوی تلقی شده است. شرایط عصر، ما را به اعتراف صادقانه دعوت می‌کند تا اهمیت زندگی را انکار نکنیم، به عبارت دیگر عصر حاضر تلاش می‌کند تا «زندگی را محسوس‌تر سازد و به ما بفهماند»^۱. به هر حال برعهده ماست که مسائل خود و راه‌حل‌های آنها را «بدون مطابقت دادن به اثر فعال گذشته» برعهده گیریم. همچنین بر ماست که زندگی را که دائماً در حال تغییر و حرکت است. برای خودمان با توجه به طبیعت متغیر آن بنا کنیم.

همانطوری که اشاره کردیم جهان پر از امکانات خیر و شر هر دوست،

در نظر اورتگا آگاهی از همین امکانات، تائید آزادی ماست، به عبارت دیگر آگاهی از آزادی وجود آنرا اثبات می‌کند. از این نظر اورتگا به لایب‌نیتس (۱۷۱۶-۱۶۴۶) تقرب پیدا می‌کند، زیرا او نیز احساس و آگاهی درونی نسبت به آزادی را دلیل بر آزادی می‌دانست. «زندگی ما هر لحظه و قبل از هر چیز عبارت از آگاهی از اموری است که ممکن هستند»^۱.

اورتگا به موقعیت و وضعی که دیدگاههای متعددی را فراهم نموده و امکانات زیادی را مطرح می‌سازند نام «موقعیت» (Circonstance) می‌دهد: به عبارت دیگر انسان در میان الزامات اجتماعی خود و در ارتباط با آنها می‌تواند نظری پیدا کند و الا به دور از تعیینات واقعی وضع انسان بیشتر ذهنی و اعتباری است. «به هر حال ما خود را در محیطی ملاحظه می‌کنیم که دارای امکانات معین می‌باشد، که ما آنرا موقعیت یا وضعیت انسانی می‌نامیم»^۲.

چون صحبت از الزامات اجتماعی شد، نباید چنین تصور شود که وضعیت مورد نظر اورتگا کاملاً خود را بر انسان تحمیل می‌کند، بلکه انسان به عنوان يك عامل فعال و معنی‌ساز و صاحب قصد، خود سازنده وضعیت نیز هست، منتها انسان با توجه به همان واقعیت، به جای اینکه تسلیم محیط گردد، به آن رنگ و معنی تازه می‌دهد، به قول آلن قی (۱۹۱۸-)، اورتگا «خود را مجبور به تحمل وضعیت نمی‌کند، بلکه او آنرا کاملاً بر عهده می‌گیرد و به عنوان يك شخص و تا اندازه‌ای که به نظر او صحیح است همان وضعیت را تصاحب می‌کند»^۳.

به عبارت دیگر، برحسب نظر اورتگا، يك انسان و يك شخص بودن، اقتضاء می‌کند که مسئولیت را بپذیریم، انسان نباید به طور منفعل تسلیم وضعیت بشود. بر اوست که آنرا خلق کند، او زندانی وضع و محیط خود نیست، او آنرا انتخاب کرده یا به دست می‌آورد. جهان درعین‌اینکه آماده پذیرش طرح‌هاست، با این حال به وجود

۱- همان کتاب صفحه ۷۹.

۲- همان کتاب صفحه ۸۰.

۳- آلن قی، اورتگا‌ای‌گاست ا عقل حیاتی و عقل تاریخی، سه قر، پاریس، ۱۹۶۹ صفحه ۲۰.

اداره‌کنندگان و رهبرانی نیازمند است که تحقق امکانات رامیسر می‌سازند. به نظر اورتگا، توده‌ها باید از نخبگان اطاعت کنند، همین نخبه‌ها هستند که می‌توانند جهان را به سوی کمال مطلوب هدایت کنند. مردم توده یا به اصطلاح دقیق‌تر عوام‌الناس، چون هدف مشخصی ندارند، بدون وجود نخبه، جهان را به سوی بی‌نظمی هدایت می‌کنند. «زندگی کردن عبارت از انجام کار مشخصی است»^۱. ولی می‌توان گفت که اورتگا به جهت فقدان تعلیم و تربیت صحیح برای مردم، یا به هر علت دیگر به برابری مردم قائل نیست، بدان جهت نباید توده مردم و عوام‌الناس را سرخود رها کنیم، چون هدف و کمال مطلوبی در پیش ندارند در نتیجه جز بی‌نظمی از دست و فعالیت آنها زاده نمی‌شود. بنابراین، این وضع که جمعیت کثیری تحت فرمان نخبه‌ها قرار می‌گیرند و اراده و انتخاب خود را تابع نظر آنها می‌کنند، بهتر از حالتی است که خود آنها آزادانه به انتخاب مبادرت کنند. باید توضیح داده شود که نظراً هر عوامی استحقاق پیشرفت و لیاقت انجام خیلی از کارها را دارد ولی تا وقتی که استعداد انجام آنها در اثر ممارست و تربیت به منصه ظهور نرسیده، سر خود رها کردن عوام، جز خطر نمی‌زاید. در این مورد بینش کارل یسپرس (۱۸۸۳-۱۹۶۹) با اورتگا مشابهت دارد، او نیز تأکید می‌کند که باید از مراتب بالاتر تبعیت شود، او از قهرمانان و توده‌ها به لحن اورتگا صحبت می‌کند. اطاعت از مراتب بالا، جبر و الزام نیست. بلکه پیشرفت و گذر به مراتب بالاتر است به نظر هر دو فیلسوف وجود آزادی در بطن خود مستلزم قدرت وحشیته است که، باید تابع این قدرت شد. احتمالاً اورتگا، مانند رواقیون، مایل بود که انسان با میل خود، رهبریت مراتب بالا را بپذیرد، بدین ترتیب مجبوری پیش نمی‌آید، زیرا توده‌ها به میل خود تبعیت و اطاعت را می‌پذیرند. در این صورت، می‌توان گفت که اورتگا عقل محض رواقیون را با تفکر هدایت‌کننده نخبه‌ها جایگزین کرده است.

در باب نخبه و توده، گوئی يك دور باطل جریان دارد، بدین نحو که از طرفی تا توده از نخبه اطاعت نکند، نجات نمی‌یابد از طرف دیگر هر انسانی

۱- همان کتاب صفحه ۱۸۹ و ر. ک. ک. کاسکالس، اصالت بشر اورتگای گاست، پاریس ۱۹۴۷، صفحه ۳۵.

باید آزادانه سرنوشت خود را بسازد، و اگر در این بین تصمیم آزادانه نباشد انسان، انسان نمی‌شود و از طرف دیگر تا توده از نخبه اطاعت نکند به جایی نمی‌رسد، این عدم هماهنگی، از اینجا ناشی می‌شود که ما از جوامع و اوضاع احوالی صحبت می‌کنیم که تابحال تکون یافته و به شکلی درآمدۀ اند، در این صورت، اصلاح جامعه فقط در دست صاحبان افکار بکر و دلسوز و به اصطلاح اشخاصی است که عارف به رموز هستند زیرا، توده‌ها به زودی نمی‌توانند راه راست را تشخیص دهند و تصمیمات مقتضی بگیرند. پس، توده‌ها نیز مسئول سرنوشت خود هستند تا با تصمیم خود راه نجات‌بخش را انتخاب کنند یعنی از نخبه‌ها با اراده و میل خود تبعیت کنند. عجله نخبه‌های دلسوز و رهبران دانا و منصف کوتاهترین راه را به سوی مقصد، نشان می‌دهند.

در واقع، انسان که مسئول سرنوشت خود است، در برابر آینده نگران خواهد بود. نگرانی و دلهره‌هایی که در فلسفه‌های اصالت وجود خاص انسانی از آن بحث می‌شود، دو سبب و دو خاستگاه دارد:

الف- متعهد بودن برای خلق ارزشها، و مسئولیت انتخاب،

ب- هستی‌گذرانی که هرگز آرام نمی‌گیرد.

بدین ترتیب، اورتگا به مفهوم غیرایستای هستی، به عنوان امری توانمند (Dynamique) و به عنوان «محل حوادث» می‌نگرد، و دائماً به این امر تأکید می‌کند، و از دیدگاهی به نظرگاه پدیدارشناسانه سارتر تقریب پیدا می‌کند، که هستی را، در پدیدارهای بی‌پایانی که دائماً عوض می‌شوند، جستجو می‌کند. همین ناپایداری و تحرك هستی حامل غم آلودی و دردمندی است. «هستی چیزی است که درگذر است این خود دردناک است^۱». بعلاوه مسئول بودن، رنج آور و مایه نگرانی است. «تمام کسانی که در برابر هستی نگرش جدی دارند و احساس مسئولیت می‌کنند، نوعی نگرانی نیز همراه آنان خواهد بود^۲».

۱- اورتگا ای‌گاست و عقل حیاتی، صفحه ۱۱۴.

۲- طفیان توده‌ها، صفحه ۸۵.

۲- حیات از نظر اورتگای گاست

فلسفه اصالت وجود خاص اورتگا (=Existentialisme) ویژگی‌اش این است که همواره به مسئله زندگی توجه دارد، به همین جهت مقام زندگی در فلسفه او اصلی و اساسی است. زندگی به نظر او سعی و تلاش دائمی است. هرکس باید در موقعیت خاص، بهترین را انتخاب کند، اما چون ما معیاری برای انتخاب‌های تازه و خلاقیت خود نداریم، بنابراین نقش عقل و استدلال امری ضروری می‌گردد. «زندگی کردن، عبارت از استدلال در برابر الزامات حتمی موقعیت ماست»^۱. اورتگا مثل سارتر ارزشهای ثابت و متحجر را حذف نموده و از انسان می‌خواهد که نقش خود را در زندگی برای خلق ارزشها برعهده گیرد. ظاهراً چنین انتظاراتی در جوامعی می‌توانند مطرح شوند که افراد آن به مرحله‌ای از آگاهی و ممارست رسیده و مؤسساتی ایجاد کرده باشند، تا مردم به توسط همان مؤسسات نظرات خود را مطرح و دفاع نمایند. چون فلسفه‌های اصالت وجود خاص انسانی از میان عوامل سازنده شخصیت و اجتماع، نقش انسان را اساسی‌تر از عوامل دیگر تلقی می‌کند، بدانجهت به نظر می‌آید که فلاسفه طرفدار فلسفه‌های اگزیستانس، نقش جامعه را جدی نشموده‌اند. اما باید توجه نمود که وقتی از «موقعیت»، «وضعیت محدود» و یا «در جهان بودن و وجود آنجائی» و «مقام انسانی» صحبت می‌شود، در واقع می‌خواهند نشان دهند که تنها عامل مؤثر انسان نیست بلکه در برابر هر انسان، غیر از جهان، انسان‌های دیگر نیز هست. ولی مهم آنست که بدانیم فقط با قصد و نیت انسان، جهان و مافیها معنی‌دار می‌شود. و رنگ خاص خود را به دست می‌آورد. بدون توجه انسان، همه چیز در بی تفاوتی قرار می‌گیرد. بنابراین هر وقت ملاحظه می‌شود که بر روی وجود و حضور «غیر» تأکید می‌شود در واقع تأکید بر نقش جامعه نیز می‌شود و مسئله ذهنیت هر فرد به روابط میان اذهان تبدیل می‌گردد. با این حال انسانی درموقعیت خاص خود و با نظرگاههای بخصوص‌اش

۱- اورتگای گاست، مجموعه آثار جلد ۷ صفحه ۶۷، و کتاب اورتگای گاست با عقل حیاتی و عقل تاریخی، صفحه ۲۶.

امر یگانه است. و هر انسانی زندگی خاص خود را دارد که با افراد دیگر متفاوت می باشد. هرچند که ما انسانها از لحاظ شکل و هیأت و خصوصیات روانی شبیه یکدیگر هستیم ولی هیچوقت با دیگری از هر جهت مساوی نیستیم، مقام خاص هر کس در ویژگی های تازه و مختص به خود او جلوه گر می شود و الا اگر همه انسانها مشابه هم عمل می کردند، زندگی آنها بیشتر به مورچه ها و زنبور عسلها شبیه می شد. خروج از این رفتارهای دسته جمعی و انجام ابداعات خاص، اساس انسانیت محسوب می شود، به عبارت دیگر همه انسانها قدرت درک روابط و معانی کلی را دارند ولی هر شخص آن روابط را به نحوی ادراک می کند که خاص خود اوست همین خصوصیت، سازنده شخصیت و سرنوشت انسانی است. به همین جهت، تعقیب راههای طی شده و قبلاً فراهم آمده، از خودبیگانگی محسوب می شود. تکرار زندگی دیگران، در واقع خواب سنگین روحانی است. «زندگی ای که به ما اعطاء شده، کاملاً رفته و شسته تحویل نشده، بلکه هر کدام از ما مجبور است به نحو خاص خود، زندگی خود را بسازد»^۱. در واقع هرکس در ساختن ماهیت خود و ماهیت بشریت هر دو سهیم هستند. به همین سبب اورتگا بر تنهایی انسان تأکید می کند، به عبارت دیگر آنچه انسان در تنهایی خود ابداع می کند، شخصیت خاص او را می سازد. مسلماً در اغلب صحنه های زندگی انسان همان تنهایی را می پذیرد، یعنی الزاماً هرکس رنج تصمیم و تحمل نتایج آنرا برعهده می گیرد. باز هم یادآوری می کنیم که هر نگرشی به نحوی از انحاء از جامعه و فرهنگ قومی متأثر می شود، ولی انسان لحظاتی دارد که جز خودش نمی تواند نوع بودن را انتخاب کند. «کمال زندگی با مقدار تنهایی آن در تصمیم اندازه گیری و مشخص می شود»^۲. ظاهراً مقصود اورتگا از تنهایی عبارت از ابداع و ابتکاری است که هر فرد در مراحل مختلف زندگی و

۱- اورتگا ای گاست، تاریخ به عنوان سیستم، ۱۹۳۵ مجموعه آثار جلد VI، صفحه ۱۳ و صفحه ۲۶ کتاب عقل حیاتی و عقل تاریخی.

۲- ر. ک. کاسکالس، اصالت پسر اورتگا، P.U.F. ۱۹۵۷، صفحه ۸۹.

بخصوص به هنگام تصمیم‌گیری ایجاد می‌کند. به همین جهت، ماهیت انسانی با تصمیمات خاص هر کسی ساخته می‌شود. بنابراین، می‌توان گفت قبل از تصمیمات خاص فردی، انسان هنوز ماهیتی ندارد. «ماهیت انسان، دقیقاً ماهیت نداشتن آنست^۱» این تأمل و تفکر اورتگا، هم تحول دائمی انسان و هم امکانات گسترده او را نشان می‌دهد، که به او اعطا شده است، و باید از آنها بهره‌مند شود. قبل از بهره‌مندی از این امکانات و از این موقعیت تعیین ماهیت انسان و تأیید چگونگی آن مشکل می‌باشد. به هر حال نباید فراموش نمائیم که انسان برحسب جوامع مختلف تفاوت‌های اساسی پیدا می‌کند، و اگرچه ظاهراً، در بعضی مواقع به تنهایی تصمیم می‌گیرد، ولی نمی‌تواند خود را کاملاً از تأثیرات محیط آزاد نماید. به همان نحو که بارها یادآوری شده، باز هم این نکته را مطرح می‌نمائیم که تردیدی در تأثیر فرهنگ قومی و حاکمیت فعلی جامعه بر روی افراد وجود ندارد، فقط تأکید ما بر کیفیت استفاده از امکاناتی است که در میان همان الزامات نهفته است. همین نکته است که اورتگا آنرا به صورت عبارات کوتاهی بیان می‌کند: «من و موقعیت من، من هستم^۲» که شاید بهتر باشد بگوئیم «من و جامعه من، من هستم».

با توجه به اینکه امکانات بیشماری در برابر ما قرار دارد، یعنی «زندگی ممکن» همواره گسترده‌تر از «زندگی تحقق یافته» ماست. در نتیجه، در فلسفه اورتگا صبغه امید و خوش‌بینی وجود دارد، زیرا انسان همواره می‌تواند غیر از آنچه هست باشد. همین خصیصه‌ها مخصوصاً توجه به امکانات نامحدود در فلسفه سارتر نیز وجود دارد، که یکی از جنبه‌های

۱- همان کتاب، صفحه ۱۲۱.

۲- آلن قی، اورتگا ای‌گاست یا عقل حیاتی و عقل تاریخی، صفحه ۱۹.

اصالت فاعل ادراك فلسفه او را نشان می‌دهد. زیرا اعتقاد به امکان نگرش‌های بی‌پایان انسانی، به ارجحیت ذهن فاعل ادراك مبتنی است.

در باب هستی خاص انسانی و ماهیت مشخص حیوانات، بین سارتر و اورتگا توافق وجود دارد، هر دو تأیید می‌کنند انسان برخلاف حیوانات هیچ ماهیتی ندارد. اورتگا می‌گوید: «زندگی، به حیوانات، با فهرست تغییرناپذیر اعمال و رفتارها بدون دخالت آنها، داده شده است.^۱» برعکس آن، زندگی انسانی در آغاز پیدایش خالی از جهت است، اورتگا می‌گفت انسان ماهیت ندارد بلکه او تاریخ دارد. انسان باید این خلاء را پر کند. و در همین تعهد به پرکردن آن خلاء، ماهیت انسان ساخته می‌شود. اما تنهایی انسان در تصمیم و ملزم بودن وی به ساختن سرنوشت خود، احتمالاً منتهی به هرج و مرج یا منجر به اصالت عمل و نفع‌گرایی می‌گردد، خصوصاً انسان در سیر خود به سوی ساختن سرنوشت، آزاد تلقی شده است.

اورتگا و سارتر در باب اهمیت عمل تأکید نموده‌اند و تنها بر طرح و نظر راضی نمی‌شوند. «سرنوشت انسان قبل از هر چیزی عمل است، ما برای فکر کردن زنده نیستیم^۲». سارتر می‌گفت فکر کردن بدون عمل راحت‌طلبی است.

این عمل باید آگاهانه باشد: طی طریق ناآگاهانه مردود است. به عبارت دیگر اصالت التفات و ادراك انسانی ضروری است. یعنی پیشرفت، به دور از اراده و قصد انسانی امر منفی است، زیرا پیشرفت کورکورانه خالی از قصد می‌باشد، و چنین پیشرفتی خالی از التفات انسانی است بدالجهت تحول محض و خالی از معنی می‌باشد.

۱- آلن‌قی، اوانامونو و آرزوی ابدیت، صفه ۲۷.

۲- مجموعه آثار اورتگا جلد ۷ صغه ۳۰۴ و آلن‌قی، اورتگا ای‌گاست و عقل حیاتی و عقل تاریخی، صغه ۳۷.

۳- از خودبیگانگی و بی‌خوشتنی

در نظر پیروان فلسفه اصالت وجود خاص انسانی، پدیدار از خودبیگانگی عبارت از انحراف از وظایف خاص خودمان است. این وظیفه عبارتست از گذر دائمی و تحرك فکری و عملی که مستلزم تصمیم شخصی می‌باشد، داشتن طرح، عمل و توجه به مسئولیت است. تمام موانعی که در برابر هستی ما به وسیله تعلیم و تربیت، سیاست، مکاتب مختلف ایجاد می‌شوند، منتهی به از خودبیگانگی ما می‌گردند. به طور خلاصه هر امری که مانع انجام وظایف یاد شده فوق شود، موجب بی‌خوشتنی ما و غیبت ما از خود خواهد بود.

بدین ترتیب، نباید از رفتار و اعمال دیگران بدون بررسی مجدد و تعمق کافی تقلید نمائیم. همواره باید اعمال ما دلایل روشن خود را داشته باشیم. البته مسلم است که اکثریت افکار و عقاید ما و آنهایی که زندگی ما را هدایت می‌کنند، مورد بررسی دقیق قرار نگرفته و حاصل تصمیم آگاهانه نمی‌باشند. «ما آنطور فکر می‌کنیم زیرا آنطور شنیده‌ایم و آنها را بیان می‌کنیم زیرا آنطور به ما گفته‌اند.»^۱

انسان همواره قربانی فشار بی‌نام و نشان جامعه است. قسمت اعظم داوری او از يك «گفته‌اند» غیرمشخص سرچشمه می‌گیرد، معمولاً سوم شخص مجهول بر او حاکمیت می‌کند. به قول امیل دورکیم^۲ (۱۸۵۸-۱۹۱۷) جامعه، بی‌نام و نشان در باطن ما حکمرانی می‌کند، شارل بلندل^۳ (۱۸۷۶-۱۹۳۶) تبیین می‌کند که به محض اینکه من تصمیم به استدلال می‌گیرم، جامعه مرا به سوی فلان یا بهمان داوری هدایت می‌کند. به نظر اورتگا ما از خود بیگانه‌ایم زیرا آنچه را که جامعه تحمیل می‌کند، می‌پذیریم، و به نحوی از انحاء همواره تسلیم خواسته‌های جامعه می‌شویم.

۱- اورتگا ای‌گاست، مجموعه آثار جلد VII، صفحه ۱۹۸، اورتگا و عقل حیاتی و عقل تاریخی، صفحه ۱۳۶.

۲- امیل دورکیم. Emile Durkheim.

۳- شارل بلندل Ch. Blondel.

«زمانیکه ما به تناسب خواسته‌های توده فکر کرده و عمل می‌کنیم در واقع به آنچه در خارج از ما طرح‌ریزی شده و اتفاق می‌افتد رضایت می‌دهیم، بدون اینکه خود ما در آنها دخیل باشیم.^۱» آیا می‌توانیم درباره توانائی مقاومت در برابر الزامات جامعه بحث کنیم؟ مسلم است که جامعه از اوان طفولیت رفتارها و اعتقادات ما را کنترل نموده و مشروط می‌سازد، در این صورت چگونه ممکن است، جبر اجتماعی را رد کنیم، و آنرا نوعی از خودبیگانگی تلقی ننمائیم؟ آنچه به عنوان پاسخ به انحاء مختلف به این سؤال داده شده، اینکه الزامات اجتماعی فقط يك راه در برابر ما قرار نمی‌دهند در واقع عادت به فکر نکردن و رضایت دادن به وضع حاضر است که ما را بیشتر در تنگنای جبر قرار می‌دهد، هر صحنه و هر واقعه ممکن است جور دیگر نیز بررسی و تفسیر شود. وقتی هیچ راهی به نظر ما نمی‌رسد باز هم راهی وجود دارد که اگر مصمم به پیدا کردن آن راه باشیم، خود را به ما خواهد نمود. برای هرکس این تجربه حاصل است که يك واقعه راجوری و از زاویه خاصی تفسیر نموده، و معنای دیگری از آن به دست می‌آورد، ممکن است به کسی قصد نیکی داشته باشید، همان نیکی احتمالاً در نظر او خصومت تلقی می‌شود. دیده شده که در بن‌بستها راهی به ذهن انسان خطور می‌کند اما پیدا کردن این راه و خروج از بن‌بست تمرین و ممارست می‌خواهد. حتی اگر هیچ واقعه تازه‌ای اتفاق نیفتد، تنها در وضع فعلی خود، البته با تمرین و ممارست، می‌توانیم معانی تازه‌ای پیدا کنیم، که اگر تلاش به پیدا کردن آن نمی‌کردیم، آن معنی تازه، خود را به ما نشان نمی‌داد و برای همیشه مخفی می‌ماند. بنابراین وقتی صحبت از تجاوز از وضع فعلی مطرح می‌شود، مراد این است که از عادت‌ی که برای یکنواخت دیدن و حذف راههای تازه داریم، دست بکشیم و قبول کنیم که قدرت پیدا کردن راههای تازه را داریم. به اقسام ماشین‌ها، تلفن‌ها، راه‌ها، کتاب‌ها، لباس‌ها، درها، غذاها، بازی‌ها، ورزش‌ها، سیرک‌ها... بنگرید همگی حاکی از این هستند که ابداع‌کنندگان آنها قبول کرده بوده‌اند که راه تازه وجود دارد. و الا تازگی به وجود نمی‌آمد در میان جبر اجتماعی پیدا کردن راه تازه مبین آزادی ماست. این حالت جز به توسط کسانی که طی طریق کرده‌اند و یا

می‌خواهند طی طریق کنند شناخته نمی‌شود.

اورتگای گاست هم، به عنوان طرفدار این طی طریق و معتقد به قدرت ابداع فردی، راهی برای نفی حاکمیت مطلق جبر اجتماعی جستجو می‌کند. مانند اونا مونو حتی سعی می‌کند با جابجائی کلمات در عبارتی، فکر تازه‌ای به وجود آورد تا بلکه راه نجاتی ظاهر شود و در جهتی رود که تفکر او خواهان آنست. به طور نمونه از جابجائی‌های یاد شده مطلب زیر را می‌آوریم: «يك حالت و رفتار، به این جهت عادت نشده که بسیار اتفاق می‌افتد. بلکه، ما آنرا به خاطر اینکه عادت است بیشتر انجام می‌دهیم^۱». با اینحال می‌توان سؤال کرد که چرا يك عادت به صورت عادت درآمده است.

به هر حال هر چهار فیلسوف مورد نظر ما یعنی اونا مونو، یسپرس سارتر و اورتگا، اصالت فردی هستند، و به همین جهت سعی دارند اهمیت و نقش فرد را در برابر حوادث نشان دهند. این نظرگاه‌ها همگی در برابر مارکسیسم قرار گرفته‌اند.

چرا طرفداران فلسفه اصالت وجود خاص انسانی از خودببیگانگی را رد می‌کنند؟ بدون تکلف، می‌توان گفت که انسان از خود بیگانه قادر نیست مسئولیت خود را بر عهده گیرد، او از جوهر اصلی خود، که عبارت از ساختن ماهیت خود است، خلع شده است. چنین فردی کامل نیست، زیرا کمال انسانی به نقش خلاق و سازنده او وابسته است. انسان محروم از این امتیازات، به شئی تبدیل می‌شود و روش زندگی او انسانی نیست. به همین جهت گفته‌اند که انسان در ضمن آزادی وسیع خود نیز «ممکن است به نحوه هستی اشیاء مبدل شود و آنطور زندگی کند (...). زیرا او اساسی‌ترین خصیصه خود را از یاد می‌برد: یعنی امکان به دست گرفتن سرنوشت خود را از دست می‌دهد^۲». با اینحال می‌توان یادآوری کرد که در فلسفه اورتگا نقش فرد، نقش اجتماعی و بالاخره معنی از خودببیگانگی به حد کفایت بررسی نشده است.

در نظر اورتگا انسان میل قهری و الزامی نسبت به قبول احوال محیط و منحل شدن در میان اشیاء و موجودات غیرمشخص دارد^۳. به همین جهت، او

۱- همان کتاب صفحه ۱۳۹.

۲- ك. کاسکالس، اصالت بشریت اورتگای گاست، صفحه ۴۲.

۳- همان کتاب صفحه ۴۳.

نقش انسان را با توجه به این وضع، بررسی نموده و مقام انسانی را در مؤثر بودن در محیط و عدم تسلیم به آن می‌داند. یادآوری می‌نماید که فلاسفه اگزیستانسیالیست توانائی انسان را برای مؤثر بودن در محیط و خروج از الزامات اجتماعی، اصل موضوع خود قرار داده‌اند. بنابراین عدم تبعیت از جمع و جامعه بی‌نام و نشان از گرایشهای اصالت فردی این فلسفه می‌باشد. به هر حال با توجه به غیرقابل پیش‌بینی بودن احوال انسانی ممکن است تبعیت از جمع گاهی سودمند نیز باشد، ولی آنچه مهم است اینکه انسان خود در همه جا آگاهانه حاضر باشد. یعنی مالک سرنوشت خود گردد. این وضع خالی از دلهره نیست و به همین جهت می‌توان گفت که گاهی محیط جمعی، نگرانی انسان را تسکین و تسلی می‌دهد. ولی این انسان است می‌تواند اوضاع محیطی را با نگرش و تصمیم‌اش نسبت به خود فعال یا منفعل گرداند.

به نظر اورتگا انسان اجتماعی شده نمی‌تواند اراده خاص خود را داشته باشد، او مانند افراد بدوی عضو يك جامعه است که در آنجا فردیتی ملحوظ نیست. «بنابراین او در حال تکرار اموری است که به توسط دیگری تلقین می‌شود (...).^۱» یعنی فرد، در اجتماع بدون اینکه خود صاحب نظری باشد از تصمیماتی پیروی می‌کند که غیر او، یعنی جامعه‌ایکه بی‌نام و نشان و بدون هویت مشخص است، تلقین می‌کند. مراد از جامعه بی‌نام و نشان، این نیست که جامعه تشخیص ندارد و نمی‌توان ویژگی‌هایی برای آن ترسیم کرد. بلکه مراد این است که تلقینات جامعه رنگ شخصی و مشخصی ندارد و معلوم نیست که حاصل تصمیم کیست.

اورتگا، در بعضی موارد، به میل طبیعی انسان اشاره می‌کند که از تنهایی گریزان است. «در میان تلاشهای انسان، آنچه بسیار بنیادی است عبارت از فرار از تنهایی است که به صورت عشق دل‌انگیز، تجلی می‌کند.^۲» بدین ترتیب، خود اورتگا نیز توجه دارد که نمی‌توان هم در جامعه بود و هم در تنهایی محض بسر برد. ولی باید توجه داشت که برای زندگی جمعی نیز در عالم فردی و تنهایی باید تصمیم گرفت، عشق با اینکه حاصل زندگی جمعی

۱- همان کتاب، صفحه ۴۴.

۲- همان کتاب، صفحه ۱۰۱.

است، با اینحال مستلزم يك تصميم فردی است و حال و هوای شخصی دارد. آنچه بیش از همه اهمیت دارد، صیرورة و تحول است، انسان در دل صیرورة، طرحهای خود را مطرح می‌کند، صیرورة نشان می‌دهد که هیچ حالی بقا ندارد و این خود امیدواری و در عین حال نگرانی بدنبال دارد، زیرا کسانی که در ناملایمات بسر برند صیرورة برای آنها امیدبخش می‌باشد و کسانی که در سعادت و نعمت هستند، تحول مایه نگرانی آنهاست. تنها انسان که فاقد ماهیت اولیه معین تلقی می‌شود، می‌تواند از محیط خود و از دیدگاههای گسترده و متعدد آن بهره گیرد. ماهیتی که اورتگا برای انسان قائل است همانا تاریخ اوست. «می‌توان گفت که انسان مالك ماهیتی است، یعنی دارای تاریخ است، طبیعت انسانی عبارت از تمامیت تاریخ انسانی است» منتها نباید فراموش کرد که پیروان فلسفه اصالت وجود خاص انسانی تاریخ را ساخته دست خود بشر می‌دانند، بنابراین، تاریخ هرکس که به دست خود وی و در دل جامعه والزامات آن ساخته شده مبین ماهیت اوست. ثانیاً تاریخ به عنوان موقعیت، امکان خلق ماهیت را فراهم می‌کند، والا انسان بی تاریخ، پا درهوا و به همین جهت بی هویت است.

۴ - عقل حیاتی

استفاده از عقل برای بهبود زندگی یکی از خصایص اصلی فلسفه اصالت وجود خاص انسانی اورتگا است. مانند کانت (۱۸۰۴-۱۷۲۴) می‌خواهد از عقل محض آنچه را که به طور یقینی و صریح برای زندگی سودمند است، به دست آورد. با این نگرش، پیروان فلسفه‌های جدید بار دیگر می‌خواهند ناتوانی عقل را، زمانی که مشغول امور کاملاً انتزاعی است، نشان دهند. به هر حال برگشت به امور انضمامی یکی از ویژگی‌های فلسفه قرن بیستم می‌باشد، که قاطعانه می‌خواهد خود را از پیچ و خم مباحثات نظری محض خلاص نماید. اورتگا مانند کانت می‌خواهد فهرستی از توانائی‌های عقل را برای بهبود زندگی فراهم آورد که می‌توانیم به تحقق آنها امیدوار باشیم. بنابراین، او زندگی را محوری تلقی می‌کند که در اطراف آن هرچیزی ارزش خود را بازمی‌یابد. «همانطور که وجود درخت حاصل یک بذری است که در خاک کاشته شده، به همان نحو انسان نیز تمام شاخ و برگش انشعابی از احساس بنیادی زندگی است»^۱.

زندگی همواره در دل اشتغالات انسان بوده، ولی آنچه خاص فلاسفه پیرو اصالت حیات قرن ۱۹ و قرن ۲۰ می‌باشد، بینش جدیدی از زندگی و معنی تازه‌ای است که به آن داده‌اند. معنی حیات جز با اراده انسان فراهم نمی‌شود و نمی‌توان پذیرفت که زندگی معنی دیگری جز آنچه انسانها به آن می‌دهند داشته باشد.

عقل حیاتی اورتگا متضمن نسبیت است، زیرا هرچیزی با زندگی ارزیابی می‌شود و فی‌نفسه دارای معنی نمی‌باشد، «چیزی غیروابسته و مستقل و امری تنها و جدا از امور دیگر وجود ندارد.» زندگی نیز در یک محیط و در یک موقعیت معین قابل درک است.

اورتگا مانند دیلتای (۱۹۱۱-۱۸۳۳)^۲ و زیمل (۱۹۱۸-۱۸۵۳) در

۱- اورتگای گاست، موضوعات مسافرت، جلد IV مجموعه آثار، صفحه ۳۷۴ و کتاب اورتگای گاست و عقل حیاتی و عقل تاریخی، صفحه II

۲- ویلهلم دیلتای فیلسوف آلمانی، اولین کسی است که اصول خاصی برای تحقیق در علوم انسانی تعیین کرده است.

جایگاهی قرار می‌گیرد که با لایب‌نیتس (۱۷۱۶-۱۶۴۶) کاملاً متفاوت است، زیرا در منادیسم لایب‌نیتس، همه منادها مستقل بوده و به تنهایی همه چیز را شامل می‌شوند. در صورتیکه اورتگا، برعکس وی می‌گوید «هرچیزی عبارت از رابطه‌ای در میان اشیاء متعدد دیگر می‌باشد»^۱. هرچیزی از نظرگاه‌های مختلف، ارزشهای گوناگونی پیدا می‌کند و به چیز دیگری مبدل می‌شود.

به قول پروفیسور آلن‌قی، اورتگا بنیانگذار مکتب اصالت عقل و حیات است.^۲ بنابراین مکتب، زندگی مرکز همه چیز بوده و همه چیز در خدمت زندگی است. سابقاً عقل، حیات را با استدلال‌ات خود محدود و مشروط می‌ساخت، ولی در عصر ما، زندگی است که عقل را به خدمت می‌طلبد، تلاش اورتگا عبارت از «نشان دادن حدود عقل و تفسیر آن به عنوان يك اثر حیاتی بود»^۳. بدین ترتیب، او، همانطور که گفتیم، خود را در کنار کانت قرار می‌دهد که او نیز می‌خواست حدود عقل و فهم را روشن سازد.

اورتگا مانند گوته و نیچه بر این امر تأکید می‌کند که ارزشها حال در زندگی هستند و با کاوش در زندگی است که باید ارزشها را مشخص نمائیم، یعنی ارزشها در رابطه با حیات و تحول و ارتقاء معنی‌دار می‌شوند. حیات برای حیات است، بنابراین نباید حیات را به عنوان وسیله‌ای بنگریم، که به وسیله يك اثر دیگر محدود و محصور گردد. ارزشها، متعالی از زندگی نیستند، آنها نیز از زندگی سرچشمه می‌گیرند. به همین جهت، اورتگا از تکرار این گفته گوته لذت می‌برد: «هر قدر به زندگی فکر می‌کنم، بیشتر به این امر واقف می‌شوم که زندگی برای زندگی است». بدین ترتیب، عقل هم در خدمت زندگی قرار می‌گیرد و از محدود کردن فعالیت خود به بازی با تصورات و مفاهیم احتراز می‌کند. در توضیح این مطلب باید گفته شود که هر موجودی در این جهان که زنده باشد، زمینه تحرك و زنده بودن را با خود دارد، درختان، حیوانات همگی راهی را در زندگی طی می‌کنند، محدود کردن آنها

۱- اورتگا‌ای‌گاست و عقل حیاتی و عقل تاریخی، صفحه II

۲- همان‌جا

۳- فلسفه امروز و دیروز اسپانیا، آلن‌قی، متون برگزیده، تولوز ۱۹۵۶، صفحه ۱۲۱.

به يك مورد از فعاليتهايشان، خراب کردن ساير استعدادهاى آنان است. در مورد انسان نيز محدود کردن حيات انسانی به محدوده فعاليتهاى عقلی، در واقع، حذف زمینه‌هاى مختلف فعاليت انسانی و تقلیل آنها به تلاشهاى عقلی است. به همین جهت امروزه عاطفه و امور غیرعقلی و غیرمنطقی چون توجه به هنر، عرفان، تئاتر، شعر... نیز در تعريف انسان داخل می‌شوند و تعريف انسان به «حيوان ناطق» کامل نبوده و به حذف احوال غیرعقلانی منجر می‌شود که کمتر از عقل، در هدایت فعاليتهاى او اثر ندارند.

اورتگا، مانند اوانامونو، جنبه‌هاى کاملاً ملموس و غیرانتزاعی اشیاء را جستجو می‌کند بنابراین «حقیقت، عبارت از حقیقتی است که برای امروز حقیقت است، نه حقیقتی که باید در آینده نامعلوم کشف شود»^۱. بنابراین حقیقت در فلسفه اورتگا يك امر نسبی است و با تحول زندگی دگرگون می‌شود.

اورتگا عبارت مشهور دکارت، یا Cogito او را بنابر فلسفه خود چنین عوض می‌کند «من فکر می‌کنم برای اینکه زنده هستم». در نتیجه، عقل فیزیک-ریاضی که ناظر به قوانین منطقی است و سیلان زندگی را مورد غفلت قرار می‌دهد، از نظر او قابل اعتراض است. «امر انسانی مانند گذر آب از سوراخ‌هاى سید، از عقل فیزیک ریاضی می‌گریزد»^۲. عقل نظری در مقایسه با عقل بالصرافه و طبیعی انسانی، قلمرو کوچکی است که بر روی دریای زندگی اولیه قرار دارد»^۳.

فلسفه اورتگا تمام ویژگی‌هاى تفکر عصر خود را شامل است: نسبیت، اصالت فرد، طرد حاکمیت خشک منطق که در این مورد شباهت زیادی با هانری برگسون (۱۸۵۹-۱۹۴۱) دارد. حیات که عبارت از برخورد بین من و موقعیت من می‌باشد باید در فردیت خاص خود مورد استفاده قرار گیرد. نسبیت اورتگا، بالطبع، در جستجوی قانون کلی زندگی نیست، بلکه عبارت از هدایت ما، در میدان ملموس موقعیت‌هاى ماست. بنابراین، باید زمینه خالی زندگی

۱- تصورات و باورها، صفحه ۷۲.

۲- همان کتاب ۷۵.

۳- اورتگا و عقل حیاتی و عقل تاریخی، صفحه ۲۴.

با قصدها و التفات‌های ما برگردد، زیرا، زندگی در ابتداء خالی از معنی است و با قصدها و تلاشهای ما معنی‌دار می‌شود.

وظیفه اصلی عقل این است که در خدمت حیات باشد، عقل فقط وسیله‌ای برای زندگی است. بدین ترتیب، انسان با نقش خاص خود از حاکمیت عقل محض دوری کرده و از امکان شنی تلقی شدن احتراز می‌کند.

اندیشه اورتگا مانند سارتر و اوناونو خواهان گذر دائمی است و مانند یسپرس از تعریف انسان به مدد قالبهای ثابت پرهیز می‌کند، این بینش خود دلیل دیگری است که عقل با مفاهیم ثابت و کلی نمی‌تواند فردیت و صرافت طبع انسانی را ادراک کند. همچنین ملاحظه می‌شود که سرچشمه احساس یگانگی انسان از خصوصیت خاص او سرچشمه می‌گیرد، یعنی، هر انسانی در نوع خود یگانه و غیرقابل پیش‌بینی است. «هرکس باید زندگی خاص خود را داشته باشد»^۱. به هر حال انسانی که اداره زندگی خود را به دست غیر می‌سپارد، دیگر خودش نیست و کمال خود را نیز از دست داده است.

طرفداری اورتگا از نظریه دیدگاهها به نظریه «وجود آنجائی» یا «وجود درجهانی» هیدگر (۱۸۸۹-۱۹۷۶) شبیه است، ژ.پ بورل با اشاره به این نکته می‌گوید «نظرگاه را می‌توانیم از جهان، غیر قابل انفکاک بدانیم»^۲. زیرا بدون جهان، آگاهی از انزوای خود خارج نمی‌شود، و التفاتی به غیر خود ندارد، که بدون جهان التفات به خود نیز میسر نمی‌گردد.

این بینش بشردوستانه و نسبی تلقی کردن حقیقت، تقابل او را به اصالت عمل نیز نشان می‌دهد. جنبه ملموس و اگزیستانسیل و شخصی ارزشها و تنهایی به هنگام تصمیم که در نظر اگزیستانسیالیستها بسیار مهم می‌باشد، انسان را مجاز می‌سازد، تا حقیقت را از جهت فایده و توافقی که با زندگی او دارد، انتخاب نماید. «مسأله عصر ما عبارت از تبعیت عقل از زندگانی است»^۳. در جهان امروزی زندگانی را از ورای عقل نمی‌نگرند، زیرا عقل زندگی

۱- همان کتاب ۱۵۹

۲- ژ. پ. بورل (=Borel)، عقل و حیات در نظر اورتگای گاست، سویس ۱۹۵۹ صفحه ۱۱۵.

۳- آلن قی، فلسفه دیروز و امروز اسپانیا، صفحه ۲۵.

طبیعی و غریزی انسان را بی‌اهمیت تلقی می‌کند «فلسفه اصالت عقل سعی گسترده می‌کند تا حیات طبیعی را با استهزاء نگاه کند»، به هر حال «عقل محض نظری باید جای خود را به عقل حیاتی تفویض نماید.^۱»

مسلماً انسان علاقه‌مند است سؤال کند که صرافت و طبیعی بودن زندگی چیست؟ تبعیت از حیات چه معنی دارد؟ آیا این تبعیت خطر سقوط به بدویت را ندارد که اورتگا به عنوان خصوصیت توده، آنرا مورد انتقاد قرار می‌دهد؟ به نظر می‌آید که پس از زیاده‌روی‌های عقل محض نظری و ایجاد بحث‌های مبهم و بعید از صحنه‌های واقعی زندگی، يك زیاده‌روی دیگری نیز لازم می‌آید تا زندگانی را از پیچ و خم‌های قیاس خشک که ادعا می‌کرد تمام مسائل حیات را حل می‌کند، خارج سازد. بدین ترتیب، می‌توان گفت که بذر اندیشه اورتگا، از پیشرفتهای علمی نشأت می‌گیرد که تمام یافته‌های قبلی را مورد سؤال قرار می‌دهند. بدین جهت، عقل تفوق مطلق خود را از دست می‌دهد، او خدمتگزار زیست‌شناسی و روانشناسی می‌گردد، یعنی بهبود زندگی و خلق ارزشهای جدید را برعهده می‌گیرد. به هر حال به نظر آلن‌قی ارجحیت زندگی در نظر اورتگا، «چنین معنی نمی‌دهد که باید به سوی بدویت، بدویتی که کم و بیش روسو از آن دفاع می‌کرد، برگردیم.^۲»

به نظر اورتگا هر امکانی در کیفیت نظر و قصد ما قرار دارد، بدین ترتیب، تجدید نظر در نگاه‌ها و نظرها، برای به دست آوردن طرح و دیدگاه دیگر اهمیت بسزائی پیدا می‌کند. به نظر او خیال و نظر نیروی خلاقه‌ایست که درهم و برهمی ذهن را انسجام می‌بخشد، انسان با خیال خود، آنچه را که باید تحقق یابد، آشکار می‌سازد، خیال نیروئی است که برای حیوان ناشناخته است. بنابراین «انسان، به طور اصیل یا به طور تقلیدی رمان زندگی خود را می‌نویسد.^۳»

اگر نظر اورتگا را چنین تلقی کنیم که خیال را تنها وسیله‌ای می‌داند که آینده ما را می‌سازد، نظر او قابل انتقاد خواهد بود. اینها همه نتیجه

۱- اورتگای گاست، مسأله عصر ما، از مجموعه آثار صفحه ۱۷۴، آلن‌قی، اورتگا و عقل حیاتی و عقل تاریخی صفحه ۲۴.

۲- همان کتاب ص ۲۵.

۳- اورتگای گاست، تصورات و باورها، صفحه ۹۲.

گرایش شدید وی به اصالت فرد است که در نزد اوانامونو و سارتر نیز ملاحظه می‌شود. خصوصاً سارتر که دائماً بر طرح و نظر شخصی تأکید فراوان ورزیده است. به نظر می‌رسد که این فلاسفه بالاخره نقش جامعه را نیز با تأکید بر وجود غیر^۱ تائید نموده‌اند. ولی تأکید آنها بر آزادی محتوم انسان، باز هم در دل انسان، نسبت به صحت نظر آنها در باب جامعه شك ایجاد می‌کند. اورتگا می‌گوید «من بخواهم، نخواهم به اجبار آزاد هستم». در نظر سارتر و اورتگا معنی آزادی عبارت از گذر و تجاوز از آنچه هست، می‌باشد. «آزاد بودن عبارت از ترك هویت مستمر و عدم تسلیم به يك هستی مشخص و معین است، آزادی، یعنی اینکه ما قادر باشیم به غیر از آنچه بوده‌ایم، باشیم، و در هیچ هستی مشخص و معین ثابت نمانیم»^۲. برای سارتر نیز آزادی به همان بیان طرح شده است، یعنی آزادی عبارت از باقی نماندن در حالی است که حالا داریم. به همین جهت خیال در نظر پیروان فلسفه اصالت وجود خاص انسانی اهمیت بسیار دارد زیرا آنچه که نیست، آن را برای انسان ترسیم می‌کند: خیال نقشه گذر دائمی را طرح می‌کند، و استعداد انسان را برای تحول دائمی نشان می‌دهد. بالاخره فرق اساسی انسان با سایر حیوانات، در همین تحول دائمی و تغیر است. «پس حیات انسانی، چیزی نیست که بر حسب تصادف دگرگون می‌شود، بلکه، برعکس «جوهر» حیات انسانی اساساً تغیر است»^۳. اورتگا برای بیان بهتر مقام انسانی، از بیان اسقف کوزا (۱۹۶۴-۱۴۰۱) استمداد می‌جوید که می‌گفت انسان، «خدای موقعیت‌هاست». یعنی باید در هر موقع مناسب، خلاقیت خود را نشان دهد. فیلسوف اسپانیائی واقعیت وضع انسانی را با اصطلاح «موقعیت» بیان می‌کند. شعرای ما نیز همین امر را به صورت استفاده از زندگی و ترك غم به

۱- برای مطالعه مفصل و تاریخی مسأله غیر و دیگری مراجعه شود:

الف- دائرةالمعارف فلسفی جهان، جلد ۱ آندره ژاکوب، چاپ پاریس ۱۹۸۹ ص ۸۰.

ب- دائرةالمعارف فلسفی جهان، آندره ژاکوب، قسمت مفاهیم فلسفی پاریس ۱۹۹۰ ص ۲۰۷.

۲- تصورات و باورها، صفحه ۹۲.

۳- همان کتاب صفحه ۹۳.

تواتر بیان داشته‌اند. همیشه در گلستان، گل‌ها شکفته نمی‌شوند بدین جهت، وقتی که گلی در بوستان هست، باید از آن بهره ببریم، زیرا موقع استفاده است «و چون عاقبت جهان نیستی است، پس اکنون که هستیم موقع استفاده از نعمات می‌باشد. به همین دلیل، اورتگا هم «زندگی را موقعیت محض نامیده است». یادآوری می‌کنیم که این موقعیت، با نظر مالبرانش (۱۶۳۸-۱۷۱۵) در باب علل موقعی تفاوت دارد. در نظر مالبرانس تنها خداوند خالق هر تغییر و هر موقعیت است. ولی در نظر اورتگا، انسان است که خلایقیت دارد: «انسان آزاد است و مانند خدا خلاق می‌باشد، او موجود خلاق، چون خدا است که کیفیت موجودیت خود را خلق می‌کند»^۱.

بینش نسبی‌گرایانه اورتگا یکی از سرچشمه‌های فلسفه اصالت وجود خاص انسانی اوست، که هر نوع اعتقاد جزم‌گرایانه، و هر ماهیت‌ثابتی را برای انسان مردود می‌داند. او معنی تمام امور عالم را به روابط محض تبدیل می‌کند که امکان هر نوع خلاقیتی را فراهم می‌سازند. زیرا در این صورت نظرگاهها تعدد پیدا می‌کند، و هرکس می‌تواند دیدگاه خود را، بدون اینکه از دیگری تقلید نماید یا رفتار کسی را تکرار کند، انتخاب نماید.

۵- عقل تاریخی

تاریخ‌داری. انسان ساحت دیگری به نام تاریخ‌داری، دارد. به قول اورتگا، اگر انسان ماهیتی ندارد، ولی تاریخ دارد. این تاریخ به مدد زندگی فردی و جمعی در جهان فراهم می‌شود. ماهیت انسان در طول تاریخ و به مدد فعالیت‌های دائمی و مستمر خودش ساخته می‌شود. بدین ترتیب او به خلق کمال مطلوب خود ادامه داده و مشخص می‌کند که چه چیز می‌خواهد بشود. به تعبیری دیگر عقل حیاتی محتوای عقل تاریخی را می‌سازد.

به نظر اورتگا برای فهم احوال انسانی روشن ساختن تاریخ وی ضروری است. «برای فهم امری از امور انسانی، شخصی یا جمعی، مطالعه تاریخ آن لازم است. فلان انسان، فلان ملت کاری را فلان طور انجام می‌دهند و او نیز

فلان جور عمل می‌کند، زیرا که سابقاً آنها فلان کار را انجام داده‌اند و او نیز چنین یا چنان بوده است.^۱ به هر حال «حیات جز با عقل تاریخی روشن و آشکار نمی‌گردد»^۲.

بدین ترتیب آینده ما در رابطه تنگاتنگ با گذشته ماست. اورتگا به جبر تاریخی باور دارد، با وجود این فردیت و آزادی شخصی را درضمن همان جبر تائید می‌کند. زیرا در هیچ وضعی، جبر چنان قوی نیست که فقط يك راه باقی گذارده باشد در واقع عادت به سهل‌گرایی است که انسان بدون تلاش کافی، راه تسلیم به جبر را انتخاب می‌کند و وقایع را جبری می‌داند. اگر چنین بود، مسئله جبر و اختیار تا بحال به طریقی حل شده بود مثلاً معلوم شده بود که ما دائماً در میان جبر هستیم ولی همان ابهام مسئله و امکان‌های مخفی است که هنوز مسئله را قابل بحث می‌سازد. باید نقش عوامل گوناگون و تأثیر غیرمقدر آنها را بر روی انسان به دقت بررسی نمائیم. مثلاً تأثیر و مقام جامعه، محیط طبیعی، محیط فرهنگی، خود فرد و محیط اقتصادی را مجدداً و در هر محیطی بررسی نمائیم. ولی پیروان فلسفه اصالت وجود خاص انسانی به همان نحو که از اسم فلسفه آنها معلوم می‌شود، به فرد و شخصیت انسانی بیش از همه اهمیت می‌دهند هرچند که از وجود عالم خارج نیز غفلت ندارد. با اینحال تاریخ را از نظرگاه اصالت فردی تفسیر می‌نمایند. «تجارب زندگی» یا تاریخ هرکس آینده انسان را محدود می‌سازند^۳. به هر حال اورتگا از هر سببی که مناسب مقصود خود باشد بهره می‌گیرد ضمن استفاده از نظر سن‌اگوستن (۴۳۵-۳۵۴) که می‌گفت «انسان جز آن طبیعتی که خودش می‌سازد طبیعتی ندارد» به اثبات نظر خود دلیل می‌آورد.

اورتگا نیز در جستجوی يك فلسفه تاریخ است، تا حوادث را به طور دقیق تفسیر نماید. بدین ترتیب، مطالعه گذشته امری ضروری است، گذشته مانند حال بر روی ما اثر دارد. بنابراین، تاریخ انسان را مجاز می‌دارد تا سرنوشت خود را خلق کند، دنیا محل حوادث است و هر حادثه‌ای، خواه خیر،

۱- همان کتاب، صفحه ۱۰۲

۲- همانجا

۳- تصورات و باورها صفحه ۱۰۴

خواه شر، ممکن است اتفاق بیفتد. بنابراین هر واقعه نه اولین خواهد بود نه آخرین، ولی در عین حال در نوع خود حالت خاصی خواهد داشت. «انسان اولین انسان نیست^۱ و یا يك آدم ابدی نمی باشد، بلکه او يك انسان دومی و سومی... است». یعنی انسانی که نه گذشته محض است، و نه آینده محض، بلکه انسانی در حال تحول و در میان حوادث غیرقابل پیش بینی می باشد.

تاریخ داشتن، یعنی در حال حرکت و تغییر بودن و در عین حال خصیصه کسی است که معتقد به حرکت بوده و نگران آینده است. تاریخداری نشان می دهد که انسان در امکان محض قرار دارد و هر حادثه ای ممکن است برای وی پیش آید. نمی توان به ثبات حال اطمینان کرد. همین حال مبین اعراض اورتگا از قواعد متحجر و از مفاهیم کلی است که خصایص جزئی را بی اهمیت تلقی می کنند. چنین بینشی از تاریخ که تحول دائمی را مطرح می سازد، در واقع آزادی ما را نیز فراهم می سازد، زیرا هیچ حالی آخرین حال نیست. اگر تاریخ، قوانین حاکم بر سرنوشت ما را نشان می دهد، درعین حال به ما کمک می کند تا آزادی خود را با فهم تاریخی به دست آوریم.

انسان در لحظه، یعنی در انفصال قرار ندارد، او در ابدیت، یعنی در سکون نیز مقیم نیست، بلکه او در قلب لحظه تاریخی جای گرفته است: یعنی در اتصال و دوام که لاینقطع به سوی کمال سیر می کند. همین اتصال و دوام تاریخ است که ما را مجاز می سازد حامل آرزوی بهتر بودن باشیم. «گذشته، با حفظ تاریخ خاص خود، در آنجا باقی نمانده، بلکه در اینجا و در وجود من است. گذشته منم، می خواهم بگویم گذشته، زندگی من است^۲».

بدین ترتیب زمان حال، گذشته را با خود می آورد و آنرا به سوی آینده هدایت می کند، در واقع نه گذشته و نه آینده هیچکدام فعلاً موجود نیستند، آنچه هست زمان حال است که شامل گذشته بوده و خود را به سوی آینده منعکس می کند.

اورتگا با تأیید موثریت زمان حال و حاکمیت موقعیت بر روی من، به فلسفه اصالت کارکرد تقرب پیدا می کند. در این طرز تفکر، طرز عملکرد من

۱- همان کتاب ۱۰۷.

۲- همان کتاب ۱۱۰-۱۰۹.

در موقعیت و در يك نظرگاه همبودی مورد توجه قرار می‌گیرد. اما می‌توان گفت که اورتگا به صورت منظم و منطقی تاریخ را مطرح نمی‌کند، زیرا، جنبه‌های مختلف را به صورت خلاف عادت و ناهماهنگ مطرح می‌کند و مثلاً با تبدیل گذشته به حال، مجدداً به سوی گذشته برمی‌گردد، «اگر مسیحیت و فلسفه رواقی را خوب ندانیم، نمی‌توانیم این انسان اروپائی پیرو فلسفه اصالت عقل، را درك کنیم»^۱ بنابراین تفسیر طولی را نیز می‌پذیرد. به عبارت دیگر، از طرفی اهل تحول و تطور است ولی روش او طولی Diachronique است، و از طرف دیگر به اصالت کارکرد تقرب می‌یابد و تفسیر همبودی (= Synchronique) را می‌پذیرد بدین ترتیب يك فلسفه التقاطی به وجود می‌آورد.

اورتگا مانند مارسل موس (۱۸۷۲-۱۹۵۰)^۲ اصول مشرب کارکردی را، بدون اینکه نقصهای آن را داشته باشد، می‌پذیرد. بدین ترتیب، تأیید می‌کند که هر واقعه اجتماعی، مثلاً خود انسان، تمامیتی غیرقابل تقسیم است. انسان دارای تاریخ است و از ورای آن موقعیت، نظرگاه و طرح خود را انتخاب می‌کند. می‌توان گفت که طرفداری او از نظرگاه در تمامیت خود، همان روانشناسی صورت کل است، بدین معنی که این بینش روانشناسانه نیز اشیاء را در تمامیت خود و در میان شبکه روابط تفسیر و تبیین می‌کند.

به نظر اورتگا اهمیت گذشته در تکرار آن یا در برگشت قهقرائی به سوی آن نیست، بلکه در استنباط توانائی بهبود بخشیدن به تصمیمات آینده است. زیرا با توجه به «غیرقابل برگشت بودن قانون حیات، و خراب شدن تمام پل‌های پشت سر، چاره‌ای جز توجه به آینده نداریم»^۳. همانطوری که گفته‌اند تاریخ چراغ راه آینده است.

۱- همان کتاب صفحه ۱۰۸.

۲- Marcel Maus: جامعه‌شناس و مردم‌شناس فرانسوی.

۳- اورتگا ای گاست و عقل تاریخی و عقل حیاتی، صفحه ۴۳.

۶- نسل و تاریخ

اورتگا برای آشکار ساختن نقشه‌های انسانی در گذشته، در آینده و در حال حاضر، «نظریه نسل»^۱ را مطرح می‌کند. روح هر نسل به کیفیت قبول تمامیت سنت، یا عدم تبعیت و اعتراض در برابر سنت مربوط می‌باشد. به عبارت دیگر، نسلهائی وجود دارند که تابع بوده و نسلهائی هستند که بین احوال گذشته و مدعیات خود، عدم تجانس عمیقی احساس می‌کنند. اینها نسلهائی مبارز هستند^۲. آلفن قی مورخ تاریخ فلسفه، خصوصیت این دو نسل را با عصر انباشتن و عصر مباحثه و مبارزه مشخص می‌سازد.

اورتگا وضع کسانی را می‌پسندد که در برابر گذشته حالت انتقادی داشته و مبارزه طلبی می‌کنند، یعنی وضع کسانی را که از عاداتها و اندیشه‌های بیهوده دفاع نموده و از پیشرفت جلوگیری می‌کنند، مذمت می‌کند. کسانی که نظرگاههای جدید پیدا می‌کنند، مورد ستایش او هستند. به هر حال ترقی عبارت از گذر از گذشته، و بررسی امکان خلق يك زندگی به نحوی دیگر است. این گذر مستلزم گذر از اصالت معنی و اصالت واقع هر دو است، تا اینکه بتوانیم موفق به يك برخورد انضمامی با جهان باشیم و از «فعالیت محض ذهنی» و حلول جسمانی انسان در جهان، پرهیز نمائیم. بدین ترتیب زندگی انسان تنها در «يك بازی تصورات و مفاهیم» خلاصه نمی‌شود. در این صورت حیات به سوی يك «زندگی خالی از وهمیات متمایل گشته و يك روش دکارتی را در باب حیات و نه در باب فکر، تقاضا می‌کند»^۳.

بدین ترتیب، ملاحظه می‌شود که اورتگا يك شناخت کاملاً منطبق با جهان را جستجو نموده، و در افراط و تفریط‌های اصالت معنی و اصالت واقع گرفتار نمی‌شود، یعنی به واقعیت و ذهن، در حدودی توجه دارد که به شناخت کاملی موفق شود، هیچکدام از آنها را، فی‌نفسه، مورد بررسی و تأیید قرار

۱- نسل يك گونه از انسانهاست (...) که دارای خصایص گروهی خاص هستند.

۲- همان کتاب صفحه‌های ۵۳-۵۰.

۳- تصورات و باورها، صفحه ۱۱۷.

نمی‌دهد. تا بلکه از قلب و فاسد کردن انسان و جهان به چیزهای غیرمنطقی با واقع دوری کند.

او با گذشت از اصالت واقع و اصالت معنی می‌خواهد عقل را در دل تاریخ و حرکت داخل کند. عقلی که در دل واقعیت (تاریخ و حرکت) داخل می‌شود، عقل تاریخی را به وجود می‌آورد و واقعیتی را که برای انسان اتفاق افتاده و می‌افتد، بررسی می‌کند.

به نظر اورتگا مانند اگوست کنت، حوادث زندگی هر کس جز با پژوهش دینامیک تاریخ‌اش، قابل درک نیست. «اگر از من سؤال شود که زندگی او چرا این طور است و طور دیگر نیست، ممکن است اجزاء زیادی به نظر تصادفی و اتفاقی و غیرقابل تفسیر باشند. اما زمانی که ملاحظه خواهد شد که اعمال وی بدین جهت این طور است که جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کند فلان طور است، در این صورت خطوط اصلی زندگی وی کاملاً قابل درک خواهد بود»^۱.

ممکن است چنین به نظر بیاید که این نظر اورتگا با تأکید وی بر تنهایی انسان به هنگام تصمیم در تناقض باشد، زیرا جامعه نه برای فرد بلکه برای افراد خود راهبانی را تلقین می‌کند و آنها را ملزم به انجام چنان یا چنین کاری می‌کند. بنابراین تنهایی یا اصالت فرد در جامعه قابل قبول نخواهد بود. اما باید توجه داشت که انسان دارای تاریخ است ولی تاریخ همه یکسان نیست. در جامعه واحد، التفات همه به جهان عین افراد دیگر نمی‌باشد. به عبارت دیگر در برابر تلقین و الزام جامعه راه منحصر به فردی برای اطاعت وجود ندارد، علاوه از راههای پیش ساخته و الزامی، راهبانی نیز برای استنباط و خلق وجود دارد. پس قبول آزادی انسان با وجود جبر تاریخی با هم ناهم‌هنگ نمی‌باشد.

بدین ترتیب اورتگا تأثیر محتوم تاریخ را می‌پذیرد «در نتیجه، دیروز بدون فهمیدن دقیق پرروز قابل تبیین نمی‌شود»^۲. «خلاصه کلام اینکه، تبیین ایمان و احساس ما وقتی میسر می‌گردد، که از محتوای سنتی و حوادث فعلی جامعه استمداد بجوئیم.

۱- همان کتاب، صفحه ۱۰۸

۲- همانجا.

ولی نظر اورتگا از جهت اینکه در قلب جامعه نیز به اصالت شخصیت و اصالت نظرگاهها معتقد می‌شود، با نظر اگوست کنت که اصلاً روانشناسی را در برابر جامعه‌شناسی مردود می‌داند، متفاوت و مغایر می‌گردد. در فلسفه اورتگا انسان فردیت خود را حفظ می‌کند. به همین جهت روانشناسی برخلاف نظر فوق، علمی مستقل و دارای موضوع به حساب می‌آید، در صورتیکه در نظر اگوست کنت روانشناسی در جامعه‌شناسی منحل می‌گردد.

به هر حال نظر اورتگا درباره تاریخ کاملاً انضمامی و به اصطلاح اگزستانسیل است. او تاریخ را امری زنده فعال و به اصطلاح، دینامیک می‌بیند. او علاقه‌مند است تمام شرایط يك علم دقیق را درباره تاریخ نیز معمول دارد: اگر تاریخ بخواهد علمی کامل و بی‌نقص گردد باید از چهار عامل زیر ترکیب گردد:

- ۱- هسته ما تقدم و تحلیلی از نوع تحلیل ماده در فیزیک، بنابراین امر تاریخی در تاریخ، باید موجود باشد.
- ۲- نظام فرضیه‌بندی که این هسته ماتقدم را به امور قابل مشاهده مربوط سازد.
- ۳- قلمرو استقرائی که با فرضیات هدایت شود.
- ۴- وجود قلمرو کاملاً تجربی و توصیف وقایع و معلومات به دست آمده.

VII - مذهب اصالت وجود خاص انسانی

کارل یسپرس (۱۸۸۳-۱۹۶۹)

حیث‌التفاتیت و وضعیت محدود دو عاملی هستند که امکان شناخت انسان را فراهم می‌آورند. شناختن وضعیت، در واقع موجب شناختن امکاناتی می‌شود که در موقعیت هر انسان وجود دارد. یسپرس فیلسوفی است که عمیقاً به وضعیت ملموس و واقعی، هم از لحاظ انسانی و هم از لحاظ ترکیب امور توجه دارد. انسان به خاطر «وضعیت محدود و وجود» غیر به سوی شناخت کاملی از خویشتن هدایت می‌شود. انسان، در میان انسانهای دیگر، واقعاً خودش است، بنابراین، انسان باید در دل جهان و حیث‌التفاتیت و قصدداری، و در میان شبکه روابط مطالعه شود، مطالعه انسان در محیط انتزاعی گمراه‌کننده و غیرواقعی است. «امروزه مسئله انسان چگونه مطرح می‌شود؟ جواب این است که هر قدر پاسخ صریح‌تر باشد، معلوم خواهد شد که مسئله انسان به سوی عدم یقین غیرعلمی هدایت می‌شود، و مسلماً به حدودی برخورد خواهد کرد که انسان در برخورد با آنها به عنوان فرد، به خود مکشوف خواهد شد^۱. «یعنی انسان با علم واحدی به کیفیت هستی خود، آگاه نمی‌شود. به هر حال انسان در وضعیت محدود خود متوجه هستی خود می‌گردد^۲.»

در نظر یسپرس، حقیقت به فلان یا بهمان شئی قابل تبدیل نیست، حقیقت در ورای دوگانگی فاعل و متعلق شناسائی و در وجود فراگیر است «حقیقت، مورد درخواست، درهیچکدام از جانشین‌های خود نیست، او از هر

۱- کارل یسپرس، وضعیت روحانی عصر ما، پاریس ۱۹۵۲، صفحه ۱۰.

۲- ژ. هرش، مقاله‌ای در باب کارل یسپرس، در دائرةالمعارف اونیورسالیس، جلد ۹ صفحه ۴۰۲.

مالکیتی می‌گریزد^۱». نه فاعل‌شناسانی و نه متعلق‌شناسانی آنرا در تمامیت خود نشان نمی‌دهند. همین ملاحظات به نوعی از اصالت بشریت منتهی می‌شود، انسان واقعیتی است که نمی‌خواهد موضوع يك علم خاص واقع شود، او در تمامیت خود، به عنوان موضوع شناخته نمی‌شود. «انسان موضوع هیچ علم خاصی نیست. او به عنوان انسان همواره در ورای شکاف فاعل و متعلق شناسانی بوده و در نتیجه خارج از شرایط شناخت علمی است^۲».

یسپرس به خاطر طرفداری از فلسفه اصالت وجود خاص انسانی، نمی‌تواند سیستمی ایجاد کند که انسان در آن به صورت معلومات کلی شناخته شود. پیشرفت علم، به جای اینکه شکاف فاعل و متعلق‌شناسانی را از بین ببرد، انفصال و دوگانگی آنها را مورد تأکید قرار می‌دهد و علم اعدادی به دست می‌دهد که فلسفه به مدد آنها «حدود پایان‌ناپذیری را می‌خواند که از امکانات هستی، محافظت می‌نماید». و مسلماً با تغییر آن اعداد، حدود امکانات انسانی، دگرگون می‌شود. بنابراین علم نمی‌تواند حدود و ثغور دقیق هستی انسان را ترسیم نماید.

انسان، در میان وضعیت خود، برای تصمیم‌گیری آزاد است او «با انتخابهای آزاد خود، امکانات هستی خود را متحقق می‌سازد» یسپرس، برعکس سارتر، در نهایت و اصل رفتارهای ما رابطه‌ای با خدا و تعالی می‌بیند، که در نتیجه، هم نشانه‌های مطلقیت را در اعمال ما می‌یابد، و هم به ما امکان می‌دهد تا با اعمال خود تاریخ خود را بسازیم. در درون همین تاریخداری، علل و معلول‌های ممکن و احتمالی اعمال ما ظاهر می‌شوند. به نظر یسپرس اختیار و انتخاب ما از این معرفت حاصل نمی‌شود، بلکه، انتخاب ما، به وسیله همین دانش، ارتباط خود را با تعالی درمی‌یابد که مسئولیت ملموس و واقعی را به ما می‌دهد، یعنی تعهد عینی و محسوس انسان را در همین جهان موقعیت‌ها به او می‌بخشد. بنابراین مطلب ما این نیست که در جستجوی حقیقی باشیم که غیرشخصی و چندپهلوی است، بلکه مراد ما حقیقی ملموس و اگزیستانسیل است که با زبان بیان می‌شود و به دهانی که به آن

۱- همانجا

۲- همان کتاب ۴۰۳

اقرار می‌کند، و به مخاطبین که آنرا می‌فهمند، مربوط است. اما حیات انسانی در گذشته در واقعیتی جریان یافته که برای وی لفافه‌دار و پوشیده بوده است. انسان امروزی علاقه‌مند است تا به عمق واقعیتی که در آن زندگی می‌کند و خود را در آن می‌یابد، نفوذ کند. انسان امروزی تنها درباره جهان فکر نمی‌کند، بلکه درباره طرز زندگی در آنجا نیز، اندیشه می‌کند.

حوادث طبیعت، که در هستی خود محدود هستند، آنچه را که برای آنها مقدر است تکرار می‌کند. اما انسان تنها در وجود خود محدود نمی‌شود، بلکه او از موقعیت در جهانی خود وقتی آگاه می‌گردد که از آن بهره می‌گیرد و بنابر طرحهای خود آنرا دگرگون می‌سازد.^۱

بدین ترتیب برای معرفت به احوال انسانی، شایسته نیست که خودمان را تنها در وجود فعلی، یعنی در هستی کنونی و متحقق او، محصور کنیم، زیرا او با تصمیمات خود از هستی کنونی‌اش، تجاوز می‌کند. به نظر یسپرس وضعیت روحانی ما موجب معرفت به آزادی ما می‌شود: «انسان روح است، وضعیت انسان حقیقی عبارت از وضعیت روحانی اوست».^۲ به عبارت دیگر، یسپرس نیز مانند سایر طرفداران مذهب اصالت وجود خاص انسانی، اهمیت طرح و نقشه انسان را مورد تأیید قرار می‌دهد. آنچه که انسان را از سایر امور عالم متفاوت می‌سازد، عبارت از طرح و تصمیم آزاد او است، به عبارت دیگر، او علاوه از وجود، دارای موقعیت روحانی نیز هست، همین موقعیت، به او امکان می‌دهد که به یک وجود محض مبدل نشده و در وجود محض خود محصور نماند.

تفکر مسیحی، و طریق نجات دیانت مسیح، آغاز حرکت و منشاء انبعاث تفکر یسپرس می‌باشد، به نحوی که فهم تاریخ فکر او منوط به فهم دیانت مسیح است. اندیشه یسپرس از مسئله نجات مسیحی منشعب شده و با آن مخالفت می‌کند. ارزش اعمال ما به داوری منجی عالم مربوط است. «تفکر مسیحی، در سایه عمومیت و وحدت و برگشت‌ناپذیری تاریخ و ایمانش

۱- کارل یسپرس، وضعیت روحانی عصر ما، صفحه ۱۰.

۲- همانجا

به منجی عالم، برای انسان به عنوان يك شخص، قدرت بی نظیری از یقین و آرامش می بخشد^۱. یسپرس با این طرز تفکر، طرفداری خود را از اصالت معنی نشان می دهد، زیرا مذهب را منشاء حرکت وجود انسانی می داند، و آنرا زیربنا و اساس تاریخ می شمارد.

۱ - وضعیت محدود

مسئله وضعیت انسانی در عین حال هم حاصل صیرورة و هم مجموعه امکانات آینده اوست، انسان (...) نمی تواند از جهان، به عنوان واقعیت عینی که در زمان قرار دارد، غافل باشد. توجه به جهان و ارتباط لاینفك انسانی با عالم خارج، یادآور این مسئله است که انسان انتزاعی، انسان واقعی نیست. انسان در جهان به وجود خود اطمینان پیدا می کند^۲. اما جهان نیز جز به تبع عملکرد ادراک، نمی تواند موجود باشد که «در عین حال هم دخالت و ایجاد رابطه و هم تأثیر و تصرف در آن است»: و همین امر است که فرانتس برنتانو (۱۸۳۸-۱۹۱۷) و ادموند هوسرل آنرا قصدداری یا حیث التفاتیت نامیده اند. یسپرس عمیقاً به مسئله جهان توجه می نماید، جهانی که ما را در بر گرفته است، و مانند رمزی است که باید خوانده شود. او نظر می دهد که در عصر ما دنیا از امر الهی منفك شده است. پیشرفتهای صنعتی و امکانات فراوانی که فراهم آورده، و وضع روحی حاصله از آن، وضعیت خاص عصر ما را فراهم کرده است. به نظر یسپرس، انسان در اولین وهله، به عنوان يك فرد، در این وضعیت قرار می گیرد. «و بالاخره، فقط فرد است که خود را در وضعیت درمی یابد»^۳.

یسپرس می گوید موقعیت و وضعیت ملموس، برای کسانی که آگاهانه عمل نمی کنند، به صورت ناآگاه تأثیر و تصرف خود را اعمال می کند، به عبارت دیگر وضعیت در جهان ما، به مدد يك اراده آگاه که می تواند آنرا

۱- همان کتاب صفحه ۱۱.

۲- همان کتاب صفحه ۲۳.

۳- کارل یسپرس، وضع روحانی عصر ما، صفحه ۳۰.

ادراك نموده و مورد استفاده قرار بدهد، آزادی ما را تأمین می‌کند. اگر از وضعیت آگاه شویم، اعمال خودبخودی و ماشینی ایجاد نمی‌شود که قابل احتراز نباشد ولی آگاهی، امکانات و حدود موقعیت را نیز به ما می‌شناساند. به هر حال، وضعیت خط سیر ممکن را در برابر ما ترسیم نموده و امکان ابتکار و ابداع حالاتی را نشان می‌دهد که می‌توانیم به مدد آنها همان وضعیت را کنترل نمائیم.

اصولاً، وضعیت به دیدگاهی وابسته است که انسان انتخاب می‌کند. به نظر یسپرس «وجود انسانی، به عنوان يك موجود زنده، رهین اوضاع اقتصادی، اجتماعی و سیاسی است. همه چیز به این اوضاع وابسته است ولی با وجود این، نمی‌تواند واقعیت خاص انسانی را به او تقدیم کند»^۱، زیرا آگاهی و ابتکار انسان را در میان همان محدوده و تعینات باید بر آنها اضافه نمود. نظرگاه یسپرس حتی زمانی که با زبان علمی صحبت می‌کند به سوی مافوق علمی گرایش دارد محتوای تاریخ نیز امکانات موجود در وضعیت ما را نشان می‌دهد، یعنی که وجود انسانی با فعالیتها و تصمیماتی که اتخاذ می‌نماید، متعین می‌شود. به عبارت دیگر حدود مؤثریت وضعیت ما به میزان شناسائی و اندازه همت ما بستگی دارد.

در واقع و قبل از همه، وضعیت محدود هرکس و حرکت وی برای تحقق هر طرحی، مستقیماً به ایمان و کیفیت معنی‌دهی او مربوط می‌شود. امکان در قصد و نیتی نهفته است که انسان متناسب با آگاهی خود انتخاب می‌کند. قلمرو امکان با توسعه معلومات ما وسیع‌تر می‌گردد. هر فردی در سه ساحت و بعدی قرار دارد که به وضعیت او متعلق هستند و امکان تحقق وجود خاص او را فراهم می‌سازند. این ساحت‌ها عبارتند از:

۱- ساحت امور واقع

۲- میزان صراحت و امکان شناسائی (ساحت شناسائی‌های آتی)

۳- نحوه هستی خود شخص.

یسپرس نیز مانند سایر طرفداران وجود خاص انسانی، هستی خود شخص را مطرح می‌نماید که امکان عمل نامحدود دارد زیرا قابل تعریف و

تحدید نمی‌باشد و با هیچ فرمول کلی نیز قابل اندازه‌گیری نمی‌باشد.
 بدین ترتیب انسان، چیزی مشخص نیست که پیشاپیش، امکان تعریف داشته باشد زیرا او در وصف کامل نمی‌آید و همواره بیشتر از توصیفات خود می‌باشد.

صراحت شناسائی نیز تعدد صورتها و روشهای عمل را برای انسان فراهم می‌سازد، البته نظرگاهها از شخصی تا شخص دیگر فرق می‌کند. ظرفیت و فعالیت ذهنی انسانها کاملاً مشابه نیستند. اراده اعتباری هرکس به یک نحو عمل نمی‌کند. کیفیت نگرش، برای هر انسانی امکان عمل خاص خود را فراهم می‌سازد. ولی معرفت ما به خصوص در قلمرو علم به معنی خاص، «وضعیت مشترکی را به عنوان کیفیت ارتباط بسیار کلی و مناسب برای ایجاد تعین فراگیر، به وجود می‌آورد که حالت روحی عصر خاصی را مشخص می‌سازد»^۱. همانطور که گفتیم، هر شخص اراده خود را بنابر خصوصیت خاص خود و راههایی که انتخاب می‌کند، مورد استفاده قرار می‌دهد، «این امکان منحصر و خاص هر کس می‌باشد»^۲. وضعیت و موقعیت مورد نظر یسپرس، شبیه موقعیت اورتگا است، همچنین اراده اعتباری او به اصطلاح نظرگاه، در نزد اورتگا شباهت دارد.

مسئله غیر، در فلسفه یسپرس يك اصل اساسی است. برای اینکه منی موجود شود، رابطه با غیر ضروری است. درک موقعیت کلی میسر نمی‌باشد، آنچه مهم است عینیتی است که انسان در برابر غیر ایجاد می‌کند، بنابراین تنها عینیت، حاوی ارزشهاست و خلق تازه‌ای را بنابر رابطه لحظه به لحظه انسان با غیر خود اقتضاء می‌کند. بدین ترتیب، به جای اینکه ما يك وضعیت کلی داشته باشیم، وضعیتی در ارتباط و برخورد با دیگران داریم. موقعیت‌ها به ما کمک می‌کند تا کیفیت تاریخداری (=Historicilé)، معنی تبادل افکار و نحوه وفاداری و ارزش بی‌همتای همکاری و تعاون انسانها را دریابیم^۳. به نظر یسپرس «وضعیت واحدی که مشترك بین تمام مردم يك عصر باشد، وجود

۱- همان کتاب، صفحه ۳۳.

۲- همانجا.

۳- همان کتاب ۳۳.

ندارد». بنابراین فرض جوهر واحدی برای بشریت جز يك خیال نمی تواند باشد زیرا، انسان خارج از کل جهان، چیزی نیست و نمی تواند موضوع شناخت باشد، به هر حال انسان در جهان، انسان است و خارج از آن چیزی نیست، که جوهری هم داشته باشد. به عبارت ساده تر انسان در رابطه با غیر و در جهان معنی انسانی خود را به دست می آورد.

به نظر یسپرس فلسفه های اگزیستانس، مکتبی برای توصیف، تبیین و راهنمایی انسان انضمامی است. بینش کلی از وجود انسانی، ما را از وضعیت مربوط به غیر دور می کند، بنابراین واقعی نیست. به عبارت دیگر، من باید دقت و توجه خود را به امور عینی، به معرفتی روشن و بالاخره به وجود خود، منعطف سازم. «روشی که بخواهد يك کل را در تمامیت خود ملاحظه کند، و ادعای شناخت جامع، از لحاظ تاریخی در حال حاضر اشتباه اساسی است»^۱. در واقع، شناخت کامل، شناختی است که به يك نظرگاه خاصی مربوط می باشد: مثلاً نظر و رأی من همیشه از لحاظ تاریخی، جامعه شناسی یا اقتصادی متعین می شود. من آن رأی را به عنوان يك وضعیت روحانی یا يك احساس اصلی زندگی مشخص می سازم. «در هیچ حالی من اصل نهائی کل را درك نمی کنم بلکه دیدگاهی ممکن را درك می کنیم که مرامجاز می دارد تا در آن مورد، خود را هدایت نمایم»^۲.

ملاحظه می شود که فلسفه یسپرس يك معرفت نسبی را مطرح می سازد، یعنی در جهان بودن، عبارت از هدایت شدن به سوی يك وضعیت خاص است. به نظر یسپرس نمی توان از خارج نگاهی را کنترل کرد، «من نمی توانم از نگاه خارج شوم»^۳. مراد این است که وجود يك نگاه به کسی مربوط است که نگاه می کند و به شیء ای وابسته است که دیده می شود، نمی توان از نگاهی بحث نمود که کل مستقل و غیر مربوط به نگاه کننده و غیر مربوط به شئی مرئی باشد.

پس تنها راه دریافت جهان عبارت از معرفت نسبی عصر خاص است،

۱- همان کتاب، صفحه ۳۵.

۲- همان کتاب، صفحه ۳۶.

۳- همانجا.

چنین معرفتی به ما امکان می‌دهد تا طرحهائی را که تحقق آنها ممکن است، مطرح نمائیم. معرفتی که مبین دیدگاههای خاص، حالات ممکن و تصمیمات قابل اجراء باشد، ما را به سوی فلسفه هدایت می‌کند. بر حسب نظر یسپرس این دیدگاهها و این حالات ممکن که اراده ما بر روی آنها عمل می‌کند، رموزی هستند که به وسیله آنها هستی خاص انسانی را می‌فهمیم و همانها راهی به سوی تعالی و به عبارت دیگر، به سوی خدا هستند. اما اگر معرفتی که از دیدگاههای خاص نشأت می‌گیرد، خود را شناخت کامل تلقی کند، به شکست منتهی می‌شود. در واقع، هر روشی که در وضعیت خاص، می‌خواهد به مدد انتزاع، تمامیت مطلق را ادراک کند، جز به تصویر جزئی نایل نمی‌شود، خیال شناخت مطلق، وضعیت خاص را نیز مغشوش می‌کند، زیرا يك حالت محدود و ممکن را با حذف خصوصیات فردی، به عنوان مطلق تلقی می‌کند^۱. کسی که از واقعیت، متعلقی برمی‌گزیند و خود بیرون از آن باقی می‌ماند، شکافی بین فاعل و متعلق‌شناسانی ایجاد می‌کند. در نظر یسپرس مانند سارتر، واقعیت بدون انسان خالی از معنی است بنابراین نمی‌توان از حوادثی صحبت کرد که در آنها دخالت انسانی نباشد. بنابراین، حتی کسی که می‌خواهد هستی فی‌نفسه را بشناسد، در واقع خود را در محدوده دیدگاههای خود محصور می‌سازد، به عبارت دیگر معلومات ما همواره از ممکنات سرچشمه می‌گیرند.

برای کسی که به صیرورة خود در وضعیت خاص التفات دارد، دریافت تمامیت انسانی، میسر نمی‌باشد. اگر کسی برخلاف وضعیت واقعی، تمامیت انسانی را در مفهومی که از انتزاع به دست آمده، قرار دهد، در زندانی گرفتار می‌شود که دور از واقعیت متحول انسانی است. ملاحظه انتزاعی امور، یعنی اعتماد به امور انتزاعی ذهن، بالطبع ما را از امور انضمامی و در نتیجه از ساحت منطبق با واقعیت دور می‌سازد. اما به این امر نیز باید توجه شود که ذهن انسانی مدتهاست که به اجرای روش انتزاعی عادت کرده و به امور انتزاعی دلبسته است. برگشت به واقعیت انضمامی مستلزم بررسی تجربی و عملی واقعیت است تا نتایج قابل اعتماد و منطبق با واقعیت به دست آیند، که آنها نیز از بررسی‌های بعدی و دائمی بی‌نیاز نیستند. برگشت

۱- وضع روحانی عصر ما، صفحه ۳۷-۳۶.

به واقعیت در واقع برهم زدن آرامشی است که ذهن به آن خو گرفته است. البته مخالفت با انتزاع، مخالفت با تعقل نیست زیرا، انتزاع یکی از مشخصات مختص شناخت انسانی است، منتها باید معلومات انتزاعی دائماً با داده‌های انضمامی تقویت شوند، جدائی ذهن از واقعیت گمراه کننده می‌باشد ولی استنباط نتایج برای طرح نظریات جدید بدون انتزاع میسر نمی‌گردد.

فعالیت‌های انسانی در قلمرو صنعت نیز جهت نامطلوبی را طی می‌کنند، زیرا از خواسته‌های غریزی و تمایلات طبیعی انسانی سرچشمه نمی‌گیرند، «بلکه بر شناخت‌های فیزیکی و ریاضی مبتنی هستند، در واقع قصد آنها ماشین‌سازی کردن انسان است. عدم اعتماد پسرپرس به صنعت، انتقادی از اصالت علم فی‌نفسه می‌باشد که انسان را مورد غفلت قرار داده است، او علم را انکار نمی‌کند بلکه از جزمیت می‌ترسد. در حال حاضر که ما در سال ۱۹۹۲ زندگی می‌کنیم، کشورهای غربی، از جمله فرانسه چنان گرفتار دستگاه‌ها و ماشین‌های کمپیوتری شده که واقعاً انسان جز تبعیت از آن ماشین‌ها راه دیگری ندارد، اخذ پول از بانک ارتباط تلفنی، استفاده از کتب کتابخانه‌ها و سایر امور اداری در زیر سیطره ماشین‌های کمپیوتری قرار دارند. استفاده از کارتهای آهن‌ریانی تلفن‌ها مطیع ساختن انسان در برابر ماشین است، زیرا جز به دستور رمزی و نامرئی آنها، کاری انجام نمی‌شود، همه آن رمزها و جریاناتی که اتفاق می‌افتد از دست انسانهای معمولی دور هستند، گوئی انسان چاره‌ای جز تبعیت از آنها را ندارد، انسان بازپچه دست کامپیوتر شده است. اما مصلحت آن است که به جای حمله ناآگاهانه به مجهول، راه و روش استفاده از آن را با رعایت امکانات گوناگون پیدا کنیم.

۲- توده در نظر یسپرس

یسپرس با ملاحظه وضعیت انسان کنونی، رشد توده را که حاصل پیشرفت‌های صنعتی است مورد توجه قرار می‌دهد. توده تحت تأثیر صنعت و ماشینی بودن قرار دارند. بخش اول کتاب وضعیت روحانی عصر ما با مطالب کتاب طغیان توده‌ها تألیف اورتگای گاست، مشابهت دارد، حتی بعضی عبارات آن دو عین هم بیان شده‌اند: یسپرس می‌گوید هیچکس توانائی ندارد تا توده را به انجام کاری که از قبل طرح‌ریزی شده، وادارد^۱. «در اثر اورتگا می‌خوانیم: انسان توده» خود را چنانکه هست مورد تأیید قرار می‌دهد و می‌گوید آنچه از اخلاق و روشنفکری دارد کاملاً رضایت‌بخش و کامل است. چنین رضایتی از خویشتن، او را وادار می‌سازد تا به امور عالم بی‌توجه باشد، به هیچ چیز گوش نکند، عقاید خود را بررسی نکند، و از احوال دیگران بی‌خبر بماند^۲».

با وجود این، همه چیز در زیر سیطره توده قرار گرفته، بنظر می‌رسد که توده «حاکمیت خود را مستقر کرده باشد، ولی واضح است که او چنین استعدادی ندارد^۳». «توده پدیدار عظیمی را ایجاد کرده است، اما همینکه می‌خواهد این پدیدار را ادراک کند، ناتوان می‌ماند^۴».

بالتبع در ذهن انسان این مطلب متصور می‌شود که این دو فیلسوف شاید، متقابلاً از هم متأثر شده‌اند، ولی آنچه قابل توجه است اینکه دو اثر یاد شده در فوق، هر دو در سال ۱۹۳۰ تألیف شده است. بنابراین به احتمال قوی، وضع اجتماعی زمان چنان بوده که هر دو فیلسوف را، الزاماً به سوی يك امر متوجه ساخته است.

به نظر یسپرس انسان توده، از ویژگی خاص خود بیگانه شده است، او هر چیزی را که دیگران دارند، می‌خواهد، و در باب هر چیزی، او فکر می‌کند و در هر کاری دخالت می‌کند. «چنین احوالی زمانی دست می‌دهد که

۱- کارل یسپرس، وضع روحی عصر ما، صفحه ۴۵.

۲- اورتگای گاست، طغیان توده‌ها، صفحه ۱۴۳.

۳- وضع روحانی عصر ما، صفحه ۴۶.

۴- همانجا.

هیچکس از خودش آگاهی ندارد و از خودش دور شده است. در این صورت مقایسه ممکن می‌گردد، زیرا همه کس همه چیز را دارد، ولی وقتی انسانها متوجه خودشان باشند، و به خصوصیات خاص خود عنایت کنند، اصولاً مقایسه غیرممکن می‌گردد^۱. انسان توده، چیزی را تصاحب می‌کند که مال خودش نیست: آرزوی داشتن هرچیزی که دیگران دارند، از قلمرو هوی و هوس و میل است. توده، استقلال را محترم نمی‌شمارد، ضمن وارد ساختن فرد در ماشین «همه ما»، می‌خواهد مردم را به صورت ناآگاه وارد کیفیتی واحد سازد، تا همه ماشین‌گونه، مثل مورچه‌ها زندگی کنند.

یسپرس با انتقاد وضعیت توده و وضعیت روحی عصر خود که هر انسانی را وادار به تبعیت از جمع نموده و او را از خواسته‌های مخصوص به خودش محروم می‌سازد، انزجار خود را از کلی‌سازی و قواعد عمومی ابراز می‌دارد. غفلت از خصوصیات خاص هرکس، از بین بردن مسئولیت هر فرد و وارد ساختن او در بی‌هویتی تاریک می‌باشد که همان از بین بردن صرافت طبع وجود انسان است. جمع می‌خواهد که انسان از سرنوشت و از تعهد خود ناآگاه باشد. «او می‌خواهد به دست غیر اداره شود ولی چنان تصور می‌کند که به توسط خود اداره می‌شود^۲». و به عبارت دیگر جمع ضمن آشکار ساختن بی‌خویشی و از خود بیگانگی، نقیض آنرا نیز آرزو می‌کند، زیرا جمع و توده که در کلیت مبهم و تاریک وارد شده، نمی‌تواند خود را آگاهانه هدایت کند. در واقع «توده و جمع آزادی نمی‌خواهند، ولی می‌خواهند آزاد به حساب آیند^۳». به عبارت ساده‌تر، انسان در جمع بنابر اراده شخصی و خصوصیت خاص خود عمل نمی‌کند، پس انسانی که تابع توده است، نمی‌تواند آزاد باشد، ولی با اینحال او می‌خواهد چنان تظاهر نماید که آزاد است، همین حالت از خودبیگانگی ناآگاه اوست.

در نزد یسپرس، در عین حال حسرتی نسبت به فقدان اخلاق و فراموشی انسان کامل، وجود دارد. انسان کامل به هیاهو، به تولید و مصرف مبدل

۱- همان کتاب، صفحه ۴۹.

۲- همان کتاب ۵۱.

۳- همان کتاب ۵۱.

فی شود این عوامل می‌خواهند که همگی در راه رفع نیازهای فوری و همگانی خدمت نمائیم. در این صورت است که انسان زندانی نظرگاههای محدود می‌گردد، از تحقیق و پژوهش در جهان، مخصوصاً در زمینه انسانی محروم می‌گردد. بنابراین در قلمروی وارد می‌شود، که حیات اصیل فراموش شده است، به عبارت دیگر تفکر فردی اسیر تولید و مصرف می‌شود: «بدین صورت، قلمرو حیات باروری خود را از دست می‌دهد، در واقع انسان محروم از حیات، محروم از جهان می‌شود. زیرا، از اصول خود بریده می‌شود، از تاریخ آگاهانه، یعنی از دوام و استمرار هستی خاص خود محروم گشته، دیگر انسان، به معنی انسانی باقی نمی‌ماند»^۱.

۳- صنعت و حیات

یسپرس صنعت را وسیله راحتی می‌داند که می‌خواهد برای انسان رضایت خاطر فراهم کند، ولی، برای تأمین این هدف استعداد ندارد، ظاهراً، صنعت جدید گمان می‌کند که با تغییر کیفیت به کمیت به مقصود خود می‌تواند نایل شود. ولی صنعت برای تولیدات خود، فقط نیاز حیاتی انسان را به آن فرآورده‌ها در نظر نمی‌گیرد. تولیداتی که به نیاز حیاتی مربوط هستند، تابع مد نیستند. در صورتی که برعکس این حالت، «اشیاء معمولی را به صورت سری تولید نموده و مورد استفاده قرار می‌دهند و سپس آنها را دور می‌اندازند، و یا آنها را به سهولت عوض می‌کنند»^۲. فرآورده‌های صنعتی که جز کسب پول هدفی ندارند، نمی‌توانند، راحتی انسان را که نیازمند آنست، در مدنظر قرار دهند. آنها رضایت تصنعی فراهم می‌آورند، ولی هرگز به نیازهای اساسی، پاسخ نمی‌گویند. بدین جهت، با گسترش صنعت، از خودبیگانگی ما نیز اضافه می‌گردد، زیرا تولیدات صنعتی ناظر به نیازهای اساسی زندگی ما نبوده و به همین جهت نیازهای ما دست نخورده باقی ماند. کم‌کم فرآورده‌های صنعتی احتیاج بیمارگونه‌ای برای مصرف ایجاد می‌کنند، و

۱- همان کتاب ۵۳-۵۲.

۲- همان کتاب ۵۶.

این احتیاج به صورت عادت درآمده و در رفتارهای روزانه ما تحمیل می‌شود. عادت به مصرف، به‌طور کلی رفتار فردی را تعیین می‌کند، بدین ترتیب انسان کم‌کم همان قاعده کلی مصرف را می‌پذیرد. در نتیجه «ضرورتی به وجود می‌آید تا هرکس برطبق آن و مطابق عادت کلی، و بدون آگاهی، حاکمیت رفتار واحدی را با خود حمل کند که بالاخره، همه چیز تحت تأثیر آن قرار می‌گیرد، این حالت، از جهتی با رفتارهای زمان بدویت که همه رفتار مشابهی داشتند، قابل مقایسه است.^۱»

بدین ترتیب، فرد به رفتار و نقشی که انجام می‌دهد تقلیل می‌یابد، و تا اندازه‌ای زیادی به جمع وابسته می‌شود، و بنام او عمل می‌کند. به عبارت دیگر، شخصیت فردی در میان جامعه گم می‌شود، دیگر اشیاء و امور عالم، از دیدگاه فردی ملاحظه نمی‌شود. برعکس، انسان آنها را با چشم «ما» می‌بیند، و فقط عینیت و همگانی بودن اهمیت می‌یابد و انسان با عینیت سنجیده می‌شود، «و در ضمن آن شخصیت هرکس خود را آشکار می‌سازد. بدین ترتیب سپرس با اگوست کنت نیز مخالفت می‌کند، زیرا مذهب تحصلی نیز خود را در عینیت محصور نموده و بیشتر به کشف قوانین کلی و روابط بین آنها توجه می‌کند. بعلاوه فرد، از دیدگاه جامعه‌شناسی وجود ندارد زیرا او جز از ورای جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کند قابل درک نمی‌باشد. اهمیت فردیت انسان در میان جمع از بین می‌رود، زیرا «وجود انسانی به مفاهیم کلی تبدیل می‌شود (...). و فرد به صورت تبعیت از وجدان اجتماعی تلقی می‌شود.^۲»

خلاصه انسان، در عصر ما، احساس شخصی را از دست داده و خدمتگزار صنعت و جمع شده است. فلسفه اصالت وجود خاص انسانی سپرس به این نوع زندگی اعتراض می‌کند، زیرا، انسان، به نظر وی، در این وضع مقلدی بی‌توجه به مسئولیت می‌گردد، و با نیروی جمع به حرکت درمی‌آید. در صورتی که زندگی خصوصی از تجدیدی پیروی می‌کند که دائماً منحصر به فرد است بدین جهت، حالت خاص انسانی فراموش می‌شود، «وجود خاص انسانی تداوم و پیوستگی خود را از دست می‌دهد، و به یک پرکردن لحظات و

۱- وضع روحانی عصر ما، صفحه ۵۸.

۲- همان کتاب ۵۸.

گذشت زمان مبدل می‌شود^۱. انسان خود را به يك رشد و پیشرفت ناآگاه عمومی تسلیم می‌کند، به عبارت دیگر، تفکرات خلاق در مسیر خواسته‌های توده قرار گرفته و از شوق و شور عمومی پیروی می‌کند. بدین ترتیب، بیشتر حوادث، احساسی و خلاقیت‌ها صنعتی و شباهتها، بیقواره و غیرظریف می‌گردند، احساسات جمعی در پی نتایج آماری سنجیده می‌شوند، اقبال و کیاست افراد تحت تأثیر ظرافت یا خشونت زندگی جنسی، در جستجوی حادثه و خطر مرگ قرار می‌گیرند. بلیط‌های بخت‌آزمایی و به‌طور کلی تسلیم به تصادف، موفقیت عجیبی به دست می‌آورند. جدول‌های متقاطع، مشغولیت متداول مردم می‌گردد. همه اینها برای احساسات انسانی تشفی عینی می‌آورند، که تقریباً سهم شخصی در آنها ملاحظه نمی‌شود. این احوال، انتظام فعالیت‌های تولیدی را تضمین می‌نمایند. بالاخره زندگی به دوره‌های کار و خستگی و بیکاری و استراحت مبدل می‌شود^۲.

اگر کسانی به زندگی فعلی کارگران، و کارمندان و تجار ممالك صنعتی و مللی که تحت سیطره آنها قرار گرفته، توجه نمایند، ملاحظه خواهند کرد که همگی برای تولید بیشتر و انجام کارهای تکراری و ازدیاد سرمایه از راههای ایجاد مصرف‌های زائد می‌پردازند، و آرزوی اکثریت مردم استفاده از تعطیلات سالانه می‌باشد تا بلکه از زندگی ماشینی، که مخالف طبع انسانی است نجات بیابند. به قول اريك فروم، با اینکه این مردم ظاهراً فعال و خلاق به نظر می‌آیند ولی در باطن بنابر نظر و هدف کلی تولید و مصرف، به هیجان می‌آیند، و در نتیجه افرادی منفعلی هستند که از نظر کسانی پیروی می‌کنند که می‌خواهند، به نحوی از انحاء مردم را به سوی مصرف بیشتر هدایت کنند، و نام این مصرف افراطی را گاهی رفاه و پیشرفت می‌گذارند که از لحاظ ظاهر امر، هیچ اشکالی ندارد، بلکه پسندیده هم هست^۳.

بنابراین انسان مانند سرباز صفحه شطرنج به وظیفه و عملکرد خود مبدل می‌شود، تولید، میزان لیاقت تولید کننده را نشان می‌دهد، بدین ترتیب

۱- همان کتاب صفحه ۵۹.

۲- ر. ک. وضع روحی عصر ما، صفحات ۵۹-۵۸.

۳- در اینمورد به کتاب به نام زندگی، اريك فروم، ترجمه اکبر تهریزی، تهران ۱۳۶۷، صفحه ۳۳، ۲۵ مراجعه شود.

جوانان مقام والائی در جامعه پیدا می کنند، به همین جهت اکثریت مردم، حال و هوا و شمایل جوانی به خود می دهند. همشکلی و یکنواختی در خلق و خو و مُد و در کیفیت سخن گفتن و حکایت کردن ظاهر می شود، مثلاً همه از خرید و فروش ملک، کسب پول و اشتباهات خودشان در گذشته که فرصتهای طلایی را از دست داده اند، صحبت می کنند. خلاصه فرد در ضمن تکرار قواعد کلی گم می شود؛ و از جوهر فردی محروم می گردد که از تحقق خصوصیت خاص هر کس حاصل می شود. حاکمیت صنعت فرد را به ماشین انجام وظیفه تبدیل می کند، و «او را از محتوای حیاتی و اصیلی که سابقاً به عنوان سنت و فرهنگ، انسان را دربرمی گرفت، منفک می سازد»^۱.

چون حاکمیت صنعت، انسان را با کارکرد و تولید او می سنجد، بنابراین، آمال خاص انسانی، اعتبار خود را از دست می دهند، یعنی انسانها مجبورند احساسات خود را با آنچه عموماً خواسته می شود، منطبق سازند. بدین ترتیب مردم هر روز از طبیعت خاص انسانی خود، که ابراز ذوق تازه و انتخاب راهی نو می باشد، زیاده تر محروم می شوند و انسان به حیوان تک ساحتی مبدل می شود^۲.

به نظر یسپرس، به محض اینکه انسان با میزان تولید سنجیده شود، در معرض بیگانه شدن از خویش قرار می گیرد، بنابراین توانائی خلاقیت به معنی اعم را از دست می دهد. او در جهان نه با خودش بلکه با تولیدش معرفی می شود. یعنی انسان از قبل برای چنین زندگی تربیت می شود. چنین انسانیتی، انسانیتی متوسط و محروم از ساحتهای دیگر است زیرا سرنوشت خود را در دست ندارد.

چنین انسانی، زندانی همشکلی و یکنواختی است، زیرا خاصیت اصلی ماشین گونگی این است که انسان تمام استعدادهای خود را در مسیری به کار برد که می تواند قدرت و ارزش مورد پسند جامعه را به دست آورد، در نتیجه او به کارهایی مبادرت می کند که مجموعاً امکان موفقیت اقتصادی او را

۱- وضع روحی عصر ما، صفحه ۶۰.

۲- در این مورد به کتاب هربرت ماکوزه، انسان تک ساحتی، ترجمه محسن مؤیدی تهران ۱۳۵۰، صفحه های ۲۲۷ به بعد مراجعه فرمائید.

فراهم می‌کنند ولی وجود خاص او را در تنگنا قرار می‌دهند. اینها نشان می‌دهند که انسان از مسئولیت انسان بودن خود دور می‌شود. به هر حال موفقیت از آن کسانی خواهد بود که کاملاً به شرایط صنعتی تن دردهند، در چنین حالی احساس غرور و تکبر کرده و دیگران را به بی‌لیاقتی متهم می‌کنند، در جوامع صنعت زده، «پیشرفت از آن کسانی است که هستی خود را فراموش بکنند و به هر امری که به احوال درونی مربوط می‌شود، وقعی ننهند»^۱. البته ممکن است باز هم طبق عادت و بنابر بقایای عصرهای گذشته از اخلاق و رحم و مروت و امثال آنها صحبت شود، ولی آنچه در واقع سیطره دارد و عمل می‌شود، حاکمیت صنعت و درآمد، می‌باشد.

آنهايي که از خود بیگانه نبوده و خودشان هستند از رفاقت و دوستی یکدیگر بهره می‌برند، ولی کسانی که با خود بیگانه شده‌اند، از دوستی بی‌قواره و کاریکاتور دوستی بهره می‌برند. کسی که در عالم ماشین و مکانیزم گرفتار شده، جز آنچه مقتضای صنعت است، عمل نمی‌کند. اساس امور از نظرها مغفول می‌ماند و همانطور که قبلاً گفتیم انسانی که گرفتار حرکت جمعی شده، کاملاً احوال انفعالی پیدا می‌کند و به ندرت مبادرت به تفکر و تأمل می‌کند.

«بیشتر انسانها شناخت و احساس خطر را اصلاً با تغییر احوال درونی خود پاسخ نمی‌گویند، آنها بدون تفکر زندگی می‌کنند، تولید می‌کنند، مصرف می‌کنند. ولی به علت گرفتاری در جریانهای زندگی، به شادی و اعتماد راهی ندارند»^۲.

بنابراین یسپرس به عنوان يك فیلسوف طرفدار فلسفه اصالت وجود خاص انسانی، برگشت به خویشتن را تقاضا می‌نماید، در این صورت حکم و داوری فردی و ذهنیت اهمیت پیدا می‌کند، زیرا انسان با داشتن چنین نگرشی به فعالیت آغاز می‌کند.

از جهتی بین افلاطون و یسپرس تقریبی وجود دارد، در واقع جهان

۱- همان کتاب صفحه ۶۴.

۲- کارل یسپرس، آزادی و وحدت مجدد، ترجمه هلن نائف و ژان هرش گالیمارد، پاریس ۱۹۶۲، صفحه ۱۳.

محسوس در فلسفه پسپرس، تحت تأثير صنعت از حقيقت دور شده است، زيرا انسان را در جريان باطلی وارد می کند. فردیت، در فلسفه پسپرس به عنوان عالم معقول تلقی شده، که حقيقت را ظاهر می سازد، ولی با تأثير مزاحم مکانیزم صنعت صرافت و پاکی خود را از دست می دهد. در ضمن پیشرفت و تحوّل که انسان هستی خود را برعهده نمی گیرد، یعنی مسئولیت خود را فراموش می کند، تصمیمات او تابع اتفاق و افراط می شود. چون در قرن حاضر اغلب مردم بنا بر موقعیت خاص و اقتضای جمع تصمیم می گیرند و از اتصال تاریخی منفک شده و به قول ژان کلهویچ فیلسوف معاصر فرانسوی «امروزه زندگی اصولاً از هم پاشیده و منفصل و پراکنده است، زندگی به گذائی شبیه است که لباسش تکه تکه است، بنابراین در حین زندگی نباید هماهنگی جستجو کنیم زیرا در آن پیدا نمی شود.^۱» به همین جهت پسپرس نیز می گفت: «به ندرت انسانی می یابیم که واقعاً مسئولیت خود را برعهده بگیرد. (...). هر فرد مهره ایست که بدون تصمیم خود، در تصمیمات شرکت می کند^۲». گوئی انسان در بدویت قرار دارد و به يك محدوده بسیار باریک اصل و اساس خود تنزل کرده است.

در نظر پسپرس هرگونه نجات انسانی، از آگاهی او نسبت به هستی اش ناشی می شود، به نظر وی محیط خانواده، اجتماع کوچکی است که برای تربیت افراد محیط مناسبی است، شایستگی يك جامعه و يك خانواده و يك محفل به میزان توجه و استفاده آنها از فردیت افراد مربوط است. که در ایجاد و اداره آنها، از آن بهره می گیرند. زیرا در هر حالی این تمایل در انسان وجود دارد تا تحقق امکاناتی را به عهده بگیرد، که در وجود وی مستور است. باید یادآوری نمائیم که در نظر پسپرس زندگی خانوادگی و محافل خصوصی با ویژگی زندگی در جامعه که اسیر مکانیزم شده، فرق دارد. به همین جهت او امید خود را به نقش جامعه های کوچک چون خانواده و محافل مودت و دوستی منعطف ساخته است. «محفل، و اجاق خانوادگی به محض اینکه افراد تشکیل دهنده آن بر «من حقیقی شان» تاکید نکرده، و بپذیرند که اعضاء يك

۱- رالف هین دل، تفکر تکه پاره، فلسفه و زبان، پروگسل ۱۹۸۵، صفحه ۱.

۲- وضع روحانی عصر ما، صفحه ۶۸.

طبقه یا يك جمعیت انتفاعی و یا بازیگران نقشی در مکانیزم باشند تا بلکه قدرتی کسب کنند، از هم می‌پاشد^۱». به هر حال برای انسان بودن، لازمست که انسان در ورای «حدود سازمانهای عمومی»، آزادی خاص خود را، در میان جبر اجتماعی، متحقق سازد، زیرا به نظر وی ذهنیت و نگرش خاص هر فرد از وی غیرقابل انفکاک است. چون یسپرس خداوند یا به اصطلاح خود تعالی را در همه جا حاضر می‌بیند و تحقق فردیت افراد را در مشیت ازلی او می‌داند بدانجهت اطاعت از مراتب بالا را جهت رسیدن به تحقق آزادی لازم می‌شمارد. بنابراین اگر تناقضی در گفتار یسپرس به نظر آید که او، هم تحقق فردیت هر فرد را خواهان است و هم اطاعت از خداوند را برای تحقق همان آزادی ضروری میداند، باید چنین پاسخ بدهیم که در نظر یسپرس، دستورات الهی در مسیر تحقق فردیت افراد جاری می‌شود و الا عدم اطاعت از دستورات الهی گرفتاری در پیچ و خم مکانیزم و یکنواختی است که انسان را از خود بیگانه می‌کند.

۴ - هیبت و دلهره در نظر یسپرس

در تفکرات یسپرس هیبت و دلهره حاصل وضعی است که وجود انسانی در میان جمع یکنواخت و بی‌هویتی افتاده و مورد غفلت قرار بگیرد. در نتیجه، در میان حاکمیت عوام‌الناس و به وسیله نهادهای جمعی، سرچشمه خلاقیت فرد خشک می‌شود، و خود عوام‌الناس نیز با روش غلطی که تحمیل می‌کند، از هم متلاشی می‌گردد. به همین جهت است که وقتی انسانی از وضع خاص خود منحرف شود، دچار هیبت و دلهره می‌شود، همدلی و دوستی انسان با خویشتن بیش از الزامات غیراصیل جمعی است. به عبارت دیگر، انسان بنا بر مقام خاص خود نمی‌تواند همواره منفعل بوده و خود را فقط به انجام نقش و وظیفه جمعی محدود سازد. به احتمال قوی نظر یسپرس، متوجه جوامع کمونیستی و يك جزئی و دیکتاتوری‌ها بوده، که از افراد خود می‌خواهند، ماشین‌گونه و به طور منفعل عمل کرده و بدون اعتراض و انتقادی، اوامر دیکته شده را اجراء نمایند. با تحولات سالهای اخیر در کلیه جوامع کمونیستی،

صحت نظرات یسپرس و سایر فلاسفه مخالف حاکمیت مطلق به خوبی ملموس و مبرهن شده است.

به هر حال حالت روحی منفعل، انسان را از مؤثریت بازداشته و او را به جمادی مبدل می‌نماید. این امر دلهره‌انگیز است همچنین حاکمیت جمع بی‌نام و نشان و عوام‌الناس شبیه حاکمیت جوامع بدوی است، این‌حالت کشندهٔ ابتکار شخصی می‌باشد. در صورتی که با توجه به فردیت‌ها سرچشمه مسئولیت و فعل آگاهانه تکوین می‌یابد. یسپرس با توجه کامل به عقل حیاتی، احساس می‌کند که وجود اصیل انسانی در عصر ما مورد تهدید قرار گرفته است، یعنی امکان و اجازه تفکر و ابتکار عمل از وی سلب شده است.^۱ وضع اجتماعی فعلی، از انسانی می‌خواهد، فقط به فعالیت‌های روزمره و تأمین معاش مشغول شود، تا زندگی عادی خود را بچرخاند. زیرا کسی که از آهنگ همگانی تبعیت نکند، از نظرها می‌افتد و ترك می‌شود. بنابراین، انسان باید در يك ثبات تحمیل شده و بی‌تفاوتی، به خواسته‌های دیگران پاسخ دهد، و اگر بخواهد فراموش نشده و مانند يك ابزار بی‌مصرف دور انداخته نشود، باید که وظایف خود را انجام داده و رضایت کارفرمایانرا به دست آورد.

بدین‌نحو، انسان همواره با عدم امنیت شغلی و ترك‌شدگی مورد تهدید قرار گرفته و زجر می‌کشد، روابط انسانی، به روابط مالی مبدل می‌شود، او وظایف روزمره خود را انجام می‌دهد و توجه به احساسات بشری را از یاد می‌برد. هر قدر از احساسات بشری دور می‌افتد و با آنها بیگانه می‌گردد، همانقدر نیز احساس تنهایی و ترك‌شدگی را بیشتر لمس می‌کند. «هر قدر سازمانهای جمعی خود را بیشتر تحمیل کنند، شخصیت‌ها بیشتر مورد تهدید قرار می‌گیرد».^۲ به همین جهت، جامعه کار را، به نحوی که گفتیم، دوست می‌دارد، و از انسان می‌خواهد، فقط به عنوان نیروی کار باقی بماند. به عبارت دیگر، انسان به اندازهٔ کار و تولیدش ارزش دارد، هنر و ظرافت نیز به خدمت کار و تولید درمی‌آید. دیگر وقتی برای تفکر وجود ندارد، بدین‌نحو،

۱- وضع روحانی عصر ما، صفحه ۷۴-۷۳

۲- همان کتاب، صفحه ۷۵.

مستولیت اصلی انسان، از یادها می‌رود. منشاء رضایت از کار فرد، از نوع فعالیت انسانی او سرچشمه نمی‌گیرد، بلکه ارتباط مستقیم با میزان و کیفیت تولید انتفاعی او پیدا می‌کند: بدین ترتیب، وجود درونی و وجود کارگری از هم دور می‌شوند. یعنی انسان با محرکهای درونی به جوش نمی‌آید، بلکه به وسیله نیروهائی به حرکت درمی‌آید، که از خارج و برخلاف اراده او، بر او تحمیل می‌شوند. همین امر است که دلهره آور بوده و تداوم شخصیت انسان را از بین می‌برد.

سپرس از اضمحلال بینش‌ها و آزادی‌های فردی نگران است. سیطره جمع، معادل حذف خلاقیت‌های فردی است، زیرا فردی که تحت حاکمیت جامعه قرار گرفت فعالیت خاص خود را از دست می‌دهد، به عبارت دیگر او ابداع و ابتکار ندارد. او باید مثل دیگران عمل کند. در صورتی که وجود انسانی در تجدد دائمی است، و ظاهراً در هیچ حالت ثابت و دائمی، به طور کامل ظهور نمی‌کند. تحقق وجود خاص انسانی، هیچوقت، به طور کامل، به انتها نمی‌رسد، همواره در نظرگاههای جدید، امکانات جدیدی ترسیم می‌شود که باید متحقق شوند. تقبل رفتارهای جمعی، انسان را از ابتکارات شخصی محروم می‌سازد. بهترین آرزوی انسانها کم شدن ساعات کار می‌گردد، زیرا، کار برخلاف گرایشهای وجود خاص انسانی، بر او تحمیل می‌شود. پس، انسان گرفتار یکنواختی کار می‌گردد، و «با برکناری از برخوردهای فکری نمی‌تواند سرنوشت خود را بر عهده بگیرد، بنابراین، شادی او همواره در کم شدن دائمی ساعت کار و زیاد شدن وقت آزاد خواهد بود»^۱. خود این امر نیز مشکلات تازه‌ای، از قبیل مشکل صرف اوقات بیکاری را پیش می‌آورد تا انسان دچار اشتغالات وحشتناک دیگری چون مخدرات و افیون و موسیقی‌های تند و رقصهای عجیب و غریب و مسافرتها جمعی... نشود. در واقع زندگی انسان نباید خالی از ایده آل و کمال مطلوب گردد وقتی هدفی درپیش داریم تمام تلاشها، حتی پرزحمت‌ترین آنها، معنی‌دار می‌شود و تحمل غمها و مشکلات، تا اندازه‌ای، میسر می‌گردد، اگر از تاریخ بریده شویم و بخواهیم معنی هر فعالیتی را فقط درخود آن پیدا کنیم و در آنجا محدود شویم، در این صورت هر فعالیتی یک لحظه را پرمی‌کند و

نمی‌تواند ناظر به کمال مطلوبی باشد، مثلاً اگر تحصیل و تجارت یا هر فعالیت دیگر را در نظر آوریم اگر بدون تاریخ و بدون توجه به نیازهای آینده در نظر گرفته شود، چنگی به دل نمی‌زند. بنابراین در فعالیت‌های اجتماعی نیز باید برنامه‌ای باشد که منبعث از تجارب گذشته و ناظر به کمال مطلوب آینده باشد، در غیر این صورت، کارها بدون برنامه می‌گردد و هر کاری برای پرکردن لحظه‌ای انجام می‌شود مانند آن روز تعطیلی که برنامه خاصی نداریم و برای پرکردن آن به کارهای مختلف مبادرت می‌کنیم. و چون با ملاحظه مقدمه و مؤخره صورت نمی‌گیرد، نمی‌توانند خلاء را پر کنند و ما همینطور دلتنگ در انتظار خروج از وضع زجردهنده و برای رسیدن به ساعاتی که برنامه‌های مرتب و منظم داریم، باقی می‌مانیم. البته تنها داشتن برنامه کافی نیست، بلکه برنامه‌ریزی متناسب و با توجه به عوامل جغرافیائی، فرهنگی، اقتصادی و طبیعت افراد، ضرورت دارد، مضاف بر اینکه تحولات دائمی جهان و انسان نیز در مدنظر قرار گیرند.

به همین جهت، یسپرس حفظ رابطه بین ریشه و اصل و حالت فعلی فرهنگ را ضروری می‌داند، تا بلکه فرهنگی خالی از معنی و بدون بار تاریخی نگردد. «فرهنگ‌های تاریخی وقتی از ریشه‌های خود جدا شده و در جهان تکنیک و صنعت انداخته می‌شوند، در واقع در يك عالم استدلالی و روشنفکری خالی از معنی وارد می‌شوند»^۱. عصر ما تمام علائم عدم اطمینان را نشان می‌دهد. کثرت، جای وحدت را می‌گیرد، سخن‌گوئی و زبان‌آوری، جای ارتباط حقیقی را پرمی‌کند، لذت حسی، جای تمایلات وجود خاص انسانی را می‌گیرد. «تقلیدهای گوناگون، صورتهای جدید وجود انسانی می‌گردد»^۲.

اما می‌توان از یسپرس انتظار داشت و پرسید که اگر گذر و حرکت امری ضروری برای وجود انسانی است، در این صورت چرا با تکنیک و عوام‌الناس که هر دو منشأ تغییر هستند، مخالفت می‌کند؟ و مانند اورتگا يك زندگی را آرزو می‌کند که در تحت سیطره نخبگان و قهرمانان باشد. باید توجه شود که تمام پیروان فلسفه‌های جدید که آرزومند تحول و تجدد در تصمیمات و اعمال انسانی است، آنها را پا در هوا و بدون تاریخ نمی‌خواهند. هر تحولی در جو فرهنگی و در سایر شرایط اجتماعی معنی‌دار می‌گردد.

۱- وضع روحی عصر ما صفحه ۸۴.

۲- همان کتاب، صفحه ۷۹.

همانطور که هیچ انسانی در شرایط خاص خود قابل مقایسه با هیچکس دیگر نیست جوامع نیز همانطور هستند و تحولات خود را با توجه به تاریخ و مرتبه آگاهی خود ایجاد می‌کنند و آنچه مهم است عدم تحجر و دوری از یکنواختی است. ثانیاً در فلسفه‌های اصالت وجود خاص انسانی، وجود انسانی در مرکز ثقل قرار دارد، بدانجهت تحولاتی که انسان و امکانات او را مورد غفلت قرار می‌دهند، مخرب به نظر می‌آیند. به همین جهت تکنیک و توجه ترجیحی به تولید، موجب می‌شود که پسرپرس با تحولات صنعتی بی‌قواره مخالفت کند. به عبارت دیگر باید زندگی انسانی و تحقق امکانات فردی همواره در نظر باشد. توده و عوام الناس نیز به خاطر یکنواخت و همگانی عمل کردن که فاقد ابتکار است، مورد انتقاد قرار می‌گیرند.

پسرپرس مانند اورتگا با بعضی از همسلکان خود این فرق را دارد که به اتصال فرهنگی اهمیت فراوان قائل است. بنابراین از تحولات پا در هوا و بی‌مقدمه و خالی از تمرین تاریخی احتراز می‌کند. بدین جهت به نحوی خاص، به اراده جمعی نیز، که در ضمن تاریخ و فرهنگ تظاهر می‌کند، تأکید دارد و می‌گوید اراده جمعی، خطوط اصلی هستی انسانی را ترسیم می‌کند «همین اراده است که به صورت سیاست در ضمن دولت، و به صورت سنت تاریخی، در تعلیم و تربیت، ظاهر می‌شود»^۱. قیافه واقعی انسان به صورتهائی مربوط می‌شود که در بطن سیاست و تعلیم و تربیت پیدا می‌کند. به هر حال، ملاحظه می‌شود که پسرپرس نیز نقش جامعه را مورد تأیید قرار می‌دهد. ظاهراً تناقضی در بیانات این فیلسوف وجود دارد. زیرا از طرفی بر وجود خاص انسانی تأکید می‌کند، و از طرف دیگر می‌گوید قیافه حقیقی انسان به کیفیت حکومت دولت و تعلیم و تربیت مربوط است. با اعتذار از تکرار مطلب یادآوری می‌نماید که هر دولت و هر تعلیم و تربیتی بنا بر مرتبه تاریخی و ممارست‌های خود می‌تواند برای افرادش مقداری آزادی و امکانات ابتکاری فراهم کند ثانیاً مسئله ابداع و خلق راه و روش تازه در اغلب جوامع مطلوب است، ظهور فردیت‌ها و تحقق امکانات در هر جامعه‌ای عملی گردد، جامعه‌ای مطلوب خواهد بود.

یسپرس بیش از اورتگا بر آینده جامعه که به نقش سیاست و تعلیم و تربیت مربوط است تأکید می‌کند. از دیدگاه سیاسی، وظیفه وجود خاص هرکس، با وجود مشکلاتی که برخورد می‌کند، عبارت از بهره‌مندی از امور مختلف به تناسب امکاناتی است، که در وجود آنها نهفته است وظیفه انسان به عنوان پرورش دهنده خود، عبارت از کشف و تحقق بهترین استعدادها است. چنین تلاشی به انسان وضعیت روحی شایسته‌ای را فراهم می‌کند که یسپرس آنرا «اشراقیت حقیق انسانی» می‌نامد.

برحسب نظر یسپرس ظرفیت و لیاقت انسانی به قدری گسترده و عظیم است که شناخت کامل خویشتن برای او میسر نمی‌شود، یعنی قدرت و کران قدرت انسانی ناپیداست. «انسان همواره بیش از دانسته‌هایش درباره خود، می‌باشد»^۱. این اصل در نظر فلاسفه غیرمتدین اروپایی، مسئولیت انسان را عظیم‌تر می‌کند زیرا هر عنایتی و تفضلی که از وجود متعالی خداوند برای متدینین متصور باشد، همگی بر دوش انسان گذاشته می‌شود، تا خود را با نقشه‌هایش به سوی تعالی هدایت کند، و انتظاری از غیر نداشته باشد.

قبلاً نیز یادآوری کردیم که حرکت و تغییر در نظر پیروان فلسفه اصالت وجود خاص انسانی، اموری هستند که امکان آزادی انسان را فراهم می‌سازند. در فلسفه کارل یسپرس، ویژگی وجود انسانی صیرورة است. وجود او به يك واقعیت خاصی ارجاع نمی‌شود. مفهوم صیرورة، امکان آزادی را برای ما فراهم می‌سازد، زیرا انسان درباره آنچه باید بشود، تصمیم می‌گیرد، سارتر نیز مفهوم آزادی را گذر از آنچه هست به سوی آنچه نیست، می‌داند؛ باید دائماً از حال به آینده رفت، یعنی وضع موجود را تکرار نکرد و به اصطلاح با انجام کارهای یکنواخت درجا نزد. به عبارت دیگر، به سوی آینده‌ای که تحولات طولی دارد سیر کرد. «باید بر فعالیت‌هایی تأکید کرد که بتوانند حرکت‌ها و فعالیت‌های انسان را به سوی امور ناشناخته امتداد دهند»، نه اینکه او را در فعالیت‌های تکرری و منفعل گرفتار سازند.

آشکار است که چنین تلاش‌هایی که به سوی آینده ناشناخته گشوده می‌شود، آکنده از دلهره خواهد بود، زیرا نتایج از قبل کاملاً روشن نیست، همین امر مستلزم توجه به مسئولیت نیز هست، زیرا وقتی انسان راه تازه‌ای را انتخاب می‌کند باید پاسخگوی نتایج حاصله، در برابر خود و دیگران نیز باشد. گاهی در چنین

وضع، انسان با خودش نیز، نزاع می‌کند. زیرا در برابر امکانات متعدد راهی که انتخاب کرده، ممکن است خالی از بررسی کافی بوده و مایه تردید گردد، و احوالی پیش می‌آورد که انسان را در برابر قضایای جدلی‌الطرفین قرار داده و به خلجان روحی گرفتار کند.

به نظر یسپرس مخالفت با خویشتن، پایه زندگی اگزیستانسیل می‌باشد. «این امر اساسی است که انسان دائماً با خود مخالفت کند». در این مورد، نظرات اونا مونو به ذهن متبادر می‌شود که برخورد دائمی انسان را با وضع موجود، تحسین می‌کرد. اما او دائماً با آنچه بوده، در تناقض می‌زیسته به نحوی که پروفیسور آلن‌قی روش او را «روش تناقض» نامیده است. یسپرس برای خروج از این نزاع راهی را بررسی می‌کند که بیشتر رنگ بدبینی دارد و بن‌بستی است که در واقع تسلیم به ضروریات حیات می‌باشد. او سختی‌ها و فشارهای زندگی را به عنوان «وضعیت محدودی» می‌داند که استمرار دارند و خروج و نجات از آنها محال است. فرانکس کافکا (۱۹۲۴-۱۸۸۳) نیز در این مورد می‌گوید «گاهی راه حل انسانی برای خروج از مشکلات، تنها قبول و تحمل عدم امکان خروج است»^۱.

۵- وضعیت و شناخت

وضعیت محدود، کلیه شرایط مادی و احوالات روانی و فرهنگی که در محیط اجتماعی، انسان را دربرگرفته، وضعیت محدود او را می‌سازند، و قبل از انتخاب هدفهای مطلوب، تمام آنها، گویی در برابر انسان بی تفاوت و بی اثر می‌باشند. یعنی وجود موانع و فشارها و توافقه‌ها، در ضمن تصمیم انسان ظاهر می‌شوند، قبل از تصمیم انسانی آن وضعیت خنثی است، ولی به محض اینکه، کسی طرحی بیان می‌کند، مسائل از پرده بیرون می‌آیند و مقاومت و ناهماهنگی و یا هماهنگی خود را با طرح نشان می‌دهند. به همین جهت انسان با اجرای تصمیمات خود و با استفاده از امکانات و حل مشکلات، ماهیت خود را بنا می‌کند، زیرا قبل از قصد و نیت همه چیز در سکوت و بی‌تفاهوتی

۱- سالنامه فلسفه و ادبیات دانشگاه آزاد پروگسل ۱۹۸۵، صفحه ۱۱.

بی تفاوتی باقی می‌مانند. این امکانات «به صورت پیشاپیش برای انسانی که خالی از تلاش هست، شناخته نمی‌شود، بلکه در ضمن آگاهی و شناختی که انسان، ضمن عدم تعیین امکانات، از خود دارد، شناخته می‌شود».^۱

ما همین احوال را در نزد سارتر نیز ملاحظه می‌کنیم، که به هنگام اجرای قصد و نیت، مشکلات، برای انسان ظاهر می‌شوند، او می‌گوید يك صخره در حالت فی‌نفسه، نه قابل گذر و نه غیرقابل گذر است، اما همینکه تصمیم به گذر از آن صخره را می‌گیریم، برای ما قابل گذر یا غیرقابل گذر می‌گردد.^۲ به عبارت دیگر اشیاء عالم به طور کلی در عدم تعیین هستند؛ ما به وسیله عدم تعیین، متوجه آزادی خود می‌شویم، یعنی می‌توانیم از امکانات استفاده غنائیم. به قول یسپرس «همین عدم تعیین است که به انسان امکان می‌دهد تا ندای آزادی خود را بشنود و آنچه را که فعلاً در اختیار ندارد، به توسط خودش به دست آورد».^۳ به این ترتیب ملاحظه می‌شود که شباهت زیادی بین مفهوم آزادی سارتر و یسپرس وجود دارد.

در نظر یسپرس و سارتر، مفهوم آزادی و امکان، شامل معنی تعالی نیز هست. آنچه امکان تحقق يك وضع را در آینده برای ما فراهم می‌کند، عبارت از راهی است که به سوی تعالی ترسیم می‌شود. هرکسی که واقعاً خودش است، باید خود را از آنچه، فعلاً هست، دور کند. سارتر می‌گوید، هستی حقیقی من آن است که می‌خواهم باشم. بدین ترتیب در نظر سارتر، تعالی در گذر و گذشتن است، در صورتی که در نظر یسپرس آزادی در توجه به سوی تعالی و خدا می‌باشد. اما، اگر دقت شود نظر نهائی هر دو فیلسوف، ترقی و ارتقاء می‌باشد. اولی با طرح و حرکت آزاد، می‌خواهد هر لحظه کمال مطلوب خود را ترسیم کند، و دومی با توجه به کمال مطلوب لایتناهی، یعنی خداوند که در برابر ماست، به سوی او سیر می‌کند. در واقع، سارتر کیفیت ترسیم تعالی را نیز به عهده خود انسان واگذار می‌کند.

۱- وضع روحی عصر ما، صفحه ۱۷۷.

۲- وجود و عدم، صفحه ۵۳۹ پاریس ۱۹۷۶.

۳- وضع روحی عصر ما، صفحه ۱۷۷.

یسپرس و اورتگا، مانند سایر پیروان مذهب نسبیت معتقدند که شناخت همواره به موقعیت و وضعیت ما مربوط است و مانند نظرگاهی است که در يك وضعیت خاص تجلی می‌کند. به نظر اورتگا، هر لحظه برای انسان امکان دارد تا نظرگاهی تازه از موقعیت خود به دست آید. به عبارت دیگر، مادر جهانی قرار داریم که امکانات وسیع و پایان‌ناپذیری، برای کسانی که آگاه هستند، وجود دارد. به قول یسپرس، تفکر و تأمل انسانی تنها يك راه را برای انسان نشان نمی‌دهد، بلکه همواره غیر از راه نهائی، راه دیگری نیز می‌توان پیدا کرد. ناگفته نگذاریم که توجه به وضعیت و موقعیت خاص هرکس، مبین علاقه‌مندی به نتایج عملی و میل به عمل و اجراء است. به عبارت دیگر، انتخاب طرح و نقشه در موقعیت محدود، درهای خیالپروری و اصالت تصور افراطی در موقعیت محدود، درهای خیالپروری و اصالت تصور افراطی را مسدود می‌سازد. اصولاً آزادی باید به عمل منتهی شود و الا انتخاب هدفهای غیرعملی مبین آزادی نیست.

امکان استنباط نظرگاه از وضعیت، زمانی که انسان به شئی مبدل شود، تعطیل می‌شود. و چنین انسانی که راه جمادی را پذیرفته، جز از يك جنبه نمی‌تواند بنگرد، در نتیجه، دریافت و رسیدن به شناختهای گوناگون برای وی میسر نمی‌گردد.

وقتی انسان رابطه خود را با جهان قطع کرده و بخواهد خود را فقط با خودش بشناسد، در واقع، از من حقیقی خود که وجود در جهانی دارد، جدا می‌شود، و همین جدائی منشاء مشکلات فلسفی زیادی، از جمله شکاف بین فاعل و متعلق شناسائی می‌گردد که یسپرس در کتاب مقدمه بر فلسفه، بدان اشاره کرده است^۱. برای نیل به شناخت منطبق با واقعیت، گذر از این شکاف ضروری است، یعنی نیل به شناختی که فاعل و متعلق شناسائی هر دو را شامل شود. و آن عبارت از توجه به وجود تعالی و وجود فراگیر است. علوم خاص، مانند روانشناسی، جامعه‌شناسی و مردم‌شناسی نمی‌توانند شناختی جامع از انسان در اختیار ما قرار دهند. فلسفه اصالت وجود خاص انسانی، به قلمرو خاص آنها قناعت نمی‌کند، و از آنها تجاوز می‌کند و به همین جهت فلسفه‌های اگزیستانس یک «فلسفه شناخت وجود انسانی» می‌گردد.

۱- مقدمه بر فلسفه، کارل یسپرس، پاریس ۱۹۶۵، صفحه ۲۹.

نباید فراموش کنیم که کارل سپرس همواره در باب اهمیت شناخت عینی تأکید می‌کند. مثلاً، می‌گوید جامعه‌شناسی باید تکوین انسان را در دل جامعه و تاریخ، تبیین نماید. بنابراین، شناخت نسبی و احتمالی که از احکام قطعی صرف‌نظر می‌کند، انسان را گرفتار نظرات متحجر نمی‌سازد. مثلاً روانشناسی و جامعه‌شناسی تا زمانی که به عنوان علوم حامل نسبیت عمل کنند، با احکام قطعی، طبیعت انسان را عوضی ترسیم نمی‌کنند. بدین صورت ما باید حالت احتمالی و نسبی بودن را همیشه در نظر داشته باشیم، از نظرگاه نسبی، قبول مسئولیت و عمل در برابر ممکنات برای ما میسر می‌گردد، زیرا با نظرهای لایتغیر و ثابت و غیرنسبی کارها خاتمه یافته تلقی می‌شوند. بنابراین از دیدگاه نسبیت «امور بدیهی به عنوان امور ممکن و به عنوان حد و مرز شناخته می‌شوند» (...). این نگرش، از کسی که مسئولانه عمل می‌کند، درخواست می‌کند که هرگونه شناخت احتمالی و ممکن را به دست آورد، ولی نسبیت آنها را حفظ کند. نسبیت اجازه نمی‌دهد، که در برابر يك شناخت جزئی، انسان خود را از مسئولیت شناختهای نسبی دیگر معذور سازد.^۱

ما ملاحظه می‌کنیم که دیدگاههای حاصله از يك وضعیت معلوم، همگی نسبی هستند، امور نسبی جنبه‌های کاملاً امکانی آنها را نشان می‌دهند بدین ترتیب، نسبیت موجب ظهور امکانهایی می‌شود که از وضعیتهای خاص حاصل می‌شوند. به همین جهت جزمیت نمی‌تواند به اقتضاهای طبیعت ما که خواهان عمل است، پاسخ دهد. گوئی جزمیت، کارها را پایان یافته تلقی می‌کند، یعنی امور عالم را به صورت مستقل و خالی از روابط تلقی می‌کند که در واقع، چنین اموری از دسترس و عمل انسانی خارج هستند. پس، نگرش جزمی تحول و جابجائی امور رانفی می‌کند، به عبارت ساده تر يك چیز در نگرش نسبی، با ملاحظه جنبه‌های مختلف، به غیرخود نیز نزدیک می‌شود، ولی در جزمیت هرچیز همان باقی می‌ماند که هست و امکان جور دیگر بودن از آنها سلب می‌شود. آدموند هوسرل انتقادی که از جزمیت اصالت روانشناسی می‌کند، در تفکرات سپرس نیز گسترش می‌یابد. در واقع، جزمیت دادن به يك شناخت، عبارت از آزاد ساختن خود از تکمیل معلومات می‌باشد. بنابراین،

۱- وضع روحانی عصر ما صفحه ۱۸۱.

حرکت و جوششی که انسان، در وضعیت محدود خود ابراز می‌دارد، باید آنها را حفظ نمائیم، زیرا اطلاق مطلقیت به هر جنبه یا به هر شناختی، ما را از فعالیت و قبول مسئولیت دور می‌سازد، قبول يك امر به عنوان امری مطلق ما را به قلمروی دور افتاده‌ای هدایت می‌کند، که در آنجا هرگونه دخالتی از ناحیه ما غیرممکن می‌گردد، دلیل این امر نیز روشن است زیرا مطلق بنا بر تعریف از هر شرطی جداست و هیچ رابطه‌ای با امور دیگر ندارد.

بنابراین انتقاد یسپرس از روانکاوی و مارکسیسم بدین دلیل است که روانکاوی، لیب‌دو و سایر غرایز جنسی را به صورت مطلق مطرح می‌سازد. در نتیجه روانکاوی گرفتار جزمیت می‌شود.

مارکسیسم نیز با بینش کاملاً مادی خود، و با اعتقاد به حاکمیت گذشته می‌خواهد واقعیت کامل انسان را تبیین کند. چنین نگرشی صرافت طبع و نقش طبیعی انسان را حذف می‌کند. به هر حال اگر خود را در قلمرو ماده محصور نمائیم، از سایر امور انسانی محروم خواهیم بود. «با اینکه این جهان شگفت‌انگیز، به ماده مرتبط است، ولی به طور انکارناپذیری بیش از ماده است، یعنی جهان را تنها با تفسیر مادی نمی‌توان شناخت»^۱.

یادآوری می‌کنیم که ادعای اخیر درباره نقش ماده، يك بینش فلسفی است که در ظاهر امر مهم نمی‌نماید، کسی که در جو متعارف و متداول زندگی می‌کند، نیازی به طرح مسائل غیرمادی ندارد. زیرا، ظاهراً پیشرفتهای علمی امکانات و رفاه متعددی فراهم کرده که ما می‌توانیم بدون علم به نکات ظریف و پیچیدگی‌های ماده از آنها استفاده کنیم. ملاحظات یسپرس جنبه فلسفی دارد و انتقاد وی از مارکسیسم، در واقع انتقاد از جزم‌گرایی است، پیروان مذهب جزم، خود مانع رسیدن به بیتش‌های محکم‌تر می‌شوند. زیرا آنها از نظرگاه‌های جدید، خود را دور ساخته و از آنها اعراض می‌کنند، و به آنچه دارند مهر جزمیت و قطعیت می‌زنند.

به نظر یسپرس، آغاز حرکت فلسفه‌های معاصر از داده‌های علوم دقیقه می‌باشد. ولی مسائل زندگی نمی‌توانند تنها با داده‌های علمی حل و فصل شوند، مثلاً طرز استفاده از کامپیوتر در صحنه‌های زندگی، چون کتابخانه‌ها،

۱- کارل یسپرس، مقدمه بر روش فلسفی، پایو، پاریس ۱۹۶۸، صفحه ۱۲.

پزشکی، مکالمات تلفن، بانک‌ها و کنترل رفتارهای انسانی از دور چون رانندگی، موضوع علوم دقیقه نیستند. «دانشمندان صورتهای مختلف رفتارهای مدبوظ به موجودات زنده را می‌توانند کشف یا ایجاد کنند، ولی نمی‌توانند حیات را خلق کنند^۱». و معنی و مفهوم زندگی را با وسایل ساخته شده کنترل نمایند. و انسان را در محدوده خاصی از تفکر و بینش نگه دارند. زیرا بنابر اصل موضوع فلاسفه اگزیستانسیالیست که به ابرام و اصرار توسط هانری برگسون (۱۸۵۹-۱۹۴۱) بارها مطرح شده، انسان موجودی است که رفتارهای وی غیرقابل پیش‌بینی و شمارش است، و فرقه‌های ظریف رفتارهای مردم قابل احصاء نمی‌باشند، زیرا همواره در حال تحول و تکون می‌باشند. اما می‌توانیم یادآوری‌هایی که پیش‌بینی یسپرس از اینکه علماء به انجام بعضی از امور شگفت‌انگیز، مانند خلق حیات و حل مشکلات و مسائل زندگی، توفیق نخواهند یافت خود يك حالت جزم‌گرایی است.

یسپرس مسئله هستی انسان را نه در لحظات منفصل بلکه در سیر تاریخی و تداوم آن در نظر می‌گیرد و به همین جهت گرایش به تعالی و خداوند دارد، که با داده‌های مادی صرف ارضاء نمی‌شود، او ارتباط با لایقتهای را جستجو می‌کند که تنها از طریق علم و فلسفه حاصل نمی‌شود. فیلسوف آلمانی یا فرض عدم وجود خداوند، خود را در پوچی و تحکم بی‌معنی می‌یابد. گوئی چون میکلدواونا مونو (۱۸۶۴-۱۹۳۶) آرزو می‌کند که خداوند موجود باشد، و الا همه آرزوها و تلاشهای انسانی بی‌هدف و بی‌بنیاد خواهد شد و همواره امید به کمال و عدالت در ذهنها مکتوم باقی مانده، و هرگز عدالت بی‌نقص تحقق نخواهد یافت. علاقه باطنی او به خداوند، او را متوجه کسانی می‌کند که آنها نیز چنان آرمانی را در دل دارند، یسپرس با نقل قول انشتین (۱۸۷۹-۱۹۵۵) علاقه خود را به وجود خداوند باز هم بیشتر، بیان می‌کند. انشتین در سال ۱۹۵۲، سه سال قبل از وفات خود می‌نویسد: «وقتی من به محاسبه‌ای مشغول هستم و جانور بسیار خردی را می‌بینم که بر روی نوشته‌های من می‌آید، می‌خواهم فریاد برآورم که: خداوند بزرگ است، و با افتخارات بیشتری که علم به دست آورده، ما هنوز میکرب‌های قابل

ترحمی هستیم.^۱

بنابر آنچه گذشت، انسان موجودی است که به یکی از ابعاد خود قابل تبدیل نیست و نمی‌توان با تجزیه مادی، به شناخت کامل او توفیق یافت، به همین جهت شناخت تمامیت انسان همواره توسط فلاسفه مطرح شده است. سارتر در روانکاوی اگزیستانسیل خود، یادآوری می‌کند که بدون در نظر گرفتن تمامیت انسان، شناخت کاملی از وی میسر نمی‌گردد. بنابراین ماهیت انسانی، در هر تحقیقی که رفتارهای انسانی را با التفات به يك جنبه از هستی او بخواهند تبیین و تفسیر کنند، از بین می‌رود و در زیر همان جنبه واحد محو می‌شود. هر علمی جنبه‌ای از رفتار انسانی را می‌شناسد. بنابراین بنابر نظر یسپرس تمام احوال تاریخی و تمام وقایع موجود در جهان مانند رمزهایی هستند که به توسط آنها باید مسائل انسانی تفسیر شوند، هیچ رمزی نباید مورد غفلت قرار بگیرد زیرا چنین غفلتی خلالتی در شناخت ایجاد می‌کند که منجر به جزمیت می‌گردد. به قول مولوی تمام ذرات جهان با هم مرتبط بوده و هر کدام نقشی به عهده دارند به نحوی که اگر یکی را از جای مناسب خود برداریم، تمام انسجام موجود از بین می‌رود.

بنابراین هر حالت و هر مجموعه‌ای در جهان به عنوان سلسله‌ای از رمز، ارزش دائمی دارند. «بالا و پائین، سوی بلندی و سوی پستی، آسمان و زمین، نور گسترده و پرتگاه تاریک، خدایان المپ و خدایان جهنم، تمام اشیاء مختلفی که می‌بینیم، همین امروز هم، همگی رمز هستند»^۲. به هر حال رمززدایی که علم با روش خود فراهم آورده، یعنی انسان را مجبور کرده فقط رمزها را به توسط تجربه و آزمایش حل و فصل کند، گوئی او را زندانی ماده ساخته و او را محروم از روشن بینی‌های روح خود کرده است. به همین جهت، کارل یسپرس کسانی را که جز روش علمی، روش دیگری را مجاز نمی‌دانند، سرزنش می‌کند. بنابراین همانطور که جزمیت سیستمهای فلسفی مذموم است، جزمیت علم نیز قابل قبول نمی‌باشد. آنچه مسلم است، پیشرفتهای علمی را نمی‌توان نقد کرد مگر اینکه این پیشرفتهای، انسان را بنده خود سازند و آزادی مآلوف

۱- همان کتاب صفحه ۱۴، که توسط خود یسپرس نقل شده است.

۲- همان کتاب صفحه ۱۷.

انسانی را فدای سیطره علم نمایند.

سپرس طرفدار نسبیت امور است، نه به خاطر اینکه حقیقتی را نفی کند بلکه از جزمیت پرهیز می‌کند، زیرا جزمیت ما را در وضعیت بخصوصی محبوس می‌نماید و مانع ملاحظه نظرگاههای احتمالی دیگر می‌گردد، بنابراین ما را از امکان فهمیدن و تحقق آزادی باز می‌دارد. هر علمی که به آورده‌های خود مطلقیت می‌دهد و ادعا می‌کند که به شناخت هستی راه یافته، در واقع از آن دور می‌شود. به همین جهت، مارکسیسم، روانکاوی و نژادپرستی، به نظر وی غیرقابل قبول هستند. هیچکدام به عنوان تئوری با واقعیت منطبق نیستند. آنها خاصیت مخربی دارند، زیرا این سه مکتب با تمام تفاوت‌هایی که دارند، یک جهت مطلق‌گرایی نیز دارند. مثلاً مارکسیسم تمام احوال روحانی را به عنوان روینا می‌بیند، روانکاوی، فرهنگ را به عنوان غریزه یا تمایل واپس‌زده‌ای می‌داند که از تصعید و برتری برخوردار است. از این دیدگاه، «فرهنگ، یک نوروز بازدارنده است» بالاخره از نظر نژادپرستی، انتخاب منفی که توجهی به نژاد برتر ندارد، بشریت را به سوی اضمحلال سوق می‌دهد، «این سه مکتب، این زمینه را فراهم می‌کنند که هرچه را که برای بشریت ارزنده باشد، با مطلق‌گرایی خودشان، از بین ببرند»^۱.

اما بهتر آنست که به نکات مثبت هر مکتبی نیز توجه نماییم، زیرا اگر بخواهیم مقام انسانی را محترم شماریم باید به گفته‌ی هر انسانی به دیده احترام و انتقاد بنگریم. با یک نگرش انسان‌گراپانه و اگزستانسیل می‌توان گفت که نژادپرستی با غفلت از اهمیت تعلیم و تربیت و عین توجه به اهمیت روش که می‌توان به نحو معجزه‌آسایی از آن بهره جست، در خطا و اشتباه می‌افتد. زیرا، بهبود وضع اجتماعی انسان به مدد تفکر صحیح و وضع اقتصادی معقول موجب ظهور استعدادهای بشری و مایه پیدایش روش‌های استنباطی می‌گردد و امکان تحقق آرمانهای بشری را فراهم می‌آورد.

خلاصه کلام اینکه هر سه مکتب یاد شده، با جزمیت‌های تحمیلی خود، لزوم تحول و دگرگونی را تأیید می‌کنند. اما آنچه مهم‌تر است، پژوهش و کسب، روشی است که در آن از هر جزمیتی پرهیز شود و این خطر نیز در مدنظر باشد که هیچ ساحتی از ابعاد انسانی مورد غفلت قرار نگیرد.

۶- انسان از دیدگاه کارل یسپرس

انسان موجودی غیرقابل توصیف است، علوم انسانی از قبیل جامعه‌شناسی، روانکاوی و مردم‌شناسی توفیق یافته‌اند بعضی از جنبه‌های انسانی را توصیف نمایند، در صورتی که نتایج حاصله از تحقیقات آنها، انسان را آنطوری که هست، بیان نمی‌کنند زیرا انسان کششی است از آنچه هست به سوی آنچه نیست، او جریان غیرقابل قلم‌گذاشتن است. «انسان به عنوان صرافت باز به سوی امکان، نمی‌تواند خود را به یک نتیجه تقلیل دهد»^۱.

داده‌های علوم یاد شده ممکن است دارای ارزش باشند، ولی به محض اینکه به طور جزئی اظهارنظر می‌کنند، از قلمرو احتمالی مخصوص خودشان خارج می‌شوند. در واقع، خروج از قلمرو جبر علمی و ورود در قلمرو فرضیه‌ها، حرکت به سوی آزادی است و برعکس این حالت، سیطره جزمیت است. شناخت انسان نمی‌تواند او را در وضع خاصی محدود کند، انسان با اراده خود حدود شخصیت و ماهیت خود را مشخص می‌سازد. معنی شناخت، جز به توسط صاحب آن، آشکار نمی‌شود، نقش شناخت به تصمیم انسان مربوط است، به هر حال، یسپرس به عنوان یک فیلسوف طرفدار فلسفه اصالت وجود خاص انسانی به سوی ذهنیت فاعل‌شناسانی، گرایش دارد: این امر برای کلیه کسانی که انسان را در صرافت و سیلان خود قرار داده و او را در تعاریف پیش‌ساخته محبوس نمی‌کنند، ضروری است. ولی یسپرس خود را از سقوط در اصالت خود (= Solipsisme) که حاصل محدود کردن هستی خود در یک من متحجر است، حفظ می‌کند. به همان نحو که کانت در عین انتقاد از شکاکیت و اصالت معنی، بالضروره گرفتار آنها می‌شد، یسپرس نیز با وجود انتقاد از ذهنیت، با این حال به نحوی آن را می‌پذیرد. «فلسفه اگزیستانس، در صورتی که وجود خود را در یک من بسته اصالت خود محبوس نموده و ادعا نماید که من خود را مشخص ساخته است، در یک ذهنیت سقوط می‌نماید و بی‌خاصیت می‌شود»^۲.

یسپرس در بعضی موارد، فلسفه اصالت واقع را نیز انتقاد می‌کند.

۱- همان کتاب ۱۹۰.

۲- همان کتاب صفحه ۱۹۳.

زیرا آنرا فلسفه‌ای می‌داند که فقر درونی را مخفی می‌سازد، زیرا «فقط به يك نقش کارکردی^۱» مبدل می‌شود، یعنی فقط استنتاجهای خود را از روابط فعلی امور عینی به دست می‌آورد. باید یادآوری‌های غنائیم که سارتر مانند یسپرس شناخت فی‌نفسه بدون موضوع را رد می‌کند، او شناخت را در رابطه با بهره‌مندی انسان از آن ارزشیابی می‌کند. در این مورد نیز ارزش و اعتبار علم را وابسته به تصمیم و هدف‌های انسان می‌داند.

پس ازدیاد و پیشرفت علوم فی‌نفسه، موجب پیدایش حوادث بهتر نخواهند بود. زیرا که تنها انسان است که می‌تواند اعتبار و جهت آنها را مشخص نموده و آنها را معنی‌دار سازد. به عبارت دیگر، نگرش انسانی حوادث را معنی‌دار می‌سازد پس «منشاء عمل انسانی نگرش و حالت درونی و آگاهی او از وضعی است که در جهان دارد و عواملی است که رضایت و سعادت معنوی او را فراهم می‌آورند^۲».

نظر یسپرس در باب نگرش و اعتبار آن با سارتر یکی است. زیرا سارتر نیز برای نجات آزادی از زندان جبر علمی یعنی تکوینی، از نگرشی استمداد می‌کند که هر انسانی در برابر واقعیت انتخاب می‌کند. مثلاً «عدم زیبایی جسمانی که نتیجه وراثت یا اکتساب هر کدام که باشد، هیچ معنی ندارد مگر تا حدودی که صاحب آن، معنی خاصی به آن زشتی قائل می‌شود ولی چنین حالتی همواره نسبیت خود را حفظ می‌نماید، یعنی موجب تشمت عقایدی می‌شود که دائماً ظهور می‌کنند و همین امر مانع تفاهم دائمی بین افراد می‌گردد.

اما نگرش شخصی در مواقعی که الزاماً با نگرشهای اجتماعی و دیگران باید منطبق شود، حامل آزادی نخواهد بود، به عبارت دیگر استمداد از نگرش، برای تائید آزادی مطلق که سارتر از آن دفاع می‌کند، کافی نیست.

به هر حال در فلسفه یسپرس، سارتر و طرفداران فلسفه اصالت وجود خاص انسانی، نظامهای فکری بدون تحرك، مانع آزادی هستند، زیرا

۱- همان کتاب صفحه ۱۹۶.

۲- همان کتاب صفحه ۱۹۱.

بینش‌های ثابت و دائمی را به ما تلقین می‌کنند. بنابراین باید خود را از حاکمیت نظامها دور ساخت، باید آنها را با انتقاد و کشف نظرگاههای جدید متزلزل نمود. پس فلسفه اصالت وجود خاص یسپرس حرکتی به سوی آزادی است زیرا از تمام صورتهای ثابت شناخت، که هستی را در خود متحجر می‌سازند، می‌گذرد در این صورت فلسفه معطی جهت تازه در باب شناخت جهان است، و با این کار یعنی گذر از شناخت موجود به سوی شناختهای تازه، آزادی انسانی را فراهم می‌سازد (در این صورت موجب تصریح معنی وجود انسانی نیز می‌گردد)، و در چنین احوالی فضای عمل آزاد را با استمداد از وجود متعالی خداوند و یاد او فراهم می‌کند (یعنی بالاخره فلسفه اصالت وجود خاص انسانی با توجه به متافیزیک تکمیل می‌شود).^۱

آنچه در فلسفه یسپرس کاملاً با فلسفه سارتر متفاوت است، همانا منتهی شدن فلسفه یسپرس به متافیزیک می‌باشد، برعکس، فلسفه سارتر همواره در معرض سقوط در تحکم و پوچی است. به جهت دوری از این پوچی است که یسپرس انسان را دعوت می‌کند تا به ندای خداوندی پاسخ دهد. اما به نظر سارتر فلسفه اصالت وجود خاص او منطقی‌تر از اگزیستانسیالیسم مسیحی است، زیرا برای بهتر متزلزل ساختن نظام‌ها و اصول موضوع و ماهیت‌هایی که از وجود الهی سرچشمه می‌گیرند، وجود خداوند را از این دیدگاه کنار می‌گذارد و راهی را که باید به مسئولیت خود انسانی طی شود، نشان می‌دهد. ولی فلسفه سارتر با ادعای ملحدانه خود، در ساحت انتزاعی محض گرفتار می‌شود.

اما به نظر هر دو فیلسوف انسان موجودی غیر قابل توصیف باقی می‌ماند^۲، امتیاز فلسفه‌های اصالت وجود خاص انسانی، در این است که از بی‌حرکت ساختن

۱- وضع روحی عصر ما، صفحه ۱۹۱.

۲- می‌توانیم در مقام مقایسه و تطبیق یادآوری نمائیم که در عرفان و تصوف اسلامی نیز احوال انسانی پایان‌ناپذیر و غیرقابل وصف تلقی شده است. زیرا مثلاً برای توصیف معشوق هر قدر توصیف‌ها، گسترده‌تر می‌شوند، هرگز به انتها نمی‌رسند، هر وصف تازه نامکرر می‌نماید. جهت این امر این است که انسان به شکل خداوند و پایان‌ناپذیر خلق شده است.

يك عمر می‌توان سخن از زلف یار گفت دریند آن مباحث که مضمون نمانده است.

رمانهای قرون اخیر نیز تحت تاثیر فلسفه‌های جدید همواره خصوصیات تازه‌ای از احوال انسانی را مطرح می‌کنند. هرگز تعریف يك انسان به پایان نمی‌آید و هر نویسنده‌ای صفتی می‌گوید که صحیح است ولی کامل نیست رومن رولان در کتابهای خود این بی‌پایانی را به نحو خاص خود نشان می‌دهد.

متعلقات شناخت خود پرهیز می‌کنند. بنابراین تأمل و تعمق انسان هرگز به پایان نمی‌رسد، از تبعات چنین نگرشی، توجه به امکانی بودن جهان است که به انسان امکان می‌دهد به امکاناتی که در دسترس او است، عنایت کند و آنها را وسیله‌ای جهت تحقق اهداف خود قرار دهد و آنات زندگی خود را خالی نگذارد به عبارت دیگر این فلسفه از انسان می‌خواهد هم در حال تفکر باشد و هم دوباره به عمل بپردازد. و «به جای فرار از خویشتن درباره خویشتن اندیشه کند، برای چنین امری نباید فراموش کنیم که تنها اندیشه کفایت نمی‌کند بلکه باید اندیشه را به صورت زندگی درآورد و بدان عمل کرد^۱». ویژگی چنین زندگی داشتن تصمیم و عمل و دلهره و نگرانی است، گویی وجود انسانی جایگاه قبول مسئولیتهاست.

فلسفه‌های انگزیستانس نوعی تفکر است که انسان را برای شناختن درونی‌ترین احوال خود، هدایت نموده و می‌خواهد که خودش باشد و خود را دریابد، یعنی انسان اگر به احوال خود دقیق شود ملاحظه خواهد کرد که اولاً راههای عمل در برابر او پایان‌ناپذیرند ثانیاً وقتی از این نوع بینش دور افتاده باشد. دیگر انسان به معنی اصیل نمی‌باشد، اما مسئله مهم این است که انسان چگونه می‌تواند به این احوال خود آگاه گردد و آنها را قبول کند، و به عبارت دیگر خود را دریابد، در صورتی که اغلب علوم به علت عدم نگرش‌های جامع قادر به شناخت کامل انسان نیستند. پس با چه وسیله‌ای انسان به خودش دسترسی پیدا می‌کند؟ آنچه تابحال مطرح شده است، ضرورت گذر و حرکت را تأکید می‌کند، ولی روش خاصی که کاملاً روشن و صریح باشد، وجود ندارد. باید گفت که با توجه به در امکان بودن انسان، انتخاب هر راه و روشی برای هر انسانی مجاز است، منتها نباید مسئولیت خود را در برابر خود و دیگران از یاد ببریم.

اما کمال و شایستگی انسان که همواره در حال تحول و گذر است. در

۱- ت- فاسمردال، آلبرت شوابتسر، ترجمه آذر رهنما، انتشارات علمی و فرهنگی چاپ ۱۳۶۵، صفحه ۱۵-۱۴.

آلبرت شوابتسر (۱۸۷۵-۱۹۶۵) متأله، فیلسوف، موسیقیدان، آهنگساز و پزشک فرانسوی است که در گابن به تأسیس بیمارستانی اقدام کرده و به امور خیریه می‌پرداخته است.

چیست؟ علاوه بر این، از انسان کامل نمونه‌ای هم در اختیار نداریم و به هر صورتی هم که انسان کامل را ترسیم کنیم، باز هم دریند کردن انسان محسوب خواهد شد، زیرا او را از سیلان و صرافت خود خلع نموده و در محفظه مفاهیم قرار می‌دهیم. به هر حال فلسفه اصالت وجود خاص انسانی یسپرس یک روانشناسی سلبی است، زیرا خصوصیات انسان را بیان نمی‌کند. ولی جریان روشنگری دائمی را بر عهده می‌گیرد، به عبارت دیگر شناخت انسانی به کرانه‌های خود می‌رسد، و نمی‌تواند از تمام احوال انسانی شناخت کاملی فراهم کند، یعنی همواره انسان بیش از آن است که هست. بعلاوه هستی انسان، با خداوند ارتباط دارد، و به ندای الهی پاسخ می‌دهد، به نحوی که «وجود خاص انسانی» با خداوند یگانگی پیدا می‌کند، که نحوه این ارتباط و یگانگی قابل توصیف نمی‌باشد. بنابراین انسان بیگانه از هستی خود یعنی بیگانه از خداوند، محروم از مابعدالطبیعه و محروم از کشف اساس هستی خواهد بود. بدین ترتیب، فیلسوف آلمانی انسان را در قلمرو تصوف داخل می‌کند، که در آنجا شناخت فردی و شخصی است. چنین روشنگری هستی انسانی، لااقل از لحاظ عقل رضایت‌بخش و قانع‌کننده نیست.

به نظر فلسفه اصالت وجود خاص انسانی، برای خانواده‌ها و مؤسسات آن تعلیم و تربیت و حکومت‌ها شایسته نیست، که از بچه‌ها، محصلین و دانشجویان و همشهریها بخواهند که در نوع خاصی از تفکر و از فرهنگ بخصوص و از نظام خاص حکومتی تبعیت نمایند. زیرا در این صورت به نحوی از انحاء انسان را وادار به تقلید و تکرار می‌نمایند و از تأمل و تصمیم شخصی باز می‌دارند. و از آنجائی که آزادی در نظر فلسفه‌های اگزیستانس، عبارت از کشف و انتخاب راههای خاص هر شخص می‌باشد، بدین جهت چنان تبعیتی انسان را از حرکت و تحول ذهنی محروم می‌سازد. بنابراین چنین انسانی از تفکر آزاد، خیال آزاد، تصمیم آزاد و عمل آزاد محروم می‌شود. و از جهت اینکه چنین انسانهایی روشهای زندگی خود را از دیگران تقلید می‌نمایند، و مطابق میل آنها عمل می‌کنند، از خود بیگانه و دور از سیلان طبیعی وجود انسانی، می‌شوند. به هر حال چنین روشی انسان را از انجام فعالیت‌های خلاق، آنطوری که شایسته است باز می‌دارد و به جای انجام تکالیف، حرف جانشین

عمل می شود.^۱

به نظر پسرپرس، شناختن تمامیت انسان با شناخت عینی میسر نیست، یعنی داده های علوم، در باب انسان، کامل نیستند، تحرك و سیلان و تحول لاینقطع انسان از تعیین خاص دوری می کند. سارتر، شاید با توجه به همین خصایص، می خواهد روانکاوی اگزستانسیل را بنا کند که فعالیت های انسان را بیشتر با هدفها و آینده او تبیین می کند. به هر حال، توصیف انسان به عنوان «يك آزادی، از شناخت عینی» می گریزد، به عبارت دیگر شناخت عینی تمام ابعاد انسان را نشان نمی دهد. بدین ترتیب نتیجه منطقی چنین شناختی شکاکیت است. زیرا با توجه به این مطلب که «انسان اصولاً بیش از آنست که از خودش می داند»^۲. مقام شناخت عینی دائماً قابل تجدیدنظر و در نتیجه ناقص خواهد بود.

يك فرد معتقد به فلسفه اصالت وجود خاص انسانی، آرامش را دوست نمی دارد، بدین معنی که فاقد تصمیم بودن یعنی در یکنواختی به سر بردن را نمی پذیرد. زیرا اساس آزادی در حرکت و تغییر است. انسان کامل و صاحب آزادی، همواره با تغییرات خود وجود امکانات را به ثبوت می رساند. در واقع انسان با انتخاب نگرش خاص خود، امکان و آزادی را احیا یا آنرا از بین می برد. زندگی روزمره انسان جنبه ای از جنبه های حقیقت او را نشان می دهد. چنین آزادی موردنظر اگزستانسیالیستها دارای ابهام بوده و به نگرش شخصی مربوط می شود، و در واقع آرزوی آن نحوه هستی است که اکنون واجد آن نیستیم. شاید آنچه گفته اند، عدم آئینه هستی است، يك معنی اش هم ناظر به این مورد باشد که عدم وضع فعلی، آئینه هستی های تازه است. بنابراین می توان گفت که در تفکر اگزستانسیالیستی، انسان دارای ساحتی است که از سیطره مطلق جبر علمی و علیت آزاد است، و نقش علل، بنابر نظر و نگرش انسان در مالکیت او قرار می گیرد.^۳ یا از اختیار او خارج می گردد.

۱- ر- ک-، همان کتاب صفحه ۶۱.

۲- مقدمه بر فلسفه کارل پسرپرس، پاریس ۱۹۶۵، صفحه ۶۶.

۳- لطفاً برای ملاحظه وجود آزادی با وجود جبر علمی و تکرینی به صفحه های ۱۶۴-۱۶۵-۲۷۲ مراجعه شود.

انسان با خیال خود، امکان عمل را طرح می‌کند. ولی این امکان طرح شده تنها صورت ممکن نمی‌باشد. اگر آزادی با واقعیت امور محدود می‌شود، ولی با نیروی خیال گسترش می‌یابد، زیرا تخیل، صورتهای ممکن را ترسیم می‌کند. انسان در برابر این امکانات هر آرامشی را از دست می‌دهد، زیرا تفکر و عمل اصل و اساس زندگی است. بنابراین باید بین کسی که، به علت عدم رضایت اجتماعی، همواره با انتقادهای منفی و سلبی خود، زندگی‌اش را مشغول می‌نماید، و کسی که دائماً برای انجام عمل و ایجاد اثر، طرحی بپا می‌کند، تمایز قائل شد.

بدین ترتیب کسی که، بدون روش عملی و مؤثر، برای تغییر دادن تنها به انتقاد می‌پردازد، از مسئولیت شانه خالی می‌کند. اما همانطور که گفتیم وضع و نگرش طرفداران فلسفه اصالت وجود خاص انسانی نیز در برابر جبر علمی و نقش فرد در رابطه با تصمیم، کاملاً روشن نیست. حتی اگر آزادی را، بنا به گفته آنها، به نگرش درونی و درک امکان گذر از وضع موجود تعبیر کنیم، باز هم این سؤال باقی می‌ماند که آیا نگرش فرد تابع شرایط اجتماعی و جبر علمی نیست. زیرا «بدون اینکه من بدانم یا دیگران بدانند، افکاری که بدون علم و معرفت کافی از آنها تبعیت می‌کنیم، بدون آگاهی ما در ما هستند»^۱. بنابراین ناقض آزادی می‌باشند.

در فلسفه یسپرس تنهایی انسان اهمیت زیادی کسب می‌کند. او مثل سارتر بر اهمیت تنهایی در موقع تصمیم تأکید می‌کند. ولی عوام‌الناس برای دوری از عمل به انتقاد لفظی خود ادامه می‌دهند. در این حالت سلبی آسان، جز تخریب جهان هدفی ندارند، آنها با بی‌تفاوتی به حصول این تخریب منتظر هستند، و در هر حال، برای از بین بردن هر آنچه ساخته می‌شود، آماده‌اند^۲. توده به نفی همه چیز آماده است. «به همین جهت، هرچند که ظاهراً هیچ چیزی برای او ناشناخته نمی‌نماید ولی احترام، شرمرونی و وفاداری برای وی، ناشناخته می‌مانند»^۱.

۱- مطالب نقل شده از بالزاک است که در ضمن لغت Insu در فرهنگ روبرت کوچک آمده است.

۲- وضع روحی عصر ما صفحه ۱۹۸.

با وجود اینها، از دیدگاه فلسفه اصالت وجود خاص انسانی، این تفکر یرس، مانند تفکر اورتگا، در مورد توده مردم قابل بحث است، زیرا با اینکه از تغییر و تحول و وجود امکان عمل، صحبت می کنند، با وجود این به هنجارهای قدیمی وفادار می مانند و می خواهند اشرافیت سنتی را که، توده پایه های آنرا متزلزل ساخته، دوباره نجات دهند. به عبارت دیگر، بین مدعیات اگزستانسیالیسم، در باب ضرورت تحول و ابداع راههای تازه، و بیانات یرس و اورتگا در باب توده عوام الناس که می خواهند به سیطره اشراف پایان دهند، تناقض وجود دارد. اگر بنا بر پیشنهاد پیروان فلسفه اصالت وجود خاص انسانی، تمام معیارهای ما تقدم و سنتی حذف شده اند، و اگر انسان در برابر امکانات بیشمار قرار دارد، برطبق کدام معیار می توانیم توده را انتقاد نمائیم؟ شاید به همین جهات لوکاس (Lukacs ۱۹۷۱-۱۸۸۵) فیلسوف لهستانی می گفت، اگزستانسیالیسم می خواهد طرز تفکر مندرس سرمایه داری را نجات دهد.

بهتر است به جای حمله و متهم ساختن توده عوام الناس، يك تصویر و يك راهنمایی صحیح برای آنها مطرح شود، بدون اینکه قلمرو آزادی آنها کاملاً محدود گردد. بعلاوه انتقاد اعمال مردم، بدون تعیین معیارهای دقیق شامل يك تناقض می باشد، زیرا از طرفی از آزادی عمل صحبت می شود و از طرف دیگر فعالیت توده مورد انتقاد قرار می گیرد ثانیاً چگونه ممکن است بدون معیار، عمل کرد و صاحب هدف هم بود. چنین بلاتکلیفی، به بی تصمیمی و شکاکیت منتهی می شود.

باری توصیف انسان در فلسفه یرس همواره ناقص و ناقص است، او همواره کاری برای انجام و هدفی برای وصول در برابر خود دارد. یرس با اعتقاد به خداوند، گوئی می خواهد معیارهای سنتی را مورد احترام قرار دهد. با اینحال اعتقاد دارد که ایمان به خداوند ضرورت تحول دائمی را نفی نمی کند. زیرا وجود لایتناهی خداوندی کمال مطلوبی است که هر قدر برای نیل به آن تلاش شود باز هم امکان تعالی بیشتر وجود دارد. یرس در ضمن صحبت از قهرمان، در همان معنی ای که اورتگا به نخبه ها قائل بود، می گوید: «قهرمان

کسی است که گوئی محکوم است هرگز از خودش راضی نشود. وجود خاص انسانی به خودی خود قابل ظهور و بروز نیست، بنابراین انسان فقط در برابر تعالی که انطباق کامل با آن قابل تحقق نمی‌باشد دائماً به سوی کمال سیر می‌کند.^۱ یعنی انسان با وجود همان تعالی می‌تواند اراده ترقی و پیشرفت خود را برعهده بگیرد.

یسپرس با توجه به وجود خداوند، حرکت انسان را در راه نیل به تعالی ضروری می‌داند و مانند روسو نمی‌خواهد انسان را بدون احتیاطات لازم در طبیعت رها کند. بنابراین یسپرس، نتایج انکار وجود خدا را در برابر انسان قرار می‌دهد تا خطری که ماهیت و آینده او را تهدید می‌کند، ببیند، از وقتی که چنین خطری را درک کند خود را از ادامه زندگی ساده نجات داده و خود را در برابر مسئولیت خواهد دید. این وضع همان حالتی است که اونامونو تمام عمر خود را با آن گذرانده است، یعنی او نیز می‌خواست در برابر پرتگاه هولناک عدم، چاره درد خود را بیابد، او در ظلمت جهنم، و در اوج ناامیدی نوری می‌جست که به سوی امید رهنمون باشد. او به روی دردها غمک و سرکه می‌پاشید تا ظهور تصمیم نجات‌بخش را در اوج درد و رنج کشف کند.

خلاصه، اونامونو، یسپرس و هیدگر هر سه می‌خواهند انسان را در برابر خطر عدم قرار دهند، به نظر آنها در این صورت است که انسان در برابر خطر قید عدم می‌کند، زیرا بی‌تفاوتی خود را ترک کرده و شروع به چاره‌اندیشی می‌کند و اهمیت وجود خداوند و وجود به طور اعم را درک می‌کند. این آگاهی از خطر سبب می‌شود که انسان ضمن برخورد با «محدودیت‌ها ضرورت وجود خداوند، یعنی تعالی خود را احساس نماید».^۲

یسپرس برخورد با واقعیت را همواره تأکید کرده است، به نظر او انسان جز با رابطه و برخورد با جهان نمی‌تواند به طور شایسته‌ای خود را بشناسد: «در برخورد با واقع و احساس سختی و مقاومت در برابر آن، تنها وسیله نیل به خوشتن می‌باشد».^۱ چیزی که یسپرس علاقه دارد مدلل سازد، متهم کردن

۱- وضع روحی عصر ما، صفحه ۲۰۵.

۲- همان کتاب صفحه ۲۱۲.

علوم نیست، بلکه نشان دادن کمال انسانی، در ورای معرفت علمی است. به هر صورت انسان برای خود و برای دیگری، در جهان واقعی آشکار و کشف می‌شود، و چون انسان توانائی تغییر موقعیت‌ها را دارد، بدانجهت در جهان فعال است. تنها موجودی است که می‌تواند تحولات را در جهان برعهده گیرد. «من موقعیکه در انتظار تغییر موقعیت و تغییر امکانات باقی می‌مانم، بدون اینکه خودم در مقام تغییر آنها باشم، به امکانات خود خیانت می‌ورزم، زیرا خود در مقام استفاده از آن نیستم. با اینحال یسپرس نیز مانند سایر طرفداران فلسفه اصالت وجود خاص انسانی روش عمل را مطرح نمی‌کند، تنها به وجود امکان اشاره نموده و انسان را برای پیدا کردن راه عمل، ظاهراً در آزادی کامل رها می‌کند. البته دنیا محل حوادث است و همه چیز در آنجا ممکن است، در اینحال طرز استفاده از آن ممکنات و طرز معنی‌دهی به آنها، به عهده انسان است، اما در صورتی که انسان در میان شبکه روابط گوناگون و عوامل اجتماعی و تاریخی زندگی می‌کند، چگونه می‌توان انتظار هر کاری را از او داشت؟ با این کیفیت، چگونه می‌توان او را به هنگام تصمیم تنها انگاشت و در آزادی مطلق دانست؟ تنها راهی که می‌ماند همانست که قبلاً نیز اشاره نمودیم، یعنی قبول باید کرد که انسان در میان روابط تکوینی و جبر علمی، تنها به انتخاب يك راه مجبور نیست^۲، بلکه در دل جبر علمی و حاکمیت علل گوناگون، راههای متعددی وجود دارند که باید آنها را استنباط نمود، همین استنباط و معنی‌دهی‌های تازه، آزادی انسان را می‌سازند. عدم استفاده از این امکانات، خیانت به آزادی است.

یکی از نویسندگان مشهور ایرانی در مقام مسئولیت انسانی در برابر حوادث چنین می‌گوید: «باز خدا گواه است که من خودداری نتوانستم، بیم گزند و آسیب خاموشم نتوانست گرداند. توده‌ای که در میان آن زندگی می‌کنم چنین روز بدی برایش پیش آمده، (مراد اغتشاشات سالهای ۱۳۲۰ تا ۱۳۲۵ و مسئله آذربایجان و دخالت دولتهای بیگانه در امور داخلی است) - نتوانستم خود را بگوشه‌ای کشم و همچون بسیاری از دیگران چشم براه حوادث- دوزم،

۱- همان کتاب، صفحه ۲۱۴.

۲- به صفحه ۱۲۵ و ۲۳۵ مراجعه شود.

دور از مردمی دانستم که در چنین هنگامی دانسته‌های خود را نگوییم...^۱ به طور مسلم در فلسفه‌های اگزیستانسیالیسم نیز انسان نمی‌تواند، خود را از وقایع کنار بکشد و عهده‌دار مسئولیت خود نباشد، و با هر چه پیش آید، سازش کند. البته برای این کار تربیت خاصی لازمست و با ادعای صرف به مقصود نمی‌توان رسید.

به طور کلی می‌توان گفت که در نظر یسپرس، مانند هیدگر و سارتر، برخورد با واقعیت و استنباط راههای جدید، آزادی و شخصیت فرد را می‌سازند، باید در زندگی سهم بود و با وسایل موجود در جهان آنرا تغییر داده انسان و جامعه، در جهانی که میدان عمل است، فعالیت‌های خود را از نیازهای حیاتی خود استخراج می‌کنند. برعهده ماست که از میان تمام فعالیتها و پاسخهایی که می‌توانیم به نیازهای حیاتی خود بدهیم، آنهایی را انتخاب بکنیم که با شخصیت ما مناسب است. به نظر اگزیستانسیالیستها عدم وجود روش خاص عمل، نه تنها مذموم نیست، بلکه موجب آزادی بیشتر انسان نیز هست. اگر از ابتدا نظرهای گوناگون، اجباراً به انسان تحمیل نشوند، انسان قادر خواهد بود در تنگناهای راهی متناسب با شخصیت خود پیدا کند، گویی انسان با روشهای تحمیلی، علاوه از اینکه در راه مناسب قرار نمی‌گیرد، از قدرتها و امکانات خود نیز محروم می‌گردد. بدین جهت طرفداران فلسفه‌های اصالت وجود خاص انسانی از روش خاصی صحبت نمی‌کنند. اما چنین نگرشی ممکن است به ناامیدی و درهم و برهمی منتهی شود، زیرا افراد دیگر نیز ممکن است بنا بر میل خود عمل نموده و مانع عمل دیگران بشوند.

در نظر یسپرس آزادی با آگاهی ارتباط دارد. زیرا اگر ما تکالیف خود را در استفاده از امکانات ندانیم، آزادی ما از بین خواهد رفت، به دلیل اینکه جهل به وجود امکانات، لااقل در نظر کسی که به آن جاهل است آنها را از بین می‌برد. و از آنجائی که آگاهی همواره ناقص و در حال تغییر است، بدانجهت ما هرگز آزادی کامل را دارا نخواهیم بود، زیرا آگاهی ما نیز کامل و بی نقص نیست. شاید به همین جهت است که آزادی انسان به وجود لایتنهای خداوند وابسته شده است زیرا تا شناخت ما از خداوند وسیع تر گردد، وجود

۱- سرنوشت ایران چه خواهد شد. بدون تاریخ صفحه ۷۵.

امکانات بیشتر برای ما فراهم می‌گردد: «هر قدر اطمینان و یقین انسان نسبت به وجود خداوند زیادتر شود، بیشتر از آزادی خود مطمئن می‌گردد»^۱. اصولاً اطمینان از وجود خداوند از لحاظ فلسفی با صراحت کامل مطرح نشده و معلوم نیست که مراد از یقین به وجود خداوند چیست و چگونه به دست می‌آید، سارتر با توجه به همین ابهام، تناقضی در نظر یسپرس و امثال وی ملاحظه می‌کند، زیرا از طرفی انسان آزاد است و از طرف دیگر آزادی او به وجود خداوند وابسته می‌گردد. گویی درنظر یسپرس خداوند با کمال لایتنهای خود زمینه امکانات و آزادی لایتنهای را آشکار می‌سازد. ممکن است گفته شود آزادی و کمال لایتنهای باری تعالی چه ارتباطی با انسان خاکی دارد. از جوابهای مختلفی که می‌توان داد یکی هم این است که، بگوئیم، خداوند انسان را مثل خود خلق کرده است و روح انسانی نشانی از حق دارد. و قدرت او مانند قدرت الهی بیکران می‌باشد و استفاده او از امکانات نیز محدودیتی ندارد.

به هر حال، در نظر یسپرس انسان موجود در جهانی تلقی می‌شود که وجود تجربی خود را به عنوان «وجود انسانی» مشخص نموده و نحوه هستی خود را که به ندای الهی پاسخ می‌گوید، آشکار می‌سازد. به نظر یسپرس ارتباط بین انسان و خدا بدیهی است، به عبارت دیگر، انسان موجودی است که به حق متصل است». بنابراین آزادی ما به توسط خود ما به ما داده نشده است، آزادی نوعی موهبت و هدیه است. به نظر یسپرس دلیل آزادی ما، احساس درونی است که ما از آزادی خود داریم. ضرورت درونی که در برابر عملی احساس می‌شود، غیر از جبر علمی است. به هر حال احساس درونی آزادی، دلیل آزادی است. مانند رواقیون و لایب نیتس، یسپرس نیز به ایمان درونی قناعت می‌کند و آنرا دلیل بر آزادی می‌داند. «نجات آزادی، جز از درون، به دست نمی‌آید»^۲.

این ادعای یسپرس مبنی بر اینکه بین جبر علمی و احساس ضرورت درونی، تفاوتی وجود دارد، محل بحث است، زیرا هر دو حاصل تأثیر و تصرف

۱- کارل یسپرس، مقدمه بر فلسفه، پاریس ۱۹۶۵، صفحه ۶۷.

۲- کارل یسپرس، رسالات فلسفی، ۱۹۷۰، صفحه ۱۹۵.

سلسله علت و معلول هستند. از لحاظ فلسفی و مفهومی نجات از شبکه علت و معلول مشکل به نظر می‌آید.

بالاخره، آزادی انسان در گرو نگرشی است که در برابر حوادث انتخاب می‌کند، همین نگرش نیز به امور مختلف بستگی دارد که همواره در دسترس ما قرار ندارند، در هر صورت آزادی ما به نظر اگزیستانسیالیستها، به نگرش ما وابسته است. اما ریشه‌های این نگرش کاملاً آشکار نیستند: یعنی آزادی به وضعی مربوط است که ما در برابر حوادث انتخاب می‌کنیم، متقابلاً این حوادث نیز، در چگونگی وضعیت ما اثر می‌گذارند، و نگرش ما را می‌سازند. ظاهراً ما در يك تناوب و دور لاینحل و آغاز شده‌ای قرار داریم که خروج از آن دور مشکل است. به قول حافظ:

چه کند کز پی دوران نرود چون پرگار هر که در دایره گردش ایام افتاد
برحسب نظر یسپرس، مفهوم آزادی، آگاهی و خداوند تنگاتنگ به هم پیوسته است، هر قدر آگاهی ما بیشتر می‌گردد، مسئله آزادی و مسئله وجود خداوند، زیاده‌تر صراحت می‌یابد. به نظر یسپرس، وابستگی به وجود خداوند، آزادی واقعی و حقیقی برای ما ارمغان می‌آورد. «انسان وقتی در برابر خداوند، و مرتبط با او زندگی می‌کند، آزاد است. برای او، وجود خداوند يك امر حقیقی است. آزادی کامل وقتی است که با خداوند در ارتباط باشیم^۱. منتقدین فلسفه یسپرس می‌گویند، رابطه مورد ادعای یسپرس قابل بحث است چگونه می‌توانیم با خداوند رابطه داشته باشیم، معیار اعتبار این رابطه در کجاست، ثانیاً چرا این رابطه برای ما آزادی می‌آورد؟

یسپرس و سارتر با اینکه هر دو آزادی انسان را مورد تأیید قرار می‌دهند، با اینحال نسبت به هم در دو قطب مخالف قرار می‌گیرند. سارتر آزادی مطلق انسان را در حذف خدا می‌داند. سارتر می‌خواهد با حذف خداوند، تمام بایدها و ارزشهای موجود در خداوند را حذف کند، بدین ترتیب به نظر خودش انسان را کاملاً آزاد می‌سازد، و در نتیجه آزادی مطلق را برای انسان میسر می‌داند. زیرا وابستگی اساسی انسان را که وابستگی به خداوند

است، نادیده می‌گیرد. گوئی کسی که درجه تجاسرش به حدی برسد که توانائی حذف بایدها و ارزشهای موجود در خداوند را داشته باشد، برای وی حذف سایر وابستگی‌ها سهل خواهد بود.

یسپرس برعکس سارتر، با یاد خداوند می‌تواند از زندانی که برای حیوانات وجود دارد، خارج شود. با همین توجه به تعالی است که انسان به سوی خداوند راه پیدا کرده، و خود را آزاد می‌یابد. این دو بینش متضاد به نتیجه واحدی منتهی می‌شوند که همانا آزاد بودن انسان است. چنین نتایجی باز هم پیچیدگی مسائل انسانی و نسبیت نظریه‌های فلسفی را نشان می‌دهند.

یسپرس با انتقاد از عدم مطابقت علوم انسانی با واقعیت، خود را برای ورود در قلمرو مافوق علوم، یعنی در ساحت خداوند، مجاز می‌بیند، به نظر یسپرس اطمینان درونی احساس هستی خداوند، ما را به سوی او می‌کشاند، در عین حال معنی آزادی را نیز به ما می‌فهماند، ما در زیر نور همین اطمینان، به آزادی خود پی می‌بریم. ولی این اطمینان پس از شکاکیت طولانی حاصل می‌شود، و حالتی نیست که با عقل و استدلال بتوان بدان نایل شد و يك حالت شهودی است. با توجه به همین احوال است که رفتار و سلوك کیرکه‌گارد را مطرح می‌نماید که در اعمال خود از خداوند استمداد می‌کرده است. «کیرکه‌گارد هر روز فکر می‌کرد که تحت هدایت‌الهی است، او خود را در دستهای خدا احساس می‌کرد. او از خلال آنچه انجام می‌داده و آنچه برای او اتفاق می‌افتاده، ندای الهی را می‌شنیده است»^۱.

فلسفه یسپرس برای کسانی که ذوق عرفانی دارند و یا شهود را وسیله شناخت می‌دانند، قابل قبول خواهد بود. با تحلیل دقیق مسئله می‌توان گفت که بینش یسپرس به فلسفه مسیحی میکل‌دومولینوس Molinos متکلم اسپانیایی (۱۶۹۶-۱۶۲۸) منتهی می‌شود که کمال مسیحیت را، در آرامش دائمی و وحدت با خدا می‌داند، در این حالت روح انسانی در برابر حوادث و حتی آینده خود بی‌تفاوت می‌گردد. اما فلسفه یسپرس با توجه به اطمینان درونی و شخصی به خدا، ممکن است به جبر مطلق گرفتار شود، زیرا ممکن است

بعضی‌ها با تمسك به این امر که خداوند اعمال انسان‌ها را هدایت می‌کند، و در نتیجه آنچه برای آنها اتفاق می‌افتد، تسلیم شوند، و بالاخره دچار بی‌تفاوتی یا قبول تحکم قدرتهای مختلف، از جمله جبر مطلق شوند. در این صورت کی می‌تواند آنها را از این مهلكه نجات دهد، در صورتی که آنها مدعی خواهند بود که ندای الهی را می‌شنوند، کی می‌تواند ندا و صدای الهی را از يك وهم تشخیص دهد؟ ظاهراً در بطن فلسفه یسپرس بذر فلسفه رواقی وجود دارد، زیرا در این فلسفه، کسی آزاد محسوب می‌شود که از عقل جهانی تبعیت کند، یعنی اگر با اراده و میل خود، دستورات عقل را بپذیرد. آزاد خواهد بود به عبارت دیگر، «با اطاعت از ضرورت، اجبار را حذف می‌نماید»^۱. در واقع اطاعت از ضرورت را، آزادی دانستن، همانا عبارت از قبول ضرورت و اجبار، به عنوان آخرین راه نجات می‌باشد، یعنی نبودن راه نجات را به عنوان يك راه نجات می‌پذیریم^۲.

در واقع، به نظر یسپرس حکم اخلاقی و داوری‌هائی که درباره اعمال خود می‌کنیم، به عنوان صدا و ندای خدا تلقی می‌شوند^۳. بدین ترتیب، به جای داوریهای انسان، قضا و حکم الهی جایگزین می‌شود. اما، گوش دادن به ندای الهی، عملاً و همیشه به راه صحیح منتهی نمی‌شود. خود یسپرس نیز با توجه به علاقه‌مندی‌اش به نسبیت امور و دوری از جزمیت به این مطلب اشاره کرده است: «با اینحال نباید با اطمینان کامل راه خود را ادامه دهیم که این تنها راه حقیقی و درست است»^۴. در نتیجه، ممکن است در روشنائی کامل نیز به راه غلط گرفتار شویم. در این مقام نیز انسان، قادر به تشخیص حق و باطل نخواهد بود، بدین ترتیب ترس و دلهره، بر زندگی او مستولی خواهد شد. به هر حال، ادعای هدایت شدن به وسیله خدا، خیال بسیار مبهمی است که بهتر است به عنوان يك فرضیه مطرح شود، والا هرکس ادعای اجرای اراده الهی را خواهد کرد که خود عواقب نامطلوبی دارد.

۱- کارل یسپرس، رسالات فلسفی، پاریس، ۱۹۷۰، صفحه ۱۳۵.

۲- سالنامه فلسفه و ادبیات، دانشگاه آزاد بروکسل، ۱۹۸۵، صفحه ۱۱.

۳- ر.ک. مقدمه بر فلسفه، صفحه ۷۲.

۴- مقدمه بر فلسفه، صفحه ۷۳.

به نظر می آید که یسپرس مانند متصوفین و عرفا، راهی در ورای عقل می جوید که انسان می تواند با نیروی ایمان بدان نایل شود و خود را از شك مزاحم عقل نجات دهد، اما رابطه با خداوند، يك ارتباط کاملاً اعتباری و شخصی است، بدین جهت آن نیز محل تردید خواهد بود. به قول خود یسپرس رابطه با خداوند، ممکن است هیچ تمثیل انضمامی و ملموس نداشته باشد. او می گوید: «ما الوهیت را به صورت شخصی به سوی خود جذب می کنیم، در عین حال ما نیز به شوق می آئیم تا خود را چنان کنیم که بتوانیم با خدا گفتگو کنیم»^۱.

به هر حال، انسانی که مسئولیت های خود را در برابر خود و بشریت تحمل کند، مسلماً در رنج خواهد بود، یسپرس، به همین جهت به سوی خدا برمی گردد و ارتباط با خدا را محملی برای تحمل یا رفع نگرانی و نجات از دلهره قرار می دهد: «اگر خدا باشد، شیاطین نمی توانند باشند»^۲. امروزه انسان هایی که از نعمات سرشار استفاده می کنند بازهم زندگی را بی معنی می یابند، به نظر می آید که زندگی باید یا باید خدا یا با پژوهش و کنجکاوی یا با درک زیبایی... با معنی گردد به هر حال بدون وجود خداوند، همه معنی ها بالاخره در پوچی می افتند.

وقتی یسپرس، در بعضی از نوشته های خود بیان می کند که «خداوند با تصمیمات آزاد افراد عمل می کند»، او باطناً هماهنگی شبیه با قانون «هماهنگی پیشین بنیاد» لایب نیتس (۱۷۱۶-۱۶۴۶) را تصدیق می کند، که بین تصمیمات ما و اراده الهی وجود دارد، یعنی هیچ موجودی در جهان بدون اراده الهی عمل نمی کند، خلاف دشمن و دوست و دل هر دو در تصرف اوست. در این مورد می توان به نظر مالبرانس (۱۷۱۵-۱۶۳۸) نیز اشاره کرد، که به نظر وی نیز انسان در موقعیت های مختلف تحت تأثیر مشیت الهی عمل می کند، به عبارت دیگر، خداوند علت فاعلی هر کاری است. در هر حال علت اصلی هر عملی خداست، خواه این علت بوسیله علت موقعی و موضعی انسان عمل کند، یا به صورت تصمیم آزاد انسان ظاهر شود، بالاخره خداوند علت

۱- همان کتاب، صفحه ۷۴.

۲- همانجا.

ذاتی هر فعلی است.

ناگفته‌نگذریم که یسپرس نیز مانند اونا مونو آرزوی بقاء و ابدیت را در دل دارد. انسان تا حدودی که آرزوی گذر به سوی تعالی را دارد، خودش را متحقق می‌سازد، زیرا از انسان دعوت شده «موجودی باشد که ناظر به خداست» یسپرس برخلاف اونا مونو که آرزویش آکنده از شك است، آرزوی بقا را گذری می‌داند که وجود ما را کامل می‌کند. «انسان می‌خواهد در مسیر دیگری حرکت کند: نه اینکه در جهان پیش برود، (...) بلکه در زمانی که زمان را از بین می‌برد، به سوی آرامش ابدی پیش رود^۱».

۱- مقدمه بر روش فلسفی، پایو، پاریس ۱۹۶۸، صفحه ۴۹.

۷- آزادی از نظر یسپرس و ارتباط آن با وجود خدا

برحسب نظر یسپرس آزادی به آسانی داده نمی‌شود، نظر اولیه او در باب آزادی ناظر به آزادی اجتماعی و سیاسی است، بدین جهت می‌گوید آزادی نتیجه «تلاشهای گوناگون علیه قدرتهاست». پیروزی آزادی حاصل تلاشهای فراوان نسلهای گذشته است. با وجود این، برای نیل به آزادی، تبعیت از قدرت قانونی ضرورت دارد. مراد وی از قدرت قانونی غیر از وحشت‌آفرینی و استبداد است «حجیت یا قدرت حقیقی از هر اجباری چشم‌پوشی می‌کند»^۱. بنابراین، به نظر یسپرس، برای آزاد بودن، اطاعت از قدرت و حجیت لازمست، بدین جهت آزادی به تعالی، یعنی خداوند وابسته است. وقتی انسان با خداوند ارتباط پیدا می‌کند، آزادی را احساس می‌کند، زیرا با این ارتباط از موقعیت و موضع حیوانی گذر می‌کند. یسپرس در دنباله این نظر مفهوم قدرت را بررسی کرده و می‌گوید «مسئله عبارت از مبارزه علیه قدرت نیست، بلکه عبارت از پذیرش قدرت قانونی و مؤثر می‌باشد»^۲. «وجود ملاک و حجیت، حتی مستقل از هدف موردنظر، احساس راحتی در برابر هر عملی است»^۳. یسپرس با بیان چنین مطالبی و دعوی استقلال از هدف، از ساحت امور انضمامی و پدیداری خارج می‌شود. در واقع چشم‌پوشی از هدف ما را به سوی تحکم و خالی بودن از معنی می‌کشانند، زیرا بدون داشتن هدف مشخص، چه عاملی محرک رفتارهای ما خواهد بود. چنین نظراتی با حیث‌التفاتیت و وضعیت محدودی که یسپرس مطرح می‌کند، هماهنگی ندارد.

ولی آنچه مسلم است، پذیرش حجیت ما را از امر تحکمی و بی‌معنی بودن نجات می‌دهد، در واقع پذیرش حجیت نوعی التفات است، زیرا در موقع احساس پوچی و بی‌معنی بودن، راهی برای انتخاب والتفات وجود ندارد، اما، قدرتی که همراه با آزادی نباشد، به استبداد منتهی می‌شود. آزادی و قدرت وقتی با هم مخالف می‌شوند که آزادی بی‌جهت و قدرت حالت استبدادی پیدا

۱- رسالات فلسفی، پایو، پاریس ۱۹۷۰، صفحه ۱۲۲

۲- همان کتاب، صفحه ۱۱۶.

۳- همان کتاب صفحه ۱۲۰.

کند. در هر حال در نظر یسپرس آزادی به حجیت و قدرت وابسته است. سیطره اصالت علم، به عبارت دیگر «رمززدانی» حضور خدا، انسان را از یکی از قلمروهای معرفت محروم می‌سازد. همچنین سیطره توده مردم علیه فرد، آزادی فردی را نابود می‌کند. به بیان دیگر سیطره اصالت علم و توده، چون حکومت استبدادی عمل می‌کند. به نظر یسپرس از همین نوع استبداد است که حکومت‌های قدرت طلب ایجاد می‌شود و منتهی به حذف سنت‌های مذهبی و فلسفی می‌گردد. از زمان نیچه، تعداد زیادی از مردم این عبارت را تکرار می‌کنند که: «خدا مرده است». ولی چنین افرادی، به علت جایگزین کردن قدرت دیگری به جای خدا، به مطلق‌گرایی می‌افتند. و این مطلق‌گرایی انسان را وادار به اطاعت از اصول و قواعدی می‌کند که وجود آنها به تصمیم فرد، ارتباط ندارد، و مسلماً با تقایل باطنی و صداقت از آنها تبعیت نمی‌کند. بدین ترتیب، حذف خداوند به حاکمیت قدرت مطلق دیگری منتهی می‌شود، که انسان را از آزادی خود محروم می‌سازد، به عبارت دیگر برای پر کردن خلأی که از حذف خداوند ایجاد می‌شود، انسان با ناامیدی به یک قدرت مطلقه دیگر مؤمن می‌شود. نازیسم نمونه‌ای از این مطلقیت‌هاست. حتی حاکمیت متخصصین و نخبگانی که، به توسط بعضی از انتخاب‌کنندگان، برگزیده شده‌اند، در به وجود آمدن نیروهای غیرمؤمن به خدا، که جانشین خداوند می‌شوند، سهیم هستند. ولی هیچکدام از آنها نمی‌توانند انسان را هدایت کنند، زیرا «انسان در کارهای مهم نمی‌تواند شبیه خود را تأیید کند، زیرا ممنوع او به عنوان همراه تلقی می‌شود، هر قدرت غیرمؤمن به خدا نیز نمی‌تواند خود را تحمیل کند»^۱. زیرا احتمال زیاده‌روی و خودکامگی وجود دارد اما مخالفینی از یسپرس سؤال می‌کنند آیا ضمانتی وجود دارد که خود مذهب نیز به صورت حکومت مطلقه درنیاید و به وحشت مبدل نشود، بدین صورت است که باز هم خود انسان و صداقت وی و نیت پاک او و میزان آگاهی‌اش، در تمام مراتب نقش بسیار سازنده پیدا می‌کند. نباید مراتب مذهبی را «با نیت غیرصادقانه آمیخت، اگر غیر از این عمل شود، آن نیز اثر حیات‌بخش خود را از دست می‌دهد ابن‌عراق یکی از عرفای قرن دهم هجری قمری

می‌گوید: «اولین قدمی که مرید برمی‌دارد باید مبتنی بر صدق باشد.^۱» از نظر فلسفه‌های اصالت وجود خاص انسانی تغییر و گذر با راهنمایی عقل و حیات، بهترین راه زندگی و پرهیز از استبداد و حاکمیت قدرت مطلقه است، طرفداران متدین فلسفه اصالت وجود خاص انسانی وجود خدا را نیز در این راه ضروری می‌دانند. به هر حال اگر ما خود را خوب درک نکنیم و به امکانات خود آگاهی نیابیم، اسیر محدودیت‌های روزمره خواهیم بود. یعنی غمهای روزمره، هر روز بیشتر از روز پیش، رمق زندگی را از انسان خواهد گرفت. یسپرس هرگز از رابطه‌ایکه انسان می‌تواند با توجه به قدرت هستی فراگیر یا خداوند، بین صیرورة و خلاقیت‌های آینده ایجاد کند، صرف‌نظر نمی‌کند.

برحسب نظر یسپرس وضعیت ما به وسیله اشیاء محدود شده و در عین حال از خلال آنها به دریافت باطن امور یعنی وجود فراگیر نایل می‌شویم، با توجه به همین باطن امور است که ما می‌توانیم آزادانه در باب اشیاء عمل کنیم. کسانی که در مطلقیت اشیاء، آرامشی نمی‌بینند، در واقع دری به سوی امید دارند، زیرا مطلق‌انگاری چه از جانب مثبت و چه از جانب منفی، از آنچه هست نمی‌تواند خارج شود و بدان جهت نهایت چنین نگرشی به یأس منتهی می‌شود. به همین جهت، یسپرس مانند اوانامونو، در دل خطر و پرتگاه نیز با آزادی و هستی فراگیر لقائی دارد، زیرا خطر و پرتگاه، را مطلق نمی‌انگارند «تزلزل یقین‌های محکم ولی گمراه‌کننده، امکان سیر در مراتب بالا را فراهم می‌کند، در این صورت آنچه پرتگاه به نظر می‌آید، فضای آزادی می‌گردد. عدم ظاهری دگرگون می‌شود و در نتیجه، وجود فی‌نفسه خود را به ما نشان می‌دهد.^۲»

یسپرس بر مسئله کشف و شهود خدا و ارتباط با وی همواره تأکید می‌کند و وجود الهی را وسیله مطمئنی برای هدایت می‌داند. به نظر وی «الوهیت در جهان، بدون ابهام سخن می‌گوید. تنها لحظه‌ای که ابهام حاکم است، زمانی است که به این قدرت توجه نداریم، در این صورت ممکن است

۱- کتاب وصیة المنتظر غریب الوطن، مخطوطات دارالکتب الطاهره، الجزء الثالث.

۲- مقدمه بر فلسفه، صفحه ۳۸.

تحکمی و پوچ، عصیان‌گر، مغرور، لجوج و فاسد به نظر آئیم.^۱ ولی چون انسان، ظاهراً از خصوصیات فوق به آسانی نمی‌تواند جدا شود، بدانجهت ارتباط با خداوند همواره توأم با سهولت نبوده و خالی از ابهام نیست. بنابراین ادعای رابطه با خداوند و یقین بودن آن به اصالت جزم گمراه‌کننده منتهی می‌شود. «وقتی یقین می‌کنیم که با خداوند ارتباط داریم و او را در اختیار داریم، او را گم می‌کنیم و از دست می‌دهیم».^۲

ملاحظه می‌شود که حالت فکری او متوجه بینش درونی و شهود است تا بدانجا که انسان می‌خواهد او را از جهتی عارف بداند، کیرکه‌گارد نیز همین حالت عرفانی را داشته و خود را «دردستهای خداوند احساس می‌کرده است».^۳

با توجه به همین احوال است که یسپرس به تحول احوال درونی اهمیت فراوان قائل است.^۴

۱- همان کتاب، صفحه ۱۳۳.

۲- اگزیستانسیالیسم، پل فولکیه، پاریس، ۱۹۷۰، صفحه ۱۱۲.

۳- همان کتاب صفحه ۷۰.

۴- ر-ک- به آزادی و وحدت مجدد، کارل یسپرس، گالیمار، پاریس ۱۹۶۲، صفحه ۱۳.

۸- ارتباط

یسپرس برای بررسی بیشتر مسئله بحث‌انگیز ارتباط انسان با خدا، و همچنین برای اینکه ندای الهی را با صداهای دیگر خلط نکند، از «ارتباط انسان با انسان»^۱ کمک می‌گیرد. علاوه بر این، به نظر یسپرس ارتباط، تحقق آزادی انسان را ممکن می‌سازد، ارتباط با دیگری، انسان را از ذهنیت محض نجات می‌دهد.

از نظر وی قدرت کامل الهی، امکان ارتباط بدون محدودیت را فراهم می‌نماید، در صورتی که قدرت غیرکامل، مانع ارتباط می‌گردد. برحسب نظر یسپرس ارتباط به طور کلی ذاتی انسان است، انسان بدون آن، نمی‌تواند هستی انسانی داشته باشد، به قول هیدگر در جهان بودن، ذات کسی است که می‌خواهد واقعاً انسان باشد. چنین ملاحظات فلاسفه طرفدار اصالت وجود خاص انسانی، از جمله یسپرس نشان می‌دهد که معنی ماهیت انسانی با معنی متداول ماهیت انسان فرق دارد. زیرا ماهیت انسانی در میان روابطی قرار دارد که امکان خلاقیت‌های گوناگون را به او می‌دهد. به عبارت دیگر، وضعیت محدود انسانی به خودی خود نمی‌تواند مطلق و جامع باشد. با اینحال علاقه‌مندی یسپرس به شناخت جامع، او را به سوی وجود فراگیر هدایت می‌کند که عدم تجانس و جدائی فاعل و متعلق شناسائی را از بین می‌برد.

به علت عدم یقین از ارتباط با خداوند تشویش و نگرانی از فلسفه یسپرس منفک نمی‌شوند. یسپرس مانند اورتگای گاست، در آرامش و رضایت ماندن را راه نجات نمی‌داند برعکس، به محض اینکه یقین و خاطر جمعی حاکم افکار ما باشد، گمراهی نیز حاکم می‌گردد. شکست و عدم یقین، خداوند را به انسان می‌شناسانند. زیرا انسان در برابر سرنوشت و آینده خود و عالم بعد از مرگ کاملاً در شك و نگرانی بسر می‌برد. از همین شك و نگرانی ممکن است راه‌حلی برای انسان تجلی کند، به همان نحو که در زندگی روزمره نیز پس از درد و رنج فراوان و تفکر مداوم، راه‌حلی به نظر می‌آید، که مسلماً آن راه نیز راه حل دائمی نیست. این جهان هموار شدنی نیست ذات جهان در ناهمواری

است. به هر حال انسان در آرامش و بی‌دردی تصمیم نمی‌گیرد. به همین جهت است که اوانامونو امیدواری را در ناامیدی می‌جوید، و اورتگا معتقد است که انسان در حال خفه شدن به نجات خود تصمیم می‌گیرد.

ارتباط نباید به عدم وابستگی منتهی شود و نیز نباید به جزمیت دادن به حالتی مبدل گردد. زیرا از طرفی ارتباط با خدا و انسانها اجتناب‌ناپذیر است، از طرف دیگر نباید در مورد ارتباطی آنقدر مطمئن شویم که به جزمیت گرفتار شویم. ارتباط نباید، محو فردیت یا گرایش به تبعیت از جمع کور تلقی شود. در هر حال محافظت از فردیت بسیار مهم است. حتی تبعیت از عادت و گرایشهای عادی ممکن است آزادی و امکانات انسان را به عکس آنها مبدل سازد. به عبارت دیگر، مطلق، نگرستن به هر وضعی منجر به حذف آزادی می‌گردد. دوری از ارتباط و اکتفا به بیان نیز حالتی از جزمیت است. بنابراین «بیان با وجود صورتهای مختلف و مقنع بودن آن و ایجاد تصویرهای گیرا، در صورتیکه خالی از ارتباط باشد، کافی نیست...»^۱.

ارتباط در بطن خود گرایش به تحول و دگرگونی دارد، بدانجهت حامل عدم رضایت باطنی است، که انسان را به پژوهش، به گذر از آنچه در اولین وهله دیده می‌شود، وامی‌دارد. ارتباط پلی به سوی ناشناخته است.

باید یادآوری نمائیم که آزادی ما مستلزم تعهدی است که بدون آن تعهد، آزادی به بی‌تفاوتی مبدل می‌شود. بدین‌جهت ارتباط با غیر، برای تمام کسانی که نمی‌خواهند دلبخواه عمل کنند، تعهد تلقی می‌شود. بنابراین ارتباط، وسیله کشف است و به تقلید ناآگاهانه از غیر راضی نمی‌شود، و به زندگی بیواسطه فعلی قناعت نمی‌کند. چون آزادی بدون وجود مانع و انجام تلاش معنی‌دار نمی‌شود، بدانجهت ارتباط با غیر مانعی برای آزادی نیست بلکه مؤید آنست. «آزادی يك امر منفك و جدا از ساير امور نیست، هر جا آزادی هست، اجباری نیز هست، اگر هیچ اجباری نباشد، و تمام موانع نیز کاملاً از بین بروند، آزادی نیز از بین می‌رود»^۲.

آزادی، در نظر یسپرس، معنی خاصی دارد، یعنی آزادی به هنگام

۱- مقدمه بر فلسفه، صفحه ۱۲۱.

۲- مقدمه بر فلسفه صفحه ۱۲۳.

عمل و در جهان و در ضمن برخورد و ارتباط با دیگران تحقق می‌یابد. حیث‌التفات و نگرش از علائم اساسی آزادی است، زیرا موجودی که با جهان آمیخته است بالاخره التفاتی به جهان دارد و نظری ابراز می‌کند. انسان در تنهایی محض و جدائی از جهان التفاتی به جهان ندارد، اگر در جهان با چیزی ارتباط و علاقه‌ای پیدا کند، در عین حال قصدی هم خواهد داشت، یسپرس توضیح می‌دهد که چگونه می‌توان هم در جهان بود هم استقلال خود را حفظ کرد. به عبارت دیگر در جهان بودن، مستلزم قصدداری و هدفداری است که برای هر فردی الزامی است، و هر کسی از خلال آن حیث‌التفاتیت و هدفداری نگرش خاص خود را پیدا می‌کند و به همین وسیله خود را از جهان موجود بیرون خود را پیدا می‌کند و به همین وسیله خود را از جهان موجود بیرون می‌اندازد، یعنی از آنچه واقعاً هست، تجاوز می‌کند. بنابر نظر یسپرس، برای مستقل بودن باید غیرمستقل بود یا برای عدم وابستگی، وابستگی لازم است، زیرا در خلاء آزادی معنی ندارد، بلکه از آغاز هستی ما در جهان و وابستگی با آن، آزادی و عدم وابستگی درونی ما کسب می‌شود، به عبارت دیگر نگرش خاص ما به دست می‌آید. بنابراین آزادی حالتی است که انسان سعی می‌کند، در ضمن وابستگی به جهان، عدم وابستگی از آن را به دست آورد. یعنی با نگرش خود، نظری پیدا کند که واقعاً در جهان نیست، یعنی حالتی است که به توسط انسان خلق شده است. بدین ترتیب از کلام ارسطو: «من مالک هستم ولی مملوک نیستم»، از کلام سن‌پل: «داشتن به نحوی که گوئی ندارم» و بالاخره از کلام لائوتسه: «عمل به مدد بی‌عملی^۱» را برای نشان دادن وابستگی مایه جهان، به خاطر به دست آوردن عدم وابستگی، استمداد می‌جوید. لااقل به این عدم وابستگی ادعائی یسپرس سه نوع تفسیر می‌توان بیان کرد اولی اینکه ما با اینکه تحت تأثیر جهان و تنها هستیم ولی با تفکر و اندیشه خود می‌توانیم حالتی خلق کنیم که ظاهراً در جهان وجود ندارد، ثانیاً می‌توانیم بگوئیم که انسان با تحول درونی و آزادی از تعیینات جهانی، می‌تواند واقعاً آزاد باشد و به جای مغلوب ساختن جهان، خود را مغلوب کند، حالتی که مورد آرزوی عرفا و بزرگان است، ثالثاً عدم وابستگی،

۱- این مطالب توسط یسپرس در کتاب مقدمه در فلسفه، صفحه ۱۲۳ نقل شده است.

در نظر یسپرس به آرزوی شناختن مستمر، به مدد ارتباط با جهان مبدل می‌شود، به این شرط که به هیچیک از آن شناختها قناعت نکنیم و فتوای نهائی تلقی نکنیم.

گذر کردن و داشتن طرح، در فلسفه یسپرس نیز حائز اهمیت است. «اگر به عدم وابستگی حاصله راضی باشیم، آن عدم وابستگی از بین می‌رود، یعنی به هیچ مبدل می‌شود^۱». به عبارت دیگر عدم وابستگی با سکون تجانس ندارد. شاید به دلیل همین استمرار و بی‌قراری است که عدم وابستگی، به صورت پژوهشهای فلسفی تجلی می‌کند. به نظر یسپرس این تلاش نشانگر وابستگی به تعالی و خداوند است، یعنی به مدد تحقیقات فلسفی می‌خواهیم از جهان تعالی یابیم و حیث‌التفاتیت و قصدداری ما به سوی خداوند، یعنی عالی‌ترین هدف، متوجه می‌شود. به هر حال عدم وابستگی بدون حیث‌التفاتیت متحقق نمی‌شود، زیرا بدون این قصدداری عدم وابستگی خالی از محتوای اصلی خود می‌گردد.

یسپرس در مورد ارتباط با خدا کاملاً با سارتر در تقابل است، زیرا فیلسوف فرانسوی برعکس یسپرس، آزادی را در حذف خدا و مفاهیمی که از وجود خداوند حاصل می‌شود، می‌داند در صورتی که یسپرس می‌گوید، اگر خدا نباشد، آزادی و عدم وابستگی خالی از معنی می‌گردد. «عدم وابستگی که ادعای گذر از تمام روابط را دارد، بلافاصله تفکری خالی و صوری می‌گردد^۲». سارتر هر معنی را وابسته به تصمیم و نظر انسان می‌داند بدین ترتیب جهان بدون انسان بدون معنی، در بی‌تفاوتی و پوچی است. و انسان به تنهایی برای حذف پوچی قادر است، ولی به نظر یسپرس انسان بدون وجود خداوند، قادر به هدایت خود به سوی حقیقت نمی‌باشد، زیرا نیروئی وجود ندارد تا او را به سوی هدایت بکشاند. انسان هر قدر علمش زیادتر گردد باز هم خالی از هدایت و فاصله‌اش از حقیقت زیادتر خواهد بود.

سارتر و نیچه در مسیر واحدی حرکت می‌کنند، نیچه می‌گفت: «انسان

۱- مقدمه بر فلسفه صفحه ۱۲۴.

۲- همان کتاب صفحه ۱۲۴.

وقتی آزاد است که خدا نباشد^۱. به عبارت دیگر، تا انسان وابسته خدا است واقعاً برای حل مسائل خود فکر نمی‌کند، او خالی از نیروست. اما به نظر یسپرس، انسان به جای اینکه به طور منفعل در توالی و استمرار پوچ حوادث زندگی سیر کند، در ارتباط با خدا عظمت می‌یابد^۲. باری اعتقاد به وجود خداوند، ما را از بی تفاوتی و پوچی می‌رهاند. «ما نمی‌توانیم جز با وابستگی به خدا، به عدم وابستگی نایل شویم»^۳. گویی اعتقاد به خداوند، ضامن اجرای صحیح تکالیف انسانی نیز می‌گردد، معتقد به خدا باید تمام مسئولیت‌های خود را به عهده بگیرد. اما مخالفین یسپرس می‌گویند: اگر آزادی به مساعدت خداوند وابسته باشد، آیا باز هم می‌توانیم آزاد باشیم. بدانجهت فلسفه سارتر را در اینمورد هماهنگ‌تر از فلسفه او می‌دانند. ولی بهتر است به توصیه‌های خود یسپرس برگردیم که می‌گوید: «با هیچ مکتب فلسفی نباید همواره موافق باشیم، هیچ حقیقت ثابت و قالبی را نباید به عنوان تنها حقیقت ممکن، و انحصاری تلقی نمائیم، باید مالک و صاحب افکار خود باشیم»^۴.

۱- باید به این نکته توجه شود که معنی خدا در نظر نیچه و سارتر در این مقام، آن خدائی است که با اعتقاد به وجود آن خدا، انسان خود را از کلیه مسئولیتها معاف بسازد و برای خود هیچگونه تعهد و تکلیفی را نپذیرد، یعنی به جبر مطلق قائل شود و از هر گونه فعالیت خود را برکنار سازد و همه کارها را به عهده خداوند واگذار نماید.

۲- همان کتاب، ۱۲۵.

۳- همان کتاب، ۱۲۶.

۴- همانجا، ۱۲۶.

VIII - فلسفه سارتر - مذهب اصالت وجود خاص انسانی

ژان پل سارتر (۱۹۸۰-۱۹۰۵)

ریشه‌های فلسفه سارتر، با اصالت بشریت و انسان دوستی او جان گرفته‌اند. او می‌خواهد تمام استعدادها و تمایلات انسان را به منصه ظهور بنشانند. جهان‌بینی او عمیقاً تحت تأثیر سرنوشت و آینده بشر است. حتی وقتی او خود را به عنوان منکر خدا نشان می‌دهد، می‌خواهد استعداد و توانایی انسان را برای انجام هر کاری نشان دهد: یعنی انسان می‌تواند هر ارزشی را خلق کند و جایگزین خدا شود، و مثل او نقش خلاق داشته باشد. بدین ترتیب انسان موجودی نیست که از قبل آگاهی فطری داشته باشد، او طبیعتی ندارد: وجودش مقدم بر ماهیت اوست. انسان از قبل قابل تعریف نیست، در هیچ جا تعریف ثابتی برای وی وجود ندارد تا او را در آن محدوده قرار دهیم و او را بشناسیم. اصالت بشریت سارتر تأکید می‌کند که جز خود انسان قانونگذار دیگری وجود ندارد.^۱

سارتر با توجه به همین مبانی می‌گوید که مکتب اصالت وجود خاص انسانی، چیزی جز سعی وافی برای استخراج نتایج منسجم بی‌خدائی نیست، یعنی آزادی مطلق انسان در به وجود آوردن سرنوشت خودش می‌باشد. سارتر، داستایوسکی (۱۸۸۱-۱۸۲۱) را به خاطر بیان این مطلب که «اگر خدا نمی‌بود، همه چیز مجاز می‌شد»^۲، تحسین می‌کند. گوئی سارتر می‌خواهد، انسان را جایگزین خدا سازد.

به نظر وی انسان، در چنین وضع ضد سنتی، و برخوردار از آزادی کامل، می‌تواند طرح خود را عرضه نماید، زیرا هیچ امر قبلی او را مجبور نمی‌کند. بدین ترتیب آرزوی تعالی، یعنی گذر کردن دائمی به سوی آنچه تخیل ادراکی ترسیم می‌کند، ویژگی ممتاز انسانی است. برای او «انتخاب، فقط در

۱- اگزیستانسیالیسم مکتب اصالت بشریت، پاریس، ناژل، ۱۹۷۰، صفحه ۹۳.

۲- همان کتاب ۳۹.

جهت واحدی میسر است، و آنچه برای او ممکن نیست عبارت از انتخاب نکردن است «به عبارت دیگر به نظر سارتر انسان جز انتخاب راه دیگری ندارد، حتی انتخاب نکردن نیز، نوعی انتخاب است. بنابراین در نظر سارتر، فلسفه اصالت وجود خاص او منسجم‌تر از فلسفه گابریل مارسل است زیرا در فلسفه اخیر، فرض وجود خدا به اینجا منتهی می‌شود که تمام ماهیات و تعاریف، از قبل در علم باریتعالی وجود دارند. در چنین وضعی آزادی ما از بین می‌رود. زیرا ما باید از ارزشها و ماهیاتی که از قبل ساخته شده‌اند پیروی نمائیم. بنابراین در چنین حالتی انسان امکان ساختن آزادانه خود را نخواهد داشت. انسان عمیقاً با حیوان تفاوت دارد و او مجبور است خود را در میان ترك شدگی بسازد. هیچکس نمی‌تواند پیش‌بینی کند که انسان در آینده چه خواهد بود. او راه خود را انتخاب می‌کند و هر لحظه در برابر خود و تمام بشریت متعهد می‌گردد. مقام انسانی، به میزان تعهدی مربوط است که برعهده می‌گیرد. «ما انسان را در رابطه با تعهدش تعریف می‌کنیم و انتقادی که در باب بی‌جهت بودن انتخاب، از ما می‌کنند، وارد نیست.»^۲

به نظر سارتر فقط يك راه نجات برای بهبود حال انسانی باقی می‌ماند که عبارت از حفظ آزادی از بند مفاهیم ما تقدم می‌باشد. انسان کامل باید متوجه تنهایی خود در جهان و امکانات فراوانش بشود، در چنین حالی انسان در برابر مسئولیت خود دچار ترس و دلهره می‌شود و میزان تعهد خود را با عمل خود نشان می‌دهد.

توجه سارتر به نجات بشریت از طریق به دست آوردن آزادی و قبول تعهد، هانری وان‌لیه را واداشته تا در دائرةالمعارف فرانسه بنویسد: «هر فلسفه بزرگی در دو زمینه کار می‌کند: بحث نظری دائمی که واقعیت را به صورت تازه‌ای ترسیم می‌کند، و انکشاف معنی ناگفته زندگی که راه وصول به سعادت را به نحو خاصی ترسیم می‌کند. وقتی بحث از فلسفه اصالت وجود خاص انسانی است انتظار براین است که جنبه دوم، یعنی مسئله سرنوشت و

۱- همان کتاب ۷۳.

۲- همان کتاب ۷۸-۷۹.

سعادت بشر اهمیت پیدا کند^۱».

پایداری پیروان فلسفه اصالت وجود خاص انسانی در جهت خلق و انکشاف معنی جدید زندگی، نشان می‌دهد که ایشان اهل عمل و مسئولیت هستند. آنها نمی‌خواهند خود را به وقایع زندگی تسلیم نمایند. به نظر آنها انسان دارای قدرتی است که در برابر هر گونه بدبختی که گرفتار آید، می‌تواند، زندگی مجددی بسازد و به نحو تازه‌ای کار خود را شروع کند. زندگی دارای حدود مشخص و بسته نیست، هر چیزی از اراده و معنی‌دهی انسان تبعیت می‌کند. بنابراین معنی زندگی عبارت از گذر و توجه به سیر به سوی تعالی است، گرایشی به سوی امر تازه و خلق مجدد است.

ممکن است انتقاد کنند که فلسفه اصالت وجود خاص انسانی حاصل سرگشتگی و ناتوانی انسان در عالم واقعی است که انسان را به سوی ذهنیت می‌کشانند. زیرا انسان در این قلمرو به جای اینکه دچار رکود و تعطل بشود، می‌تواند به نیروی خیال زندگی خود را مطابق میل خود بسازد. آنچه مسلم است اینکه، تنها عالم ذهنیت درمان تمام دردها نیست، و آنچه پیروان فلسفه اگزیستانس نیز به آن توجه دارند این است که انسان از تواناییهای ذهن غافل فاند و این مطلب را هم فراموش نکند که انسان در جهان قرار دارد و جدائی او از وضعیت خاص‌اش ممکن نیست بنابراین، حل و فصل مسائل در ذهن و گوشه‌نشینی کافی نیست، باید از آنجا پائین آمد و وارد جهان واقعی شد، جهانی که از ما جدا ناشدنی است، و تنها قلمرو عمل ماست. جهانی که ما در آنجا انداخته شده‌ایم هم محرك و هم وسیله زندگی و فعالیت ماست. به همین جهت است که اونا مونو، اورتگا، هیدگر، یسپرس و سارتر همواره رابطه تنگاتنگ انسان را با جهان مورد تأکید قرار داده‌اند: ویژگی ذاتی ما این است که، هستی ما در جهان اعطاء شده است.

مسلم است که معنی در جهان بودن این نیست که حالت معینی را بپذیریم، به قول یسپرس «وضعیت انسانی محدوده‌ای نیست که از قبل مفروض شده باشد»، بلکه درعهد ماست که آنرا انتخاب کنیم. اصالت

۱- هاتری وان لیه، اگزیستانسیالیسم ژان پل سارتر، در دائرة المعارف فرانسه جلد XIX صفحه ۱۴-۱۹۰.

بشریت سارتر نیز متضمن همین معنی است: «انسان در خود زندانی نیست، بلکه همیشه در يك جهان انسانی حضور دارد». پس انسان علاوه از جهان ذهنی که دائماً وسایل آفرینش‌های تازه و تعالی از آنچه هست، به سوی آنچه باید خلق کند، را به ما فراهم می‌کند، دارای جهان عینی نیز هست که محل عمل و لقاء ذهن می‌باشد، به عبارت دیگر وضع انسان وضع پدیدارشناسانه است و به اصطلاح پدیدارشناسان وضع او طبیعی نمی‌باشد، (مراد از وضع طبیعی این است که ذهن و عین از هم جدا و مستقل فرض شوند، در صورتی که ادعا و وضع پدیدارشناسی این است که انسان بدون عالم خارج و عالم خارج بدون انسان غیرقابل تعقل و تصور می‌باشند). بنابراین سرنوشت انسان به تصمیمات، فعالیتها و خلاقیت‌های خود انسان مربوط است. همین امر است که سارتر آنرا اصالت بشریت اگزیستانسیال می‌نامد، «این مذهب را بدین جهت اصالت بشریت می‌نامیم که جز انسان قانونگذاری برای او وجود ندارد؛ زیرا، به او نشان می‌دهیم که تحقق انسانیت او، با برگشت به سوی خود عملی نیست، بلکه ضمن جستجوی هدفی خارج از خود، فلان آزادی و فلان عمل برای او تحقق می‌یابد، و در این صورت است که او خود را به عنوان انسان متحقق می‌سازد^۱». اصالت بشریت سارتر هدفش عبارت از کشف زوایای تازه‌ای از تحقق امکانات مختلف انسانی است.

این آرزوی سارتر امر انتزاعی نیست بلکه از قدرت و توانائی انسان سرچشمه می‌گیرد. سارتر با اینکه در باب قدرت عمل و توانائی انسان دائماً تأکید می‌کند ولی راه حرکت و عمل را نشان نمی‌دهد، و انسان را در میان انبوه امکانات رها می‌کند، به نظر او انسان دارای قدرت انتخاب و خلق راه‌های جدید می‌باشد، اما باید انسان از اول برای این کار تربیت شده باشد، و الا انسان دفعتاً دارای قدرت انتخاب نمی‌شود، فرهنگ و سیاست نیز باید موافق چنین طریقی باشند و الا جنبه ذهنیت فلسفه اصالت وجود خاص انسانی بیشتر به چشم خواهد خورد و چاره‌ای نخواهد بود که انسان در محدوده ذهن، آزادی خود را، که آنهم بیشتر امر درونی است، برعهده بگیرد. و با نظرگاهها

۱- ژان پل سارتر، اگزیستانسیالیسم مکتب اصالت بشریت، پاریس ۱۹۷۰، صفحه ۹۳-۹۴.

و تفسیرهای تازه دل خوش کند.

به نظر سارتر، انسان در هر حالی دارای استعداد ساختن زندگی خود را دارد، او مجبور است حتی موقعی که راه عمل مشخصی وجود ندارد، راهی را پیدا کند. بدین ترتیب تکرار و تقلید ارزشی ندارند. به همین جهت، سارتر، هرگز از گذشته و سنت استمداد نمی‌کند، زیرا رفتار انسانی، در وضعیت خاص انسانی، باید به توسط خود وی انتخاب و اجرا شود. به نظر وی ارزشهای قبلی نباید اراده انسان را محدود سازند. بنابراین فقط خود وی استحقاق نجات خود را دارد. اندازه و مبلغ انسانی با اعمال وی سنجیده می‌شوند. «باید که انسان خود را نجات دهد و خاطر جمع شود که جز خودش کسی او را نجات نخواهد داد». فلسفه‌های اگزیستانس حالت خوشبینانه‌ای نسبت به انسان دارد، زیرا هر طرحی را برای انسان میسر می‌داند. بنابراین فلسفه اصالت وجود خاص انسانی یک فلسفه عمل و امید است. ناگفته نماند که تاریخ و سنت در زندگی هر فرد و هر قومی تأثیر محتومی دارند، اما آنچه مطلوب نمی‌باشد، تقلید و تکرار صرف آنهاست. بنابراین تراکم فرهنگی در هر جامعه‌ای خواه ناخواه وجود دارد، آنچه مهم است پیدا کردن راه تازه و ادامه طولی سنت و تاریخ است. تکرار و تقلید، مصداق با عدم توجه به امکانات می‌باشد.

سارتر پیرو جزمیت امور نیست، ولی حقیقت مطلق را می‌پذیرد تا به ادراک وقایع نایل شود، این حقیقت عبارت از «دریافت بیواسطه خویشتن» است: یعنی اصالت فکر و ذهن که همان «من فکر می‌کنم پس هستم» دکارت است. برحسب نظر سارتر هر نظریه شناخت که به دریافت خود نایل نمی‌شود، بدون اساس واقعی است. و احتمالی بیش نمی‌باشد. «در آغاز امر حقیقتی جز این حقیقت که: من فکر می‌کنم پس هستم، نمی‌توان در اختیار داشت. این یک حقیقت مطلق آگاهی است که به خود متوجه است»^۱.

اما، در نظر سارتر فهم و کشف آگاهی او را مجبور به سیر قهقرائی می‌کند تا بدون دوری از هستی بتواند به اصل و ریشه آگاهی به روشنی دست یابد. اما این نحو فهم و کشف مستلزم یک آگاهی برای تبیین آگاهی اول می‌باشد و همینطور الا آخر. توضیح مطلب این است که آگاهی به چیزی،

مستلزم آگاهی به شئی مقدم آنست. مثلاً آگاهی به وجود خودمان، مستلزم آگاهی به ماقبل خود ما است و آن نیز مستلزم سیر به ما قبل آن می‌باشد الخ اگر این سیر را ادامه دهیم آگاهی به جایی می‌رسد که به چیزی آگاهی ندارد، یعنی آگاهی خالی از محتوی است به عبارت دیگر، وجود هرگز خود را از آگاهی جدا نمی‌سازد، هر قدر این سیر قهقرائی را ادامه دهیم یعنی به طرف ریشه آگاهی سیر کنیم به عدم نزدیک‌تر خواهیم بود. یعنی هستی محض خالی از آگاهی، عدم است، آگاهی نیز بدون هستی، لاوجود است. بدین ترتیب، ریشه آگاهی در نیستی است. «این کیفیتی است که سارتر تحت مفهوم عدم تفکر کرده است. «عدم» بهتر از سیر قهقرائی که نقیض «هستی» است نشان می‌دهد که آگاهی، لاوجود است، ولی حیات آگاهی از وجود منبعث می‌شود، پس آگاهی خود هستی است که از داخل، خود را محدودتر می‌کند یا بهتر بگوئیم خود را نفی می‌کند، تا اینکه خود را منکشف نموده و خود را فعلیت بدهد^۱».

بدین ترتیب تحلیل آگاهی به حیث التفاتیت پدیدارشناسی منتهی می‌شود، به عبارت دیگر، آگاهی در هر صورتی، عبارت از آگاهی از یک چیز است. اگر در سپهر تفکر به سوی اصل و اساس آگاهی سیر کنیم، به چیزی نخواهیم رسید مگر: تناوب و تسلسلی که در عدم ادامه می‌یابد. اگر ما می‌گوئیم آگاهی چیزی نیست، معنی‌اش این است که آگاهی خالق هستی نیست. بدین ترتیب آگاهی، برخلاف نظر فلسفه‌های اصالت معنی و فلسفه‌های اصالت تجربه، به عنوان چیزی تلقی می‌شود، که در آن، امر ذهنی حضور می‌یابد. بنابراین «هم اساس فلسفه اصالت واقع متداول را نجات داده‌ایم، زیرا اگر آگاهی به عنوان عدم ملحوظ شود، خود هستی، بدون مداخله امری که او را دگرگون سازد، خود را در آگاهی منکشف می‌سازد (...). هم به مرحله‌ای رسیدیم که اساس فلسفه اصالت معنی، یعنی حلول را نجات داده‌ایم، به شرط اینکه هر چه آگاهی درمی‌یابد، آنرا به عنوان آگاهی‌ای قبول

۱- هانری وان لیة آگزیستانسیالیسم سارتر، دائرةالمعارف فرانسه، جلد XIX صفحه ۱۹-۱۲-۱۵.

کنیم. که در همین حال آگاهی تنها و محض نیست^۱.
 به هر حال منشاء حرکت از فاعل شناسائی است، یعنی انسان با طرح و خیال خود هستی آینده خود را ترسیم می‌کند، بدین جهت، سارتر می‌گوید، انسان جز آنچه که خود را می‌سازد، نمی‌باشد^۲. مراد سارتر از اصالت فاعل ادراک از جهتی عبارت از انتخاب است که هر فرد انجام می‌دهد، و از جهت، دیگر عبارت از عدم امکان گذر از ذهنیت می‌باشد. یعنی انسان نمی‌تواند از نگرشها و نظرگاههایی که باید انتخاب کند، صرف نظر نماید. همین نگرشها و نظرگاههاست که از لحاظ فلسفه اصالت وجود خاص انسانی اهمیت دارند.

۱- همان کتاب صفحه ۱۵-۱۲-۱۹.

۲- اگزستانسیالیسم مکتب اصالت بشریت، صفحه ۲۲.

۱ - معنی و مقام طرح و نگرش در نظر سارتر

ماده خام در جهان با طرح انسانهایی که می‌خواهند از آن استفاده کنند با معنی می‌شود. مراد از طرح چیست؟ معنی پروژه در نظر سارتر از مقام انسانی سرچشمه می‌گیرد، یعنی وجود انسانی مقدم بر ماهیت اوست. او بر خلاف حیوانات و ماده خام، طبیعتی ندارد، انسان در زیر تعهد دائمی قرار دارد تا با نقشه‌های خود، به آنچه نیست، نایل شود. آنچه او با ذهنیت خود ترسیم می‌کند تا بدان نایل شود، طرح نامیده می‌شود. بنابراین انسان مجبور است خود را از محدودیت‌هایی که توسط سنت و عادت فراهم شده، نجات دهد. بر اوست تا آزادی خود را برعهده بگیرد، و برای اینکه قادر به گذراز واقعیت، به سوی آنچه تخیل ادراکی او فراهم می‌کند، باشد لازمست علیه خود طغیان کند. «به عبارت دیگر، انسان موجودی است که خود را به سوی آینده می‌اندازد، یعنی انسان ابتداء يك طرح^۱ است.^۲» اورتگای گاست می‌گفت، تخیل، استعدادی است که تنها انسان مجهز به آنست، تخیل وسیله گذر، و امکان خروج از وضع موجود می‌باشد. انسان برخلاف حیوانات، پس از ارضاء نیازهای جسمانی، به سوی تخیل و آفرینش طرح می‌رود. انسان به وسیله طرح خود به ماده خام يك معنی و يك جهت می‌دهد: «ماده بیجان و خام کوهستان که به طور ساده هست، به مدد طرح کوهنورد، که در دایره امکانات او قرار دارد، به عنوان کوه مشخص می‌شود، که شامل دره عمیق و قله بلند است. بدین ترتیب نه تنها کوه شخصیت به خود می‌گیرد. بلکه به مدد همین طرح صعود به کوه، و معانی دیگری چون دوری و نزدیکی، آسان و مشکل، امر پیش‌بینی شده و پیش‌بینی نشده نیز ظهور می‌کند، همه اینها به توجه و به نظر انسان مربوط است که این معانی را پیدا کند یا از آنها صرف‌نظر نماید^۳».

۱- کلمه Projet که در اینجا طرح ترجمه شده است، ریشه‌اش از Pro و jet است که معنی تحت‌اللفظی آن جلو- انداختن می‌باشد.

۲- همان کتاب، صفحه ۲۳.

۳- دائرةالمعارف فرانسه، جلد XIX صفحه ۱۵-۱۲-۱۹.

حاصل کلام این است که هرچیزی معنی خود را با قصد و نیت و طرح به دست می آورد. همه چیز به نسبت طرحهای انسانی معنی دار می شود. انسان سرچشمه هر معنی و دلالت و هر ارزشی است: «درحقیقت جوهر، جلو، عقب، چپ و راست همگی به تبع طرحهای انسانی به وجود می آیند»^۱. اما باید متوجه بود که این معلومات از من نیست بلکه حاصل معنایی است که من به آنها می دهم، به عبارت دیگر، من با واقعیتی برخورد می کنم که من، نیستم، اما معنی آن برخلاف واقعیت فی نفسه، به من مربوط است، آزادی من آفریننده معنی است، اشیاء خام (یعنی اشیاء خالی از معنی)، بدون اینکه با من خلط شوند، تابع نگاه من هستند. «آزادی موجب اختلاط خیال و امر واقع نمی گردد»^۲. یعنی استقلال امر واقع خالی از معنی و خیال که معطی معنی است با هم خلط نشده و مقام هر کدام در جای خود باقی است. به عبارت ساده تر اصول فلسفه اصالت واقع و فلسفه اصالت معنی هر دو محفوظ می مانند.

سارتر مانند برنتانو (۱۸۳۸-۱۹۱۷) هوسرل، اورتگا از فیلسوفانی است که سعی وافیه نموده تا معنی و مفهوم شناخت و واقعیت را روشن سازد و در این راه از فلسفه اصالت واقع و فلسفه اصالت معنی هر دو بالاتر رفته است، یعنی در ضمن تأیید هر دو، اصالت هیچکدام از آنها را به صورت جزئی نپذیرفته است. برحسب نظر وی آگاهی و شناخت به خودی خود هیچ چیز نیست. هستی، خودش را قبل از هر دخالتی، در آن ظاهر می سازد. از همین ظهور است که آگاهی و ادراک يك آگاهی حقیقی می گردد و از عدم دوری می کند. این مطالب گرایش اصالت واقعی سارتر را نشان می دهند. به نظر هانری وان لیه بدین ترتیب هر نسبیت یا ظاهرگرایی منتفی می شود. اما سارتر، در عین حال، درس اصلی فلسفه اصالت معنی را نیز حفظ کرده است، زیرا بالاخره آگاهی و شناخت است که هر معنی را برای ما فراهم می سازد، «ورای تفکر غیرقابل تفکر است، یعنی شناخت و آگاهی يك امر درونی و حال در انسان است.»

۱- همان کتاب صفحه ۱۶-۱۲-۱۹.

۲- همانجا.

انسان با طرح خود معنی تازه‌ای به هستی خاص‌اش می‌دهد، که قبل از آن طرح، صاحب آن معنی نبود، زیرا، «وجود انسانی، قبل از طرح و نقشه در امکان خاص و در بی‌تفاوتی قرار دارد. انسان با انتخاب خود ارزش را نیز ایجاد می‌کند، یعنی امور را از بی‌تفاوتی و امکان خارج می‌سازد و ماهیت خود را نیز معلوم می‌کند. بنابراین هر ارزشی از يك انتخاب و از يك طرح سرچشمه می‌گیرد. در نظر سارتر، انسان واقعی هدف نیست، زیرا همواره چیزی برای انجام دادن دارد، یعنی او به سوی تعالی و گذر راه دارد. و در این راه برای رفتار خود معیار و میزانی، از قبل ندارد، باید که او خود این معیار را پیدا یا ابداع کند و راه خود را ترسیم نماید. در واقع اوقانونگذار خود است. بدین ترتیب دلهره در چنین حالی کاملاً طبیعی و ملموس است، زیرا داشتن آزادی که توأم با آگاهی است، ترسناک است و مسئولیت به دنبال دارد. فلسفه سارتر با آرامش در تقابل است. به نظر می‌آید که آگاهی برای کسانی که اهل عمل و مسئولیت باشند دلهره‌انگیز است ولی ممکن است آگاهی، احياناً انسان را به سوی بی‌عملی بکشانند، یعنی هیچگونه امکان عملی برای انسان متصور نسازد یا انسان حوصله طی راه مشکل و طولانی عمل را نداشته باشد. بدین ترتیب تشویق به گوشه‌نشینی حاصل تفکر کسانی است که به هیچوجه امکان تحول و دگرگونی را به دست انسان میسر نمی‌دانند. چنین حالی منبث از وضع اجتماعی و روابط افراد آن حاصل می‌شود اگر افراد جامعه، اجازه انتخاب نداشته و در میان ایمان‌های دروغین زندگی کنند، کم‌کم، گوشه‌نشینی بسیار مطلوب خواهد بود، زیرا واقعیت، امکان انجام اعمال مؤثر را به وی نمی‌دهد.

به هر حال پروژه یا طرح، نتیجه کیفیت هستی، در جهان بودن و آزادی ماست. طرح مبین اراده و سیر ما به سوی تعالی است که به توسط خود انسان طراحی شده است: بدین ترتیب مقام و منزلت انسانی با طرح‌های او اندازه گرفته می‌شوند، به عبارت دیگر انسان با هدفهائی که برای انجام دارد، و با تعهدی که به خاطر ساختن سرنوشت خود و سرنوشت بشریت می‌پذیرد، مقام و منزلت خود را به دست می‌آورد. «انسان جز طرح‌اش چیزی نیست، او در حدودی که خود را متحقق می‌سازد، وجود دارد، بنابراین او مجموعه اعمال و

رفتارهای خود و نحوه زندگی‌اش می‌باشد.^۱»

بدین ترتیب، فلسفه اصالت وجود خاص انسانی با تمام فلسفه‌هایی که روش تحقیق آنها فقط تفکر می‌باشد، مخالفت دارد. تنها بررسی حوادث به صورت منفعل و خالی از عمل، کافی نیست، یعنی تنها تحمل حوادث یا تفسیر آنها کفایت نمی‌کند، بلکه آنچه اهمیت دارد، هدایت حوادث با اراده ما و تحقق آنها برطبق طرح‌های ماست. «تو جز آنچه در زندگی خود نشان می‌دهی، نیستی^۲».

بدین جهت است که انسان غیرقابل تعریف می‌باشد. زیرا او همواره به وسیله طرح‌های خود از آنچه هست به سوی آنچه نیست، میرود. به قول فرانسوا لیوتارد صاحب کتاب پدیدارشناسی: «من شئی نیستم بلکه يك طرح می‌باشم، من تنها آنچه فعلاً هستم، نمی‌باشم، بلکه آنچه خواهم شد، می‌باشم و آنچه می‌خواهم در آینده بشوم، می‌باشم^۳».

انتخاب طرح، نشانه آزادی است. به قول سارتر «انسان آزاد کسی است که می‌تواند طرح خود را اجراء نماید. «طرح را نباید با وهم خلط نمود زیرا طرح بر پایه استدلال و شناخت علمی مبتنی است. به هر حال پروژه در نظر سارتر از موقعیت در جهانی انسان، حاصل می‌شود، که نقشه‌ای برای عمل کردن است. عمل از طرح جدائی ناپذیر می‌باشد. وقتی که سارتر تخیل ادراکی یا هیجان را بررسی می‌کند، هدفش مطالعه روح، و اشباح درونی نیست، بلکه مرادش موجودی است که در وضعیت خاصی در این جهان می‌باشد.

اورتگا نیز مانند سارتر می‌گفت، انسان عبارت از طرح خود می‌باشد، زندگی او در جستجوی وسایل تحقق من خیالی می‌گذرد، «معمولاً فراموش می‌شود که انسان بودن بدون تخیل ادراکی، بدون توانائی خلق صورت جدیدی از زندگی و بدون تصور شخصیتی که باید باشد، غیرممکن است^۴».

به مدد طرح و نقشه انسان به خارج از خود هدایت می‌شود، و این امر

۱- اگزیستانسیالیسم مکتب اصالت بشریت، صفحه ۵۵.

۲- همان کتاب صفحه ۵۵.

۳- فرانسوا لیوتارد، پدیدارشناسی، پاریس ۱۹۶۹، صفحه ۱۰۱.

۴- اورتگا ای گاست، تصورات و باورها، پاریس ۱۹۴۵، صفحه ۹۲.

به خاطر وجود امکان، میسر می‌گردد. به نظر سارتر، خیال آکنده از امکانی بودن واقعیت است. به عبارت دیگر رابطه متقابلی بین در امکان بودن واقعیت و ممکن بودن طرح وجود دارد. وجه دیگر این امر این است که در جهان ما هیچ چیز آخرین صورت خود را ندارد. «مطلق، دشمن حقیقی نوع انسان است»^۱. به همین دلیل است که تخیل و تفکر صورتهای تازه و طرحی نو میسر می‌گردد و امکان عمل همواره موجود می‌باشد، در واقع، انسان جز به عمل فکر نمی‌کند، زیرا حرکت و عمل به طور مختومی به زندگی وابسته است: ما برای عمل زندگی می‌کنیم، خلاقیت مدام و حرکت ما صیرورة را به وجود می‌آورند، و تاریخ اجتماعی و انسانی را می‌سازد. بدون اینکه منکر تأثیر عوامل غیرانسانی باشیم، یادآوری می‌کنیم که آنچه انسان با عمل خود می‌سازد، تاریخ خاص انسانی را به وجود می‌آورد و مبین شخصیت اوست. «خلاقیت، مفهوم شکوفائی است که جز با حرکت درون یعنی فکر و با حرکت بیرونی یعنی عمل، میسر نمی‌شود. اگر حرکت قطع شود، آن معنی از بین می‌رود. (...) خلاقیت جز با گذر دائمی از مراتب مختلف قابل درک و قابل بقا نیست»^۲.

سارتر از وضع ملموس و انضمامی دور نمی‌شود، انتخاب ما حاصل محیط انضمامی ماست. معنی هر طرحی وابسته به چگونگی استفاده از آن است. تا زمانی که ما طرحی نداریم، اشیاء در حالت بی تفاوتی و خالی از معنی بودن می‌مانند، در این صورت، آنها در اختیار ما نخواهند بود و امکانی بودن آنها بروز نخواهد کرد، و موجوداتی «فی نفسه»^۳ باقی خواهند ماند. اصولاً طرح همواره قرین موقعیت‌های انضمامی است. «انتخاب لنفسه»^۴ یا آگاهی همیشه در موقعیت انضمامی و در حالت فردیت غیرقابل مقایسه آن

۱- ادگار مورن، روش، شناخت شناخت، پاریس ۱۹۸۶، صفحه ۹.

۲- ژ. پل سارتر، وجود و عدم، پاریس ۱۹۷۶، صفحه ۶۵۲.

۳- مراد سارتر از امر فی نفسه آن حالتی است که هنوز علم و آگاهی انسان به ظهور نرسیده است و اشیاء متعلق شناسائی ما واقع نشده‌اند.

۴- مراد از لنفسه در نظر سارتر، عبارت از آگاهی انسان می‌باشد که به فی نفسه ملحق می‌شود.

صورت می گیرد^۱. « هدف موجود در جهانی ما عبارت از بهره‌مندی از اراده ما در يك موقعیت انضمامی است ولی این موقعیت باید به دست خود انسان تنظیم و قابل استفاده گردد.

بنابراین با سعی انسان، حالت‌های تازه به وجود می‌آید و سپهر تازه‌ای از هستی گشوده می‌شود. در ضمن همین سعی وجود فی‌نفسه، به وجود لنفسه مبدل می‌شود، یعنی آراسته به معنی می‌شود و وضع تازه به خود می‌گیرد. پس با تحقق تدریجی طرحهای ما، کم‌کم شخصیت و آینده ما نیز خلق می‌شود. به نظر سارتر مقام انسانی معادل با طرحها و عمل به آنهاست: «بدین ترتیب وجود در جهانی عبارت از طرح قلمك جهان و ارزشی است که آگاهی وی به وجود می‌آورد. آگاهی نشانه موجودیت فردی است که حاصل برخورد همین آگاهی و جهان خارجی است^۲.» توضیح مطلب این است که به نظر سارتر، معنی واقعیت به صورت متداول آن کلمه نیست، بلکه به معنی ظهور است، یعنی او واقعیت فی‌نفسه را با پدیدار، به معنی اصطلاحی کلمه در پدیدارشناسی، جابجا می‌کند و مراد وی از واقعیت همان پدیدار می‌باشد. به همین جهت ما در میان امکان و آزادی دائمی قرار داریم. یعنی آگاهی در ارتباط با جهان دائماً به نظرگاهها و دیدگاههای تازه‌ای نایل می‌شود و این امر عملاً ممکن است و آزادی ما را فراهم می‌کند.

یادآوری این مطلب ضروری است که استفاده از هر نعمتی، مهارت و روش می‌خواهد، مثلاً استفاده از دریا، کوه، ماشین، به صورتهای مختلف اندیشه و تمرین نیازمند است، استفاده از آزادی نیز چیزی نیست که انسان با خواندن چند سطر، دگرگون شود و موفق به دریافت آزادی خود و بهره‌مندی از آن گردد. بلکه استفاده از آزادی، هم تاریخ و فرهنگ می‌خواهد و هم آمادگی و روش که نتیجه همان فرهنگ می‌باشد، بنابراین آزادی چیزی نیست که دفعتاً به کسی یا جامعه‌ای اهداء شود، بلکه امری است که باید متدرجاً مطرح و متحقق شود. خلاصه مطلب اینکه هر کاری در این جهان با تمرین و ممارست و تحصیل حاصل می‌شود، و اگر گاهی ملاحظه می‌شود که دانشمندی دفعتاً

۱- وجود علم، صفحه ۶۵۹.

۲- همانجا.

متوجه امری می‌شود و به اختراع و کشف نایل می‌شود، یا کسانی ادعا می‌کنند که علم و آگاهی آنها دفعتاً به وجود می‌آید، ادعای آنها بدین جهت صحیح است که هر عالمی عمری در باب چیزی تفکر و تعمق می‌کند و به آزمایش می‌پردازد و حاصل آنهمه تلاش به صورت نوری برای وی دفعتاً تجلی می‌کند بدین جهت، مثلاً دکارت ادعا می‌کند که راه و روش من در دل يك شب برای من حاصل شد یا نیوتن از افتادن سیبی متوجه يك امر خطیر شد و قس علی‌هذا. بنابراین داشتن طرح و توجه به آینده نیز قمرین و ممارست و تاریخ می‌خواهد و خروج از وضعیت فعلی تنها با نصیحت بی‌مقدمه و بدون آمادگی، رقم زدن بر آب با دست می‌ماند که تا دست را از آب بکشیم، آثاری در آب باقی نمی‌ماند.

برای اینکه ما از گذشته و از تکرار آن خلاص شویم. واز حالت فی‌نفسه و بی‌نظری، بیرون آئیم باید ما خود را به طرف آینده بکشانیم، یعنی طرحی و نقشه‌ای داشته باشیم: «همین طرح است که کیفیت هستی را که می‌خواهم باشم و وجود حقیقی مرا می‌سازد»^۱. زیرا «هستی انسانی عبارت از تعالی دائمی است، وقتی برای تحقق احوال تازه طرحی نداریم، در واقع از هستی خاص انسانی محرومیم»^۲.

اما برای اینکه طرحی برای آینده داشته باشیم، باید که به گذشته خود واقف باشیم و بدانیم که گذر به آینده چیست. یعنی گذشته به ما می‌گوید از چیزی باید صرف‌نظر نمائیم پس «توجه به گذشته هم برای انتخاب هدفهای آینده ضروری است، یعنی نشان می‌دهد که چه چیز باید عوض شود، و هم نشان می‌دهد که هیچ طرحی نو بدون توجه به گذشته میسر نیست»^۳. اورتگای گاست نیز همین نقش را از گذشته انتظار دارد. او می‌گوید، اگر گذشته به ما نشان نمی‌دهد که چه چیز باید باشیم، در عوض نشان می‌دهد چه چیزی باید نباشیم. در واقع گذشته امکان احتراز از تکرار را به ما فراهم می‌کند. بنابراین گذشته امری نیست که در طرح آینده ما قرار بگیرد، در

۱- پل فولکیه، مذهب اصالت وجود خاص انسانی، پاریس ۱۹۷۴، صفحه ۷۳.

۲- همان کتاب صفحه ۴۲.

۳- وجود و عدم، صفحه ۵۵۴.

نتیجه خارج از تغییر می‌باشد. بنابراین توضیحات سارتر، گذشته شرط ضروری، تحقق آینده است، زیرا «مسلم بودن امکان تحقق در آینده» اقتضاء می‌کند که ما آنچه را که گذشته نیست، انتخاب نمائیم. بنابراین، طرح و آزادی در يك قلمرو قرار دارند زیرا هر دو برای موجود شدن، محتاج «نهی» گذشته هستند. بنابراین «اگر آزادی عبارت از انتخاب هدفی به تبع گذشته است، متقابلاً گذشته نیز جز به تبع هدفی که انتخاب شده است وجود ندارد^۱». یعنی گذشته به صورت هدف انتخاب نمی‌شود، هرچه به عنوان هدف نگریسته شود، گذشته نمی‌باشد. ممکن است سؤال شود، آیا هرچه انتخاب نمی‌شود، در ساحت گذشته قرار دارد؟ زیرا آنچه امروزه هدف تلقی نمی‌شود، ممکن است در آینده به عنوان هدف انتخاب شود و جزو امور گذشته نباشد. اما آنچه مسلم است هدف، از دیدگاه سارتر، امری است برای تحقق، و چیزی که هنوز متحقق نشده، نمی‌تواند گذشته باشد. و چیزی که گذشته است بالطبع، تحقق یافته و بدین جهت نمی‌تواند هدف قرار گیرد.

بنابراین آزادی و گذشته با انتخاب هدفی معنی‌دار می‌شوند. پس آزادی و گذشته، از این جهت که فقط در رابطه با هدف معنی‌دار می‌شوند، با هم شباهت دارند. بعلاوه، گذشته در حالت ممکن بودن احوال، تا حدودی تأثیر می‌کند، اگر ما هدفی انتخاب کنیم، دلیلش این است که ما در امکان خاص قرار داریم. البته گذشته فی نفسه، یعنی گذشته‌ای که فاقد قصد و نیت ما باشد، الزاماً ما را به سوی انتخاب هدف هدایت نمی‌کند، زیرا ممکن است، به غفلت گذشته را تکرار کنیم. به عبارت دیگر، گذشته فی نفسه، نمی‌تواند ما را به سوی آینده هدایت کند، مگر اینکه حیث التفاتیت و یا قصداری ما به سوی گذشته متوجه شود تا اینکه آنرا تکرار نکند، و یا برعکس بخواهد آنرا در شرایط فعلی نیز تکرار نماید چنین احوالی اغلب، یا گاهی به انسان دست می‌دهد، مثلاً موقعی که ما تمثیلات شعرا و عرفای بزرگ را مطالعه می‌کنیم، ممکن است تصمیم بگیریم از معانی آنها در وضع فعلی نیز کسب فیض نموده و بهره‌مند شویم، مثلاً مضرات علم ناقص را که مولوی طرح می‌کند، برای امروز ما هم مفید است، اما باید توجه نمائیم که آن گذشته،

۱- وجود و عدم، صفحه ۵۵۴.

وقتی مفید است که با جزئیات امروز منطبق شود و الا تکرار بی‌رویه و پا در هوای آن، توأم با علم ناقصی خواهد بود که بیشتر دردناک و کشنده است، زیرا ذهنیتی فاقد عمل و یا موجب عملی مضر خواهد گردید.

در واقع معنی گذشته، با توصیه‌ها و اشاراتی که برای انتخاب هدف، به من می‌دهد، ظاهر می‌شود. پس گذشته به اندازه‌ای که مورد استفاده قرار می‌گیرد، معنی‌دار است. اگر من وظایف همسری را مجدداً برعهده می‌گیرم، بدین جهت است که من انتخاب خود را تجدید می‌کنم. ملاحظه می‌کنید که «آینده نشان می‌دهد که گذشته مرده یا زنده است. اگر هستی من، گذشته را به عنوان طرحی نو انتخاب کند، تجلی هستی فعلی من خواهد بود. در این صورت، مانند طرح و گذری است که معنی آن از این طرح مجدد و تحقق آتی آن به دست می‌آید.^۱»

باری، اصالت بشریت سارتر، مستلزم داشتن طرحی است که موجب خروج انسان از حالت خامی و مایه هدفداری و وجود داشتن او می‌گردد. بنابراین، کسی وجود دارد که «دائماً به بیرون از خود نظر دارد، انسان با کشاندن خود به بیرون از خود دو اشتغال در خارج از خویشتن، وجود انسانی پیدا می‌کند، از طرف دیگر با دنبال کردن هدفهای متعالی است که انسان موجود می‌شود^۲». فراموش نباید کرد که انتخاب و طرح ما متضمن تعهد است، به عبارت دیگر، مسئولیت از انسان جدائی‌ناپذیر می‌باشد. و منزلت انسان به تعهدی وابسته است که در برابر سرنوشت خود و سرنوشت تمام بشریت برعهده می‌گیرد.

۱- وجود و عدم، صفحه ۵۵۶.

۲- اگزیستانسیالیسم مکتب اصالت بشریت، صفحه ۹۳-۹۲.

۲ - تعهد و قبول مسئولیت

ما نه تنها در برابر خود مسئول هستیم، در برابر تمام بشریت نیز مسئولیم انسان برخلاف حیوانات در برابر خود و جهان بار مسئولیت را بر دمه خود می‌کشد. به قول سارتر، انسان با فعالیتهای فردی نیز میزان تعهد خود را نسبت به خویش و تمام بشریت نشان می‌دهد. آنچه مهم است توجه هر انسان به مسئولیتهای خود، در برابر تمام انسانها، حتی در مورد رفتارهای خصوصی، می‌باشد. مثلاً هرکسی می‌تواند در اثر عدم توانائی تحمل دردهای زندگی، خودکشی کند، اما در اینمورد نیز، انسان آگاه، مسئولیت خود را نه تنها در برابر خود بلکه در برابر تمام انسانها از نظر خواهد گذراند. از همین روست که هیبت و دلهره قرین هر انسانی است، و «بی‌دغدغه بودن و بی‌دردی با روشنفکری نمی‌سازد»^۱. سارتر می‌گوید: «اگر من می‌خواهم ازدواج کنم، صاحب بچه‌هائی بشوم، هرچند که این ازدواج يك امر کاملاً شخصی و مربوط به وضعیت و علائق و امیال من است، ولی با این کار من نه تنها خود را بلکه تمام بشریت را، به نحوی برای ازدواج تك همسری متعهد می‌سازم، بدین ترتیب من هم مسئول خود و مسئول تمام انسانها هستم، و با انتخاب خود صورتی از انسان بودن را انتخاب می‌کنم، در واقع با انتخاب خود، نوع انسان بودن را انتخاب می‌کنم»^۲. یعنی با انتخاب خود نشان می‌دهم که جنبه‌ای از جنبه‌های انسانی نیز همین حالت می‌باشد.

مثلاً با چنین نگرشی، متفکران و پیشوایان بزرگ، با مکاتب و جهان‌بینی‌هائی که عرضه کرده‌اند، مسلماً در برابر کل جهان مسئول هستند، اما ادعای مسئولیت در برابر بشریت، حتی در مورد انجام کارهای شخصی کمی، افراطی می‌نماید، مثلاً گردش و تماشای درختان مسئولیتی برای ما فراهم نمی‌کند. گویی سارتر تمام بشریت را در کل، يك مجموعه، تلقی می‌کند که افراد آن در ایجاد هماهنگی و حفظ کل منسجم سهیم می‌باشند و اگر يك نفر بدون انسجام کاری انجام دهد، هماهنگی و توازن به هم می‌خورد. اگر چنین باشد پس همه در برابر یکدیگر مسئول خواهند بود.

۱- راز دانی و روشنفکری و دینداری، عبدالکریم سروش، تهران ۱۳۷۰، صفحه ۴۵.

۲- اگزستانسیالیسم مکتب اصالت بشریت، صفحه ۲۷.

در بیانات سارتر در مورد آزادی و تعهد جهانی ناهم‌هنگی وجود دارد، زیرا ضمانتی وجود ندارد که هرکسی با استفاده از آزادی مطلق خود برای ساختن سرنوشت و ماهیت‌اش، الزاماً سرنوشت بشریت را نیز در نظر بگیرد. ثانیاً صلاح فردی اغلب با صلاح جمعی در تعارض است. بنابراین، ادعای سارتر در باب تعهد عمومی یک مسئله نظری و کمال مطلوب است. سارتر مسئله تعهد را به صورتهای گوناگون مطرح می‌سازد مثلاً در صفحه ۷۱ کتاب اگزیستانسیالیسم مکتب اصالت بشریت، تعهد را تحقق نوعی از انسانیت می‌داند که با توجه به نسبیت فرهنگی صورت می‌یابد. اگر گفته شود که هر تعهدی از طرف هر انسانی، تحقق نوعی از انسانیت را فراهم می‌سازد، تا اندازه‌ای ناهم‌هنگی یاد شده از بین می‌رود. زیرا هر نوع تعهدی مبین گوشه‌ای از احوال انسانی است، انسانی که در هیچ قالب مفهومی یعنی در تعریف بخصوصی نمی‌گنجد. اگر انسانی فقط مصلحت شخصی خود را تعهد نماید، رمزی از رموز انسانی را آشکار می‌سازد، که می‌توان با شناختن این حالت برای تغییر دادن آن طرحی ریخت.

پس اساس تعهد ما بر این امر مبتنی خواهد بود که ماهیت انسانی خودمان را بسازیم و در این راه مسئله، ساختن ماهیت مجرد انسانی نیست بلکه مراد انسانی انضمامی است که در دل جبر علمی، که تحت تأثیر طبقه، تحصیلات، ساختمان بدنی، درآمد، خصوصیات کار و محیط طبیعی خود می‌باشد، می‌تواند نگرش خاص خود و نحوه هستی خود را انتخاب نماید: به طور مثال «من بدون اینکه خود اراده کرده باشم دارای نقص بدنی هستم، ولی ممکن نیست من ناقص‌العضو باشم، و نوع ناقص‌العضو بودن را، من انتخاب نکنم یعنی ممکن است نقص را غیرقابل تحمل و مایه خواری بدانم، و سعی در مخفی کردن آن بکنم، یا آنرا به همه نشان دهم و آنرا، وسیله تکبر و غرور قرار دار بدهم و یا برعکس آنرا دلیل شکستهای خود بدانم، و غیره»^۱.

به هر حال مکتب اصالت وجود خاص انسانی، از لحاظ نظری قابل تحسین و مایه امیدواری است، زیرا تمام درها را به روی انسان می‌گشاید، ولی از لحاظ عملی خالی از اشکال نمی‌باشد. آنچه باقی می‌ماند انتخاب

۱- پل فولکیه، مکتب اصالت وجود خاص انسانی، صفحه ۶۰-۵۹.

نگرشهای تازه در دل تمام الزاماتی است که ما را احاطه کرده است. با اینحال کشف این امر نیز که ما می‌توانیم در تحت تأثیر جبر علمی، نوع نگرش خودمان را انتخاب غنائیم باز هم دری به سوی روشنائی و امیدواری است. همچنین به نظر می‌آید که سارتر يك نوع اخلاق «شرافتی» را پیشنهاد می‌کند، زیرا هیچ معیاری از قبل برای تشخیص خیر و شر وجود ندارد، ما خود می‌توانیم معیار عمل را پیدا کنیم، یعنی در هر عملی به آنچه انجام می‌دهیم ارزش خاصی اطلاق غنائیم. هرکس می‌تواند، هر ارزشی را که وضعیت خاص او ایجاب می‌کند برای رفتارهای خود خلق کند. همین حالت، آزادی او را فراهم می‌سازد. به عبارت دیگر دنیا محل حوادث و دگرگونی است، قضاوتی که امروز در باب چیزی صورت می‌گیرد، الزاماً ثابت نخواهد ماند. بنابراین هرکس در وضعی که قرار دارد، بنابر تعهد خود به داوری می‌پردازد. «هیچکس نمی‌تواند نوع نقاشی فردا را تعیین کند، داوری ما در باب نقاشی ابدی نیست»^۱. باب داوری‌های مجدد همواره باز است. حتی در مورد رفتارهای اخلاقی نیز «فشار موقعیت‌ها چنان قوی است که انسان نمی‌تواند، انتخاب نکند. به هر حال ما انسان را به نسبت تعهدهایش تعریف می‌کنیم»^۲. در واقع چون نیندیشی، هر انتخابی هولناک است^۳.

چنین موقعیتی، برای کسی که در برابر انسانیت احساس مسئولیت می‌کند، دلهره‌انگیز است. ممکن است گفته شود که این مکتب ضمانت اجرایی ندارد، و برطبق کدام معیار صحت داوری‌های خود را می‌سنجیم. جواب سارتر این است که ما در تحت شرایط موقعیت و وضعیت خاصی به سر می‌بریم و فشار موقعیت به حدی است که انسان نمی‌تواند، انتخاب نکند، پس اولاً موقعیت، انتخاب راهی را الزاماً در برابر ما قرار می‌دهد، ثانیاً هر انتخابی پس از تأمل و داوری صورت می‌یابد، اگر انسان عهده‌دار ساختن سرنوشت خود است، او مجبور است معیارهای خود را انتخاب یا ابداع کند. تحول آداب و رسوم و روشهای جدید تعلیم و تربیت و پیشرفتهای فنی همگی حاصل

۱- اگزستانسیالیسم مکتب اصالت بشری، صفحه ۷۶.

۲- اگزستانسیالیسم مکتب اصالت بشری، صفحه ۷۸.

۳- مائده‌های زمینی، آندره ژید، ترجمه داریوش آشوری و جلال‌آل احمد تهران ۱۳۷۱، صفحه ۲۰.

انتخاب و کشف روشهای تازه است. این قبیل تحولات از قبل موجود نبوده اند، بلکه طرح تحولات توسط کسانانی ابداع و ایجاد شده و مورد داوری قرار گرفته اند. با اینحال می توان سنوال کرد، کی می تواند ما را خاطر جمع سازد که انتخاب ما به سود بشریت خواهد بود، به قول پل فولکیه، «چون هرکس به طور مستقل از دیگری، در باب اخلاق و حقیقت خاص خود تصمیم می گیرد، پس چگونه می توانیم تصور کنیم که انتخاب من برای بشریت جالب خواهد بود؟»^۱ بعلاوه انتخاب من برای حال حاضر مفید است، زیرا من خود را در الزام انتخاب دائمی می بینم، و لحظه بعد مجبورم انتخاب دیگری بکنم، و یا در انتخاب اولیه تجدیدنظر نمایم. به هر حال تزلزل معیار دو حالت را در برابر ما قرار می دهد: درهم و برهمی کامل یا شکاکیت دائمی در برابر امکان انتخاب های گوناگون.

ظاهراً، این استقلال در انتخاب، از دیدگاه تعلیم و تربیت اهمیت شایانی دارد. زیرا انسان را وادار می کند تا از سرچشمه بی پایان استعداد های خود باخبر شود و قدرت تصمیم او را تقویت کرده و راه های عمل را بیافریند. سعی در اجرای طرح و فکر منجر به آگاهی بیشتر انسان از موقعیت خویش می شود. چنین وضعی در عین حال خالی از ترس و دلهره نیست، و این خطر را دارد که انسان به خاطر غیرقابل تحمل و مشکل بودن انتخاب دائمی، خود را از صحنه خارج سازد و دچار سستی گردد. شاید بعضی از گوشه نشینی های بزرگان و اشتغال دائمی آنها به مطالعه و تألیف، از عدم توانایی آنها از حضور مستمر در صحنه عملی، حاصل شده باشد، و یا اینکه اوضاع اجتماعی و سیاسی جوری باشد که امکان فعالیت های مفید و منتج را از آنها سلب کرده باشد.

۱- پل فولکیه، مکتب اصالت وجود خاص انسانی، پاریس ۱۹۷۴، صفحه ۶۷.

۳- مسئله ارزش و معیار

پیروان مذهب اصالت وجود خاص انسانی تمام ارزشهای ما تقدم و کلی را، به خاطر تأمین آزادی کامل در تصمیم انسانی، حذف می‌کنند. بنابراین برعهده آنها است که ارزشهای موقتی و شخصی را ابداع نمایند. ظاهراً چنین احوالی منجر به بی‌نظمی می‌گردد. زیرا بعید نیست که هرکس بنابر گرایش باطنی و صلاح عملی، نفع خود را بیشتر مدنظر قرار دهد و تعهد خود را در برابر خوشنیت و کل بشریت فراموش کند. به هر صورت به نظر سارتر، ارزشها از صرافت طبع و از انتخاب ما، حاصل می‌شود. هر موقع که رفتاری را انتخاب می‌کنیم، در عین حال ارزش آنرا نیز مورد تأیید قرار می‌دهیم. در واقع، انتخاب ما با خود، ارزش را نیز به همراه می‌آورد، و قبل از انتخاب و توجه انسان، ارزشی وجود ندارد. به نظر سارتر، گوئی طبیعت انسانی میل به نیکی دارد، «انتخاب این یا آن امر، در عین حال تأیید ارزش آنست، زیرا ما شر را انتخاب نمی‌کنیم، همواره ما خیر را انتخاب می‌کنیم، چیزی که برای ما خوب است نمی‌تواند برای دیگران بد باشد^۱». ظاهراً با این بیان، سارتر به ذاتی بودن خیر گرایش پیدا می‌کند، زیرا تا امری ذاتاً خوب نباشد، نمی‌تواند همواره و برای همه خیر باشد.

به هر حال سارتر تمام ارزشهای قبلی را حذف می‌کند و ما را از خیر بودن انتخاب‌مان مطمئن می‌سازد، زیرا، این انتخاب در سپهر صداقت و حسن نیت مطرح می‌شود. بنابراین خیر آنست که ما انتخاب می‌کنیم. به محض اینکه امری انتخاب می‌شود یعنی نشان‌گزینش ما را به خود می‌گیرد، اعتبار و ارزش پیدا می‌کند. گرایش اصالت فردی سارتر کاملاً روشن است. گوئی انسان آنقدر آگاهی و تعهد و احساس مسئولیت دارد که با حسن نیت خود شر را هدف قرار نمی‌دهد. سارتر به عنوان طرفدار عالم و رای واقعیت یا طرفدار تعالی و گذر، می‌خواهد ما را از تفکرات عادی و متحجر نجات دهد، که

۱- اگزیستانسیالیسم مکتب اصالت بشریت، صفحه ۲۶-۲۵. این گفته که «ما همواره خیر را انتخاب می‌کنیم»، توضیح‌اش این است که تا انسان چیزی را خیر نداند انتخاب نمی‌کند، پس انتخاب ما معیار خیر خواهد بود. اما انتخاب امری که برای عموم خیر باشد، نظراً قابل تعقل ولی عملاً میسر نمی‌باشد.

انسان معمولاً بدون آگاهی، با آنها به سر می‌برد. به قول دکارت «اشتباه، همواره به صورت اشتباه، ظاهر نمی‌شود»^۱. یعنی اشتباه‌کننده احتمال اشتباه به اعمال خود نمی‌دهد. به همین جهت بنابر نظر لودویک و یتگنشتاین فیلسوف و منطق‌دان انگلیسی (۱۸۸۹-۱۹۵۱) باید همواره در دریای شک غواصی کرد^۲. به عبارت دیگر سارتر ما را از تکرار زندگی دیگران باز می‌دارد. به همین جهت تغییر و دگرگونی یک امر معتبر و قابل ارزش تلقی شده، و به عنوان یک ارزش پذیرفته شده است. کسانی که تحت تأثیر فلسفه سارتر یا امثال آن باشند اغلب چیزها و اموری را ترجیح می‌دهند که تغییر می‌کند. تحول و دگرگونی در قلمرو ارزشها محدود نمی‌شود، بلکه به سایر قلمروها نیز سرایت می‌کند. ژان آنوئیل (۱۹۱۰)^۳ نمایشنامه‌نویس فرانسوی، داستان ساندرا را به نحو اگزیستانسیل چنین نقل می‌کند.

برای شبی که جشن برگزار خواهد شد، مادر بزرگ که مدت زیادی در نزد خیاط مشهور کریستیان دیور آموزش دیده، پیراهنی بسیار زیبا، با دامن دراز و با کناره‌های زریافت، برای ساندرا دوخته است.

بدین ترتیب، برای شناخت معجزه و برخورداری از آن، باید مدت مدیدی، با آگاهی و علم تلاش نمود و کار کرد تا شایسته بهره‌مندی از آن شد برای محبوب شدن باید وسایل آنرا فراهم نمود، به عبارت ساده‌تر، تکیه بر جای بزرگان نتوان زد به گزاف. جنبه مثبت تبعیت ارزشها از کیفیت انتخاب ما، این است که به انسان اعتماد به نفس می‌بخشد زیرا انسان با اعتبار و با ارزش تلقی می‌شود، در نتیجه امکان استفاده از حداکثر استعداد و لیاقت را فراهم می‌سازد. در واقع تحقیر و عدم توجه به لیاقت انسانها، استعداد آنها را از بین می‌برد، حاصل این بی‌توجهی منجر به سستی و بی‌عملی می‌گردد. اما، این نگرش جنبه منفی نیز دارد زیرا این سؤال مطرح می‌شود که آیا بدون معیار مشخص، در بی‌نظمی و درهم‌برهمی قرار نمی‌گیریم؟ در این حال دو حالت ممکن است اتفاق بیفتد: ابتدا به نظر می‌آید که قبل از هر انتخابی

۱- ادگار مورن، کتاب سوم روش، شناخت شناخت، پاریس ۱۹۸۶، صفحه ۹.

۲- همان کتاب صفحه ۹.

۳- Jean Anouilh

بتوانیم از عقل و استدلال، از ایمان و عشق استمداد جوئیم. به شرط آنکه در شکاکیت نیفتیم، مقامی که عقل و استدلال معمولاً ما را دچار آن حالت می‌کند. همچنین این خطر نیز وجود دارد، که استمداد از عقل به اینجا منتهی می‌شود که باز هم از اصول حاکم قبلی استفاده نموده و از عادت نتوانیم بیرون شویم. زیرا به قول مولوی و هانری برگسون عقل میل به سکون و جمادی دارد و از تحرک و عالم حیات گریزان است زیرا همه چیز را در قالب مفاهیم ثابت قرار می‌دهد و سپس می‌فهمد. و اگر عقل را کنار بگذاریم باید به صرافت طبع و گرایش طبیعی تسلیم شویم، در این صورت نیز وضع جامعه‌ای که مردم آن برطبق گرایشهای غریزی عمل کنند، به چه نحوی خواهد بود؟

در صورت دوم، اگر ما نتوانیم به کمک عقل و عاطفه ارزشهای خود را انتخاب نمائیم، در اینصورت ضمیر ناآگاه باید به ما مساعدت نماید، یعنی گذشته، بدون استمداد از آگاهی ما موجب انتخاب ارزشهای ما می‌گردد، در چنین حالی بررسی دلایل و محرکات انتخاب تقریباً میسر نیست. زیرا معیارهای ناشناخته و کششهای مبهم، بر روی اعمال ما، حاکمیت پیدا می‌کنند که آنها نیز مقدم بر انتخاب ما هستند، که در دایره اعتراض سارتر قرار می‌گیرد، زیرا او هر نوع معیار ماتقدم را نفی می‌کند.

در واقع عقل و ضمیر ناآگاه هردو، ماتقدم هستند، زیرا عقل بر اصول اولیه و قبلی مبتنی است و ضمیر ناآگاه نیز بر کششهای فطری و تاریخ گذشته ما بنا شده است. به عبارت دیگر، عقل و عاطفه همواره به مدد اصولی که قبلاً تقوم یافته‌اند، عمل می‌کنند. اما آیا در زندگی روزمره می‌توانیم هر لحظه به خلق معیار ارزشهای تازه توفیق یابیم. و آیا زندگی بدون ارزشهای قبلی موجب بی‌نظمی و درهم برهمی نمی‌شود. به نظر سارتر واقعیت اینطور است که انسان باید در میان ابهام و پوچی، راهی پیدا کند که تنها خودش ضامن صحت و هادی به مقصود بودن آن است، بدون تصمیمات خود انسان، همه چیز در بی‌وجهی است.

به هر حال غایت و هدفی که در باطن بیشتر اهمیت دارد، عبارت از استفاده از تمام استعدادهای انسان در زندگی و آگاه نمودن انسان به مقام ارجمند خود و قبول مسئولیتهای و تعهدات است که در برابر سرنوشت خود می‌تواند

برعهده گیرد، و خود را از مسیرهای پیش‌ساخته نجات داده و آزاد سازد. و اما تعارضی که برای پیروان فلسفه اصالت وجود خاص انسانی غیرمتدین وجود دارد این است که ضرورت حذف ارزشهای قبلی و عدم امکان حذف دائمی ارزشها، نه کاملاً قابل رد و نه کاملاً قابل قبول است زیرا چنین وضعی، یعنی ابداع و حذف دائمی ارزشها، بدون هدف عالی ترو تضمین معنی‌داری آنها بدون پیوستن به آن هدف عالی تر بی معنی می‌نماید. ولی نظر سارتر این است که انتخاب ما نه تنها ارزش را ایجاد می‌کند بلکه درعین حال به انتخاب ما نیز معنی می‌دهد: «بالاخره به خاطر انتخاب من، توفان معنی خود را به عنوان توفان، پیدا می‌کند و یا با تصمیم و نظر من، تأخیر در چیزی، به عنوان تأخیر محسوب می‌شود...»^۱ «در واقع اشیاء به نحوی خواهند بود که انسان تصمیم می‌گیرد آنطور باشند»^۲. اگر کسی قبول کند که ارزشهای قبلی وجود دارد، ظاهراً در گفتار خود صادق نیست. زیرا اگر ارزشی هست که بر اراده من تحمیل می‌شود، در این صورت من با خودم در تناقض خواهم بود، زیرا در عین حال هم می‌خواهم وهم اعلام می‌کنم که ارزش بر من تحمیل می‌شود.^۳

بدین ترتیب، برای انسان به عنوان مؤسس ارزشها، آزادی اساسی‌ترین هدف می‌گردد، و آنرا به الحاح می‌خواهد و تحقق آنرا در امور انضمامی برعهده می‌گیرد. «ما آزادی را برای آزادی و از خلال هر موقعیت خاصی درخواست می‌کنیم.»^۴ سارتر در باب آزادی نیز مانند نتایج انتخاب خود، تعهد عمومی را برعهده می‌گیرد: «من وقتی می‌توانم آزادی خود را هدف قرار دهم، که آزادی دیگران را نیز هدف خود قرار دهم»^۵. در نیتجه، تأیید این اصل سنتی مطرح می‌شود که هر چه را که به خود می‌پسندی برای تمام مردم آن را بپسند یا به صورت سلبی: هر چه را که به خود نمی‌پسندی به دیگران روا مدار و مپسند.

۱- هانری وان لیه، اگزیستانسیالیسم سارتر، دائرةالمعارف فرانسه جلد XIX، صفحه ۱۶-۱۲-۱۹.

۲- اگزیستانسیالیسم مکتب اصالت بشریت، صفحه ۵۴.

۳- همان کتاب ۸۱

۴- همان کتاب ۸۳.

۵- همانجا.

سارتر طرفدار اگزیستانسیالیسم غیر معتقد به خدا، همان خلاقیتی را که در شان الهی است، به عهده انسان محول می‌سازد. و مرادش ازین جابجائی این است که ارزشهای موجود در علم باری را حذف کند تا انسان مجبور به خلق ارزشهای تازه باشد و الزامی برای اطاعت از غیر نداشته باشد. بنابراین، به نظر وی، چون خدای مفهومی وجود ندارد، پس ارزشهای ماتقدم نیز موجود نخواهند بود. بدین صورت است که انسان مجبور به خلق ارزش خواهد بود. سارتر با این نگرش معنی حیات و زندگی را نیز به اراده انسان وابسته می‌داند، زندگی جز معنی‌ایکه انسان به آن می‌دهد، معنی دیگری ندارد. پس تمام مسئولیت ایجاد يك اجتماعي انساني برعهده ماست^۱. ولی آنچه در عمل مشاهده می‌شود شباهت غیرقابل انکار انسانها از جهات مختلف به همدیگر می‌باشد. انسانها هم از لحاظ ظاهری و هم از لحاظ عقل و عواطف با هم مشابهند، بنابراین نمی‌توان ادعا کرد که انسانها هیچگونه ارزش قبلی و مشترك ندارند، زیرا همین نیازهای مشترك، و رفع آنها ارزشهایی به وجود می‌آورند که مقدم بر تصمیم و اراده انسانهاست. ولی می‌توان گفت که هرانسانی به نحو خاص خود به رفع آن مشکل مشترك می‌پردازد. و از قبل راه بخصوصی برای رفع و تشفی نیاز وی تعیین نشده است. مثلاً انسان مجبور است بخورد، اما در باب اینکه چه چیز بخورد و چگونه بخورد، راههای فراوانی در پیش خود دارد که باید انتخاب یا ابداع کند و حتی انسان چیزهای محدودی را می‌تواند بخورد ولی در آن محدوده نیز راههای گوناگون انتخاب برای نوع خوردن در پیش رو دارد پیدا کردن آنها برعهده انسان است، اگر خود جهد و تلاش نکند، در واقع آزادی و امتیازات حاصله از آنرا از دست می‌دهد.

در این راه نیازی به انکار خداوند وجود ندارد، زیرا با وجود خداوند، باز هم راههای مختلفی برای انتخاب وجود دارد. به دلیل اینکه خداوند تبارک و تعالی و صفات ذاتی‌اش غیرمتناهی است، بنابراین همواره، به طور لایتناهی راههای نیل به کمال و تعالی در پیش رو موجود می‌باشد. به نظر می‌رسد که سارتر منکر خداوند، به عنوان رمز اعظم جهانی، نیست بلکه منکر خداوندی است که پیروان جبر مطلق با فرض وجود خدا، می‌خواهند تمام مسئولیتها را از

خود دور کنند و خود را از تلاش و شکست دور نگاهدارند. اگر کسی وجود خدا را بهانه تنبلی و بی تفاوتی خود قرار دهد، بهتر است به او بگوئیم که چنین خدائی که سبب تنبلی و عدم تصمیم شما باشد، وجود ندارد. شاید نظر نیچه نیز از بیان اینکه «خدا مرده است» این بوده که بگوید خدائی که بهانه‌ای برای بی تفاوتی شما باشد و مانع سعی و کوشش شما گردد، وجود ندارد.

به نظر سارتر مقام انسان با وجود قواعد پیش ساخته نفی می‌شود، بنابر این جز با حذف آنها نمی‌تواند آزادی خود را به دست آورد. بزرگترین ارزش انسانی در این است که خلق آینده و سرنوشت خود را برعهده گیرد. زیرا با حذف ارزشها، آزادی مطلق برای او فراهم می‌شود که جز خود، کس دیگری بر سرنوشت او رقم نمی‌زند. این بحث به نتیجه قطعی نمی‌رسد. زیرا ممکن است کسی سؤال کند، که اگر ارزشها به اراده ما وابسته است، پس معیار انتخاب ما چیست و ما بر طبق چه معیاری امری را بر امر دیگر ترجیح می‌دهیم. و اگر هیچ معیاری وجود نداشته باشد، پس انتخاب ما چگونه صورت می‌گیرد؟ پاسخ داده خواهد شد، انسان در جهان زندگی می‌کند و در موقعیت و وضعیت خاص قرار دارد و عوامل مختلفی او را تحت تأثیر قرار می‌دهند. این مسائل مورد انکار نیستند با اینحال، در میان همین شرایط راههای مختلفی وجود دارد و یا ممکن است توسط انسانها ابداع شود، پیدا کردن و انتخاب و ابداع راههای مختلف، آزادی و تکلیف انسانی را می‌سازند.

در هر حال عهده دار شدن انتخاب‌های دائمی در زندگی، غیرت و لیاقت و مقاومت خستگی‌ناپذیری می‌خواهد، هرکسی را برای قبول مسئولیت نیست، اغلب انسانها به خاطر اینکه فلان امر مربوط به من نیست از احساس مسئولیت خود را رها می‌سازند. اصولاً بیان هر کلمه و هر اندرزی و انجام هر عملی، یا احساس مسئولیت سبب مقادیری تفکر و تأمل و هیجان می‌گردد. می‌توان امیدوار بود که چنین احساس مسئولیتی، واقعیت ملموس انسانی گردد و بنا به گفته متفکر و شاعر ایرانی، بنی آدم اعضای یکدیگر تلقی شوند و هر عضوی در هر جا سرنوشت خود را جدا از سایرین نداند و اگر از محنت دیگران بی غم باشد، انسانی بیگانه از انسانیت تلقی شود. ولی باز می‌توان سؤال کرد که بدون وجود خداوند، چگونه می‌توانیم از صداقت نیت انسانها

خاطر جمع شویم و امیدوار شویم که هیچ انسانی ضمن استفاده از آزادی خود، مایه نزاع با اراده‌های دیگر نخواهد بود. آیا انسان بدون داشتن کمالات کافی می‌تواند، مصلحت دیگران را هم در نظر بگیرد. گوئی، اعتماد به این کمالات در وجود انسانی، مقبول نظر سارتر می‌باشد. انسان خواه با ارزشهای موجود خواه با ارزشهایی که خود ابداع و انتخاب می‌کند راهی را که در جلو دارد، باید با همت و حوصله طی کند. در هر صورت «انسان هر لحظه نیازمند ارزشهایی است که او را به سوی عمل بکشانند. هرچند که همیشه بین ارزش مورد نظر و ذات واقع، فاصله‌ای خواهد بود که هیچگاه، این فاصله از بین نخواهد رفت»^۱. معنی این سخن این است که هیچوقت تلاش انسانی برای تحقق ذات خود تمام نخواهد شد. اورتگا نیز همین نظر را بدین صورت بیان داشته که انسان موجودی بی‌پایان است و همواره بین طرحهای اجراء شده و طرحهایی که کمال مطلوب اوست فاصله‌ای خواهد بود که غیرقابل گذر می‌باشد.

بدین ترتیب، عمل و فعالیت از خصایص ذاتی انسان است ولی برای عمل باید نقشه و برنامه و طرحی باشد. به همین جهت مذهب اصالت وجود خاص انسانی ادعا می‌کند که وجود خاص انسانی ذاتاً يك پروژه می‌باشد: «وجود داشتن در حد ذات خود تعینی ندارد، حتی عبارت از این عدم تعین نیز می‌باشد که آینده و حوادث، در اثر فعالیت ما، شکل خاصی به خود می‌گیرد و متعین می‌شود»^۲. عملاً نیز در کشورهایی که در سالهای اخیر پیشرفتهای حیرت‌انگیزی انجام یافته، طرح و برنامه‌ریزی صحیح و فعالیت مداوم موجب چنین ترقیاتی شده است^۳. به هر حال وجود خاص ما، در پاکی و صافی خود، بنابر امکانات فراوان و آزادی که در اختیار دارد، ارزشهای خود را باید بسازد. در چنین طریقی واقعیت و عمل به انسان کمک می‌کند تا بنابر طرح خود ارزشهای خود را انتخاب نماید، و تنها معیاری که ما را وادار به انتخاب می‌کند عبارت از ضرورت گذر و تعهد در برابر خود و دیگران می‌باشد. به طور خلاصه اگزیستانسیالیسم، مشربی طرفدار پیشرفت و آگاهی و طرح و برنامه‌ریزی و عمل است.

۱- لوتی لاول، رساله ارزشها، پاریس ۱۹۵۱، صفحه ۲۹۲.

۲- همان کتاب صفحه ۲۸۲.

۳- در این مورد مراجعه شود به کتاب ژاپون کشور شماره يك، ۱۳۶۶ تهران صفحه د

۴- آزادی در نظر سارتر

برحسب نظر سارتر آزادی از آن کسی است که دارای آگاهی و قدرت انتخاب است. به محض اینکه ما دارای قصد و نیتی شویم، یعنی برای خود نظری پیدا کنیم، امکان انتخاب نیز برای ما فراهم می شود. آگاهی و انتخاب در نزد انسان عین هم هستند. «هر نظر توأم با آگاهی، انتخاب آزادانه است، هر يك از اعمال کاملاً مهم و حتی اعمال ظاهراً بی معنی ما، مبین انتخاب ماست که در اعمال ما گسترده شده است، همین امر است که ما آنرا آزادی نامیده ایم^۱». بنابراین آزادی ما در حدود آگاهی ها و قصدهای ماست.

به نظر سارتر بحث بین جبر علمی و اراده آزاد، وقتی مفید و موثر است که مفهوم عمل کردن، به روشنی مورد کنکاش قرار گیرد. بدین ترتیب مفهوم عمل کردن در نظر وی عبارت از چیزی است که «صورت جهان را عوض می کند». اما باید توجه داشت که «اصولاً عمل توأم با قصد و نیت بوده و دارای حیث التفاتیت است. سیگارکشی که در اثر عدم توجه و بی دقتی موجب حرقی شود اهل عمل نیست^۲».

همچنین هر عملی نشانگر يك «حالت سلبی» است، یعنی مبین وجود نقص می باشد. بدین ترتیب، اگر من به تحصیل می پردازم، بدین جهت است که نواقصی در شناخت می بینیم. میل به تحصیل از دیدگاه من يك امکان قابل درخواست است که هنوز تحقق نیافته است. به همین جهت سارتر آنرا، «لاوجود» می خواند، زیرا طرح تحصیل، قبل از عمل و اجراء، در عالم خارج وجود ندارد، بلکه در قلمرو غیرواقعی ثبوت دارد، یعنی، لاوجود است. کسی که فاقد کمال است، از عدم کمال رنج می برد. تفکر و فرهنگ هر دو برای عمل لازم هستند، زیرا به وسیله آنها ما دارای برنامه و طرح می شویم و هدف خود را که به سوی آن باید حرکت کنیم، پیدا می کنیم. ممکن است کسی در بدبختی زندگی کند و اعتراض به رنجهای خود نداشته و با آنها بسازد. بنابراین هیچ تلاشی برای عمل و دگرگونی وضع نخواهد داشت، زیرا آن وضع او را راضی کرده و در نظر او وضع متعادل است. بنابراین ریشه و اصل عمل

۱- ژان پل سارتر، وجود و عدم، پاریس ۱۹۷۶، صفحه ۶۶۰.

۲- همان کتاب، صفحه ۴۸۷.

در عدم رضایت است. به نظر سارتر، آزادی و نقص، دو روی يك سکه را می‌ماند که همواره همراه یکدیگرند. میل به برطرف کردن نقص، یعنی امر سلبی و چیزی که فعلاً وجود ندارد، اساس عمل است.

بنابراین عمل متضمن و مبین يك نقص است. کسی که برنامه و طرحی ندارد، کسی است که خود را بدبخت احساس می‌کند. او بدبختی خود را که بدان عادت کرده، طبیعی تلقی می‌کند. «برعکس این حالت، وقتی بدبختی او به نظرش غیرقابل تحمل باشد، برنامه‌ای برای تغییر آن پی‌ریزی خواهد کرد»^۱. به نظر سارتر این وضع شامل دوگونه نفی می‌باشد، از طرفی حالت مطلوب و ایده‌آلی امور که فعلاً عدم محض است، و از طرف دیگر، وضع فعلی، در رابطه با کمال مطلوب و ایده‌آل که عدم تلقی می‌شود. همه اینها در اساس خود امکان نجات از وضع نامطلوب را نشان می‌دهند. به عبارت دیگر، هرکسی که کمال مطلوبی از اوضاع را فرض می‌کند، به نحو ضمنی امکان تحقق آن کمال مطلوب را نیز در نظر می‌گیرد. بهمان نحو وقتی که ما شروع به پرسش می‌کنیم، «حاکمی از آن است که فکر می‌کنیم که پاسخی هست که باید پیدا شود»^۲. بدین جهت سارتر نیز معنی طرح و برنامه‌ریزی را متضمن آزادی می‌داند، زیرا به نظر وی وجود طرح و برنامه‌ریزی دال بر امکان تحقق آنها است. به هر حال، نباید از این امر غفلت شود که تمام برنامه‌ریزی‌ها و طرح‌ها در ضمن وضع خاص و موقعیت انسان، مطرح می‌شوند، بنابراین مسئله اجتماع و فرهنگ همواره مورد نظر خواهند بود. و آزادی پا در هوا مطرح نمی‌شود.

سارتر، همانطور که در بالا اشاره شد، حالت کمال مطلوب امور را در رابطه با وضع فعلی، عدم تلقی می‌کند، و متقابلاً وضع فعلی نیز، در رابطه با حالت کمال مطلوب، خود را نفی می‌کند. بنابراین انسان به جهت عدم رضایت از وضع فعلی خود، حالت سعادتمندانه‌ای را درخواست می‌نماید. یعنی این نظر مطرح می‌شود که «من خوشبخت نیستم». پس در وضعی که ما برنامه و طرح و کمال مطلوبی نداریم، عملی نیز نخواهیم داشت. سارتر از این

۱- همان کتاب ۴۸۹.

۲- فلسفه اقتصادی، جون رابینسون، ترجمه با یزید مردوخ، تهران ۱۳۵۳، صفحه ۱.

مطالب دو نتیجه می گیرد:

۱- هیچ حالت واقعی، ساخت سیاسی، ساخت اقتصادی جامعه، حالت روانی و غیره نمی تواند محرك عملی باشد. زیرا، عمل عبارت از طرحی از آگاهی است در باب آنچه که فعلاً وجود ندارد، اصولاً آنچه هست، نمی تواند، آنچه را که نیست متعین سازد.

۲- هیچ حالت واقعی، نمی تواند آگاهی را مقید سازد، تا آن حالت را به صورت «سلبی» و به عنوان عدم تلقی نماید. همچنین، هیچ حالت واقعی نمی تواند آگاهی را مقید سازد تا آن حالت را به نحو خاصی تعریف یا محدود نماید^۱. با چنین نقشی که سارتر به آگاهی و وجدان انسان نسبت می دهد، در واقع می خواهد، هر مسئولیتی را به عهده آگاهی متوجه نماید. به نظر سارتر آنچه ما را وادار به تفکر در باب چیزی مثلاً انقلاب می نماید، در واقع، قصد و نیت ما است که امکان اعمال انقلابی را ترسیم می نماید؛ در حقیقت امکان از حالت ذهنی و نگرش ما سرچشمه می گیرد.

در نظر سارتر آزادی، ذات و ماهیت خاصی ندارد، زیرا آزادی يك امر شخصی است، و هرکس معنی خاص آزادی خود را دارد: «من نمی توانم ماهیتی به آزادی تصور کنم^۲». اما آزادی اساس هر ماهیتی است: ما ماهیت هر چیزی را به وسیله امکان عملی که داریم، یعنی آزادی، تأسیس می کنیم. این تفکر سارتر کاملاً ذهنی و اعتباری است و به همین جهت به فلسفه اصالت معنی منتهی می شود. «به هر حال، من موجودی هستم که آزادی خود را با اعمالم به دست می آورم^۳». بهتر است اساس عمل نیز روشن شود و اگر احساس نقص و کبود و نیاز اساس عمل باشد، مجدداً باید یادآوری نمائیم که انسان در وضع و موقعیت خاص، عمل می کند و نباید فراموش کرد که تفکر خالی از التفات به واقعیت و واقعیت خالی از قصد و نیت، محرك عمل نمی توانند باشند، بلکه تأثیر متقابل آنها موجب پیدایش برنامه ریزی و اجرای آن می گردد.

بدین ترتیب، آزادی و آگاهی به تنهایی نمی توانند آفریننده همه چیز تلقی گردند. ناموافق بودن اشیاء با انسان نمی تواند آزادی انسان را محدود کند.

۱- وجود و عدم، ص ۴۹۰.

۲- همان کتاب ۴۹۳.

۳- همانجا.

برعکس، هدفها و طرحهای ما هستند که شرایط وجودی آنها را تعیین نموده و نقش آنها را مشخص می‌سازند. زیرا اشیاء در حد ذات خود خنثی هستند. مثلاً يك منظره، فی نفسه خنثی است، «یعنی او آنجا منتظر است تا با هدف يك انسان خود را به عنوان خصم یا دوست جلوه گر سازد»^۱. اما این نگرش کاملاً ذهنی است، زیرا اشیاء حوادثی به وجود می‌آورند، که از تصمیم و هدف ما تبعیت نکرده و معنی خود را برله یا علیه ما ظاهر می‌سازند. یعنی منتظر قصد و نیت ما باقی نمی‌مانند و آنها بدون اراده ما خود را نشان می‌دهند. مثلاً زلزله یا شکفتن گلها، از هدفهای ما تبعیت نمی‌کنند. برای کسیکه خفه می‌شود آیا معنی دیگری غیر از خفه شدن، می‌توان برای وی تصور نمود؟ البته دیگران، ممکن است از این واقعه، معانی و تفسیرهای گوناگونی اتخاذ کنند، که خفه شونده به آن معانی توجه ندارد. به عبارت دیگر، لحظاتی وجود دارد که ما نمی‌توانیم جز آن معنی‌ایکه واقعیت به ما تحمیل می‌کند، معنی دیگری پیدا کنیم. اما اگر از لحاظ فلسفی مطلب را بررسی کنیم، حق آنست که بگوئیم آن خفه شونده نیز در میان آن تنگنا امکان تفسیرهای گوناگون دارد، مثلاً بگوید از بدبختی‌های بزرگتر نجات یافته‌ام و یا اینکه، بگوید الحمدلله، مرگی دردناکتر از این نصیب من نشد یا اگر این خفگی در کودکی بود بهتر بود یا بدتر می‌شد، یا اگر دقت می‌کردم به این سرنوشت دچار نمی‌شدم و یا بگوید تمام زندگی من پر از بدبختی بود اینهم آخرین آنها...

به هر حال نظر سارتر این است که انسان همواره در صحنه حاضر است و همچنان اشیاء بدون هدف و طرح انسانی، بی‌معنی هستند، اگر ما می‌خواهیم سالم بمانیم، درد نکشیم و آن را دوست می‌داریم، در این صورت لغزیدن سنگی از کوه و صدمه رساندن تصادفی آن به ما، معنی‌دار می‌شود. هرچند که افتادن سنگ به اراده و نیت ما وابسته نیست، ولی با هدف اولیه ما، یعنی علاقه به حیات و سلامتی مرتبط است و به همین جهت، معنی‌دار می‌شود. و همین طور در باب خفگی نیز هدف اولیه ما برای زنده ماندن آنرا به صورت خفگی درمی‌آورد. بنابراین، نقش نیت و نقشه و برنامه‌ریزی انسان در برابر اشیاء عالم، قابل انکار نیست. پس، به نحوی از انحاء، طرح و هدف ما،

معنی امور و وقایع را مشخص نموده و تعبیرها و جنبه‌های تازه‌ای به آنها می‌بخشد. این بینش سارتر با فلسفه او کاملاً منطبق است، زیرا اشیاء فی‌نفسه، که متعلق هیچ آگاهی و ادراک نباشند، خالی از معنی هستند. به عبارت دیگر، اشیاء با هدفهای فعلی و با هدفهای مخفی و دائمی ما، صاحب معنی و جهت می‌شوند. می‌توانیم بگوئیم که سارتر به جنبه اعتباری و ذهنی، اهمیت خاص قائل می‌شود. نتیجه این نگرش این است که جنبه انفعالی اشیاء و نقش فعال ذهن انسان زیاده‌تر آشکار می‌شود. به عبارت دیگر، این نگرش مستلزم تکاپو و تلاش برای جستجوی معانی تازه، برنامه‌ریزی‌های دقیق و منطبق با هدفهای خاصی می‌باشد. به همین جهات است که سارتر انسان را مساوی با طرحها، هدفها و برنامه‌ریزیهایش می‌داند.^۱

سارتر صخره بزرگی را در کوهی تصویر می‌کند که عبور از آن مشکل است، «اما، می‌گوید بیان اینکه، آن صخره غیرقابل عبور است، متضمن این بینش است که آن صخره پیشاپیش قابل عبور تصور شده است.»^۲ اما اگر به علت دقت ناقص، نتوانسته‌ایم وضع آن سنگ را نسبت به خود، به درستی بررسی نمائیم، این امر حقیقت را تغییر نمی‌دهد: با اینکه سنگ غیرقابل عبور مانده است. اما ما می‌توانیم با تلاشهای خود امور ناممکن را ممکن گردانیم. باید اضافه نمائیم که در طرح و پروژه سارتر چیزهای ضمنی نیز وجود دارند، یعنی طرح خالی از تلاش و عمل نبوده و متضمن کوششهایی است که در اثر آنها امور ممکن و میسر می‌گردند، و به همین جهت سارتر، روی عمل تأکید می‌کند: عمل و رفتار ما مبین هدفها و طرحهای ماست. «من موجودی هستم که آزادی خود را با اعمالم به دست می‌آورم و آنرا یاد می‌گیرم، «یا» عمل است که هدفها و محرکات را تعیین می‌کند، عمل بیان آزادی است»^۳. می‌توانیم برای ملموس کردن رابطه آزادی و عمل بگوئیم که امروزه اعمالی که در ساحت علم و ورزش و تکنیک صورت می‌گیرد، دنباله اعمال بسیار مقدماتی است که انجام گرفته و می‌گیرد. اخیراً ورزشکاری را روی صفحه تلویزیون نشان می‌داد، او توضیح می‌داد که برای انجام يك عمل، گاهی شب

۱- وجود و عدم، صفحه ۵۳۹.

۲- همان کتاب ۴۹۲.

تا صبح يك حرکت را تمرین کرده ، تا اینکه موفق به انجام آن شده است. اگر آن تمرینات طاقت فرسا نبود هرگز کسی فکر نمی کرد که امکان چنان حرکت مشکلی در اختیار انسان قرار دارد. اختیار با عمل و تمرین کسب می شود. برای اینکه مطلب کاملاً روشن گردد، اعمالی را که در سیرکها در باب تربیت حیوانات و حرکات انسانها می بینیم، به طور مثال، در نظر می گیریم که قبل از اجرای آن اعمال مسلماً آنها، اعمالی محسوب می شدند که انجام آنها غیرممکن بودند. بنابراین آزادی بدون وجود مانع و تمرین معنی ندارد. چنین می نماید که نباید در برابر هر مانعی، و به خاطر سهل گرایی عادی یا حیوانی تاریخی، خود را از مسئولیت ها بری نمائیم. این همه تحولات در تولید محصولات صنعتی اقسام تلفنها، درها، کمپیوترها، هواپیماها و ماشینهای مترو سازی و داروها، ... همگی در ابتداء نه وجود داشتند و نه به نظر عموم ممکن می رسیدند. کسانی خود را از بند «محال بودن» نجات داده اند که برنامه ریزی صحیح و طرحی داشته و حوصله و وجدان کار کردن پیدا نموده اند، اگر پرسیده شود که ما چکار کنیم تا در کارهای خود موفق شویم و از وابستگی های تحقیرآمیز نجات یابیم، ظاهراً جواب این است که اولاً ایمان و اعتماد به خود به دست آوریم ثانیاً قبول این فکر ضروری است که غیرممکن ها با تلاش انسانی ممکن می گردد، ثالثاً بیماری سهل گرایی خود را باید مداوا کنیم و راه های سهل و موقتی را حتی المقدور برای حل مشکل اساسی انتخاب نکنیم. و بالاخره برای همه اینها برنامه ریزی صحیح و طرح لازم است بدون راه و روش درست و صبر و ممارست هیچ کاری منتج نمی شود و اگر نتیجه بخش هم باشد موقتی و زودگذر خواهد بود. بنابراین همه متخصصین با ایمان و درستکار باید دست به کار شوند خدا به همگی قوت دهد.

بین آزادی و محدودیت های حاصله از جامعه و نظام بدن ما رابطه متقابل وجود دارد. در واقع آن محدودیت ها آزادی را به وجود می آورند. بدین جهت است که وجود آزادی از وقتی که آگاه به محدودیت ها و موانع باشد، می تواند طرح و نقشه خود را عملی سازد یعنی بدون وجود موانع، انسان به مقام عمل نمی آید. بدون وجود موانع همواره در مقام تصور کمال مطلوب می ماند. «بنابراین، آزاد کسی است که بتواند در میان محدودیت ها،

برنامه‌های خود را پیاده کند و پروژه خود را متحقق سازد. اما برای اینکه عملی متحقق شود ابتداءً، لازمست که انتخاب يك هدف ممكن به طور ماتقدم، از تحقق آن، مشخص و متمایز گردد^۱.

سارتر برای تائید آزادی انسان آنرا به طور غیرمستقیم مطرح می‌سازد: اعتراض و سؤال کردن، آگاهی از کمبود و نقص و انتخاب هدف و داشتن طرح، همه‌اش دلیل آزادی ما هستند، یعنی امکان نحوه دیگر هستی و جور دیگر بودن در نظر انسان محتمل هستند. بنابراین کسی که هدفی دارد و به آنچه واقع شده قناعت نمی‌کند، آزاد است. «ما وقتی آزاد هستیم که چنین اعلام کنیم که ما دارای هدف هستیم، و تنها يك موجود واقعی نیستیم»^۲.

گاهی تعریف آزادی در مصطلحات سارتر، حالت يك تعریف سنتی را به خود می‌گیرد. «مفهوم اصطلاحی و فلسفی آزادی، و تنها معنی‌ایکه ما در نظر داریم، عبارت از عدم وابستگی انتخاب ما است. «به نظر سارتر، چون انتخاب از رؤیا متمایز است. بدانجهت محتاج به عمل است. پس وجود طرح و عمل هر دو برای تحقق آزادی ضروری هستند. به نظر می‌رسد که مراد سارتر از عدم وابستگی انتخاب، همانا تصمیم نهائی است که انسان با فردیت و موقعیت خاص خود به تنهایی و بدون وابستگی راهی را انتخاب یا ابداع می‌کند، و کسی آزاد است که خودش به طور مستقل مقدمات و نتایج تصمیم را به عهده بگیرد. مثلاً يك نفر زندانی نیز می‌تواند طرح فرار خود را، با اقدام به آن ارزشیابی کند»^۳. به هر حال نگرش من تحت تأثیر وضعیت من، همواره زیر سیطره من است. یعنی لااقل به توسط نگرش خاص من، راهی به سوی آزادی متصور است. به عبارت دیگر، در هر وضعیت محدود، حتی در شرایط ارثی ناخوش آیند، برعهده ماست که برنامه و نگرش خود را انتخاب نمائیم. «ما می‌توانیم نسبت به آینده قصد و نیتی داشته باشیم و می‌توانیم طرح و برنامه قبلی خود را مورد سؤال قرار داده و بررسی انتقادی نمائیم»^۴.

۱- همان کتاب صفحه ۵۳۹.

۲- وجود و عدم، صفحه ۵۳۹.

۳- و-ك- وجود و عدم، صفحه ۵۴۰.

۴- پل فولکیه، اگزیستانسیالیسم، صفحه ۶۱.

ممکن است گفته شود که وضعیت‌ها و موقعیت‌ها تحت نگرش ما نیستند، بلکه نگرش‌ها، به توسط وضعیت‌های محدود اقتصادی و سیاسی و سنتی، هدایت می‌شوند. این مطلب نیز صورت دیگری از همان جبر علمی است که بارها به صورتهای مختلف مورد بحث قرار گرفته است. در واقع انسان تحت هر شرایط، لااقل در درون خود راهی و نقشه‌ای برای اجراء دارد، به عبارت دیگر امکان عمل برای وی متصور است و اگر چنین نباشد، یعنی اگر انسانی باشد که هیچ نگرشی پیدا نکند، انسانی از خودبیگانه می‌باشد در واقع چنین انسانی خالی از آگاهی و هدف است. خاصیت انسانی چنین است که نظری داشته باشد. قبول چنین تفسیری پدیدار شناسانه است. زیرا مقام فاعل و متعلق شناسائی هر دو را ملحوظ می‌دارد. به عبارت ساده‌تر به مسئله جبر و اختیار باید با تفسیرهای دیگری غیر از تفسیرهای متداول و سنتی نگریست، و الا اراده‌ای که به هیچ چیز وابسته نباشد، اراده این جهانی نیست. در صورتی که تأکید پدیدارشناسان و پیروان اگزیستانسیالیسم آنها همواره بر این است که ما در جهان قرار داریم و آنچه عملاً مشاهده می‌شود، این است که بدون حیث‌التفاتیت و قصدداری نمی‌توان زندگی کرد. این حالت نیز وجود فاعل شناسائی و متعلق شناسائی هر دو را مورد تأکید قرار می‌دهد. بنابراین جستجوی عدم وابستگی کامل در این جهان غیرواقعی است. و تأکید سارتر بر حذف مدل‌های پیش ساخته بر همین اصل مبتنی است که انسان باید نگرشی داشته باشد و خودش آنرا انتخاب نماید.

به نظر سارتر تبعیت از يك مدل پیش ساخته، آزادی را از بین می‌برد، یعنی انتخاب و نگرش انسان را می‌خشکاند. مثلاً انتخاب هر هدف کلی مانند لذت بردن از زندگی، مفید بودن برای دیگران و ناعدوستی، بدون اینکه مهر و امضای شخصی ما نیز در آنجا باشد، انسان را به ماشین چاپ تبدیل می‌کند. انتخاب هدف‌های ما وقتی آزادانه است که حاصل نیت و قصد خود ما باشد و جز تصمیم خود ما، تکیه‌گاهی نداشته باشد. به عبارت دیگر آزادی ما از نگرش ما در موقعیتهای محدودی که داریم، نشأت می‌گیرد. یعنی يك امر تکراری و بی‌هویت نیست. «هر دلیل در جهان، از آزادی حاصل

می‌شود^۱». بنابراین آزادی در نظر سارتر همانا نقش انسان در انتخاب نگرشها و بینش‌هایی است که انسان انتخاب می‌کند.

با اینحال آزادی در نظر سارتر صورتهای مختلفی به خود می‌گیرد. «آزادی گاهی عبارت از انتخاب و دگرگونی است، و با هدفی که برای آینده طرح می‌کند و تحقق آن در آینده، تعریف می‌شود^۲». آزادی عبارت از تغییر تعهدی است که به نوعی از هستی داریم. در این صورت، آزادی عبارت از نفی یک نوع هستی است که فعلاً هست^۳». «آزادی عبارت از فقدان هستی خاصی در رابطه با یک هستی بخصوصی است، یعنی وجود و ظهور هستی کامل نمی‌باشد^۴». به عبارت دیگر، فقدان یک نوع هستی، به صورت هدفی برای ما مطرح می‌شود که باید متحقق شود، و هر چیزی که به عنوان کمبود و فقدان به نظر می‌آید، در واقع امکان تحقق‌اش ممکن است، یعنی بودنش محتمل می‌باشد که به صورت فقدان در نظر می‌آید. «آزادی با هدفی که وضع می‌کند، به وجود می‌آید. بنابراین آزادی با هدفی که انتخاب می‌کند، به وجود می‌آید. آزادی نمی‌تواند حاکم بر امری باشد، مگر به خاطر انتخاب هدفی که به وسیله آن خود را نشان می‌دهد^۵». به عبارت دیگر، آزادی مسلماً، معادل نفی است: تنها موجودی آزاد نامیده می‌شود، که بتواند وجود خود را نفی کند، Néantisation یا نفی همانا عبارت از فقدان هستی خاص است. پس آزادی عبارت از وجودی است، که هستی فعلی خود را نفی می‌کند و آنرا به لاوجود تبدیل می‌کند^۶ «آزادی فرار از هستی فعلی است، آزادی نمی‌تواند خود را در کنار هستی فعلی ایجاد کند^۷». توضیح مطلب این است که انسان از وضع فعلی و احوالی که دارد بایدخارج شود. آزادی با ابقاء احوال فعلی میسر نیست، زیرا، خلاقیتی در این صورت پیدا نمی‌شود، و جز تکرار وضع موجود، حالتی پیش نمی‌آید. به همین جهت است که آزادی همواره با

۱- همان کتاب، صفحه ۶۲.

۲- وجود و عدم، صفحه ۵۵۳.

۳- همان کتاب صفحه ۵۴۳

۴- ۵- همان کتاب صفحه ۵۴۲.

۶- وجود و عدم، صفحه ۶۲۷

۷- همان کتاب صفحه ۵۴۳.

عمل و خلاقیت همراه است. و مراد از نفی هستی نیز، پیدا کردن نحوه هستی تازه، یعنی ابداع می باشد. «آزادی ظهور بلافاصله امر ملموس است و از انتخاب متمایز نیست، یعنی از فعالیت ملموس شخص متمایز نمی باشد»^۱. «آزادی من (...) خصوصیت اکتسابی یا خصوصیت طبیعت من نیست، بلکه، زمینه هستی من می باشد»^۲. آزادی خالق هر دلیلی است. زیرا، هر دلیلی در جهان از آزادی سرچشمه می گیرد.

سارتر با استفاده از قول دکارت، که خطاب به خدا می گوید: خداوند آزادی مطلق است که عقل و خیر را ابداع می کند، و جز خود حد و مرزی ندارد، اضافه می کند که دکارت «با بیان آزادی مطلق خداوند خویش، محتوای ضمنی آزادی را توضیح می دهد» و او به خداوند «آنچه را که شایسته ما نیز هست، اطلاق کرده است»^۳. سارتر آزادی را به عنوان گذر و تجاوز دائمی از آنچه هست، به سوی آنچه نیست، نیز تعریف می کند. به عبارت دیگر، آزاد کسی است که آنچه هست را نفی می کند و آنرا رد می کند^۴. در بخش چهارم کتاب «وجود و عدم»، اصطلاح آزادی بارها تکرار شده و هر دفعه جنبه دیگری از آن مطرح شده است، که هر باز مفهوم تازه ای را به ذهن متبادر می سازد. مثلاً به صورت احساس درونی و نگرش، انتخاب، طرح و برنامه ریزی، تعیین هدف، ابداع، نفی وضع موجود، گذر از وضع فعلی، تعهد برای تغییر و عمل^۵، فقدان هستی خاص نسبت به یک هستی دیگر، مطرح شده است. کثرت مفاهیم بیان شده در باب تعیین معنی آزادی، مانع رسیدن به یک تعریف جامع و مانع از آزادی می باشد.

مفهوم آزادی، با وجود توضیحات گوناگون، کاملاً روشن نشده و خالی از ابهام نمی باشد. گوئی مانند انسان که هر تعریفی از آن داده شود، باز چیزی

۱- همان کتاب صفحه ۶۲۷.

۲- به نقل از فرهنگ فلسفه فولکیه، صفحه ۴۰۴ بند ۴۳ که او نیز از سارتر نقل کرده است.

۳- سارتر- وضعیت، صفحه ۳۳۳-۳۳۴، که به توسط فولکیه در کتاب اگزستانسیالیسم صفحه ۶۲ نقل شده است.

۴- ر. م. باستید، آزادی، انتشارات دانشگاه فرانسه، ۱۹۷۴، ص ۱۰۱.

۵- به نظر کانت «آزادی عموماً به فعالیت و ذاته های خردمند صاحب اراده تعلق دارد» بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق (گفتاری در حکمت کردار) اما نوئل کانت ترجمه حمید عنایت، علی قیصری، تهران ۱۳۶۹، صفحه ۱۰۷.

درباره وی می‌توان پیدا کرد، آزادی نیز چون معنی خود را در رابطه با جهان و دیگران به دست می‌آورد، به زودی نمی‌تواند حدود و ثغوری مشخص برای خود پیدا کند. چون آزادی با عمل و تلاش خلق می‌شود، بدانجهت وصف کامل نمی‌تواند داشته باشد، لااقل تجلیات آزادی غیرقابل پیش‌بینی است، و این حالتی است که در باب سایر تجلیات روح انسانی نیز صادق است، بنابراین اموری که هنوز موجود نشده، و غیرقابل پیش‌بینی هستند، پیشاپیش قابل توصیف و قابل تعریف دقیق نمی‌باشند. آزادی حاصل گسترش امکان‌های خاص در جهان و تقدم وجود انسانی بر ماهیت اوست.

در نظر سارتر طرح و تگرش دو عامل سازنده آزادی می‌باشند، آزادی بازمانده یا ته بساط گذشته نیست همچنین مخلوق آینده هم نیست، بلکه، نتیجه رابطه ما با جهان است. آزادی در خط سیر یکجانبه جبر علمی محدود نمی‌شود، آزادی حاصل کارکرد پیچیده، من و جهان است. رابطه انسان و جهان به نحوی است که امکان خاص در همه جا قابل کشف است. و این انسان است که از این مقام ممکن، محقق اعمال گوناگونی را به منصه ظهور می‌نشانند. و چون رابطه انسان با جهان امری ثابت و محدود نمی‌باشد، بدانجهت در شرایط ظاهراً محدود نیز می‌توان نتایج و احوال تازه‌ای را استنباط نمود. به همین جهت است که در فلسفه اصالت کارکرد، بر گوناگونی احوال انسانی حتی در جو یک فرهنگ واحد تأکید شده است^۱.

به نظر می‌آید که فلسفه اصالت وجود خاص انسانی، اصطلاح وضعیت را بر اصطلاح فرهنگ ترجیح می‌دهد. اما در مقام مقایسه فلسفه اصالت کارکرد با فلسفه اصالت وجود خاص انسانی، می‌توانیم بگوئیم که در اولی به مسئله گذر و تجاوز از وضع موجود تأکید نشده است. در نظر فلسفه اصالت کارکرد، رفتار خاص اعضاء یک جامعه، حاصل هماهنگی نظام‌های مختلف ارزشی می‌باشد^۲. در صورتی که در فلسفه اصالت وجود خاص انسانی نظام‌های قبلی ارزشی نقش منفی و اغواگر دارند. زیرا در فلسفه اخیر، اصولاً

۱- دیدیه کازالیس، فلسفه اصالت کارکرد، دائرةالمعارف بزرگ لارنس، جلد ۸، پاریس ۱۹۷۴، صفحه ۴۹۷۶.

۲- همانجا صفحه ۴۹۷۷.

آرزوها از تصمیم هر يك از ما سرچشمه می گیرند. فلسفه اصالت وجود خاص انسانی با مذهب اصالت تحول و تطور ناآگاه، با نظریه انتشار و اصالت تاریخ مخالف بوده ولی با فلسفه اصالت کارکرد موانست و تجانس دارد.^۱ در واقع «اعمال بشری بسته به اینکه از چه دیدگاهی مورد ملاحظه قرار گیرد هم جبری و هم اختیاری است»^۲.

سارتر برای روشن کردن بیشتر معنی آزادی، توضیح می دهد که انسان برخلاف حیوانات و جامدات، از جبر علمی تبعیت نمی کند، زیرا انسان تابع محرکات و آگاهی است، در صورتی که حیوانات و اشیاء از علل، که ناآگاهانه اثر می نمایند، تبعیت می کنند. معمولاً مراد از محرکات، دلایل يك عمل است، یعنی مجموعه ملاحظات استدلالی که آن عمل را توجیه می کنند.^۳ برحسب نظر سارتر، حتی موقعیت انسان نیز طریق خاصی را بر وی تحمیل نمی کند، بلکه هدف با نقشه ای که به وسیله انسان طرح شده، آن موقعیت را مفید یا مضر، و تحمل آن را آسان یا مشکل می نماید. به عبارت دیگر امور فی نفسه، معنی خود را با تصمیم لئفسه یعنی با آگاهی، به دست می آورند. «آنچه لئفسه و فی نفسه را از هم متمایز می سازد، این است که امور فی نفسه از علل تبعیت می کنند و امور لئفسه با محرکات و دلایل عمل می نمایند، جبر علمی علل و دلایل و محرکات را مشابه هم می داند، مثلاً تصور می شود که موقعیت های خارجی رفتارهای انسانی را متعین می سازند. این امر اشتباه است، زیرا موقعیت ها جز به توسط هدف مورد نظر، نمی توانند موجب عمل شوند. بعد از انتخاب هدف است که موقعیت به حالت موافق یا مخالف درمی آید. در حالت اول به توسعه و در حالت دوم به تقلیل موقعیتها می پردازیم. پس این موقعیتها محرکات و دلایل فلان یا بهمان نوع عمل کردن ما می شوند. و دلایل با توجه به هدف موجود می شوند و هدف و طرح و نقشه نیز به خاطر وجود آزادی مطرح می شوند»^۴.

۱- دائرةالمعارف اونیورسالیس، جلد ۷، صفحه ۱۰۳.

۲- تاریخ چیست؟ ای.اچ. کار، ترجمه حسن کامشاد، تهران ۱۳۴۹، صفحه ۱۴۰.

۳- وجود و عدم، صفحه ۵۲۲ که توسط پل فولکیه در فرهنگ فلسفی، صفحه ۵۴۹ نقل شده است.

۴- م. موسه باستید، آزادی، پاریس ۱۹۷۴، صفحه ۱۰۲.

بدین ترتیب، وضعیت، چنین یا چنان حالتی را تحمیل نمی‌کند، بلکه، تصمیم ما روشن می‌سازد که در حالت فعلی ما، فلان یا بهمان روش برای عمل سودمند می‌باشد. به عبارت دیگر، معنی اشیاء به کیفیت نظر ما وابسته است، و موقعیت ما پس از انتخاب هدف به عنوان محرك جلوه می‌کند. مراد از آزادی مطلق نیز همین استقلال انتخاب هدف و معنی دادن به وضعیت خود می‌باشد. همینطور پس از برنامه‌ریزی و طرح ما تمام اشیاء فی‌نفسه محرك و دلیل یا مانع می‌گردند. و این امکان برای ما وجود دارد که با تغییر طرح و نقشه خود دلایل عمل خود را عوض کنیم، بنابراین، معنی محرك و دلیل از هدفهای ما حاصل می‌شود. تا هدفی نداشته باشیم، مقام ما به مقام شئی تنزل می‌کند که فقط تحت تأثیر علل قرار دارد، یعنی وضعیت، بدون آگاهی و اراده خود شی در آن اثر می‌کند. ولی در مورد انسان تأثیر اشیاء و موقعیت‌ها بنابر طرح و نقشه او صورت می‌گیرد، همین جنبه انسانیت است که سارتر گاهی با آزادی مطلق از آن نام می‌برد. به نظر می‌آید که دلیل انتخاب يك هدف خاص، باز هم در ابهام فرو می‌رود، چرا این هدف انتخاب می‌شود و هدف دیگر مورد توجه قرار نمی‌گیرد؟ در اینمورد نیز باید توضیح داده شود که انسان از جهان و موقعیت خود جدا شدنی نیست، همانطور که آزادی زمینه طبیعت انسانی است، در جهان بودن نیز زمینه ذاتی او و حال در وی است. بنابراین انسان بر روی اشیاء اثر دارد و اگر انسان مقام خاصی خود را که با استفاده از محیط، گذر از وضع کنونی و نفی موجودیت فعلی است، از یاد ببرد، ناگزیر تابع محیط خود خواهد بود. اما اگر برنامه‌ریزی و طرح داشته باشد، در اینصورت اوست که وضعیت و محیط خود را معنی‌دار ساخته و به عنوان محرکات و دلایل از آن استفاده خواهد کرد. مثلاً ممکن است چند جلد کتاب در اطاق شما باشد، آن کتابها جزو وضعیت شماست، اما تا شما تصمیم به استفاده از آنها نگرفته‌اید و هدفی ندارید، آنها فی‌نفسه و بی‌معنی در آنجا خواهند ماند. به محض اینکه شما هدفی برمی‌گزینید ممکن است آنها به صورت وسیله نیل به هدف تلقی شوند. و محرك حرکت شما به سوی آنها، و دلیل مطالعه شما بشوند. و یا به نحو دیگری آنها را مورد استفاده قرار بدهید.

به خاطر همین نگرش است که سارتر برای اثبات آزادی انسان، اشیاء را، قبل از انتخاب هدف‌های ما، در بی‌تفاوتی مطلق قرار می‌دهد. اگر هر معنی و هر دلیلی از انتخاب انسان حاصل می‌شود، و همه‌چیز قبل از این انتخاب در بی‌تفاوتی قرار می‌گیرد، پس برعهده انسان است که علل نهائی حیات را ترسیم کند، و از مشاجره در باب هدفهای پیش‌ساخته چشم‌پوشد. به نظر می‌آید که عرفا نیز با هدفها و نظرگاههای خود، یکسره معنی و مفهوم تحولات حیات را در عشق و محبت تفسیر کرده‌ند، یعنی اشیاء عالم را فی‌نفسه و بی‌تفاوت تلقی کرده و سپس بنابر هدفهای الهی و بینش خودشان آنها را معنی‌دار ساخته‌اند. به طور مثال آواز بلبل را تسبیح، دشنام یار را طیبات، جور معشوق را مهر و قهر او را لطف و جفای خلق را گنج زر دانسته‌اند. شاید این احوال از خصیصه آزادی انسان سرچشمه بگیرد، که اولاً دائماً در حال تفکر است ثانیاً به خاطر آزادی وی در ایجاد ارزشهاست که قهر را حامل لطف می‌بیند. اگر ارزشها از قبل موجود بودند، نمی‌توانستیم قهر را به لطف تبدیل کنیم و فحش را طیبات بدانیم پس ملاحظه می‌شود که با هدف‌های انسان هر چیزی معنی خاص خود را پیدا می‌کند، به نحوی که در نظر يك انسان با نگرش دیگر، به دلیل داشتن هدفهای مخالف، هرگز قهر لطف محسوب نمی‌شود و بد آمد روزگار جز بلا، تلقی نمی‌شود. سارتر نیز با اصل قرار دادن انسان و حیث‌التفاتیت او «می‌خواهد مشربی ایجاد کند که مبتنی بر واقعیت بوده و بر مجموعه نظریه‌های دل‌انگیز و پر از امید ولی بدون مبنا و اساس واقعی نباشد. بنابراین در ابتداء و آغاز حرکت حقیقتی جز «من فکر می‌کنم پس هستم» را نمی‌توانیم داشته باشیم، که عبارت از حقیقت مطلق آگاهی است که به خودآگاهی متوجه است (...). زیرا خارج از «من فکر می‌کنم پس هستم» دکارت، تمام اشیاء در حیطه احتمال قرار دارند، و به حقیقتی وابسته نیستند، و در عدم فرو می‌روند. برای دست یافتن به يك حقیقت، داشتن حقیقت مطلق ضروری است.^۱»

نظریه لنفسه (= Pour-Soi) سارتر که همه‌چیز را به مدد آن با معنی می‌سازیم، بسیار قابل توجه و حائز اهمیت می‌باشد: زیرا نتیجه يك تعمق

۱- اگزستانسیالیسم مذهب اصالت بشریت، صفحه ۶۴-۶۳.

فلسفی بوده و منتهی به فهم بهتر مقام انسانی می‌گردد. شایسته است که کسانی که به مسئله آزادی علاقه‌مند هستند، آنرا مورد دقت بیشتر قرار دهند. طرح و برنامه‌ریزی و گذر از وضع موجود که هر دو از آگاهی سرچشمه می‌گیرند، از ارکان آزادی هستند، و با وجود آنها آزادی انسان متحقق می‌گردد. بدون وجود آنها مقام انسانی به مرتبه جمادی تنزل می‌کند و انسان در خواب روحانی فرومی‌رود و غفلت بر وی مستولی می‌شود. برعکس، وقتی انسان طرحی داشته باشد، یعنی به مرتبه‌ای از آگاهی رسیده باشد که وضع خود را ارضاء کننده نداند، مصمم به تغییر آن می‌گردد. انسان با طرح و برنامه‌ریزی خود نشان می‌دهد که ناراضی است و در عین حال، ممکن بودن وقایع را نیز مورد تأیید قرار می‌دهد.

شاید در ظاهر امر، مسئله «در جهان بودن انسان» که به وسیله فلسفه‌های اگزیستانس مطرح شده، ما را ملزم سازد که با توجه به مسئله وراثت، جنس و نوع جامعه الزاماتی را از قبل بپذیریم و خود را در مقامی بدانیم که از قبل متعین شده‌ایم. اما آنچه در نظر سارتر اهمیت دارد، داشتن نگرش است که هر شخصی در جریان زندگی و در هر وضعی انتخاب می‌کند. به همین جهت ادعا می‌شود که انسان همواره به سوی آزادی دری گشوده دارد و در جهان بودن و وضعیت خود رابه نحوه دیگری غیر از آنچه هست، می‌تواند بنگرد و نقشه‌ای برای تغییر آن مطرح سازد. «بنده، اگر روح رواقی داشته باشد، می‌تواند، بندهای خود را بدون اعتراض و نق زدن بپذیرد، و اگر مارکسیست باشد، می‌خواهد آنها را بشکند. اما او نمی‌تواند دفعتاً وضعی را بخواهد که همسطح اربابش باشد، این آرزو رویاست و طرح نمی‌باشد»^۱. به نظر سارتر، بدون تعهد و هدفداری، که از آثار آزادی هستند «مفهوم آزادی، جبر علمی و ضرورت، معنی خود را از دست می‌دهند»^۲.

این نکته را نیز یادآوری نمائیم که بر حسب نظر سارتر، تنها موفقیت از لحاظ آزادی اهمیت ندارد: «زیرا باید برخلاف نظر عرف عام تصریح نمائیم که «آزاد بودن» چنین معنی نمی‌دهد که هرچه را که می‌خواهیم، حتماً به دست

۱- ر.م. باستید، آزادی، پاریس ۱۹۷۴، صفحه ۱۰۵.

۲- وجود و عدم، صفحه ۵۴۰.

آوریم، بلکه آزادی عبارت از تصمیم به خواستن است. به عبارت دیگر، پیروزی از لحاظ آزادی اهمیتی ندارد^۱. بنابراین، اولاً قبول باطنی این امر که من می‌توانم بخواهم، یعنی من قدرت انجام کاری دارم. خیلی مهم است زیرا این نظر نشان می‌دهد که انسان اعتماد به نفس دارد. ممکن است وضعیت فعلی موجب طرح هدفی نگردد، اما این ناتوانی فعلی، نباید به ناتوانی مطلق مبدل شود، به نحوی که انسان، در درون خود، به این نتیجه برسد که برای انجام کارها ناتوان است. درحالی که صورت واقعی مسئله این‌طور است که من فعلاً قادر به انجام فلان کار نیستم، یا فعلاً نمی‌توانم تغییر وضع خود را هدف قرار دهم، ولی در واقعیت چنین چیزی ممکن است. بارها برای هر انسانی اتفاق افتاده که امری را که غیرممکن می‌دانسته، واقع شده است. شاید فرمایش پرمعنی حضرت علی علیه السلام که می‌فرماید «من خدا را از عوض شدن تصمیم‌ها و حل شدن مشکلات، شناختم» ناظر به همین مسئله باشد که هر کاری ممکن است، و آنرا باید در بوته احتمال قرار داد.

به همین جهت، آزادی از آن کسی است که می‌خواهد، آنچه فعلاً نیست، آن باشد، یا آنچه فعلاً هست دیگر آن‌طور نباشد. «ما دائماً باید به نفی انتخاب فعلی خود پردازیم، دائماً باید به انتخاب دیگر مبادرت کنیم، تا اینکه غیر از آنچه هستیم باشیم»^۲. انسان، در مقام حقیقی خود محکوم به آزادی است، یعنی باید دائماً به انتخاب پردازد. موقعیت در جهانی او مقتضی چنین انتخابی است. به عبارت دیگر، ریشه آزادی ما در تحول دائمی است، اما وقتی ما آزاد هستیم که آگاهانه به انتخاب هدفهای تازه و نفی وضع موجود پردازیم.

مسلماً چنین تلاشی در موقعیت‌های مختلف، به صورتهای گوناگون جلوه‌گر می‌شود، در جوامعی که فرهنگ قومی، جزمیت و ابهت خود را از دست داده، انتخاب ارزشهای تازه به توسط افراد، مورد مخالفت قرار

۱- همان کتاب صفحه ۵۴۰.

۲- وجود و عدم، صفحه ۵۴۳، نقل شده توسط ر.م. باستید، آزادی، صفحه ۱۰۶: «گوئی ما تحت فشار قرار داریم تا آنچه را که انتخاب کرده‌ایم، نفی کنیم، و دائماً تحت فشار هستیم که دوباره انتخاب نمائیم و در نتیجه غیر از آنچه هستیم باشیم.»

نمی‌گیرد، به همین جهت درون‌گرایی و گرایشهای عرفانی رایج نمی‌گردند. ولی در جوامعی که اصالت و حاکمیت فرهنگ باقی است، مسلماً توجه به درون و تغییر خویشتن و گرایشهای عرفانی مطرح می‌شود، زیرا ضرورت تغییر، نه برای فرهنگ، بلکه برای خود فرد مطرح می‌شود. یعنی انسان باید راهی را انتخاب کند، اگر این انتخاب در عمل میسر نگردد، به صورت احوالات درونی ظاهر می‌شود. در این صورت، ممکن است انتخاب و آزادی ما به صورت بی‌عملی ظاهر شود، که از لحاظ اعمال ظاهری و تغییرات بیرونی ناچیز می‌نماید. به هر حال آنچه بارها به صورتهای مختلف مطرح شده داشتن نظر و نگرش است که از آن نمی‌توان خلاص شد. همین داشتن نگرش و نظر، خود گوشه‌ای از آزادی و انتخاب است. «انتخاب در جهت واحدی ممکن و میسر است و آنچه ممکن نیست، انتخاب نکردن است. من، حتی زمانی که ظاهراً به انتخاب نمی‌پردازم، در این صورت نیز من انتخاب نکردن را، انتخاب می‌کنم»^۱. یعنی همواره نظر من در باب مسائل و امور حضور دارد، و آنچه آزادی را به کمال می‌رساند عمل است.

آزادی بدون عمل، بیشتر حالت ذهنی پیدا می‌کند و به همین جهت فلسفه اصالت وجود خاص انسانی را در صورتی که به عمل کم توجه باشد به صورت فلسفه اصالت معنی لحاظ می‌کنند. آنچه مسلم است انسان همواره راهی را انتخاب می‌کند، حتی موقعی که از کسی تقلید می‌کند، در واقع راه تقلید را انتخاب کرده است. اما با توجه به اینکه آزادی نوعی نفی است، بنابراین از آن مرحله نیز باید گذشت. اما ممکن است گاهی آزادی ما تحت سیطره دیگران قرار بگیرد و کسانی از عوض ما انتخاب کنند، یا انتخاب خود را بر ما تحمیل کنند، در این موقع نیز آزادی از آن کسانی است که با طرح و برنامه‌ریزی به نفی وضع موجود اقدام کنند، ولی چنین نفی‌ها، امری نیست که بلافاصله صورت پذیرد، بلکه مستلزم تلاش و عمل و اعراض از سهل‌گرایی است.

سارتر برای اینکه هرگونه تحمیل و اجباری را از برابر انسان بردارد، در ابتداء معتقد به بی‌تفاوتی امور مختلف جهان می‌گردد، تا نوبت انسان برای

۱- اگزستانسیالیسم مکتب اصالت بشریت، صفحه ۷۳.

تعیین ارزش آنها برسد، و انسان بدون محدودیت، و فقط به مسئولیت خود، به انتخاب پردازد. «آزاد عمل کردن» این نیست که برطبق محرکات عمل کنیم، بلکه وضع و ایجاد محرکاتی است که پس از انتخاب ما، بر اعمال ما حاکم شود. (...) به نظر سارتر آزادی با بی تفاوتی امور همراه است، تا انسان بنابر نظر و انتخاب خود آنها را از بی تفاوتی خارج نموده و معنی‌دار سازد. «عمل انسانی و رای دلایل است»، یعنی به فعالیت غریزی مربوط است^۱. به عبارت دیگر عمل قبل از هر ارزشی، از جمله قبل از دلایل عقلانی، وجود داشته زیرا فعالیت انسان ابتداء به حرکات غریزی وابسته بوده، و به فعالیت‌های استدلالی مربوط نبوده است.، منتها با انتخاب فلان یا بهمان عمل، مقام انسانی ظاهر می‌شود، به عبارت دیگر انسان دلایل خود را بر بی تفاوتی امور تحمیل می‌کند و آنها را با معنی می‌سازد، و به تبعیت از دلایل، به وضع دلایل خود می‌پردازد. در این صورت است که مسئولیت انسان ظاهر می‌شود. «من عمیقاً مسئول جنگی هستم که اعلام کرده‌ام»^۲.

لوئی لاول (۱۹۵۱-۱۸۸۳) فیلسوف فرانسوی آزادی را فعالیت می‌داند که دلایل خود را با خود دارد. «می‌توان چنین تصور کرد که آزادی در عالی‌ترین صورت خود، فقط، يك ضرورت درونی است، یعنی ضرورت علی و ضرورت طبیعی نیست، بلکه ضرورت يك فعالیت است که به جای تبعیت از دلایل، آنها را به وجود می‌آورد»^۳.

سارتر، با وجود توجه به مشروط بودن انسان در وضعیت خود، از عدم تعیین مسلم صحبت می‌کند. «به سهولت می‌توان تصور نمود با اینکه وضعیت هر انسانی او را کاملاً مشروط می‌سازد، با اینحال او می‌تواند مرکز عدم تعیین باشد. ما این قلمرو غیرقابل پیش‌بینی را که در میدان اجتماعی ظاهر می‌شود، آزادی می‌نامیم»^۴.

۱- فولکیه، اگزیستانسیالیسم صفحه ۶۳.

۲- وجود و عدم، صفحه ۶۴۱.

۳- لوئی لاول، رساله ارزشها، جلد ۱، انتشارات دانشگاهی فرانسه، پاریس ۱۹۵۱، صفحه ۴۱۸.

۴- ژان پل سارتر، وضعیت، ادبیات چیست؟ کالیمارد ۱۹۴۸، صفحه ۲۶، ضمناً به صفحه ۲۴۶، ۲۲۶ همین کتاب مراجعه فرمائید.

نظر سارتر در باب آزادی، گوشه‌ای از توانائی‌های انسانی را نشان می‌دهد و معلوم می‌سازد که انسان در هر حالی، لااقل قدرت نگرش خاصی را دارد. چون انسان صاحب نظر، اهل اعتراض و دارای کمال مطلوب است. بنابراین دارای آزادی نیز هست، زیرا در میان امکان زندگی می‌کند، کسی که اعتراض می‌کند، در واقع با اعتراض خود، ممکن بودن حالت دیگری را نشان می‌دهد. و یا زمانی که کمال مطلوب یا هدفی را برمی‌گزیند، امکان تحقق آنرا میسر و ممکن می‌داند. و الاغیر از آنچه فعلاً جریان دارد، هدفی در ذهن او مرتسم نمی‌شد. و اگر زمانی هدفهای محالی از نظر انسان خطوط می‌کنند، در واقع رشته‌های امکان در آن تصور محال نیز تنیده شده است. به همین جهت، می‌توان گفت، هرچند که آزادی از نظر سارتر، به وسیله وضعیت انسان مشروط شده است. با وجود این، ما قدرت خواستن را در جهان داریم و می‌توانیم غیر از آنچه هستیم باشیم. گوئی در نظر سارتر، خواستن به طور ضمنی توانستن هم هست.

بدین ترتیب، ژان وال (۱۸۸۸-۱۹۷۴)، فیلسوف فرانسوی طرفدار فلسفه اصالت وجود خاص انسانی، می‌گوید فلسفه‌های اگزیستانس، بعضی آراء و نظراتی را ابراز داشته‌اند که بدیع است، «مثلاً نظریه آزادی سارتر از جمله آن آراء است، هرچند که قابل بحث می‌باشد، ولی نمایش حالت و نگرشی است که هرگز با چنین ویژگی اساسی و بنیادی بیان نشده است»^۱.

باری آزادی در نظر سارتر اعتراض دائمی بر وضعیت فعلی است. ازین جهت او با مارکسیسم در توافق بوده است. ولی برعکس مارکسیسم، که ادعا می‌کرد جهان را با علل و تاریخ، در تصرف خود می‌آورد، سارتر می‌خواهد، جهان را با هدفهایی که انسانها انتخاب می‌کنند. تغییر دهد، که در عین حال محرکات عمل ما نیز هستند.

ممکن است با استمداد از نظر با روح اسپینوزا (۱۶۳۲-۱۶۷۷) فیلسوف هلندی گفته شود که به دلیل اینکه انسان قدرت آگاهی به تمام علل اعمال خود

۱- فلسفه اگزیستانس، در دائرةالمعارف فرانسه، جلد ۱۹- پاریس ۱۹۵۷- صفحه ۸-۱۲-۱۹.

را، ندارد، بدانجهت خود را ظاهراً آزاد می‌بیند^۱، این امر مصداقهای فراوانی دارد، اغلب دیده می‌شود که افرادی به خاطر خوش آمد حوادث عالم نسبت به وی، خود را محبوب خدا می‌دانند، یا بدون اطلاع از علل وقایع، اتفاق آنها را به خود نسبت می‌دهند، در صورتی که اگر از علل واقعی آنها واقف بودند، جور دیگر تفسیر و تبیین می‌کردند. اما سارتر هرگز منکر علل واقعی و جبر علمی نشده است، فقط می‌خواهد پس از اینهمه اللتی و اللتیا این مطلب را روشن سازد که انسان در میان امکان خاص زندگی می‌کند، بنابراین اولاً می‌تواند غیر از آنچه هست باشد، و دلیل در امکان خاص بودن حیات انسانی این است، حوادث مربوط به انسان همواره، با جبر علمی قابل پیش‌بینی نیست و عملاً مشاهده می‌شود که هرگونه حادثه‌ای امکان ظهور دارد و خیلی از حوادث غیرقابل پیش‌بینی هستند، بنابراین اگر انسان وقوع واقعه‌ای را هدف قرار دهد، امکان وقوع آنرا با تلاشهای و اعمال خود زیاده‌تر نموده و چه بسا متحقق می‌سازد. به همین جهت او «آزادی رانوعی ایجاد بالصرافه و طبیعی از هیچ (non-rien) و از بی‌وجهی (non-couse) می‌داند که او آنرا «حادثه مطلق» می‌نامد^۲.

پس خلاصه مطلب این است که ما در جهانی زندگی می‌کنیم که بودن و نبودن حوادث در آنجا بالسویه است، یعنی جهان در امکان خاص قرار دارد و در آنجا هیچ دلیلی، ارزش خاصی را برای ما تحمیل نمی‌کند و امر مرجحی را بر ما پیشنهاد نمی‌نماید جهان در برابر ما بی‌وجه ایستاده است. آنچه اهمیت دارد و خالق ارزشهاست، هدفهائی است که ما انتخاب می‌کنیم، به محض انتخاب هدف، اشیاء معنی‌دار می‌شوند و مخالفت و موافقت خود را با ما نشان می‌دهند. پیش از طرح و برنامه‌ریزی و انتخاب هدف همه چیز در بی‌تفاوتی و بی‌وجهی قرار دارند. این حالت به ما امکان می‌دهد تا اشیاء را هرطور که می‌خواهیم مزین به ارزشی نمائیم. یا بی‌توجه از کنار آنها رد شویم، یا آنها را به عنوان مانع کار خود تلقی نمائیم. انسان مسئول آینده خود است و

۱- مبنای فلسفه، دکتر علی سیاسی، تهران ۱۳۴۲، صفحه ۵۰۴.

۲- هانری وان لیه، اگزیستانسیالیسم سارتر در دائرةالمعارف فرانسه جلد ۱۹ صفحه ۱۲۰۴-۱۹.

جز او کسی نمی‌تواند آینده او را بسازد، مگر اینکه در اثر بی‌حالی و سهل‌گرایی انسانی، انسان دیگر او را به عنوان وسیله کار خود مورد استفاده قرار دهد، یعنی او را به شئی تبدیل کند. همواره آینده‌ای بکر، در انتظار انسان‌نهایی است که آنرا در برنامه و هدف خود قرار می‌دهند. انسان خواه ناخواه باید سرنوشت خود را بسازد، و چون، بنابه نظر سارتر، نمونه و اسوه خاصی در برابر انسان وجود ندارد، بنابراین، او می‌تواند در دل امکان خاص، راه خود را روشن کند. با التفات به همین حال است که سارتر از مسئله رها شدگی در جهان و تنهایی انسان بحث می‌کند و چنین نظر می‌دهد که انسان در دل همان رهاشدگی و انداخته شدن در جهان و تنهایی، الزاماً باید راهی را پیدا کند، تنها الزامی که هست همانا انتخاب هدف و نقشه است. نتیجه منطقی این حالت قبول مسئولیت و تعهد و بالاخره احساس ترس و هیبت است. آزادی اجباراً به ما داده شده است. انسان نمی‌تواند بدون قصد و نیت باشد. به طور خلاصه قدرت تصور امری که فعلاً نیست، عبارت از آزادی است. نباید این اصل را فراموش کنیم که جهان در نظر سارتر کاملاً در امکان خاص قرار دارد، یعنی آن تصور ما نیز به رنگ امکان آغشته شده است.

۵- روانکاوی اگزیستانسیل

یا

روانکاوی از نظر فلسفه اصالت وجود خاص انسانی سارتر

انسان با هدفهای خود تعریف می شود. بنابراین بررسی انواع هدفها و طرحهای انسانی امری ضروری است. و تحلیل هدفهای انسان و کنکاش در باب آنها روانکاوی اگزیستانسیل را به وجود می آورد. روانکاوی سارتر عکس روانکاوی فروید است که شناخت دلایل رفتار انسان را، از تحلیل گذشته او، به دست می آورد. روش اصلی روانکاوی اگزیستانسیل، عبارت از توجه مخصوص به امور ملموس و فردی و تصریح معنی آنها در قلمرو امور کلی است. به عبارت دیگر، برعکس روانشناسی متداول که مفاهیم کلی را مقدم بر احوال فردی تلقی می کند و سعی بر این دارد که در احوال فردی، خصوصیات مفهوم کلی را جستجو کند، تا نامی بر آن حال فردی در تحت امر کلی پیدا کند، در صورتی که در روانکاوی اگزیستانسیل سعی می شود فرقه های احوال فردی بررسی شود و مفاهیم کلی با مفهوم جزئی معنی تازه ای پیدا کنند. در این روانکاوی، سلسله منظم و متقارن حوادث، فقط توصیفی برای احوال انسانی فراهم می کنند، نه اینکه تعریفی فراهم کنند که به طور ثابت باقی بماند. روانکاوی متوجه این مطلب است که احوال کاملاً فردی قابل شناخت نیستند. «به طور مثال، رابطه بین عفت و عرفان، ضعف و تزویر به طور کلی درک می شود. اما رابطه ملموس و انضمامی این عفت (یعنی این امتناعی که در برابر فلان یا بهمان امر شهوت انگیز صورت می یابد، و این مبارزه که در برابر فلان امر وسوسه آمیز خاص انجام می شود) و همچنین محتوای فردی این عرفان برای ما مجهول می ماند»^۱.

باری، فلسفه اصالت وجود خاص انسانی، احوال فردی را بر مفاهیم کلی، و امر انضمامی را بر امر انتزاعی ترجیح می دهد. بنابراین احوال مشخص در این روانکاوی بیشتر از روانکاوی علمی و متداول مورد توجه قرار

می‌گیرند. در روانکاوی علمی، قانون کلی بین پدیدارها اهمیت دارد، یعنی روش علم، بر این روانکاوی جاری است که کار خود را از امور ملموس آغاز کند و مفاهیم کلی را به دست آورد. ولی در روانکاوی اگزستانسیل، رفتارهای انسان در جامعیت خود و در جریان دائمی و تجربی آن مورد توجه قرار می‌گیرند. بدین جهت سارتر، کسانی را که از ضمیر ناآگاه دفاع می‌کنند مورد انتقاد قرار می‌دهد، ولی توجه به ارتباط منظمی که در روانکاوی فروید، بین وقایع وجود دارد، حفظ می‌کند.

روانکاوی فروید و روانکاوی اگزستانسیل، هر دو سعی دارند، رفتارهای قابل تجربه انسانی را رمزگشایی کنند. بدین جهت در نظر سارتر رفتارهای کاملاً اختصاصی و تجربی انسان مورد توجه قرار می‌گیرند. به طور مثال چرا، این شخص تحصیل در این دانشگاه را بر تحصیل در سایر دانشگاهها ترجیح می‌دهد؟ روش سارتر، برخلاف فروید، تکیه بر موجبیت طولی روابط علی گذشته نیست، او جبر علمی یکجانبه را نمی‌پذیرد. تمام رفتارهای انسانی قابل درک هستند، «اما به جای اینکه رفتاری با استمداد از گذشته تفسیر شود، فهم آن، با التفات به آینده و هدفهای موجود در آن و بالاخره رجوع به زمان حال درک می‌شود»^۱.

سارتر با قبول اندیشه اصالت ساختی^۲ پدیدارها و با الهام از اندیشه اصالت کارکرد^۳، از روانکاوی متداول که با استفاده از جبر علمی در مسیر مستقیم گذشته به سوی حال و آینده، حرکت می‌کند، دور می‌شود. او هماهنگ با فلسفه اصالت وجود خاص انسانی، می‌خواهد رفتارها را با ساختی که، نقش هر رفتار، آنرا به وجود می‌آورد، تفسیر کند. یعنی رفتارهای انسانی با محرکاتی که از هدف و طرح، نشأت می‌گیرند، معنی می‌شوند. فعل انسانی معلول گذشته نمی‌باشد که از اختیار انسانی خارج شده باشد، بلکه حاصل هدفی است که اجرای آنرا در نظر گرفته‌ایم. «ما باید خود را از استفاده از روش روانکاوی منع کنیم، یعنی ما باید معانی یک رفتار را، با توجه به این

۱- وجود و عدم، صفحه ۵۱۴.

۲- اصالت ساخت ضمن قبول صورت کلی و روابط عناصر و عوامل مختلف در ساختمان وقایع، عاملی را اصلی تلقی می‌کند و آرا به نام ساخت می‌نامد.

۳- اصالت کارکرد، طرز تفکری است در برابر اصالت تاریخ که نقش و وظیفه عوامل موجود و آگاهی‌های حال حاضر را در تکوین وقایع، بیشتر از گذشته و آینده مؤثر می‌داند.

اصل درك نمائیم که هر عملی، هر قدر هم بی‌معنی به نظر آید، حاصل حالت روانی ما قبل نمی‌باشد و از جبر علمی که در خط سیر واحدی حرکت می‌کند، سرچشمه نمی‌گیرد، بلکه هر عملی، به عنوان يك ساخت ثانوی در ساخت کلی، یعنی در جامعیتی که من هستم، معنی می‌شود^۱. سارتر روش روانکاوی فروید را معکوس می‌سازد، بدین معنی که می‌خواهد رفتارها را با استمداد از هدفها و آینده، تفسیر کند. بدین ترتیب، می‌خواهد آزادی را که ضمیر ناآگاه مورد تردید قرار می‌دهد، نجات دهد. و روش عینی را که عبارت از توجه به تفکر و گواهی و شهادت غیر است، مورد عنایت قرار می‌دهد. تمام تلاش سارتر برای درك رفتارهای انسانی، با معانی خاص آنهاست، تا اینکه آنها «جوهر فی‌نفسه» نشوند و به جریانی خالی از معنی مبدل نگردند^۲. بدین جهت روانکاوی اگزیستانسیل می‌خواهد از خلال برنامه‌ریزی‌ها و طرحهای تجربی و انضمامی، روشی را که هرکس برای کیفیت هستی خود برگزیده، پیدا کند^۳.

روانکاوی اگزیستانسیل، با قبول سه مرحله شخصیت انسانی یعنی او، من و من برتر^۴، منزلت «من برتر» را پراهمیت‌تر تلقی می‌کند. یعنی نقش

۱- همانجا.

۲- وجود و عدم صفحه ۶۶۰.

۳- سه مرحله تشکیل دهنده شخصیت انسانی از دیدگاه روانکاوی فروید عبارتند از:

الف- مجموعه محرکاتی که بدون توجه به واقعیت و برطبق اصل لذت و الم می‌خواهند تشفی شوند. او یا id می‌نامد (یا چ به فرانسه) که مرکز انگیزش شخصیت است که به صورت ناآگاه بر روی اعمال انسانی اثر می‌کند.

ب- من ich (که به فرانسه moi یا ego گفته می‌شود) نیروی آگاهانه‌ای است که بین او و من برتر قرار دارد و هدفش سازش دادن دستگاه بدن با واقعیت می‌باشد. من وسیله انتقال انگیزش‌ها به آگاهی و تحرك است. در واقع، واسطه بین غرایز حاکم و منافع است که تمامیت شخص را در نظر دارد.

ج- من برتر Über-ich (که به فرانسه Super-moi یا Super-ego) گفته می‌شود، نقش من برتر شبیه قاضی یا يك کنترل‌کننده است که من را به سوی انطباق با کمال مطلوبها می‌کشانند که ممکن است این کمال مطلوبها برای بچه‌ها، پدر و مادر و معلمین باشند. تعیین هدفها و ایده‌آلها نقش و وظیفه من برتر است.

ر-ک-به:

pieron-Henri لغتنامه روانشناسی، پاریس ۱۹۵۱.

و (...) J. Laplanche لغتنامه روانکاوی، پاریس ۱۹۸۱ تحت عناوین او، من و من برتر.

من برتر، به جای اینکه تابع گذشته و تلقینات ابوین باشد، به عنوان حامل کمال مطلوب و آینده، ارجحیت خاصی پیدا می‌کند. تعقیب پی‌درپی عوامل گذشته ویژگی رفتارهای ما را نشان نمی‌دهد. برعکس آنچه روانشناسی متداول مدعی آنست، پرسش از دوره کودکی و دلیل‌خواهی از آن نیست که امکان هیچگونه چون و چرا به ما نمی‌دهد، بلکه برعکس، مسئله بر درك وجود مقدم بر ماهیت انسانی و واقعیت او مبتنی است که انسان را قابل تبدیل به داده‌های اولیه و به امیال مشخص و معین نمی‌داند. مانند ویژگی‌های شی‌ای که از قبل قابل شمارش باشد و توسط انسانی حمل شود^۱.

در واقع سارتر از تفسیر احوال روانی با مفاهیم کلی خودداری می‌نماید. هر رفتار انسانی با اینکه مشابهت‌هایی با رفتار دیگران دارد، ولی تنها با توجه به موقعیت و هدف هرکس، قابل تبیین و توصیف دقیق می‌باشد، و از این جهت منحصر به فرد است. به عبارت دیگر رفتار انسانی موجود زنده‌ای را می‌ماند که در میان شبکه روابط سیلان دارد. «موجودی که ما جستجو می‌کنیم در کثرت پدیدارهایی منحل می‌شود که با روابط ملموس و خارجی به هم پیوسته‌اند»^۲. پس برای شناخت کامل انسان، بهتر است از مفهوم یکتاواخت جوهر نیز صرف نظر نمائیم. با وجود این، انسان با حذف جوهر به ذرات تجزیه نمی‌شود، او در خود وحدتی احساس می‌کند که مسئول و شخصی است، یعنی در ضمن مشخصات ملموس و فردی بیان می‌شود که «وحدتی دوست داشتنی یا خائن، قابل سرزنش یا قابل تحسین است، به عبارت دیگر يك شخص است»^۳. این وحدت به نظر سارتر يك «یگانگی آزاد» است، یعنی يك وحدت و يك تمامیت می‌باشد که مجبور نیست تابع مفاهیم کلی باشد. سارتر علیه وضع متداول روانشناسی که معمولاً سعی می‌کند، حالت روانی را با مفاهیم کلی تبیین کند، هشدار می‌دهد. مثلاً زمانی که شخصی علاقه‌مند به قایق‌رانی است نمی‌توان گفت که او به خاطر میل کلی و عمومی ورزش به سوی قایق‌رانی جذب شده است^۴، زیرا وجود و موقعیت خاص وی، به طور دقیق، با

۱- وجود و عدم، صفحه ۶۲۰.

۲- همانجا

۳- همانجا.

۴- ر-ك-. وجود و عدم، صفحه ۶۲۳.

هیچکدام از مفاهیم کلی و مشترك قابل توصیف نمی‌باشد. به طور مثال، من غمگین هستم زیرا دلم می‌خواهد مادر پیر و دورافتاده خود را در فلان موقعیت، در فلان حالت روحانی و در فلان سنی که دارم، زیارت کنم. این حالت غمگینی با خصوصیات خاص خود با هیچ مفهوم کلی غمگینی که بتواند به طور ملموس، تمام احوال و ظرایف غم مرا در آن وضعیت، بیان کند، قابل انطباق نیست. به عبارت دیگر مفاهیم کلی با صفات مشترك به وجود می‌آیند، بنابراین، لازمه مفهوم کلی این است که از ویژگی‌های خاص هر حالت روانی چشم‌پوشی کند تا آن حالت روانی خاص را در قالب مفهوم کلی مندرج سازد. نمی‌توان معنی يك وضعیت و موقعیت را با مفهوم کلی متحجر ساخت. مثلاً ترس از آینده به تعداد صاحبان آن، خصایص شخصی دارد. قرار دادن همه آنها، تحت يك نام، عبارت از حذف فرقه‌های ظریف آنهاست. به نظر سارتر، حتی يك حالت ساده روانی مثلاً، میل يك انسان، با تمام شخصیت او مرتبط بوده و آنرا کاملاً آشکار می‌سازد. «انسان در هر میل و گرایشی، بنحوی خاص، تمام شخص خود را بیان می‌کند، از جهتی مانند جوهر اسپینوزا، که در هر يك از صفات خود، کاملاً خود را بیان می‌کند. پس اگر چنین است باید در هر نقایلی و در هر رفتاری معنی‌ای را کشف کنیم که از خود رفتار فراتر می‌رود»^۱.

استاندارد (۱۸۴۲-۱۷۸۳) و پروست (۱۹۲۲-۱۸۷۱) از نویسندگان فرانسوی با وجود روحیه اصالت عقلی، این مطلب را نشان داده‌اند که عشق و حسادت يك میل ساده‌ای برای تصاحب يك چیز نیست، بلکه در ورای آن عواطف، میل به تصاحب تمام جهان نهفته است. البته میل به تصاحب خیرهای بیشتر را با میل به معنی يك مفهوم کلی نباید خلط نمائیم، زیرا هر قدر دایره میل‌ها وسیع‌تر باشد. باز هم خصوصیت و مهر هر شخص را با خود دارد. بنابراین با اینکه هر میلی در دایره مفهوم کلی وارد می‌شود، ولی چه میل سطحی و چه عمیق، چه عاقلانه و چه جاهلانه، شامل ویژگی‌هایی است که تمام شخص را در خود منعکس می‌سازد. هر انسانی با اینکه از لحاظ مشابَهت‌هایش با سایر انسانها در تحت مفهوم کلی انسان قرار می‌گیرد ولی واقعیت خاص هر انسانی در رفتارهایی بیان می‌شود که به امضای خود او،

واقع می‌شوند. به هر حال سارتر انسان را نمی‌خواهد به صورت مفهومی بشناسد، بلکه انسان موجود در جهان را با رفتارهایی که نتیجه موقعیت خاص اوست، بررسی می‌کند.

سارتر به همان نسبتی که میدان بررسی روابط ملموس و محسوس وقایع را گسترش می‌دهد، مجبور می‌شود روابطی را جستجو کند، که در ورای این حالات جزئی است. یعنی توضیحات او از محل مورد نظر تجاوز می‌کند و حالت انتزاع کسب می‌نماید. مثلاً سارتر می‌گوید انسان با رفتار و طرح خود، تمامیت وجود خود را بیان می‌کند. اما چگونه می‌توانیم تمامیت يك انسانی را بیان کنیم و در عین حال از امور ملموس و محسوس خارج نشویم، و از توضیحات مفهومی بهره‌نگیریم؟ در هر حال، سارتر رفتارهای انسانی را با روش پدیدارشناسی خود تحلیل می‌کند، یعنی هرگز با امور فی‌نفسه و انتزاعی به تفسیر آنها نمی‌پردازد. «اگر من در رودخانه‌ای قایق‌رانی می‌کنم، جز این طرح و عمل قایق‌رانی چیز دیگری نیستم»^۱. و اگر لحظه‌ای دیگر کار دیگری را شروع بکنم، باز هم من خود را در همان کاری که شروع می‌کنم، ابراز می‌دارم، راه روانکاوی برای شناختن انسان از قصدها و نیت‌های او در این جهان آغاز می‌شود و تا دم مرگ به پایان نمی‌رسد. به نظر سارتر، هر طرحی ضمن اینکه امکان تحقق آن طرح را نشان می‌دهد، در عین حال حاکی از وجود خاص انسانی و انتخاب اولیه او، یعنی در جهان بودن اوست. به عبارت دیگر هر انتخابی، تمامیت وجود انسانی را، که همه چیز در برابر او در بوته امکان قرار دارد، نشان می‌دهد. زیرا انسان با يك رفتار خاص خود، نتیجه فعل و انفعالات گوناگونی را به صورت يك طرح و نیت نشان می‌دهد. یعنی با يك طرح تاریخ زندگی خود و وضع کنونی خود را حمل می‌کند.

در روش روانکاوی سارتر باید غیرقابل تبدیل بودن طرحها را مد نظر قرار دهیم یعنی به جای اینکه به خصوصیات و آثار همگانی و مشترك، اهمیت بیشتر قائل شویم، لازم است به خصوصیت و فرقه‌های آنها التفات نمائیم. زیرا «طرح اولیه و هدف نهائی فقط حاصل وجود خاص صاحب آنست.

در روانکاوی سارتر میل به هستی، جایگزین لی‌بیدوی^۱ فروید شده است. به نظر سارتر میل به بودن، با تظاهرات تجربی و فردی همراه است، هرکس این میل خود را از خلال رفتارها و اعمال فردی خود نشان می‌دهد. «میل به بودن به صورت حسادت، طمع و خست، عشق به هنر، تنبلی و غیرت و جرأت و با هزاران تجلی ممکن و تجربی دیگر بیان می‌شود، که مجموعاً واقعیت انسانی را، توسط این شخص، که در نوع خود منحصر به فرد است نشان می‌دهد»^۲.

میل به بودن همواره به صورت میل به نوعی بودن ظاهر می‌شود. کیفیت عمل هرکس، ترکیب پیچیده‌ای است که شخصیت صاحب آن را نشان می‌دهد؛ ساده‌ترین عمل ماهیت تفکری را که انتخاب شده است، بیان می‌کند. سارتر مانند فروید در برابر هیچیک از رفتارهای انسانی، هر قدر هم که کوچک و بی‌معنی بنمایند، بی‌تفاوت نمی‌باشد، او همواره از آنها استخراج معانی می‌کند: تمامیت انسان ممکن است با یک رفتار ناچیز بیان شود. بدین ترتیب، مطالبات و اعمال هزل گونه که فروید در آنها حقایق و اشتغالات اساسی انسان را جستجو می‌کرد، در نظر سارتر نیز، معانی مهمی را حمل می‌کنند. به هر حال هر رفتاری، تمامیت میل به بودن و نوع هستی انسان را با خود حمل می‌کند. رفتار انسانی مجموع اجزاء نیست، بلکه تمامیت معنی‌داری برای کسانی است که توانائی خواندن آنرا دارند. ساده‌ترین حرکت یک شخص، در باطن شامل شبکه روابطی است، که در چنین حرکت ساده‌ای بیان می‌شود. در نظر روانکاو، این روابط، وسایل نیل به کیفیت هستی صاحب آنهاست. خلاصه «اصل اساسی روانکاوی اگزستانسیال این است که انسان یک تمامیت بوده و مجموعه‌ای از احاد نمی‌باشد. در نتیجه، در بی‌معنی‌ترین و سطحی‌ترین رفتارش نیز خود را به طور کامل بیان می‌کند به

۱- مراد از لی‌بیدو Libido در نظر فروید، به معنی محدود کلمه عبارت از جستجوی رضایت جنسی است. ولی به معنی متداول عبارت از نیروی غریزی حیاتی است که بین من و اشیاء و اشخاص تقسیم شده است. به نظر یونگ عبارت نیروی روانی است که ممکن است متوجه هدفهای مختلفی باشد.

۲- وجود و عدم، صفحه ۶۲۵.

عبارت دیگر، هیچ ذوق و هیچ حرکت و عمل انسانی نیست که کشف کیفیت هستی او نباشد^۱.

سارتر در يك ميل انضمامی سه مرحله را ملحوظ می‌دارد:
الف- بیان رمزی و نمادی میل اساسی و ملموس که عبارت از خود شخص است^۲.

ب- کیفیت و نحوه هستی که به وسیله آن، شخص نگرش و ادراک خاص خود را از هستی بیان می‌کند.

ج- همچنین این میل، در موقعیت خاص خود، به نحو انتزاعی میل کلی بودن را نیز نشان می‌دهد، به وسیله همین میل کلی است که می‌توانیم با دیگران مرتبط شویم. به عبارت دیگر غیر از حقیقت خاص هر انسانی، حقیقی نیز برای انسان وجود دارد؛ یعنی انسان مشابهت‌هایی با سایر انسانها داراست^۳.

سارتر با نظریه «واقعیت انسانی در شخص» وجود ارتباط بین افراد دیگر را توجیه می‌کند. این نظریه به اینجا منتهی می‌شود که ماهیت مشترکی بین تمام انسانها مورد تصدیق قرار گیرد. این نظر نیز با اصل اساسی اگزیستانسیالیسم یعنی تقدم وجود انسانی بر ماهیت وی، متناقض است. زیرا که واقعیت انسانی به صورت انتزاعی، به عنوان زمینه‌ای برای تمام انسانها مفروض می‌شود. آیا این واقعیت، خط‌مشی‌ای را به طور ماتقدم برای انسان معین نمی‌کند، و آزادی مطلق را که مورد ادعای سارتر است محدود نمی‌کند؟ اما می‌توان گفت که این واقعیت انسانی که عبارت از در جهان بودن انسان توأم با امکان خاص حوادث مختلف می‌باشد، در عین اینکه، زمینه بی‌نام و نشانی برای هر انسان فراهم می‌کند، محدودیتی نیز ایجاد نمی‌نماید، زیرا امکان انتخاب راههای مختلفی را در برابر، انسان قرار می‌دهد، که از قبل قابل پیش‌بینی نیستند. پس این واقعیت انسانی علاوه از اینکه مانع آزادی انسانی نیست، بلکه زمینه آزادی نیز هست زیرا هراسی را برای انسان میسر

۱- وجود و عدم، صفحه ۶۲۸.

۲- همان کتاب ۶۲۷-۶۲۶.

۳- همان کتاب صفحه ۶۲۷.

می‌داند.

انسان از خلال امیال، هستی خود را بیان می‌دارد، برحسب نظر سارتر «ساختار انتزاعی و وجودشناسی میل به هستی، به خوبی ساختار بنیادی و انسانی شخص را نشان می‌دهد. این ساختار مانع آزادی او نیست^۱». زیرا این واقعیت، هستی ثابت چیزی را نشان نمی‌دهد، بلکه حالتی را بیان می‌کند که غیر از آنچه هست، می‌تواند باشد. یعنی در هر انسانی این قدرت هست که کیفیت هستی دیگری را ترسیم کند و همین نحوه هستی مایه آزادی است: «آزادی عبارت نحوه هستی است که خود را نفی می‌کند^۲». و اگر سارتر وجودانسان را با آزادی یکی می‌داند، برای این است که هستی انسانی، هر نوع هستی را نفی می‌کند تا غیر از آنچه هست، باشد.

روش روانکاوی اگزیستانسیل صورتی از رفتارها و تمایلات انسان را تهیه نمی‌کند، بلکه بیشتر تأکید بر این دارد که رفتارهای انسانها قابل تبدیل به هم نیستند، تا از این راه غیرقابل تبدیل بودن آنها روشن گردد. می‌توانیم خصوصیات اصلی روانکاوی اگزیستانسیل را به نحو زیر بیان نمائیم: «اساس این روانکاوی عبارت از این است که انسان يك تمامیت و وحدت بوده و مجموعه آحاد نمی‌باشد^۳» نقش این جامعیت و وحدت عبارت از دریافت شهودی وجود خاص انسانی است. همین امر را «احساس هستی» نیز نامیده‌اند که «در ورای بیان مفهومی قرار دارد، ولی می‌تواند اساس تعریفات و اصول مختلف قرار گیرد^۴».

هدف روانکاوی، تحلیل رفتارهای تجربی انسان است، پس آغاز حرکت آن از تجربه می‌باشد. تکیه‌گاه آن، ادراک ماقبل وجودشناسی یا ادراک اولیه‌ای است که از شخص انسانی داریم. یعنی انسان در محسوسات و پاکی نفس خویش، و قبل از محدودیتهای مفهومی که ضمن تعاریف مختلف بر ذات غیرقابل پیش‌بینی او تحمیل می‌شود، مورد شهود قرار گیرد. همه مردم به این تمامیتی که بیانش رفت، دقیق نمی‌شوند. به نحوی که اغلب آنها توانائی

۱- همانجا

۲- وجود و عدم، صفحه ۶۲۸.

۳- ر. لودرو، «مقام تحلیل احساس هستی در مطالعه تغییرات فرهنگی» مجله اجتماعی جلد ۱، تلوژ، دانشگاه لومبرای، ۱۹۷۶، صفحه ۸.

دریافت رمزهائی که «در يك حالت، در يك گفتار، در يك تقلید» وجود دارد، ندارند، و تفسیر درست آنها، همواره محتمل می‌باشد. برای فهم صحیح حقیقت، مراجعه به علم ماتقدم ضروری است، یعنی فهم نحوه هستی انسان در جهان، میل به هستی به طور اعم و به طور خلاصه فهم مقام انسانی در وجود فرد، ضروری است (مراد از مقام انسانی و میل به هستی، همانا در جهان بودن انسان و باز بودن درهای امکان است که وجود انسانی را غیرقابل پیش‌بینی می‌سازند). حقیقت يك حالت و يك حرکت مانند سرچشمه رودخانه نیل و رودخانه نیجر پژوهش و جستجو نمی‌شود، بلکه فهم آن حقیقت به کیفیت فهم و ادراک انسانی مربوط است، کار اساسی عبارت از تفسیر آگاهی است، یعنی تحلیل رمزا، تعیین حدود و ثغور آن و بیان مفهومی محتوی و معنی آنست^۱.

چون طرح اولیه روانکاوی توسط فروید و شاگردانش انجام یافته، به همین جهت شایسته است موارد مشابه و اختلاف آیندو روانکاوی، نیز مطرح شود:

۱- هر دو روانکاوی تمام تظاهرات قابل بیان عینی «حیات روانی» را به عنوان حامل روابطی می‌دانند که بین تبلور نمادی و ساخت‌هائی اساسی شخصیت انسان وجود دارند که شخص را قوام می‌دهند.

۲- هر دو روانکاوی معلومات اولیه فطری را چون تمایلات ارثی و به عنوان منش رد می‌کنند. روانکاوی اگزستانسیل قبل از ظهور اولیه آزادی، چیزی را تأیید نمی‌کند. روانکاوی متداول تأثیرپذیری اولیه فرد را قبل از تاریخش، مانند موم بکر می‌داند. لیبیدو، خارج از تبلورهای انضمامی، چیزی نیست، مگر اینکه گفته شود عبارت از تنها امکانی است که می‌تواند، به هر صورت که بخواهد خود را متبلور سازد.

۳- هر دو روانکاوی، وجود انسانی را صاحب تاریخ و در بطن تاریخ می‌دانند، مقام و حالتی که انسان در جهان دارد و ضمن آن همواره در مسیر حوادث و جریان‌هایی قرار دارد که ناگزیر در برابر آنها وضعی به خود می‌گیرد و راهی را انتخاب یا تقلید می‌کند و بالاخره ممکن است حوادثی را خلق کند.

۱- وجود و عدم، صفحه ۶۲۹ (اوایل صفحه).

۴- روانکاوی تجربی و روانکاوی اگزستانسیل هر دو، حالت و نگرش بنیادی را در موقعیت خاص هرکس جستجو می‌کنند که نمی‌تواند به توسط تعاریف منطقی بیان شود، زیرا آن حالت و نگرش از هر منطقی قبلی تر است و اقتضاء اش این است که برحسب قوانین ترکیبی خاص دوباره‌سازی شود.^۱ روانکاوی تجربی می‌خواهد عقده مبهمی را مشخص و معین سازد که مرکز استخراج معانی گوناگون است. روانکاوی اگزستانسیل نیز سعی دارد انتخاب اولیه^۲ را مشخص می‌سازد، یعنی نوع هستی خاص هرکس را در موقعیت خود معین می‌کند. این انتخاب اولیه انسان را در موقعیتی قرار می‌دهد که باید انتخاب کند و مانند عقده مبهمی بر اعمال انسان حاکمیت دارد، یعنی انسان را مجبور به انتخاب می‌کند. انتخاب اولیه مانند عقده بر هر منطقی تقدم دارد و همانست که حالت و نگرش فرد را در برابر منطق و مبادی و اصول، تعیین می‌کند. بنابراین نباید حالت و نگرش را مطابق منطق تلقی نموده و آنرا به صورت منطقی و با قوانین کلی مورد کنکاش قرار داد.

۵- هر دو روانکاوی، فرد مورد مطالعه را مجاز نمی‌دانند که درباره خودش به سئوال پردازد، هر دو خواهان روش عینی هستند و شهادت‌های دیگران را مانند معلومات حاصله از تفکر، به عنوان مدارک تلقی می‌کنند و البته موضوع مورد مطالعه می‌تواند در روی خود کنکاش روانکاوانه بکند، اما باید از استفاده از وضع خاص خود صرف نظر نماید و چنان سئوال کند که کوئی يك غير از او سئوال می‌کند.

روانکاوی اگزستانسیل اصل موضوع وجدان ناآگاه را رد می‌کند. اگر طرح بنیادی توسط موضوع مورد مطالعه، مورد توجه و توأم با آگاهی گردد در این صورت امر روانی می‌تواند تا آگاهی ادامه یابد و تا آنجا آگاهی مطرح شود. به عبارت دیگر فرق اساسی روانکاوی اگزستانسیل یا روانکاوی متداول این است که اولی منشأ فعالیت‌های انسان را در انتخاب هدف و غایت

۱- یعنی آن نگرش بنیادی و در امکان بودن، اقتضاء می‌کند که انسان در جهان بودن خود را مجدداً با انتخاب‌های خود نشان دهد و کیفیت در جهان بودن خود را با اعمال خود دوباره ظاهر سازد.

۲- مراد از انتخاب اولیه یا واقعیت انسانی، عبارت از حالت و وضع در جهان بودن انسان و ارتباط وی با تاریخ و زمان حال و غایات خود اوست که در امکان قرار دارند.

می‌داند، زیرا هدف موجب فعالیت و تنظیم امور می‌گردد. بنابراین در این روانکاوی از انتخاب هدف یا از طرحی، از آینده به سوی تفسیر رفتارهای فعلی حرکت می‌شود، در صورتیکه در روانکاوی متداول با استمداد از ضمیر ناآگاه که در ابهام کامل فرو رفته، رفتارهای فعلی را تفسیر می‌کنند. در این یکی جبر تاریخ و گذشته حاکمیت دارد و در آن یکی بعد آینده و آگاهی از هدف، که بر رفتارهای فعلی سیطره دارد و آزادی انسان را تأمین می‌کند.^۱

باید توجه شود که انتخاب هدف، تا حدودی با اراده و تصمیم انسان مرتبط می‌باشند، زیرا عوامل موجود به شکلی هستند که طرح و تنظیم آنها برای نیل به هدفها ممکن تلقی می‌شوند. ولی وقایع گذشته از اراده و تصمیم انسان کنونی برکنار بوده، و فرض حاکمیت آنها نیز بر سرنوشت انسانی مایه اعتقاد به جبر تاریخی می‌شود. به هر حال وقایع گذشته نیز با نظرها و تنظیم‌های جدید انسان فعلی، معنی تازه‌ای پیدا می‌کنند و بنحوی تازه تفسیر می‌گردند که خود مبین دخالت انسان در توصیف و تبیین گذشته می‌باشد.

۱- برای مطالعه بیشتر به صفحات ۶۲۹ به بعد کتاب وجود و عدم سارتر، چاپ ۱۹۷۶، پاریس مراجعه شود.

IX- نگرش تطبیقی و انتقادی

در فلسفه‌های اصالت وجود خاص انسانی، انسان و سرنوشت وی و تکلیفی که او در برابر خود دارد مهمترین مسئله‌ها است، حل مشکلات طرح شده در این فلسفه‌ها همواره به خاطر کمک به انسان و به نفع او بررسی می‌شود. آزادی که برای انسان فرض شده، مسئولیت عظیمی به دنبال دارد که انسان، با اینکه در اجتماع زندگی می‌نماید و با هموعان خود در ارتباط می‌باشد، باید به تنهایی آنرا بر دوش ناتوان خود بکشد. زیرا، انسان بالاخره در تنهایی خود متحمل نتایج تصمیمات و اعمال خود می‌شود.

انسان، از آغاز پیشرفتهای سریع علمی و صنعتی، مسائل و مشکلات تازه‌ای پیدا کرده که روابط صمیمانه انسانی را با طبیعت و هموعان خود دچار سستی ساخته است. صنعت جایگزین انسان شده و کارهای او را به سرعت و با دقت بیشتر انجام می‌دهد. با اینکه چنین صنعتی احترام خاصی به مخترعین خود بار آورده ولی از اکثریت مردم، مقام قابل احترامشان را گرفته است و نیازمندی جامعه را نسبت به آنها کمتر ساخته و یا آنها را به عضو زائندی مبدل نموده است. بیکارانی که در جامعه‌های غربی زندگی می‌کنند شاهد گویای این ادعا هستند. همان کارگرانی که از کشورهای مستعمره و فقیر جهان برای کار در کشورهای غنی دعوت شده بودند، اکنون با خطر اخراج روبرو هستند. ظهور مجدد احزاب ملی‌گرا که در بطن خود تخم نژادپرستی دارند، آشکارا به کارگران بیکار خارجی حکم اخراج صادر می‌کنند، و حداکثر مشکلات را برای چنین افرادی فراهم می‌کنند تا کشور آنها را ترک کنند اگر به محلات مهاجرنشین مثلاً در کشور فرانسه مراجعه کنیم بیش از فقر، بدبختی و بیچارگی را آشکارا لمس می‌کنیم. این احوال تنها شامل حال خارجیان نیست بلکه افراد کم درآمد و کارگران خودی نیز ارزش سنتی خود را از دست داده‌اند.

گوئی انسان عاشق صنعت شده و سنت‌های خود را تحقیر می‌کند، زیرا انسان‌ها دیگر، در برابر تقاضاهای اقتصادی و مادی پاسخگوی خوبی نیستند. بدین ترتیب، تولید ثروت و سرمایه معیارهای ارجمندی انسان شده‌اند، کم‌کم علم نیز در بعضی جنبه‌ها خدمتگزار همین معیارها شده است. چون هدف اساسی کسب ثروت و پول است، خواه ناخواه معیارهای صداقت و نیت پاک نیز تحت سیطره ثروت و پول قرار گرفته و اعتبار اخلاقی و قداست خود را از دست می‌دهد. از طرف دیگر، فلاسفه‌ای که در استدلالات انتزاعی خود دچار افراط و زیاده‌روی گردیده و کم‌کم به امور واقعی زندگی بی‌توجه شده و به داده‌های عقل محض جزمیت داده‌اند، در واقع هدف اصلی فلسفه را هم که اخلاق عملی، به معنی اعم آنست، از یاد برده‌اند، و به تبع جزمیتی که صنعت و ثروت ایجاد کرده‌اند، علم و فلسفه نیز در ساحت‌های خود دچار جزمیت شده‌اند. فلاسفه گرفتار بحثهای انتزاعی جوهر و ماهیت... و امثال آنها شده و در نتیجه زندگی انسانی و جریان آن مورد غلت قرار گرفته است. به نحوی که گاهی، یک تحصیل کرده دانشگاه ممکن است ساعتها در باب مسائل زندگی نظراً قادر به بحث باشد ولی در صحنه زندگی عاجز می‌ماند و دیگری را می‌طلبد تا به جای او تصمیم بگیرد و او را از تنگنا نجات دهد.

البته ذکر این مطالب، انتقاد از علم و فلسفه به طور کلی نیست، بلکه انتقاد از کاربرد غیرمفید آنهاست. بنابراین کلیه مشربهای ضد علم و ضد فلسفه نیز بخودی‌خود قابل انتقاد و سرزنش هستند. مسئله‌ای که هست اینکه انسان خدمتگزار علم و صنعت و فلسفه نیست بلکه باید آنها در خدمت انسان باشند. بنابراین، روشهای کاربردی آنها موقعی که در خدمت مصالح انسانی نباشند مورد انتقاد قرار می‌گیرند. و الا شرف انسانی با علم و فلسفه‌ای است که بار وجود او شده و با وی حمل می‌شوند و در حرکت و رفتار او تجلی می‌نمایند. درد اصلی، عدم اعتقاد به شرافت و منزلت انسانی است، که نتیجه‌اش وسیله قرار دادن انسان، برای مقاصد انتفاعی و سیاسی است.

در چنین احوالی است که فلسفه‌های اصالت وجود خاص انسانی به عنوان مکتب اصالت بشریت ظاهر شده و حل مسائل مربوط به سرنوشت انسانی را برعهده می‌گیرند.

اگزستانسیالیسم سعی دارد به نحوی عمل کند تا انسان خودش لذت حیات را دریابد، و عهده دار وظایف خود باشد. پیروان متدین یا غیرمتدین این فلسفه، در يك امر متفق القولند، و آن مسئولیت انسان در برابر آینده و سرنوشت خود است. او باید زندگی خود را بسازد. فلسفه اصالت وجود خاص انسانی به نظر پیروان آنها، تبیینی واقعی از خصوصیات انسان است. به نظر سارتر فلسفه او يك مردم شناسی فلسفی است.^۱

مهمترین کمال مطلوب فلسفه اصالت وجود خاص انسانی، به کار بستن و استفاده از شرافت و لیاقت فردی است. اما همه این ادعاها در سایه حاکمیت سالم و نیت پاک و صادق میسر است و الا سرمایه داران بی انصاف، ممکن است با استفاده از سادگی و صداقت توده مردم، با وسیله قرار دادن آنها و عادت دادن ایشان به مصرف مسرفانه، و بیگانه ساختن مردم از ذات پاک خویش، ادعا کنند که باید مردم سازنده شخصیت خود باشند.

تنها تحریض و تحریک مردم، بدون توجه به شرایط عینی، مسائل ضروری و فوری جامعه را حل نمی کند. به همین جهت است که لوکاخ فیلسوف لهستانی (۱۸۸۵-۱۹۷۱) فلسفه های اگزستانس را طرز تفکر عقب مانده سرمایه داران می داند.^۲ به هر حال از نظر پیروان فلسفه های اگزستانس، نجات انسانی از طرز بینش و نگرش او حاصل می شود، پس مهمترین روش هدایت بشر توانا ساختن او به کشف نظرگاههای جدید است. به قول اتین ژیلسون فیلسوف فرانسوی (۱۸۸۴-۱۹۷۸) فلسفه اصالت وجود خاص انسانی، برای اولین بار از مسائل جدی بشریت صحبت می کند.

در این قسمت بررسی و مقایسه نکات مشابه و نکات اختلاف افکار چهار فیلسوف مورد نظر ما یعنی میکال دواونامونو، اورتگای گاست، کارل یسپرس و ژان پل سارتر از جهات مختلف مورد توجه قرار گرفته و مقایسه خواهند شد.

آزادی در فلسفه های اگزستانس با اینکه بسیار مورد توجه می باشد، ولی به صورت خاصی مورد توجه قرار گرفته است و صورتهای مختلف آزادی،

۱- سارتر، انتقاد عقل دیالکتیک، پاریس، گالیارد، ۱۹۷۴، صفحه ۱۰.

۲- ر-ک-لوکاخ، ژورن، اگزستانسیالیسم یا مارکسیسم، پاریس، ۱۹۶۰، فصل اول، صفحه

مانند آزادی طبیعی، آزادی سیاسی و فکر، آزادی تربیتی، آزادی فرهنگی و آزادی اخلاقی و اقتصادی به صورت جداگانه مورد بحث قرار گرفته است. مقام جبر علمی و سیر طولی علت و معلول، و سیطره مطلق آنها، مانعی برای آزادی تلقی نشده‌اند. اشیاء عالم در حد ذات خود خنثی تلقی شده و نقش مثبت یا منفی آنها در رابطه با هدفها و تصمیمات انسان ظاهر می‌شوند. به همین جهت به جای اصطلاح علت، اغلب از اصطلاح محرك و دلیل استفاده می‌شود.

اشکال دیگر فلسفه‌های اگزیستانس مخصوصاً فلسفه سارتر، حذف کلیه ارزشهای موجود است که انسان را در برابر يك مسئولیت مبهم و سنگینی قرار می‌دهد. به نظر وی انسان از حیوان بدین جهت متمایز می‌گردد که می‌تواند معانی و ارزشهای تازه خلق کند، بنابراین مقام انسانی در بیشتر خلق کردن است نه ایستادن. در این فلسفه‌ها مسئله اجتماع برای اینکه کاملاً ملموس و انضمامی گردد به صورت سیطره موقعیت مطرح شده است: «انسان در وضعیت و موقعیت قرار دارد، او کاملاً تحت سیطره طبقه، حقوق و نوع کار خود می‌باشد»^۱.

مسئله هیبت در نزد هر چهار فیلسوف مسئله کاملاً مشهود و سازنده است، وقتی انسان سازنده سرنوشت خود بوده و معیاری در برابر خود نداشته باشد، مسلماً دلهره انتخاب راههای تازه خالی از هیبت و ترس نیست. علاوه بر این چون آزادی به صورت گذر از وضع موجود به وضع تازه، تعریف شده، و از طرفی راه مشخصی برای انتخاب وجود ندارد، بدالجهت انسان هرگز فراغ خاطری کسب نخواهد کرد، و چه بسا از شدت این درد به يك حالت لاابالی دچار گردد، و به جای فعالیت، سستی و بی‌عملی پیشه کند. زیرا، اگر انسان به طور متوالی چندبار در فعالیت‌های خود پیروزی کسب نکند احتمال ظهور بدبینی و خودکم‌بینی موجود خواهد بود.

فلسفه اصالت وجود خاص انسانی از جهت فلسفی، عکس‌العملی در برابر بحث‌های انتزاعی و فلسفه‌های جزمی است چون مارکسیسم، اصالت علم

۱- سارتر، وضعیت II، ادبیات چیست؟، گالیمارد، ۱۹۴۸، صفحات ۲۸-۲۷.

و سایر مکاتب جزمی مانند اصالت روانشناسی، اصالت تحول و تطور، اصالت جامعه‌شناسی و غیره. احوالات اجتماعی مانند جنگ و فقر، و به طور کلی توجه به مسائل حیات انسانی در نزد هرچهار فیلسوف، سبب شده تا انسان را سازنده سرنوشت خود بدانند و عامل خوشبختی و بدبختی مردم را، به جای نیروهای مرموز، خود انسان دانسته‌اند. بنابراین فلسفه اگزیستانسیالیسم خطراتی در برابر خطراتی است که حیثیت و مقام انسانی را از درون و بیرون مورد تهدید قرار می‌دهند، مانند عدم شناخت یا تخریب قدرتها و امکاناتی که در اختیار انسان است یا مانند جنگ و فقر و تنبلی و عدم توجه به زندگی، که حاصل شرایط اجتماعی است.

اینک خصایص مشترکی را که در فلسفه هر چهار فیلسوف موردنظر ما وجود دارد، مورد بررسی و بحث و انتقاد قرار می‌دهیم:

۱ - انسان

از آغاز تفکرات سورن کیرکه گارد (۱۸۵۵-۱۸۱۳) و حملات وی علیه اصالت عقل و مفاهیم کلی، مرحله‌ای تازه‌ای در تفکر غربی ایجاد شده، که هدفش احترام به انسان پاك، و به دست آوردن‌شان و مقام او بود که در تحت مکاتب جزمی آزرده شده بود. آنچه از این دیدگاه اهمیت دارد بازشناسی وجود پاك و صاف انسانی، قبل از آلاشیهای فلاسفه و مکاتب مختلف می‌باشد. او می‌خواست انسان را قبل از بیگانگی از خویشتن دریابد. و بدین ترتیب، انسان باید قبل از دستکاری و تربیتهای غلط و قبل از هر تعریف و مفهومی، مجدداً، مورد مطالعه قرار بگیرد. هدف چنین مطالعه‌ای دستیابی به سرچشمه آلوده نشده وجود انسانی است، که به نظر اصحاب فلسفه اصالت وجود خاص انسانی، به توسط تعلیمات غلط، شکفته نشده، پژمرده و خشک می‌شد. از همین جا، راهی در برابر انسان ظاهر می‌شود، تا مجدداً عهده‌دار ساختن و خلق سرنوشت خود شده و مالك آن باشد.

اصولاً تمام فلاسفه اگزیستانسیالیست مانند کیرکه گارد و اوانامونو به مطالعه انسان انضمامی و عینی گرایش دارند، یعنی به انسان حی و حاضر که در دسترس ماست. کیرکه گارد می‌گفت «انسان را باید با بند نافش و دست‌نخورده مطالعه نمود». خلاصه مطلب اینکه فلسفه‌های اگزیستانسی، مکتبی است که می‌خواهد وجود انسانی را به صورت ملموس و غیرانتزاعی و برکنار از جزمیت ایده‌نولوژی‌ها مطالعه نمایند. بدین ترتیب، «مسئله مربوط به تعلیم و تربیت اساسی‌ترین مسئله هر تفکر فلسفی در باب انسان است»^۱.

۱- J. LEIF و G. RUSTIN، فلسفه تعلیم و تربیت، جلد ۱، پاریس ۱۹۸۴ صفحه

۱۷ به نقل از ربرت هوپر، تاریخ تعلیم و تربیت، صفحه ۲۵۵.

۲- رد اصالت جزم و توافق با نسبیت

اونامونو، اورتگای گاست، یسپرس و سارتر از تقلید و تبعیت از هر تفکر جزمی دوری می‌جویند. انسان پاک و صاف و از خود بیگانه نشده، از تحجر و مفاهیم ثابت گریزان است. در واقع، انسان يك سیلان و جریانی است که هر لحظه او نسبت به لحظه قبل، ظهور تازه‌ای از وجود اوست. بدین جهت، مسئله نسبیت مورد تحسین قرار می‌گیرد و بدین ترتیب، اصطلاحات انسان رگ و پوستی و توأم با گوشت و خون، نظریه دیدگاه‌ها، موقعیت محدود، مقام انسانی با معانی اصطلاحی خودشان، در مصطلحات فلسفه‌های اگزیستانس وارد می‌شوند. انسان به جای اینکه تنها با مفاهیم و به شیوه منطق قدیم، که تابع مفاهیم ثابت است، تعریف شود، در اینجا و اکنون، یعنی در جهان و حالت فکری خاص خود، و در میان روابط، توصیف می‌شود. جنبه اعتباری و اضافی بودن احوال انسانی مانع تقبل تعاریف قاطع می‌گردد. به نظر یسپرس «کسی که راهی را دنبال می‌کند، در واقع کسی است که ادعای شناخت جامع ندارد، وجود نظرگاههای مختلف شناخت در باب انسان، در حالت نسبی‌شان، نه تنها حامل معنی تازه هستند، بلکه چنین نظرگاههایی برای رسیدن به عمق موقعیتی که خاص اوست، ضرورت دارند»^۱.

به نظر اورتگا فرهنگ به عنوان امر ثانوی نسبت به وجود انسانی، ارزش خود را به اندازه سازشی که با حرکت و سیلان زندگی دارد، به دست می‌آورد. او معانی مختلف زندگی را به خاطر حفظ برتری فرهنگ از بین نمی‌برد، بلکه «نسبیت زندگی اعتبار فرهنگ را تقلیل می‌دهد تا راه پرحرکت زندگی باز شود»^۲. به هر حال به نظر فیلسوف اسپانیایی نظرگاه، یکی از عوامل سازنده واقعیت است. در تفکر اونامونو نیز، برای خلق نظرگاههای جدید و کسب بینشی کاملتر، سعی مستمر معمول می‌شود، به نظر وی، روح انسانی به هیچیک از تعیین‌های عینی قابل تبدیل نیست. نظریه آزادی و ارزش سارتر نیز بر نسبیت مبتنی است، زیرا هم آزادی و هم ارزش از کیفیت نگرش

۱- وضع روحانی عصر ما، یسپرس.

۲- ک. کاسکارلس، اصالت بشریت اورتگای گاست، پاریس ۱۹۵۷، صفحه ۷۷.

و از هدفهای ما سرچشمه می‌گیرند.

اصالت عقل و حیات اوانامونو و اورتگای گاست، عقل را به سوی تبعیت از آنات مختلف حیات هدایت می‌کند و عقل در رابطه با انسان مقام برتری پیدا می‌کند، بنابراین انسان و موقعیت در جهانی او نیروی محرکه‌ایست که باید سنت، فرهنگ و عقل از آنها تبعیت کنند. بدین ترتیب است که انسان آزادی و اصالت خود را حفظ کرده و از تکرارناپذیری خود دفاع می‌نماید. به نظر اوانامونو با دستورالعمل‌های خشک صراقت انسانی متزلزل می‌شود. مراد اوانامونو این است که «طبیعت انسان مثله نشود، او می‌خواهد فقط انسان مورد مطالعه قرار بگیرد»^۱. چنین ادعائی با نظر کیرکه‌گارد که در صفحات پیشین به آن اشاره کردیم، کاملاً منطبق است.

اورتگای گاست نیز مانند سارتر انسان و حیات او را به عنوان يك تمامیت و يك کل متحد می‌بیند، به قول اوانامونو انسان «مجموعه گرایش‌ها» است، گرایش‌هایی که می‌خواهند علی‌رغم تمام مشکلات و موانع باز هم باشند، گرایش اصیل عبارت از میل به همواره زنده بودن است. نباید زندگی را به خاطر خوب فهمیدن آن مثله کرد، حیات را نمی‌توان به خاطر سهل‌گرایی، در چند مقوله و چند تعریف بی‌پایان رساند. هر معنی کلی در باب حیات انسانی، معانی پیشنهادی را متدرجاً در خود جای می‌دهد. «حیات انسانی جریان طبیعی و خودبخودی نیست»^۲. بلکه تأثیر متقابل انسان و جهان، آگاهی و ماده، نفس و فی‌نفسه در یکدیگر می‌باشد. بنابراین همواره ممکن است، نسبت و اعتباری تازه به وجود آید.

هدف پیروان فلسفه اصالت وجود خاص انسانی به نحوی که بارها یادآوری کرده‌ایم بهبود وضع زندگی از لحاظ استفاده از توانائی‌های انسان در قلمرو حیات به معنی اعم آنست، به عبارت دیگر تنها رفاه مالی و آسایش خالی از تلاش، مراد نمی‌باشد، بلکه شکوفائی وجود انسانی در ارتباط با جهان مدنظر فلاسفه اگزیستانسیالیست می‌باشد. بدین جهت، به نظر اوانامونو «باید

۱- آلن‌قی، اوانامونو و تشنگی ابدیت، پاریس ۱۹۶۹، صفحه ۱۸.

۲- کارل یسپرس، مقدمه بر فلسفه، پاریس ۱۹۷۵، صفحه ۶۹، و اوانامونو و تشنگی ابدیت، صفحه ۱۸.

حقیقت را در زندگی و زندگی را در حقیقت جستجو کرد». زندگی، تحرک و معنی داری است و نباید لحظه‌ای این هدف فراموش شود. بنابراین می‌توان گفت که در نظر پیروان اگزیستانسیالیسم، همچنانکه در نظر پیشروان آن مانند نیچه (۱۸۴۴-۱۹۰۰)، گرایش و زمینه اصالت صلاح عملی نیز وجود دارد، منتها این مصلحت اندیشی برای شکوفائی توانائی‌های بشری است، یعنی راهی جستجو می‌شود که موجب شکوفائی امکانات وجود انسانی گردد. بدین معنی، فلسفه اصالت عقل و حیات اوانامونو و اورتگای گاست نیز صبغه اصالت صلاح عملی دارد. به نظر اورتگا «حقیقت با نفعی که برای حیات بشری دارد، تعریف می‌شود. حیات سرچشمه‌ایست که مسیر تمام فعالیتها را ترسیم می‌کند. اما نباید این فلاسفه را پیرو فلسفه اصالت طبیعت بدانیم، زیرا همواره فکر آنها پر از آرزوهائی است که می‌خواهند انسان را به سوی کمال هدایت کنند. کمال از نظر اینها تکامل طبیعی نیست، بلکه خلق معانی و نظرگاههای تازه در ارتباط با موقعیتهاست. پیشرفت طبیعی کور است زیرا در طریق صلاح بشری نیست.» به هر حال، آنچه در هر فلسفه‌ای، باید مورد نظر ما باشد، خود انسان است^۱.

به نظر می‌رسد که اگزیستانسیالیسم با اهمیت دادن به ساحت آینده و هدفداری، در عین اینکه راهی برای تفسیر رفتارهای ما پیدا می‌کنند ولی با طرح مسئله آزادی مطلق، و وجود نظرگاههای مختلف، خود را از مشکلات و مسائل واقعی انسان دور نگه می‌دارند. مثلاً انسانهایی که فعلاً در عسرت به سر می‌برند، باید به درد کنونی آنها نیز توجه شود، این توجه به خودی خود مستلزم حذف ایده آلها نمی‌باشد. نمی‌توان همواره در خیال زندگی کرد، هرچند که گاهی خیال مایه آزادی درونی و احياناً بیرونی است ولی بدون ارزشیابی و بررسی دقیق وضعیت و موقعیت، که انسان را دچار بیگانگی از خویش می‌نماید، کسب آزادی محال بوده و آزادی درونی نیز اگر از عالم خارج غافل بماند، قدرت عمل نخواهد داشت. زیرا ملاحظه امکانات، بیشمار همواره امکان استفاده از آنها را فراهم نمی‌سازد.

خلاصه، بدون بررسی دقیق موقعیتهای اجتماعی، صحبت از آزادی

۱- اوانامونو، درد جاودانگی، ترجمه فرانسوی، ۱۹۷۲، صفحه ۱۳.

انسانی و بهبود زندگی، رجوع به اصالت معنی است، که به تنهایی برای حل مسائل زندگی کافی نیست، هرچند که فلاسفه اگزیستانسیالیست، پدیدارشناس نیز هستند ولی جنبه قصدداری و حیث التفاتیت، اغلب به عهده خود انسان نهاده شده، در نتیجه معنی‌گرایی بیش از واقع‌گرایی نقش پیدا می‌کند. بنابراین به نظر می‌آید که وقتی از حاکمیت انسان بحث می‌شود، در واقع همین اصالت دیدگاهها و فکر است که مورد توجه قرار می‌گیرند. سارتر می‌گوید: «ما آشکارا می‌خواهیم حاکمیت انسان را به عنوان مجموعه ارزشهای متمایز از سیطره امور مادی، مستقر سازیم»^۱.

می‌توان اضافه کرد که اصالت عقل نیز با حاکمیت خود، ابعاد و ساحتهای مختلف زندگی را محدودتر ساخته است، اما مذهب اصالت عقل و زندگی با دوری از جزمیت عقل محض، می‌خواهد زندگی را با عقل بشناسد و می‌داند که عقل یکی از تجلیات حیات می‌باشد. بنابراین یکی از محاسن فلسفه‌های اصالت وجود خاص انسانی احتراز از تقلیل انسان به یکی از ساحت‌های اوست.

فلاسفه اگزیستانسیالیست به مسئله حیات توجه کامل دارند، و از محیط اجتماعی نیز غفلت نمی‌کنند. وجود آنجائی و موقعیت خاص انسانی که به صورتهای مختلف مطرح شده، همگی حاکی از توجه به وضع اجتماعی و وضع شخصی می‌باشد. اونامونو، خطاب به انسان می‌گوید: «... خارج از آنچه در اجتماع هستی، چیز دیگری نیستی»^۲. و در اجتماع بودن نیز مسلماً مستلزم تصمیم و عمل و شرکت می‌باشد، تا انسان با حضور خود در اجتماع حیات خود را اداره کند به قول اورتگای گاست «اصالت عقل و حیات نگرش صامت نیست بلکه يك نگرش انشائی است»^۳.

می‌توانیم دو گروه از فلاسفه را از هم متمایز بدانیم، دسته اول فلاسفه کلاسیک و سنتی که هدف‌شان شناخت امور فی‌نفسه می‌باشد که خود انسان نیز بنابر همین نگرش مورد بررسی قرار می‌گیرد، و حقیقت هر چیزی، از جمله

۱- ژان پل سارتر، اگزیستانسیالیسم مکتب اصالت بشریت، صفحه ۶۵.

۲- اونامونو، درد جاودانگی صفحه ۳۸ و ۲۱۳.

۳- ك. کاسکالس، اصالت بشریت اورتگای گاست، صفحه ۱۹.

انسان، به صورت ثابت، دائمی و معقول تلقی می‌شود. اندوه و اشتغال فکری این دسته از فلاسفه علاقه‌مندی به شناخت حقایق است اما اگر به جزمیت گرفتار شوند، معرفت‌های خود را یقینی و قطعی تلقی می‌کنند، گوئی از سرنوشت انسان غمی به دل راه نمی‌دهند و تکلیفی جز شناخت حقایق در برابر خود نمی‌بینند این دسته از فلاسفه به تعمق در باب ماهیات اشیاء، از جمله، جوهر انسان، جهان و خدا می‌پردازند. دسته دوم فلاسفه‌ای هستند که به زندگی انسانی فکر می‌کنند و کلیه سایر امور را در رابطه با انسان مورد بررسی قرار می‌دهند. دلیل این دسته از فلاسفه این است که زندگی سیلانی است که در قالب مفاهیم ثابت در نمی‌آید، همواره باید مطلب تازه‌ای درباره آن پیدا کرد. در هر حال، مسائل مربوط به انسان، جهان و خداوند با اینکه ممکن است در مکاتب دیگر به صورت فی‌نفسه مطرح شوند ولی در فلسفه‌های اگزیستانس در رابطه با انسان مطرح می‌شوند. فلسفه اصالت وجود خاص انسانی از دسته دوم می‌باشد.

اما به طور کلی فلاسفه خواسته یا ناخواسته، آگاه یا ناآگاه، در محدوده خاصی از تفکر گرفتار شده و نتوانسته‌اند مشکل تمام بشریت را عملاً در نظر بگیرند. و در تفکرات خود بالطبع گرفتار مباحث مورد علاقه خود شده و از واقعیت دور افتاده‌اند. ادعای فلاسفه پیرو فلسفه اصالت وجود خاص انسانی این است که مسائل مربوط به زندگی انسان را مطرح می‌سازند. اما انسانهایی که در کشورهای پیشرفته صنعتی و در حال توسعه زندگی می‌کنند. آیا به توسط فلاسفه متعهد راهنمایی می‌شوند، آیا کشورهای صنعتی جز اقتصاد و رفاه خود، آرزویی برای پیشرفت کشورهای دیگر در نظر دارند؟ انتظار چنین آرزویی با توجه به نیت استیلای اقتصادی صاحبان صنایع سازگار نیست. باید هر قومی با تلاش و استقامت، ساختمان زندگی و سرنوشت خود را بر عهده گیرند، انتظار محبت از کشورهای پیشرفته خیالی باطل است. بنابراین، علی‌الظاهر، نظر فلاسفه پیرو فلسفه اصالت وجود خاص انسانی، در مورد اینکه هرکس باید عهده‌دار ساختمان زندگی خود باشد و در این راه همواره از یادآوری تکالیف خود آکنده از هیبت مسئولیت و تلاش شود، متین و قابل قبول است. پس بهتر است از این بحر اندیشه نیز به قدر نیاز و مطابق با

اقتضای فرهنگ خاص خودمان بهره‌مند شویم.

در ورای اندیشه فلاسفه‌ای چون اوانامونو، اورتگا، یسپرس و سارتر، غم سرنوشت بشریت نهفته است، به طور مثال مهمترین اثر اوانامونو در باب درد جاودانگی روح است. این اشتغال دائمی اوانامونو از يك میل باطنی او سرچشمه می‌گیرد، که عبارت از عشق او به وجود خداست. او آرزو می‌کند که خدا باشد؛ زیرا اگر خدا (العیاذبالله) وجود نداشته باشد. جهان در پوچی گرفتار می‌شود. اغلب مردم زندگی پررنج خود را به خاطر وجود خدا و رحمانیت او تحمل می‌کنند. به همین جهت عدم وجود خدا بدترین جهنم‌ها است. وجود خدا جهان را از پوچی و تحکم نجات می‌دهد. ایمان به وجود او، تنها اساس امیدواری ما به زندگی معنی‌دار و به زندگی ابدی است. اوانامونو به همین جهت سعی می‌کند، امیدواری خود را به وجود خدا حفظ کند، «اگر در اثر ایمان به وجود خدا، باور داشته باشیم که از عدم نجات یافته‌ایم، بهترین موجودات خواهیم بود»^۱.

همین اشتغال فکری و آرزو در نزد کارل یسپرس نیز وجود دارد. ایمان به وجود خدا به صورت تعالی و وجودی که متعالی از ماست و به صورت وجود فراگیر ظاهر می‌شود، به نظر او نیز آزادی ما از بند پوچی و امکان تعالی به سوی کمال، فقط با فرض وجود خدا میسر است یسپرس با مرتبط ساختن آزادی به وجود خدا، با سارتر اختلاف اصولی پیدا می‌کند، فیلسوف فرانسوی از انکار خدا آزادی مطلق انسان را تصور می‌کند. زیرا، در این صورت انسان به هر کاری مجاز می‌باشد، در صورتی که چنین وضعی، در نظر یسپرس، به پوچی و تحکم منتهی می‌شود. به نظر او بدون ارتباط با قدرت و حجیت متعالی، استقلال به دست نمی‌آید. ولتر همین قدرت و حجیت را در اجرای قوانین جستجو می‌کند، که البته وجود قوانین نیز از نوامیس الهی سرچشمه می‌گیرند. بنابراین «آزادی عبارت از وابستگی به قوانین است»^۲.

یسپرس و سارتر در مورد گذر و تجاوز از وضع موجود که مبین آزادی تلقی شده، با هم توافق دارند، منتها علت گذر و تحرك، در نظر فیلسوف

۱- اوانامونو، احساس غم‌انگیز زندگی صفحه ۶۰.

۲- آندره لالاند، فرهنگ اصطلاحی و انتقادی فلسفه صفحه ۵۵۸.

آلمانی ارتباط با خدا و در نظر فیلسوف فرانسوی ناشی از مقام و اراده انسانی است. سارتر از آزادی مطلق صحبت نموده و تمام ارزشهایی را که در علم باری تعالی تقرر دارند، به نظر و تصمیم انسان وابسته کرده است. او آزادی را به نگرش و استنباطی مربوط ساخته، که ما می‌توانیم در برابر موقعیت‌های مختلف داشته باشیم. و چون تمام ارزشها را حذف نموده و معنی آگاهی را مؤول به قصد و نیتی ساخته که انسان در برابر موقعیت خود دارد، بنابراین، روش خاصی نیز برای پیدا کردن نگرش و استنباط ابراز نمی‌کند. زیرا به نظر وی انسان مجبور به انتخاب است و نمی‌تواند نظری، حتی در درون خود، نداشته باشد. همین معنی است که آزادی ما را به وجود می‌آورد که آنکه از بیم مسئولیت از کیفیت انتخاب ماست. بنابراین دلهره و پشیمانی و غم از انسان جدائی‌ناپذیر است، زیرا انسان است که نتایج تصمیمات خود و انتقادات و مخالفت‌های غیر را تحمل می‌کند، آرامش خاطر برای انسانی که از آزادی خود استفاده می‌کند حکم کیمیا را دارد. به قول بعضی منتقدین سارتر، ما آزاد هستیم ولی روش و معیار استفاده از آن را نداریم و هر آن باید بنا به موقعیت خود روشی پیدا کنیم. و چون در فلسفه سارتر، خدا انکار شده، بدانجهت، ممکن است هر انسانی پس از عمری تلاش از خود سؤال کند که غایت اینهمه تلاشها چیست؟ در برابر همین سؤال است که بی‌معنی بودن کلی زندگی ظاهر می‌شود. و انسانی که عمری از قبول مسئولیت و ابداع روش خسته شده، حیرت زده در برابر تمام معانی که به زندگی خود داده قرار خواهد گرفت. آیا آنهمه فعالیتها و تلاشها، بدون هدف متعالی به بی‌عملی و تعطل منتهی نمی‌شوند؟

در نظر فلاسفه طرفدار اصالت وجود خاص انسانی، آزادی بدون وجود مانع ایجاد نمی‌شود، یعنی ظهور مانع به عنوان مانع، معنی‌اش این است که ممکن است آن مانع از میان برداشته شود و همین امکان است که انسان را متوجه آزادی خود می‌کند. منتها هر کدام به نحوی این مطلب را مطرح کرده‌اند اونا مونو بیشتر از پرتگاه، خطر و بن‌بست صحبت می‌کند، که انسان را وادار به تصمیم می‌کنند، اورتگا و یسپرس از وجود مانعی صحبت می‌کنند که به صورت اطاعت از مراتب عالی‌تر ظاهر می‌شود، اطاعت از مراتب

بالتر، چون خداوند، مبین میل به حصول کمالاتی است که ما نداریم و می‌تواند به عنوان هدف تلقی شود و همین امر است که سارتر نیز، به نحو دیگر، بر آن تأکید می‌کند. «آزادی عبارت از فقدان هستی خاص در رابطه با يك هستی بخصوص است، و وجود و ظهور هستی کامل نمی‌باشد»^۱. زیرا در صورت ظهور و وجود هستی کامل چیزی برای خواستن و هدف قرار دادن نخواهیم داشت. وقتی که هستی کاملی در حیطه هدف و قصد ما قرار گیرد، امکان تحقق آزادی فراهم می‌گردد. «زندگی انسان بر طبق طبیعت خود، باید مفتون چیزی باشد (...). اگر من با هدفی فریفته نشوم، زندگی من، بدون کشش و بدون شکل خواهد بود»^۲. به نظر اورتگا، سفارش و توصیه از ناحیه‌ای (تبعیت از مراتب عالی‌تر)، ما را از امکان محض خارج می‌سازد. به نظر اورتگا و یسپرس سفارش و توصیه و اطاعت از مراتب عالی‌تر ما را به سوی عمل می‌کشاند و از حالت بی‌تفاوتی و امکان محض خارج می‌سازد. به همین جهت آزادی همواره با وجود هدفی تحقق می‌یابد بدین ترتیب هر دو فیلسوف، توده مردم را که بی‌هدف زندگی نموده و در برابر سرنوشت خود حساسیتی ندارند، سرزنش می‌کنند. به نظر آنها، نخبگان و افراد شریف باید عهده‌دار توصیه‌ها و دستوراتی باشند که توده مردم را هدایت کنند.

سارتر در ضرورت وجود مراتب کامل‌تر، که به اصطلاح خود آنها را به عنوان هدف، طرح و هستی کاملی که فعلاً نیست می‌نگرد، برای تحقق آزادی، تردیدی ندارد، منتها اطاعت از نخبگان یا هرکس دیگر را توصیه نمی‌کند. زیرا به نظر وی، خود طرح و هدف به تنهایی، دلایل و محرکات عمل را فراهم می‌سازند. اما اگر کسی سؤال کند که چرا اصولاً، انسان هدفی برمی‌گزیند، جواب سارتر این است که موقعیت و مقام انسانی یعنی در جهان بودن او، برای هرکاری آزادی دارد مگر يك کار، و آن انتخاب نکردن است. وجود خاص انسانی و موقعیت او که پر از امکانات می‌باشد، انتخاب هدف را برای وی الزامی می‌سازند. زندگی اقتضاء می‌کند که انسان نظری داشته باشد و الا زندگی انسانی محسوب نمی‌شود. شاید اورتگا با توجه به همین

۱- وجود و عدم ص ۵۴۲.

۲- اورتگای گاست، طغیان توده‌ها، پاریس ۱۹۶۷، صفحه ۱۹۵.

ضرورت می‌گوید که: «زندگی کردن افتادن در زندانی است که حصارهایش خیلی محکم است^۱». احتمالاً همین زندان است که حافظ آنرا بار امانت نامیده که آسمان نمی‌تواند آنرا بکشد، یعنی صاحب آگاهی باید به دلخواه خود امور را تنظیم نماید، آزادی و جبر بدون آگاهی معنی‌دار نمی‌شوند.

۱- اورتکای‌گاست، مجموعه آثار، مادرید، نشر نخستین ۱۹۴۷، صفحه XI و I

۳- تنهایی و دلهره و ترس آگاهی

واقعیت زندگی آشکارا نشان می‌دهد که هرکس نظری داشته باشد و بخواهد به نحوی خود را ظاهر سازد و نظر خود را متحقق سازد، لحظاتی دارد که باید، خودش تصمیم بگیرد، زیرا یا کسی را ندارد، که به او کمک کند، یا اعتمادی به کسی ندارد، یا از همه ناامید شده و آنها را در مورد خاصی که به سرنوشت خودش مربوط است صلاحیتدار نمی‌داند... در اینحالت فردیت انسان ظاهر می‌شود. این تنهایی در موقع تصمیم بسیار سازنده است. «کمال زندگی با مقدار تنهایی اندازه‌گیری می‌شود»^۱، تنهایی که در حین تصمیم و به هنگام ابراز جرأت و جسارت برای عملی ساختن آن تصمیم لازم است. «هر آرزو و هر رویایی داشته باشید به آنها اقدام کنید، زیرا جرأت و جسارت متضمن نبوغ است»^۲. این گفته گوته شاعر آلمانی (۱۸۳۲-۱۷۴۹) نیز مؤید این امر است که استحکام شخصیت انسانی در اتخاذ تصمیماتی است که از وجود خود او سرچشمه می‌گیرند. پس انسان ارزش و اعتبار خود را در تنهایی به دست می‌آورد. این امر نفی مقام جمعی ما نیست، زیرا در میان جمع نیز انسان به تنهایی تصمیم می‌گیرد. بدین ترتیب است که زندگی ترسناک بودن خود را نشان می‌دهد. کسی که بیگانه از خویش شدن نباشد این ترس و دلهره، برای وی ناآشنا نیستند. انسانی که آزاد رها شده و در جهان انداخته شده، بیشتر به ذات غم‌آلود خود نزدیک است. اوانامونو گفته است «انسان در روی زمین و در آسمانها بی‌پناه است»^۳ مخصوصاً این بی‌پناهی برای کسانی که ایمان قلبی خود را به وجود خداوند، از دست داده باشند، کاملاً مشهود است بنابراین هر سرنوشتی تاریخ دردناک و غم‌آلودی دارد. به نظر فلاسفه مورد نظر ما، مقام انسانی در جهان آکنده از غم است.

انسان موجودی است که به آنچه دارد، قانع نیست، به همین جهت آرامش و طمأنینه، از مشخصات زندگی او نبوده و از وی گریزانند. او باید

۱- همان مأخذ، صفحه XII.

۲- ژولیو اتین گتون، توانائی کار در گروه، پاریس، صفحه ۱.

۳- میکلدواوانامونو، رمان قدیس مانوئل شهید نیکوکار، تولوز ۱۹۷۲، صفحه ۲۷.

همواره در طریق مجاهدت و ریاضت به سر برد. به نظر فلاسفه طرفدار فلسفه اصالت وجود خاص انسانی، کمال انسانی در همین مجاهدت و عدم آرامش است. به قول سروانتس مؤلف کتاب دن کیشوت «راه رفتن بهتر از در مسافرخانه ماندن است». باید این راه بی پایان طی شود، اگر به مقصود نرسیم، لااقل به قدر توانائی خود کوشیده‌ایم. انسان همواره در راه بی سرانجامی پیش می‌رود، او به جایی نمی‌رسد که استراحت کند. اگر لحظه‌ای از خود راضی باشد، معنی‌اش این است که او هدفی ندارد، بدین جهت است که انسان باید غم فزونی و ارتقاء خود را در سر داشته باشد.

۴- خیال و طرح

از آنجائی که تحول و گذر از مشخصات اساسی زندگی خاص انسانی است، بنابراین، پروژه یا طرح یعنی برنامه ریزی جدید و توأم با فرزاندگی، دائماً مورد تحسین فلاسفه مورد نظر ما می باشد.

تکرار و تقلید زندگی دیگران، عبارت از سیر قهقرائی به سوی گذشته فی نفسه است. زندگی تقلیدی تصمیم جدیدی به وجود نمی آورد، به همین جهت قابل سرزنش می باشد تخیل اختراعی و ادراکی که سازنده طرحهای نو می باشند نقش مهمی در برنامه ریزی زندگی و فراهم نمودن، هدفهای تازه، دارند. اصولاً زندگی انسانی به سوی موقعیت های تازه کشیده می شود به قول پروفیسور آلن قی (۱۹۱۸-) «ما به سوی ابداع و اختراع کشانده می شویم»^۱. تخیل اختراعی طریق ارتقاء و راه آزادی را ترسیم می کند. و امکان گرفتاری در جزمیت را کمتر می کند.

برحسب نظر میکل دو اونا مونو، بعد آینده، قلمرو امکان است، تخیل اختراعی «قدرت خلاقه» ای است که در بعد آینده حرکت می کند به نظر وی، حتی ایمان، به مدد تخیل و طرح جان می گیرد، بدون آنها آینده محتوائی ندارد. اونا مونو، تخیل را «زمینه ایمان» می شمارد.

به نظر اورتگای گاست، انسان ایمان خود را با تخیل به دست می آورد^۲. سارتر کتابی تحت عنوان تخیل تألیف کرده است. به هر حال تخیل در نظر فلاسفه اگزیستانسیالیست خالی از تأثیر عقل نمی باشد، گوئی نقش عقل برعهده تخیل گذاشته شده است. دلیل این امر آن است که عقل انتزاعی، خالی از جنب و جوش و سیلان زندگی است، در صورتی که تخیل با تحرك سریعی که دارد بیشتر با زندگی موانست دارد. بنابراین بدون تخیل طرح و برنامه ریزی نمی تواند به وجود آید و «انسان چیزی جز طرح و هدف خود نمی باشد» (...). در واقع، انسان جز مجموعه اعمال و نوع زندگی اش چیز دیگری نیست^۳.

۱- آلن قی، اورتگای گاست، عقل حیاتی و عقل تاریخی، پاریس ۱۹۶۸، ص ۱۰۸.

۲- ر. لک. کاسکالس، اصالت بشریت اورتگای گاست، صفحه ۴۷.

۳- ژان پل سارتر، اگزیستانسیالیسم مکتب اصالت بشریت، ۱۹۷۰، صفحه ۵۵.

اگر مراد از ایمان مورد ادعای اونامونو و اورتگای گاست، ایمان و اعتقاد به خویشتن باشد که انسان پس از تلاش و کوشش به دست می‌آورد، هرچند که تلاش و عمل الزاماً به توفیق نمی‌انجامد ولی اگر انسان پایمردی نشان دهد، اصولاً تلاشهای وی خالی از نوعی موفقیت نخواهند بود، بنابراین می‌توانند حامل اعتماد به نفس و ایمان به لیاقت خویشتن باشند. اما طرح به عنوان یک برنامه‌ریزی و اجرای آن در قلمرو آینده، ایمان مذهبی نمی‌آورد. ولی ممکن است تحقیقات تجربی، اعتماد تجربی ما را به وجود رمزی در عالم زیادت‌تر کنند.

اونامونو تخیل را در یک قلمرو کاملاً عرفانی و شخصی، اساس احساس اجتماعی می‌داند که موجودات غیرجاندار را، جان می‌بخشد و جنبه انسانی به آنها می‌دهد. به طور مثال او می‌گوید «با شهود احساس تعاون با درختهای بلوط، به نحو مبهمی متوجه شدم که آنها از حضور من باخبرند»^۱.

به نظر اونامونو تخیل خط سیر ما را در قلب واقعیت تاریک و درهم و برهم ترسیم می‌کند. تخیل در قلمرو آینده که میدان آزادی است، عمل و اثر می‌کند. پیروان فلسفه اصالت وجود خاص انسانی با پراهمیت شمردن بعد آینده و تخیل، گرایش معنوی و اصالت تصویری خود را نشان می‌دهند. گوئی، وقتی آرزوئی که در حال حاضر امکان تحقق ندارد، ولی امکان تحقق آن در آینده وجود دارد. آیا این نگرش محافظت از امیدواری، در دل واقعیت چموش و ناهموار نمی‌باشد؟ به هر حال به نظر اورتگا نیز حیات فردی محصول تخیل اختراعی است. در سایه تخیل است که شخصیت انسانی شکل و ایمان خود را به دست می‌آورد. در واقع اغلب بیماری‌های روانی نیز حاصل وهم و تخیل ماست. تخیل انسان را از حیوان متمایز نموده و وسیله گذر و تعالی را فراهم می‌سازد.

درنظر یسپرس، خیال وسیله فهم تعالی و آزادی است، به محض اینکه انسان خود را تحت هدایت و حمایت الهی بداند از شك نجات می‌یابد. من یقین (به وجود خدا) را مانند آزادی که امکان عمل می‌دهد، احساس می‌کنم^۲. احساس، در سایه خیال به سوی خداوند هدایت می‌شود و جز در

۱- درد جاودانگی، صفحه ۱۸۱.

۲- کارل یسپرس، مقدمه بر فلسفه، پاریس، صفحه ۷۰.

رابطه با خداوند به یقین نمی‌رسد، بدین ترتیب خیال برای آزاد بودن ضروری است. زیرا بدون ارتباط با خدا و اطاعت از وی که حرکت به سوی تعالی است آزادی کسب نمی‌شود و این خیال است که ما را به خدا رهنمون می‌شود. نیروی خلاقه خیال ما را به سوی امکانات عملی سوق داده و در ایجاد طرح، نقش اساسی دارد. یسپرس طرح و برنامه‌ریزی را از ضروریات حیاتی می‌داند. انسان به وسیله طرح نشان می‌دهد که کمال مطلوبش در حال تحول بوده و باز هم زنده است. کسی که درخواست می‌کند ضمن درخواست خود «میل به دانستن، جرأت و اراده برای تجربه را اعلام می‌کند»^۱. انسان بدون خیال سازنده که منجر به طرح نقشه و برنامه می‌شود، نیروهای خود را برای عمل نمی‌تواند متمرکز کند.

سارتر پروژه و طرح را اساس آزادی، یعنی گذر و سیر به سوی تعالی می‌داند. به نظر وی ذات انسان در طرحهای اوست. «انسان اصولاً در آن حدودی هستی دارد که خود را به سوی آینده می‌اندازد»^۲. به عبارت دیگر، انسان با تخیل اختراعی که به سوی آینده نظر دارد، ساخته می‌شود. اما طرح مستلزم عمل است. تنها وسیله درک بهتر طرح، تحقق آنست، یعنی ارزش يك خیال در اجرای عملی آنست.

۱- کارل یسپرس، مقدمه بر روشهای فلسفی، پاریس ۱۹۶۸، صفحه ۴۶.

۲- اگزیستانسیالیسم مکتب اصالت بشریت، صفحه ۲۳.

۵- ارزش و معیار

به نظر سارتر ارزش اعمال با نتایج آنها سنجیده می‌شود. انسان همواره در «مرحله و حالت امتحان» قرار دارد. او با آزمایش راههای تازه و ملاحظه نتایج عملی آنها، همواره در حال تلاش می‌باشد. ارزش اعمال ما وابسته به انتخاب ماست زیرا انتخاب انسانی، حامل تعهد و مسئولیت در برابر خود و دیگران، هر دو می‌باشد، و قبل از عنایت و التفات انسانی همه چیز در بی تفاوتی است. بنابراین هرچه انسان انتخاب می‌کند، از جهتی خیر است، زیرا به نیت و قصدی مربوط است که انسان به عنوان هدف و کمال مطلوب انتخاب کرده است. چون در نظر سارتر ارزشها به تصمیم انسان مربوط است بنابراین هر تصمیمی به نسبت‌ها و لحاظ‌های مختلف ممکن است خیر تلقی شود.^۱ زیرا انسان آگاهانه به زیان خود عمل نمی‌کند. هرچند که عملی در جهتی غیرمفید به نظر آید ولی برای صاحب آن در لحظه تصمیم و عمل از جهتی سودمند می‌باشد و الا در تصمیم او داخل نمی‌شد.

تأکید سارتر بر آفرینش ارزشها، هدفش خلاصی از ارزشهای عادی و تکراری است. سعی سارتر بر این است که انسان، عهده‌دار تکالیف خود گردد، و معنی خیر و شر را نه از عادات و سنت، بلکه از بررسی‌ها و تصمیمات خود به دست آورد. تحول ارزشها با تحول بشریت همراه است. ژان ژاک روسو (۱۷۷۸-۱۷۱۲) را به دلیل مخالفت با عادات‌ها، می‌توانیم یکی از پیشروان اندیشه اگزیستانسیالیستی بدانیم.

اما دیدگاه اورتگای گاست با سارتر متفاوت است، فیلسوف اسپانیایی با اینکه ارزشها را حاصل ذهنیت و نوع ادراک ما می‌شمارد، ولی آنها را مستقل از فاعل ادراک می‌داند. «بنابراین ارزش هرچیز اصولاً قبل از آگاهی و ادراک، پیش از ظهور احساس ما حضور دارد».^۲ اورتگا نظام ارزشها را با واقعیت ریاضی مقایسه نموده و می‌گوید که ارزشها «حقایق بدیهی و غیرقابل تغییر» هستند. و به همین جهت از همان سنخ امور ریاضی می‌باشند.^۳ اورتگا،

۱- ر.ک به اگزیستانسیالیسم مکتب اصالت بشریت، صفحه ۲۵.

۲- کاسکالیس، اصالت بشریت اورتگای گاست، صفحه ۶۲.

۳- همان کتاب، صفحه ۶۴.

از جهتی به قبلیت ارزشها معتقد شده و نظریه‌های ذهنی و اعتباری ارزش را انتقاد می‌کند، و می‌گوید «ارزش با طبایع اسرار آمیز و غیروابسته به واقع» سنخیت ندارد. از طرفی دیگر، می‌گوید ارزشها امور غیرواقعی هستند ولی حضور آنها در اشیاء است چنین نظراتی از مباحث اساسی اخلاقی است که از زمان‌های بسیار قدیم در باب، ذاتی یا اعتباری بودن خیر و شر مطرح شده و مخالفین و موافقینی داشته است.

اما گاهی اورتگا، مانند سارتر ولی به نحو دیگر، نظریه ارزش را به نظریه حالت و نگرش تبدیل می‌کند. به عبارت دیگر، ارزشها با اینکه وجود واقعی دارند یعنی در اعمال، به طور محسوس اثر دارند، ولی تحت تأثیر ذهن ما بوده و اعتباری می‌باشند. این بینش به نظر اپیکتتوس (۱۲۵-۲۵۰) شبیه است که می‌گفت: «آنچه مردم را آزار می‌دهد، خود اشیاء نیستند، بلکه عقیده‌ایست که نسبت به اشیاء پیدا می‌کنند»^۱.

نظر یسپرس و سارتر نیز در باب ارزشها با هم فرق دارد. به نظر یسپرس ارزشی که مدت متمادی دوام می‌یابد، ما را در برابر نگرانی و دلوایی حمایت می‌کند. زندگی در محیطی که، خالی از معیارها و دستورالعمل‌های صریح باشد، ما را در سرگردانی و ترس فرو می‌برد. در چنین محیطی «ترس آنقدر اوج می‌گیرد تا این احساس را در انسان ایجاد نماید که او در گوشه‌ای سرگردان، و در فضای خالی از کشش افتاده است، زیرا رابطه انسانی بیش از مدتی معین معتبر نمی‌ماند»^۲.

یسپرس با بی تفاوتی امور موافقت ندارد، برای عمل کردن وجود ارزشها و معیارها ضرورت دارد. «بدون فهمیدن معنی خیر نمی‌توان نیکی کرد»^۳. یسپرس مانند کانت در جستجوی اعمال مطلق و خالی از شرط می‌باشد: نیکی برای نیکی. او از این جهت، با اونا مونو و اورتگا، که خیر را در توافق با نیازهای حیاتی می‌بینند، مخالف است. بنابراین، یسپرس، با وجود تأکید در باب وضعیت محدود انسان، به شناخت فی‌نفسه امور توجه دارد. دلیل این امر، اعتقاد او به خداوند و ضرورت تعالی در ارتباط با حجیت و قدرتهای

۱- اپیکتتوس، مانوئل ۵.

۲- کارل یسپرس، وضع روحانی، عصر ما، صفحه ۷۵.

۳- یسپرس، مقدمه بر فلسفه، صفحه ۷۵.

برتر است. برای نشان دادن اختلاف آراء یسپرس با طرفداران فلسفه اصالت عقل و حیات به نقل مطلبی از وی مبادرت می‌شود. «برای فهم جهان باید از خود وی و نه از ماده، حیات و یا روح آغاز نمائیم»^۱. در بعضی آراء سارتر نیز علاقه و توجه وی به اصالت عقل و حیات مشاهده می‌شود. زیرا ضمن حذف تمام ارزشهای ثابت، لحظه‌ای می‌رسد که هیچ ارزشی برای هدایت انسان به سوی انتخاب، جز کششهای حیاتی، محرکات طبیعی و غرایز باقی نمی‌ماند. به عبارت دیگر، در غیاب ارزشهای قبلی، منشاء اصلی يك انتخاب همان مقتضیات خود زندگی است. برای توضیح مطلب می‌توان از سایر موجودات زندگی مثالی اتخاذ کرد و آن اینکه درختان و حیوانات بنابر کششهای حیاتی، سیر زندگی خود را پیدا می‌کنند این قدرت در انسان نیز وجود دارد، اگر تفکرات و دستورات زائد نباشند، انسان نیز مانند آنها برطبق مقتضیات حیاتی و عقل طبیعی خود راهی برای بودن پیدا می‌کند.

۱- یسپرس مقدمه بر روش فلسفی، صفحه ۱۸.

۶- کوژیتوی دکارت و تحول آن در نزد اگزیستانسیالیستها

کوژیتوی دکارت در نزد فلاسفه اسپانیایی مورد نظر ما و سارتر همواره مطرح بوده است. به نظر اونا مونو، کوژیتودکارت باید به صورت، «من احساس می‌کنم، پس هستم» تحول یابد. به عبارت دیگر احساس و ایمان بیشتر از عقل قادرند ما را به سوی وجود هدایت کنند. چون عقل و استدلال، ایمان ما را به بقا و جاویدانی نمی‌توانند ارضاء نمایند، بنابراین، اونا مونو از مافوق عقل استمداد می‌نماید تا بلکه بتواند به این مسئله ظریف و حساس پاسخ دهد.

در واقع، احساس بیشتر از عقل می‌تواند با آنات زندگی منطبق شود و حیات موهبت غیرقابل تبدیل به قوانین ثابت عقل می‌باشد. بنابراین به قول هانری برگسون، عقل با مفاهیم ثابت خود، قادر به درک سیلان حیات نمی‌باشد. به همین جهت است که اونا مونو با توجه به علاقه خود به بقای حیات و عدم توانائی عقل محض به اقناع انسان و ایجاد یقین، با کوژیتوی دکارت کاملاً موافق نیست.

. اورتگای گاست، به عنوان مؤسس فلسفه اصالت عقل و حیات، زندگی را مافوق هرچیز می‌داند، و کوژیتوی دکارت را به صورت زیر: «من فکر می‌کنم زیرا هستم» تغییر می‌دهد، به عبارت دیگر، فکر، هستی را به وجود نمی‌آورد، بلکه زندگی و کیفیت هستی من است که امکان تفکر را فراهم می‌کند.

سارتر، کوژیتوی دکارت را، در آغاز امر به عنوان حقیقت غیرقابل اجتناب می‌پذیرد و هر نظریه‌ای را که فکر و آگاهی را در اساس تلاشهای خود قرار نمی‌دهد، مورد سؤال قرار می‌دهد. اما کوژیتوی دکارت با کوژیتوی سارتر عین هم نیستند. سارتر به عنوان يك پدیدارشناس، آگاهی و فکر را از خلال جهان به دست می‌آورد. بنابراین کوژیتو در نظر او، جوهر فی نفسه متفکر نیست. به نظر وی، فکر اضافه اشراقی يك جوهر نبوده بلکه با ایجاد رابطه با اشیاء عالم، می‌تواند آنها را تغییر داده و به صورتهای دیگری تحصیل بخشد. در نظر سارتر کوژیتوی دکارت به صورت زیر تغییر یافته است: «من در وضعیت، خود را ادراک می‌کنم، پس هستم». بدین ترتیب سارتر مدعی است

که راه سومی بین طریق اصالت معنی و اصالت واقع را نشان می‌دهد. اگر فلسفه سارتر اینطور ملاحظه شود، دیگر يك فلسفه ذهنی و اعتبار فاعل‌شناسانی محض نیست. «من» قبل از آگاهی وجود داشته است، و خود من ساخته شده ذهن یا يك نظرگاه نیست. قبل از سارتر، اورتگا، هوسرل و مارتین هیدگر نیز به ورای فاعل و متعلق‌شناسانی رفته و اصول مذهب اصالت معنی و اصالت واقع را معاً مورد تأیید قرار داده‌اند.

دکارت با کوژیتوی خود به سوی اصالت خود سوق داده می‌شود که جز با فرض وجود خدا نمی‌توان از آن خارج شد. زیرا اطمینان از وجود اشیاء خارجی جز با اعتقاد به صداقت خداوند میسر نمی‌شود. خداوند با صداقت خود می‌خواهد اشیاء را آنطوری که هست بنمایاند. و قصد فریبکاری (العیاذ بالله) ندارد. سارتر با کوژیتوی خود، به سوی «غیر» هدایت می‌شود. برحسب نظر او، کوژیتو، انسان و دیگران را معاً کشف می‌کند، زیرا دیگران نیز در شرایط وجودی برابر با خود انسان هستند و به اندازه خود ما یقینی می‌باشند «او متوجه می‌شود، هرچیزی از قبیل روحانی، شریر، حسود نمی‌تواند باشد مگر اینکه دیگران نیز او را آنطور بشناسند»^۱. از این جهت، تفکر سارتر متضمن ناهماهنگی با نظریه آزادی اوست، زیرا خصوصیات روانی ما وابسته به وجود غیر و اجتماع می‌گردد. به عبارت دیگر آزادی مورد ادعای سارتر از بین می‌رود. بدین ترتیب وضع ما بیشتر حاصل وابستگی متقابل من و غیر می‌باشد. برحسب نظر سارتر، کوژیتو یا «من فکر می‌کنم» در مسیر زمان گسترده می‌شود، و به همین جهت تاریخداری نیز کیفیت هستی ما را در جهان و در ارتباط با غیر تعریف می‌نماید.^۲

۱- اگزستانسیالیسم مکتب اصالت بشریت، ص ۶۶.

۲- آریون کل‌کل و رنه سه‌شر، هوسرل، پاریس، ۱۹۷۱، صفحات ۷۵-۷۳.

۷- تاریخ‌داری یا اصالت تاریخ

انسان موجودی آگاه به زمان و صاحب تاریخ است، یعنی او تحولات را تحمل می‌کند. او خود را در ضمن تصمیم‌ها و رفتارهای تجدید نظر شده خود، متحقق می‌سازد. انسان دارای گذشته‌ایست که آینده او را با معنی و قصددار می‌سازد و ماهیت او را آشکار می‌نماید.

تاریخ، در فلسفه‌های اگزیستانس عبارت از در جهان بودن، و توانائی استفاده از فعالیت‌های زندگی و صیورره است، بدین جهت انسان دارای تاریخ است. موجود تاریخ‌دار، کسی است که نمی‌تواند در يك حال بماند و حالت تحجر به خود بگیرد. به عبارت دیگر صاحب تاریخ بودن، کاملاً به کیفیت گذر و تعالی ما بستگی دارد.^۱

تاریخ‌داری در نظر فلاسفه طرفدار فلسفه اصالت وجود خاص انسانی، اشتغال و توجه خاطر در برابر آینده است از این جهت متمایز از کسانی هستند که تاریخ را فقط مراجعه به گذشته می‌دانند. «فهم تاریخ عبارت از درك حرکت زنده تعامل و تضمن متقابل تشکیل معنی و رسوب معنی اصلی در حوادث زمان حال است»^۲. گاهی مراد از تاریخ عبارت از تمامیت رفتاری است که انسان، به وسیله آن عمل، مسئولیت خود را تأیید می‌کند. پدیدارشناسی نیز، برعکس واقع‌گرایی ساده که امر ماتقدمی را مبنا قرار می‌دهد، سعی دارد، در جهان زندگی و به مدد حیث‌التفاتیت و قصدداری، معنی اصلی تاریخ را دریابد. به نظر پدیدارشناسان، «زمان، خط سیر نیست، بلکه شبکه قصدداری‌های متقابل می‌باشد»^۳. به عبارت دیگر تاریخ عمل انسان است که در ضمن آن فعالیت و مسئولیت او ظاهر می‌شود. تاریخ عبارت از نوعی آگاهی است که اجتماع نسبت به خود پیدا می‌کند.

اورتگای گاست بر نقش خلاق تاریخ تأکید می‌کند، طبیعت انسانی در

۱- ر.ك. فرانسوالیوتارد، پدیدارشناسی، پاریس ۱۹۶۹، صفحه ۹۳.

۲- ادموند هوسرل، اساس هندسه، پاریس ۱۹۶۲، صفحه ۲۰۳ و آریون کلِ کل، هوسرل صفحه ۷۶.

۳- فرانسوالیوتارد، پدیدارشناسی، صفحه ۹۷.

طول تاریخ ساخته می‌شود، «انسان طبیعتی جز تاریخ ندارد»^۱. برحسب نظر وی گذشته غیرقابل برگشت و جبری است و به ما نشان می‌دهد که «جوری باشیم که در گذشته آنطور نبوده‌ایم»، یعنی قلمرو تاریخ، ساحت جبر و قلمرو آینده ساحت آزادی است. بدین ترتیب ما از تکرار گذشته نیز پرهیز می‌کنیم. اگر تاریخ موجب توجه به امکان حصول وقایع تازه نشود، سبب تکرار گذشته و مایه از خودبیگانگی خواهد بود. یعنی انسان به سوی گذشته که قلمرو جبر و تکرار است، برمی‌گردد. بنابراین، عقل به همان نحوی که به خدمت حیات درمی‌آید، باید، موجبات تکامل و تکمیل طرحهای ما را از تاریخ استخراج نماید. وظیفه اساسی عقل تاریخی این است که، آنچه را که می‌توانیم باشیم، به ما نشان دهد.

تاریخ‌داری در فلسفه یسپرس عبارت از در وضعیت محدود بودن و همچنین تعالی است، به نظر هیدگر نیز تاریخ‌داری خصیصه کسی است که برای مرگ خلق شده است و در موقعیت محدود و زمانی است^۲. به نظر اونامونو، سنت، جوهر تاریخ است^۳. سنت حقیقی، برگشت به گذشته نبوده و در زندگی ملموس ادامه می‌یابد. تاریخ و سنت حقیقی در کتابها نیز نیستند که رسوبی از گذشته و مرده می‌باشد، بلکه لحظه‌ای حاضر، از تاریخ است^۴. به عبارت دیگر، تاریخ در نظر اونامونو، در حال حاضر حضور دارد و در دل زندگی ما اثر می‌کند. آنچه در گذشته باید جستجو شود، دستیابی به استمرار آن در حال حاضر می‌باشد، گذشته فی‌نفسه خالی از سودمندی است.

نظرات اورتگا، در اساس با نظر هوسرل در باب عقل تاریخی موافق است. به نظر هوسرل، استنباطات و دلایل تاریخی وقتی مفید هستند که حوادث فعلی را تفسیر کنند. مانند نظر اونامونو، تاریخ در نظر هوسرل، به عقل عملی مبدل می‌شود، و مانند گفته اورتگا ما را به سوی آنچه باید انجام دهیم، سوق می‌دهد.

۱- اورتگای گاست، تصورات و ایمان‌ها پاریس صفحه ۱۰۴ و آلن‌قی، اورتگای گاست یا عقل حیاتی و عقل تاریخی، صفحه ۴۵.

۲- آندره لالاند، فرهنگ اصلاحی و انتقادی فلسفه، صفحه ۱۲۵۴.

۳- آلن‌قی، اونامونو و درد جاودانگی صفحه ۱۲۰.

۴- همان کتاب، صفحه ۱۲۱.

اونامونو نیز با طرح اصطلاح Intrahistoire، یعنی آنچه که جوهر تاریخ را به وجود آورده و نیروی محرکه عمل، در حال حاضر را فراهم می‌کند، با هوسرل همدل می‌شود او می‌گوید «فهم تاریخ عبارت از درک حرکت زنده همکاری و تضمن متقابلی است که موجب تشکیل معنی جدید و حضور سنت، یا معنی اصلی در حوادث فعلی می‌باشد»^۱. حرکت زنده هوسرل موجب ورود يك عمل و يك فعل در تاریخ می‌گردد، بدین ترتیب ریشه سنت ایجاد می‌گردد. در نظر هوسرل و اونامونو تاریخ به وسیله حرکتی درک می‌شود که در ماورای ظاهر است، یعنی به وسیله سنت و استمرار آن در حال حاضر فهم می‌شود. برحسب نظر هوسرل، گذشته در آگاهی فعلی دوام می‌یابد^۲. بنابراین باید معنی گذشته و رسوبی را که از آن به صورت سنت در حال حاضر تجلی می‌کند، به وسیله حوادث کنونی درک نمود. «باید سنت پایدار را در دل حوادث زمان حال و در قلب دریای مواج جستجو کرد، نه در یخهای پراکنده گذشته»^۳. این نگرش مستلزم فهم تأثیر جوهر تاریخ است که از خلال سالیهای متمادی تحرك و اثر خود را حفظ کرده است. خلاصه مطالعه تاریخ به عنوان امری جدا و منفك از زمان حال و بی‌اثر در آن، مورد توجه نمی‌تواند باشد.

هوسرل به جای Intra-histoire یعنی جوهری که در ورای حوادث فعلی است از Trans-histoire^۴ صحبت می‌کند که همان حرکت زنده است که در ورای حوادث فعلی قرار دارد. ماورای حوادث فعلی یا جوهر تاریخ، مستلزم وجود ذهنیت خاصی می‌گردد. چنین نگرش از نوع نگرشهای روانکاوی است. که تأثیر گذشته را در زمان حال مسلم می‌داند، و تأثیر آنرا نه به صورت بسیار آشکار و ساده بلکه به صورت پیچیده به دست می‌دهد، که ضرورت اعتبارات گوناگون ذهنی را اقتضاء می‌کند. این اعتبارات موجب تشکیل هدفها و کمال مطلوبها نیز می‌گردد. با همین اعتبارات، صیروره تاریخ معنی‌دار می‌شود، و از قلمرو امور وهمی خارج می‌گردد. باید توجه شود

۱- آریون کل‌کل و ... هوسرل، صفحه ۷۶.

۲- همان کتاب، صفحه ۷۶-۷۷.

۳- آلن‌قی، اونامونو و درد جاودانگی، صفحه ۱۲۲.

۴- آریون کل‌کل، هوسرل، صفحه ۷۶.

که از دیدگاه پدیدارشناسی تأثیر ذهن و عقل و به عبارت ساده‌تر، تأثیر فاعل‌شناسانی در معنی حوادث امری اجتناب‌ناپذیر است و مراد از اعتبار ذهن نیز، همانا نقش فاعل‌شناسانی در پیدایش معنی حوادث می‌باشد. بنابراین وضع طبیعی به اصطلاح هوسرل، عدم توجه به اعتبارات مختلف و مخالفت با تفسیر وقایع به صورتهای گوناگون است. پس «مخالفت با عقل و تاریخ و مخالفت با عقل و هستی عبارت از این است که در وضع طبیعی و نگرش ساده خود زندانی باشیم»^۱.

۸- مفهوم آزادی

پیروان فلسفه اصالت وجود خاص انسانی، مفهوم آزادی را به صورت کلی و ذهنی مطرح کرده‌اند. وجود آزادی قاطعانه مورد تأیید قرار گرفته ولی، به صورت منظم مورد بحث قرار نگرفته است، و صورتهای مختلف آزادی مانند آزادی جسمانی و روانی، اخلاقی، مدنی، سیاسی، آزادی وجدانی، آزادی بیان، آزادی تصمیم و آزادی عمل با انسجام کامل مطرح نشده‌اند. بیشتر آزادی ذهنی و مسئله نگرش شخصی، مورد تأکید قرار گرفته است.

رابطه آزادی با روانشناسی و زیست‌شناسی و اجتماع، به نحوی مطرح نشده که در ما ایمان به آزادی مطلق، که مورد ادعای بعضی‌ها بوده، ایجاد کند. اما معانی الفاظ، به صورتهای دیگری تفسیر شده‌اند. بنابراین برای فهم آزادی بهتر آنست که به اصطلاحات گذر و تعالی، تغییر، نگرش، امکان، وضعیت، محرك، تصمیم، انتخاب و طرح و هدف عنایت شود.

آزادی يك وضعیت و موقعیت خالی از الزام نمی‌باشد الزام و اجباری که اکثر مردم آنها را برای حصول آزادی، نفی می‌کنند، بلکه آزادی حاصل موقعیتی است که پر از امکانات گوناگونی می‌باشد که ما هدف و خط‌مشی خود را در میان آنها انتخاب می‌نمائیم. در واقع جهان فعالیت خاصی را به ما تحمیل نمی‌کند، بلکه تعدادی از آنها را در برابر ما قرار می‌دهد. وجود امکانات به تنهایی برای آزاد بودن کافی نیست، باید ریشه و اصل رفتاری که انسان بدان میبادرت می‌کند نیز روشن شود. انسان به خاطر هدفی که انتخاب می‌کند با استفاده از امکانات موجود خط سیر خود را پیدا می‌کند و همین جستجو و انتخاب هدف و تلاش در راهی که برای نیل به آن انتخاب شده، آزادی است.

ممکن است اعتراض شود که همه چیز در جهان تحت تأثیر جبر علمی و اجتماعی و اقتصادی قرار دارد. این امر کاملاً قابل قبول است، ولی در مورد انسان که می‌تواند نظرگاهها و اعتبارات گوناگونی با خیال و فکر خود پیدا کند، راهی به سوی آزادی پیدا می‌شود. هرباری که انسان نظری پیدا می‌کند،

آخرین نظر نمی‌باشد باز هم دیدگاه‌های دیگری به مدد خیال و فکر می‌تواند پیدا کند. به قول اورتگای گاست «ما مانند گلوله تفنگ نیستیم که در يك مسیر کاملاً متعین انداخته شده باشیم»^۱، معنی وجود ما عبارت از توانائی عنایت به امکانات است. اما توجه به امکانات و استفاده از آن نیز، به سهولت به انسان داده نمی‌شود، بلکه ستلزم تربیت و ممارست می‌باشد و الا تربیت‌های نادرست همان امکانات را نیز از انسان سلب می‌کنند و قدرت نظر و اتخاذ اعتبارات گوناگون را از وی می‌گیرند. اولین شرط آزاد بودن داشتن اعتماد به نفس است که آنهم در اجتماع آگاه به دست می‌آید. بنابراین آزادی حذف کلیه الزامات نمی‌باشد، بلکه آزادی در اجتماع و با حضور همه الزامات اجتماعی نیز قابل وصول است. به عبارت دیگر، آزادی عبارت از تنظیم موانع موجود است به نحوی که حصول به مقصود میسر گردد، البته این مبنا را نباید فراموش کنیم که جهان ما، جهان امکانات است.

برحسب نظر اوانامونو، هر فردی به وسیله جامعه خود متعین شده است و بدون همان تعیین حالت انسانی پیدا نمی‌کند. او همواره عضو يك جامعه‌ای است و الا به نظر آوردن انسانی که منفک از کلیه روابط متقابل اجتماعی و موقعیت‌های خود باشد، مانند آتم، يك انتزاع ذهنی است.^۲ پس، درنظر فلاسفه طرفدار وجود خاص انسانی، انسان آزاد کسی نیست که فارغ از موقعیتها و الزامات جامعه خود باشد، بلکه کسی است که در تنگنای همان الزامات راهی تازه‌ای با تنظیم الزامات، برای وصول به هدف خود می‌تواند پیدا کند. به همان نحو که یادآوری کردیم، انسان از قبل طبیعت خاص فطری ندارد، بلکه دارای زمینه‌ایست که تحت تأثیر جامعه خود، شکل می‌گیرد به عبارت دیگر انسان می‌تواند امکانات بیشماری را در همان جامعه به دست آورد این قدرت به وسیله تربیت صحیح حاصل می‌شود، و الا اکثریت مردم احتمال جور دیگر بودن را اگر چه تصور بکنند، اعتقادی به امکان تحقق آن پیدا نمی‌کنند. بنابراین، از شرایط آزاد بودن اعتماد به نفس، اعتقاد به وجود امکانات و ترك آسان‌گرایی و تنبلی است. بازهم با ذکر مثالهای ملموسی که

۱- اورتگای گاست، طغیان توده‌ها، پاریس ۱۹۶۱، صفحه ۸۸.

۲- اوانامو، درد جاودانگی، صفحه ۳۸ و صفحه ۲۱۳.

مطرح می‌کنیم می‌توانیم لااقل امیدواری خود را حفظ کنیم. دیشت در برنامه تلویزیون آنتن سوم کشور فرانسه، در حضور حکمران مونت کارلو برنامه‌های اعجاز‌آمیز سیرک اجرا می‌شد که از آن جمله بود يك دختر شانزده ساله چینی که تعدادی ظروف چینی را در سر خود و سپس در کف پای خود قرار داده و حرکات محیرالعقول انجام می‌داد و در همان حال ثابت می‌نمود که حرکاتی که قبلاً برای انسان محال و غیرممکن می‌نمودند، در واقع با تمرین و تلاش میسر می‌باشند. می‌توانیم همین امکان حرکات گوناگون بدنی را که در جسم ما واقع می‌شود در مورد فکر و خیال و سایر قوای ذهنی نیز ممکن بدانیم، در این صورت می‌توانیم به سرچشمه بی‌پایان و بی‌کران استعدادهای انسانی معتقد شده و به تحقق آنها همت گماریم.

در فلسفه‌های اگزیستانس، مخصوصاً در نزد سارتر، حتی اشیاء نیز در بی‌تفاوتی به سر می‌برند یعنی در امکان خاص قرار دارند. این وضع به ما امکان می‌دهد تا با اعتبارات خودمان راههای تازه عمل را به‌دست آوریم. در هر صورت کیفیت عمل، تحت تأثیر تعیناتی است که از کیفیت خاص وجود انسانی قابل انفکاک نیستند. به همین جهت، گاهی آزادی با نگرش مساوی شده است. یعنی آزادی از کیفیت نظر ما در موقعیتهای مختلف حاصل می‌شود. راسکول نیکوف Raskolnikov می‌گوید در آخرین تحلیل آزادی حقیقی عطای شخصی است^۱ که می‌توان این نظر را با نگرش شخصی تطبیق نمود. بنابراین ادعای سارتر، در این مورد که اشیاء در بی‌تفاوتی کامل و فی‌نفسه هستند، برای تأمین آزادی تصمیم و عمل ضرورت دارد. پس نبودن موانع و جبر علمی از شرایط تحقق آزادی نیست بلکه با وجود آنها انتخاب راههای تازه، آزادی محسوب می‌شود. در مثالی که در باب هنرمند چینی عرض شد، حذف ضرورتها و روابط علی‌مایه آزادی او نشده بود، بلکه تنظیم موانع و کیفیت استفاده از آنها مایه آزادی و قدرت عمل گردیده است.

در نظر اورتگای گاست نیز آزادی شرایطی دارد، مفهوم آزادی در نظر وی به نظر یسپرس شبیه است. به نظر هر دو آزادی بدون حجیت و قدرت مافوق و بدون وجود قاعده، که ما را ملزم به گذر و تعالی می‌کند، میسر

۱- دائرةالمعارف فلسفی، آندره ژاکوب جلد اول صفحه ۹۵-۱۰ آخر ستون دوم.

نیست. مانند وجود طرح و هدف که انسان بدون آنها فعالیت را با اراده خود شروع نمی‌کند تا آزادی‌اش تجلی کند. این قاعده باید خارج و برتر از ما باشد تا ضمن تبعیت از آن، انسان خود را آزادانه هدایت کند^۱. به همین جهت زندگی با وجود «الزامات» تعریف می‌شود. اورتگا بیان‌گونه را تحسین می‌کند که گفته است: «زندگی با میل خویشتن، زندگی عامیانه است، مرد شریف در آرزوی نظم و قانون می‌باشد». اورتگا مانند سارتر اعتقاد دارد که آزادی شامل مقداری جبر است. زیرا انسان حاضر نیست همواره مطابق میل خود عمل کند، حتی تنها انتخاب کفایت نمی‌کند، ضرورت عمل نیز وجود دارد. این ضرورت الزاماً تحمل شرایط خاص و تلاش و ممارست می‌خواهد. «باید گفت که آزادی انسان با حتمیت او متحد می‌شوند^۲». حتمیتی که عبارت از اطاعت از مراتب عالی است. به عبارت ساده‌تر اطاعت دائمی از امیال خویشتن، منجر به از دست دادن آزادی‌ها می‌شود. مانند يك افیونی که گرفتار امیال خویش شده و اگر از مراتب عالی‌تر، یعنی از دستورات پزشك اطاعت نکند، آزادی برای او فراهم نخواهد شد.

نوع دیگر حتمیت (Fatalité) نیز وجود دارد که از آن سارتر است، مانند حتمیت گذر، حتمیت تصمیم. یعنی اگر ما از آن حتمیت‌ها تبعیت نکنیم آزاد نیستیم. در همین نظرگاه، اورتگا نیز از اجبار انتخاب کردن سخن می‌گوید: «زندگی کردن عبارت از این است که مجبور به تحقق آزادی خود باشیم، یعنی درباره آنچه که می‌خواهیم باشیم تصمیم بگیریم^۳».

همانطور که گفتیم سارتر نیز وجود الزام را برای تحقق آزادی لازم می‌داند، یعنی انسان مجبور به انتخاب است، بنابراین نمی‌تواند از آزادی خود صرف‌نظر نماید، به نظر سارتر «انتخاب در يك جهت امکان دارد، و آنچه امکان ندارد، انتخاب نکردن است^۴». به نظر سارتر «وقتی که من انتخاب

۱- ک. کاسکالس، اصالت بشریت، اورتگای گاست، صفحه ۵۹-۵۸ و طغیان توده‌ها صفحه ۱۵۲.

۲- ک. کاسکالس، اصالت بشریت اورتگای گاست، صفحه ۵۶.

۳- اورتگای گاست، طغیان توده‌ها، صفحه ۸۸.

۴- سارتر، اگزیستانسیالیسم مکتب اصالت بشریت، صفحه ۷۳.

نمی‌کنم باز هم انتخاب می‌کنم^۱». به عبارت دیگر، من انتخاب نکردن را انتخاب می‌کنم. همین معنی در فلسفه اورتگا نیز وجود دارد: «حتی زمانی که ناامید هستیم و به آنچه ممکن است اتفاق بیفتد، تسلیم می‌شویم، ما تصمیم گرفته‌ایم که تصمیم نگیریم^۲». خلاصه کلام آنکه، سارتر و اورتگا بر این امر تأکید دارند که انسان این آزادی را ندارد که از آزادی خود صرف‌نظر نماید: همین امر جنبه دیگری از حتمیت نحوه هستی انسان می‌باشد^۳. «نه اجبار و نه تسلط» که هر دو، برخلاف آنچه تصور می‌شود، فریاد عبودیت است و آواز انسان آزاد نمی‌باشد. ما در سایه اجبارهای دائمی خارجی که بر هر يك از ما وارد می‌شود، خود را از وابستگی‌های طاقت‌فرسا نجات می‌دهیم^۴. «بنابراین آرزوی آزادی کامل در حذف تظاهرات علیتها نیست، بلکه، برعکس، در قبول روابط علی به عنوان شرایط تجسد و تحقق آزادی است^۵».

سارتر و اورتگای گاست، وجود آزادی را مورد تردید قرار نمی‌دهند، بلکه آنرا مانند اصل موضوعی می‌دانند که به طور ماتقدم به آن آگاهی داریم. مثل لایب‌نیتس و گابریل مارسل (۱۹۷۴-۱۸۸۹)، گواهی دل را برای وجود آزادی کافی می‌دانند، زیرا گفتن این مطلب که ما حتی وقتی که انتخاب نمی‌کنیم، در واقع انتخاب نکردن را انتخاب می‌کنیم، بیشتر جنبه درونی و ذهنی مسئله را مورد تأیید قرار می‌دهیم.

درنظر پیروان فلسفه اصالت وجود خاص انسانی، طرح و برنامه‌ریزی، یکی از دلایل تصدیق آزادی است، زیرا ترسیم يك نقشه عمل، تأیید امکان عمل و تصدیق امکان حل يك مسئله پیچیده، به وسیله تصمیم و انتخاب است.

۱- همانجا

۲- اورتگا ای گاست، طفیان توده‌ها، صفحه ۸۸.

۳- اورتگا ای گاست، تصورات و باورها، صفحه ۹۲.

۴- فرهنگ فلسفی زبان فرانسه، پل فولکیه، سن ژان، پاریس ۱۹۶۹، صفحه ۱۳۲ تحت عنوان اجبار (= Contrainte).

۵- دائرةالمعارف فلسفی، آندره ژاکوب، جلد ۱، صفحه ۸۵-۱۰، ستون دوم.

۹ - مسئله وجود دیگری و نگاه او

فلاسفه اگزیستانسیالیست، «غیر» را عاملی بسیار مهم و سازنده می‌دانند، زیرا او موقعیت ما را تغییر می‌دهد و در ساختمان شخصیت ما، تأثیر می‌کند. انسان همواره در انتظار آگاهی از کیفیت تفکر دیگری و نوع داوری وی در باب خودش می‌باشد. نگرشهای ما تحت تأثیر نگاه غیر است. در جامعه و در جهان بودن ناگزیر از داشتن روابط با دیگران است. انسان خالی از این روابط تنها یک انتزاع ذهنی است و نسبیت فلسفه‌های اگزیستانس بالضروره ما را به سوی دیگری هدایت می‌کند، زیرا مطلق نمی‌تواند موضوع شناخت ما قرار گیرد او خود نیازی به غیر ندارد، و ارتباط با غیر برای وجود آن ضروری نیست. موقعیت در جهانی ما مستلزم داشتن روابط با موقعیت‌های مادی و انسانی است. بنابراین ما الزاماً اشیاء را در ضمن روابط درک می‌کنیم. به نظر سارتر «برای اینکه غیر، موضوع احتمالی برای شناخت و نه برای رؤیا باشد، لازم است که عینیت او به تنهایی اولیه و خارج از دسترس من احاله نشود، بلکه به یک ارتباط اساسی مربوط شود که در آنجا دیگری خود را، به غیر از شناختی که من از آن به دست می‌آورم، ظاهر می‌سازد^۱». یعنی، غیر یا دیگری عامل فعالی است که بر روی من اثر داشته، و با من ارتباط دارد، من «موجودی همراه با غیر» هستم^۲. بنابراین به نظر سارتر فرض اصل انتزاعی برای انسان یک امر غیر واقعی است، به طور مثال ذات (Noumène) مورد نظر کانت یک مفهوم انتزاعی است که مناسب مقام در جهانی انسان نیست.

این مطلب قابل انکار نیست که انسان در قلب روابط متقابل و در معرض تغییر قرار دارد. و به همین جهت دقیقاً قابل توصیف نمی‌باشد. اما، به همان نحو که یسپرس اظهار می‌دارد، «اصولاً، قابلیت انسان بیشتر از علم انسان به آن قابلیت است^۳». بنابراین، انسان را نمی‌توان در ضمن روابط ادراک شده به طور کامل تصور کرد، و از شهودی که در جریان آن، معمای انسانی

۱- سارتر، وجود و عدم، صفحه ۲۹۹.

۲- همانجا.

۳- کارل یسپرس، مقدمه بر فلسفه، صفحه ۶۶.

گشوده می‌شود، اغماض نمود. به شرط آنکه نتایج این شهود درعالم واقع قابل بررسی باشد و بدون چنین شهودی که از وضع موجود تجاوز می‌کند، انسان در واقعیت تنگ محصور می‌شود، شاید به همین جهت است که سارتر به دوگانگی تناهی و لایتناهی پدیدار اشاره کرده، و ظهورات فعلی را محدود ولی ظهورات احتمالی را نامحدود می‌داند.^۱

به نظر می‌رسد که سارتر با قبول «من فکر می‌کنم» دکارت به عنوان يك حقیقت مسلم، و برای خروج از اصالت خود، الزاماً دیگری را مورد اهمیت خاص قرار می‌دهد.^۲ مسئله دیگری یا غیر، گاهی به صورت توجه به مسئولیت، قبول تعهد در برابر انسانیت و گاهی به صورت کاملاً ملموس و در عین حال نمادی به عنوان نگاه غیرمطرح می‌شود، که خود موجب حالت‌های روانی، مانند شرمندگی و اضطراب می‌شود. همین شرمندگی و اضطراب برای تأیید تأثیر و ارتباط غیر کافی است. «من نگاه غیر را که به سوی من انداخته شده، به عنوان یکی از امکانات وجود عینی او تلقی می‌کنم».^۳

مسئله غیر در روانکاوی فروید نیز در تمام لحظات حضور دارد، زیرا میل طبیعی و محرکات غریزی، همواره در جستجوی غیر است تا علائق خود را عملی سازد. در نظر آلفرد آدلر (۱۸۷۰-۱۹۳۷) نیز عقده حقارت که بر رفتار و آرزوهای فرد سیطره دارد، در ارتباط با غیر حاصل می‌شود و نتیجه مقایساتی است که هرکس، در برابر غیر، به آنها مبادرت می‌کند. به عبارت دیگر ما «موجودی هستیم که توسط غیر دیده می‌شویم». ما در برابر غیر متوجه شخصیت خود می‌شویم و مسئولیت‌های خود را بر عهده می‌گیریم. حضور غیر، موجب پیدایش رابطه انضمامی و روزمره‌ای می‌شود که من آن را هر لحظه تجربه می‌کنم.^۴ بدین ترتیب، این رابطه که من آنرا «مورد ملاحظه قرار گرفتن به توسط دیگری» می‌نامم، بعید است که تنها یکی از روابط معنی‌داری در میان سایر روابط باشد که فقط از کلمه انسان به دست آید،

۱- وجود و عدم صفحه ۱۲.

۲- همین نظر را در نزد هوسرل نیز ملاحظه می‌کنیم: ر.ک. آریون. ل. کل کل و رنه سه شر، هوسرل، انتشارات دانشگاهی فرانسه، ۱۹۷۱، صفحات ۶۴-۶۵.

۳- وجود و عدم، صفحه ۳۰۳.

۴- همانجا.

بلکه این رابطه، واقعیت غیرقابل تبدیلی را نشان می دهد که نمی توان آنرا تنها از ماهیت غیری که متعلق شناخت قرار می گیرد، استنباط کرد و تنها از هستی مدرک من نیز نمی توان آنرا استنتاج نمود^۱. رابطه با غیر خود چیز دیگری است و غیر از دیگری، و غیر از فاعل مدرک می باشد، بلکه يك رابطه غیرقابل تبدیل به آندو می باشد.

مسئله غیر در فلسفه اورتگا نیز مطرح شده است به نظر وی بهترین نوع زندگی باهم زندگی کردن است^۲. روابط بین اشخاص ما را متوجه تمایلات غیر می کند. به نظر وی رابطه غیر با «من» موجد زندگی اجتماعی است. به نظر اورتگا در جهان بودن از جهت اجتماعی بودن بررسی شده است. در جهان بودن یا به عبارت دیگر، اجتماعی بودن از وجود انسانی غیر قابل انفکاک است. احوال انسانی با رنگ محیط خود مکیف می شوند. بیان چنین مطالبی ممکن است زائد و روشن به نظر آید، ولی آنچه که از طرح این مطالب مورد نظر ماست، قبول ذهنی و عادی اجتماع و روابط انسانی با غیر نیست، بلکه مطالعه و دقت عملی به آنها و توجه به تبعات و تضمینات آن در کیفیت عمل ماست، که موجب تفسیرهای خاصی از رفتارهای انسانی می شود.

به نظر اورتگا مراد از دیگران، تمام چیزهائی است که بر روی ما اثر دارند. بدین ترتیب در گذشتگان، اسناد و مدارک، خاطرات و ادبیات... به عنوان غیر تلقی می شوند. او از جنس مونث در ارتباط با غیر یعنی مرد پدیدارشناسانه صحبت کرده است^۳. اورتگا مانند سارتر به اصطلاح «نگاه» توجه دارد و آنرا به عنوان يك دیدن ساده تلقی نمی کند. نگاه غیر «دیدن فعالی است که ضمن دیدن تفسیر می کند و موقع تفسیر کردن می بیند^۴».

در نظر سارتر استعداد و اخلاق با وجود دیگری فهمیده می شود، مثلاً کسی که عاقل است، مسلماً به نظر دیگران، عاقل است. در يك جو منفک از

۱- وجود و عدم، ۳۰۳.

۲- مجموعه آثار اورتگا، صفحه ۵۱۸، که توسط آلن قی در کتاب اورتگای گاست و عقل حیاتی و تاریخی، ص ۱۳۱ نقل شده است.

۳- همان کتاب ۱۳۳.

۴- ک. کاسکالس، اصالت بشریت اورتگای گاست، صفحه ۶۵.

دیگران، عاقل بودن، معنی ندارد در مورد حسادت، شریر بودن و مؤدب بودن نیز مسئله همینطور است. به همین جهت در نظر سارتر، حقیقت وابسته به وجود غیر است. « برای به دست آوردن حقیقتی در باب خودم، باید از نظر غیر آگاه شوم^۱ ». بدین ترتیب ملاحظه می‌کنیم که در جهانی که ما آنرا جهان « روابط بین اذهان » می‌نامیم، انسان در باب چیستی خود و دیگران تصمیم می‌گیرد^۲ ».

مسئله غیر مورد توجه تمام پیروان فلسفه اصالت وجود خاص انسانی است، انسان بدون هم‌نوع خود، در محیط و همی قرار می‌گیرد. به نظر یسپرس انسان در رابطه با جهان و همراهان خود، شخصیت خود را پیدا کرده و معنی انسانی پیدا می‌کند^۳. به همین جهت، یسپرس همواره ارتباط با غیر را مورد تأکید قرار می‌دهد. پیروان فلسفه اصالت وجود خاص انسانی، اهمیت شایانی به وجود جهان و وجود غیر قائل می‌شوند به نظر کارل یسپرس و مارتین هیدگر و ژان پل سارتر جهان و محتویات آن چیزی نیست که در برابر انسان، بعداً موجود شوند، وجود انسانی بدون آنها، معنی انسانی ندارد. « پس در سایه وجود جهان است که ما به عنوان موجود زنده و جسمانی مفاهیمی پیدا می‌کنیم، بدون آن ما موجود نمی‌شدیم^۴ ». بنابراین، احکام مطلق و بی‌ارتباط با جهان در باب انسان حقایق قابل بحث نیستند. در این جهان محسوس است که داوری دیگری موجب پایداری یا اضمحلال روحیه ما می‌شود. انسان رفتارها و افکار خود را در ضمن ملاقات با هم‌نوع خود، تغییر می‌دهد.

یکی دیگر از دلایل مخالفت پیروان فلسفه وجود خاص انسانی با اصول و مفاهیم کلی این است که آنها را نمی‌توان به عنوان اساس تلقی کرد. به نظر سارتر انسان نمی‌تواند با دستورات کلی اخلاق خود را هدایت کند. یعنی آن اصول کلی، باید در رابطه با انسانهای دیگر و در اینجا و اکنون، معنی‌دار شود. اصول کلی و مطلق خارج از روابط عینی هستند، با عینیت‌های زندگی

۱- اگزیستانسیالیسم مکتب اصالت بشریت، صفحه ۶۷، ۶۶.

۲- همان کتاب، صفحه ۶۷.

۳- مقدمه بر روش فلسفی، یایو، پاریس ۱۹۶۸، صفحه ۴۲.

۴- همانجا.

منطبق نمی‌باشند. «وجود انسانی در رابطه با دیگری خود را می‌شناسد، تنها دانش محض به شناخت وی کمک نمی‌کند»^۱. خلاصه کلام اینکه انسان همواره در ارتباط با دیگران است، بنابراین به تضمینات این امر باید عنایت کند. «انسان نمی‌تواند فقط با احکام مطلق خود را نشان دهد. حتی موقعی که قهرمانان به سوی مرگ می‌روند، در انتظار داوری دیگران هستند و چشم به سوی آنها دارند»^۲. به هر صورت برای انسان امکان ندارد که از تأثیر گفتارها، نگاه‌ها، عقاید و تصمیمات دیگران اثر نپذیرد. بنابراین انسان همواره در معرض داوری دیگران قرار دارد و در صورت عدم توجه به این امر ممکن است خود را در معرض نظرات منفی آنها قرار دهد. بدین ترتیب برای استمرار زندگی، وجود تربیت اخلاقی محکم ضرورت دارد. با اینحال انسان در برابر دیگری منفعل صرف نیست، یعنی می‌تواند نظر او را مورد نقادی قرار دهد. والا شخصیت خود را، در میان عقاید و آراء دیگران گم می‌کند. خلاصه کلام اینکه، انسان فقط احوال روانی محض و تأثیرات از ناحیه غیر نمی‌باشد. همین احوال روانی در رابطه با جهان تجلی دارند. این بیانات با آزادی و موجبیت رفتارهای انسان نیز مرتبط است، زیرا آزادی انسان، در رابطه با موجبیت‌هایی که از وجود جهان و هموعان هردو حاصل می‌شوند، معنی‌دار می‌شود. به قول یسپرس انسان در برخورد با محدودیتها است که به شخصیت خود به عنوان يك فرد متوجه می‌شود^۳. به عبارت دیگر با وجود غیر، وجود من، معنی خاص خود را پیدا می‌کند و الا با حذف جهان و دیگری، انسان جز يك ذهنیت محض، چیز دیگری نمی‌تواند باشد، حتی گوشه‌گیرها و قطع روابط با دیگران، خود تحت تأثیر رابطه غیر حاصل می‌شوند.

۱- دائرةالمعارف اونیورسالیس، جلد ۱۷، صفحه ۴۰۲.

۲- کارل یسپرس، مقدمه بر فلسفه، صفحه ۷۱.

۳- کارل یسپرس، وضعیت روحی عصر ما، صفحه ۱۰.

۱۰- انسان، وجودی در جهان

بنابر مطالب فوق، در جهان بودن و موقعیت محدود از ضروریات هستی انسان است. این مقام محتوم هستی انسانی، در نزد اوانامونو، اورتگا، یسپرس و سارتر، همگی مورد عنایت بوده است. در نظر هیدگر نیز وجود انسانی جز در رابطه با غیر و غیرخویشتن که در نظامی به نام جهان سازمان یافته است، قابل درک نیست. وجود انسانی بدون جهان نمی تواند موجود شود. همین ارتباط انسان با غیر و جهان است که گاهی به عنوان انسان انضمامی یعنی غیرانتزاعی و یا به عنوان موقعیت، وضعیت محدود انسان، و مقام انسانی، توسط فلاسفه، مورد بررسی قرار گرفته است. این توجه به غیر، در آخرین تحلیل، به صورت وجود عشق و اهمیت آن مطرح می شود. اوانامونو فصل هفتم کتاب درد جاودانگی و یسپرس فصل یازدهم کتاب مقدمه بر روش فلسفی را به عشق اختصاص داده اند. گاهی عشق تمایلی به بقاء تلقی شده است زیرا هر دو فیلسوف علاقه شدیدی به ابدیت دارند، «ما وقتی صاحب عشق نباشیم فانی خواهیم بود»^۱. به نظر اوانامونو عشق تنها چاره ما علیه مرگ است^۲. عشق با غم سوزان خود مایه امیدواری و مایه شهود جهان دیگری است. «زیرا هیچ چیز مانند عدم تحقق عشق ما به ابدیت در این جهان مادی و ظواهر، نمی تواند امید و ایمان را به جهان دیگر در دل ما ایجاد کند»^۳.

در نظر اورتگا، نظریه موقعیت در شرایط تجربی و انضمامی بررسی می شود، به نظر وی موقعیت، محیط و امکانات محدود است. معنی زندگی «عبارت از این است که انسان خود را در جهان متعین و غیرقابل جایگزینی، یعنی در این جهان کنونی ببیند»^۴. به عبارت دیگر انسان در میان شرایط و اسباب و علل زندگی می کند و جهان ما دارای حتمیت ها و شرایط غیرقابل تعویضی است که در عین حال امکانات شناخت و اکتساب را در باب جهان فراهم می سازد. آزادی عبارت از شناخت کامل قوانین و جریان ضروری جهان

۱- یسپرس، مقدمه بر روش فلسفی، صفحه ۱۳۵.

۲- درد جاودانگی، صفحه ۱۶۰.

۳- همانجا صفحه ۱۶۵.

۴- اورتگای گاست، طغیان توده ها، صفح ۸۸.

است. بدین ترتیب آزادی به درک روابط امور منتهی می‌شود، که همواره امکان گسترش آن وجود دارد. حتی موقعی که سارتر می‌گوید «در واقع اشیاء تابع تصمیم انسانی است و همانطور خواهند بود که او تصمیم می‌گیرد»^۱. نشانگر توسعه معلومات و نظرگاههای انسان است زیرا شناخت بیشتر، موجب تفسیرهای گوناگون گردیده و راه‌های گوناگونی را برای استفاده از عالم مادی فراهم می‌سازد. گویی معانی اشیاء عالم از اراده و علائق انسان تبعیت می‌کنند. تأکید بر این امر که انسان موجود در جهانی است، یکی از تبعات مخالفت با مفاهیم کلی و انتزاعی است که اگزیستانسیالیستها درباب مفهوم جوهر و ماهیت معمول داشته‌اند، بنابه گفته هوسرل و هیدگر فلسفه عصر ما سه ویژگی دارد که عبارتند از: نسبیت، نفی، و در امکان خاص بودن امور^۲. بدین ترتیب، محیط پر از امکانات، در برابر ما گسترش می‌یابد، و آزادی ما به صورت فعالیت ظاهر می‌گردد. به همین دلیل، آزادی با عمل تعریف می‌شود، جوهر انسانی در عمل و تعهد اوست.

او تگای گاست مانند کارل یسپرس و قام فلاسفه‌ای که گرایشهای نسبی‌گرایانه دارند، به موقعیت محدود انسانی توجه نموده‌اند. بنابراین شناخت انتزاعی که خارج از محدوده نظرگاههای انسانی است، غیر واقعی می‌باشد به عبارت دیگر، منشاء انتزاع مفاهیم انتزاعی نیز در موقعیتهای مختلف قرار دارد. «.. هر شناخت انسانی نظرگاه خاصی است و فضائی را به فرد نشان می‌دهد. که موقعیت انسان متعلق به آن فضا می‌باشد»^۳. در واقع موقعیت هرکس ضروری نیست که از قبل تحمیل شده باشد، بلکه به میزان آگاهی و شناخت او بستگی دارد.

موقیت هرکس مقتضی است تا هر فردی شخصیت خود را برعهده گیرد. یعنی هر انسانی عهده‌دار کارهایی می‌شود که آگاهی او بر وی تحمیل می‌کند. این طور نیست که ما منتظر تغییرات موقعیت‌ها باشیم بلکه باید با استفاده از امکانات، شرایط تغییر آنها را فراهم آوریم. این کار نیز هم برنامه‌ریزی و هم مهارت در عمل یعنی ممارست توأم با آگاهی می‌خواهد. اگر

۱- اگزیستانسیالیسم مکتب اصالت بشریت، صفحه ۵۴.

۲- ژان وال، فلسفه‌های اگزیستانس، در دائرةالمعارف فرانسه، جلد ۱۹، صفحه ۹-۱۲-۱۹.

۳- کارل یسپرس، موقعیت روحانی عصر ما، صفحه ۱۶.

خلاف این احوال عمل شود، از خودبیگانگی است. به نظر سارتر «واقعیتی خارج از عمل وجود ندارد... انسان جز طرح و برنامه‌ریزی خود چیزی نیست، او در حدی وجود دارد که خود را متحقق می‌سازد. بنابراین انسان جز مجموعه افعال خود نمی‌باشد. پس قابل درک است که چرا بعضی‌ها از این نظریات وحشت دارند، زیرا آنها يك وسیله برای تحمل بدبختی‌های خود دارند و آن فقط فکر کردن است^۱».

به نظر اونا مونو انسان موجودی است که باید در جهان زندگی کند، یعنی او موجودی اگزستانسیل و انضمامی است. به عبارت دیگر «همبودی من و جهان» موجب گذر انسان از اصالت معنی و اصالت واقع می‌شود. «اصالت ذهنیت نسبی اونا مونو، توجه انحصاری به اصالت من نیست، بلکه مرادش معنی دقیق شخص است که باید زندگی خود را همراه با دیگری و با واقعیت اولیه که او را دربرگرفته سپری کند^۲». سارتر نیز در جهان بودن انسان را گاهی انتخاب اولیه و گاهی مقام انسانی می‌نامد.

۱- اگزستانسیالیسم مکتب اصالت بشریت، سارتر، صفحه ۵۵.

۲- آلن قی، اونا مونو و درد جاودانگی، صفحه ۱۶.

۱۱ - مسئله مطلق و فلسفه وجود خاص انسانی

گرایش به امور ملموس و انضمامی، گاهی به صورت اصالت صلاح عملی ظاهری شود. اصالت حیات نیچه، به عنوان یکی از پیشوایان اگزیستانسیالیسم همواره در فلسفه چهار فیلسوف مورد نظر ما ظهور و بروز دارد. مخصوصاً فلسفه اصالت وجود خاص انسانی با علاقه مندی به فرد و مخالفت با اصالت امر فی نفسه، در برابر اصالت جزم و امر مطلق قرار دارد. به همین جهت مفاهیم کلی و مطلق مورد اعتراض می‌باشند، زیرا مقام در جهانی انسان مخالف مفاهیم کلی و مقتضی چنین اعتراضی است.

با اینحال گرایشهای انضمامی، متضمن آرزوی محض آزادی نیز هست. زیرا ما «آزادی را از خلال هر موقعیت خاص نیز می‌خواهیم»^۱. چنین نگرشی مستلزم استنباط معنی آزادی، در هر لحظه و در هر موقعیتی است و این استنباط جز با فرض وجود آزادی محض یا امکان خاص میسر نمی‌باشد. شاید به همین جهت سارتر در آخرین اثر خود انتقاد عقل دیالکتیک، عقل دیالکتیک را به عنوان يك حقیقت و به عنوان ماهیت اولیه انسانی می‌پذیرد، او در مقام اثبات يك حقیقت مطلق بوده و به يك مردم‌شناسی فلسفی می‌اندیشد.^۲

یسپرس مسئله کلیات را در باب شناخت بررسی می‌کند. ولی شناخت تمام آنچه را که در باب انسان می‌توان دانست، یعنی تمامیت انسان را میسر نمی‌داند. به هر حال، او نظرگاههای شناخت نسبی را ترجیح می‌دهد. زیرا در این صورت آنها دارای معنی ملموس و انضمامی می‌باشند. شکاف بین فاعل و متعلق شناسائی نشان می‌دهد که وجود فراگیر «Englobant»، یا موجود مطلق، به عنوان تمامیت وجود، نمی‌تواند نه فاعل شناسائی و نه متعلق شناسائی باشد. زیرا وجود فراگیر ماوراء آندو می‌باشد. بنابراین، فقط شناخت‌های نسبی، در موقعیتهای معلوم، برای انسان دارای معنی و ارزش می‌باشند. «درعین حال، اموری که تعیین خاص دارند و به وسیله زبان و بیان عینی، متناهی تلقی می‌شوند. نمی‌توانند انحصاراً، واقعیت و حقیقت باشند»^۲.

۱- سارتر، اگزیستانسیالیسم مکتب اصالت بشریت، صفحه ۸۳.

۲- ژان پل سارتر، انتقاد عقل دیالکتیک، پاریس ۱۹۷۴، صفحه ۱۰ و ۱۵.

به نظر اونا مونو، تمام امور عالم در حرکت دائمی هستند. ولی در مورد حیات تطور و تحول برجستگی خاصی پیدا می‌کند. زندگی مجموعه‌ای ناپایدار و فردی است، بنابراین از عقل گریزان است. زیرا عقل همواره به انتزاع و تعمیم گرایش دارد. به عبارت دیگر، عقل می‌خواهد آنچه را که اصولاً ملموس، شخصی و در حال حرکت است، به امری ثابت، مطلق، و مشترک تبدیل نماید. در واقع، در ساحت حیات تبدیل امور جوشان و روان به امور یکنواخت و بی‌حرکت، دوری از قلمرو حیات است. «در حقیقت عقل، دشمن زندگی است»^۱. به همین جهت اونا مونو از امور مطلق و غیرشخصی دوری می‌کند. در باب نقش عقل و خصومت آن با سیلان زندگی، اونا مونو و برگسون در جهت واحد قرار دارند، زیرا عقل، ما را در برابر مشکل لاینحل جاودانگی، به غفلت و خودکشی عقلانی دعوت می‌کند^۲. حمله جرج بارکلی (۱۶۸۵-۱۷۵۳) علیه مفاهیم کلی که فاقد مشخصات زمان و مکان و شرط و رابطه می‌باشند، شبیه حمله اونا مونو به امور انتزاعی و نقش عقل است. خلاصه کلام اینکه، به نظر اونا مونو برای فهمیدن امری به مدد عقل، باید آن را از تحولات پی‌درپی منفک نموده و با يك هویت ماتقدم آنرا مقایسه کرد. به نظر وی «علم گورستان مفاهیم مرده»^۳ می‌باشد. در همین راستا است که کلام را بر نوشته ترجیح می‌دهد، زیرا کتابت مثل کلام در حرکت نیست. «کتابت می‌کشد، روح حیات می‌بخشد»^۴. اونا مونو مفاهیم مطلق و ضرورت را مورد تردید قرار می‌دهد: «هر دو تای آنها نسبی هستند، حقیقت و ضرورت مطلق نداریم»^۵. به عبارت دیگر حقایق به ادراک ما وابسته هستند. به نظر اونا مونو و سارتر، وجود فی‌نفسه خارج از ادراک ماست. این امر به نظر اونا مونو دلیل یأس ما از وجود مطلق نیست زیرا به قول پروسور آلن‌قی، «اونا مونو زائر مطلق است»^۶. به نظر اونا مونو، حیات آرزوی فی‌نفسه

۱- اونا مونو، درد جاودانگی، صفحه ۱۱۱.

۲- آلن‌قی، اونا مونو و درد جاودانگی صفحه ۸۰.

۳- همان کتاب، صفحه ۱۱۲.

۴- اونا مونو، درد جاودانگی، صفحه ۶۴.

۵- همان کتاب، صفحه ۱۲۸.

۶- آلن‌قی، اونا مونو و درد جاودانگی، صفحه ۱۰۶.

ماست^۱. زیرا انسان نمی‌تواند از درک روابط و مشابهات امور صرف‌نظر نماید و از ساختن مفاهیم کلی خودداری کند. به نظر می‌آید که اونامونو به جای تأکید بر قدرت انتزاع و تعمیم ذهن انسانی که نوعی گرایش به یکنواختی است، سعی دارد ذهن را به سوی تفاوتها و فرقه‌های امور متوجه سازد. او جان هر چیز را نه در مشابهات، بلکه در فرقه‌ها و فردیت‌ها می‌داند، کلیات زیربنای ساکن و جزئیات و فردیت‌ها اموری ملموس و متحول و درحال دگرگونی هستند.

یسپرس نیز مانند اونامونو در جستجوی ابدیت و بقای روح است. اصطلاح وجود فراگیر که از جدائی فاعل و متعلق‌شناسائی تجاوز نموده و گاهی محمول انسان واقع می‌شود، در حقیقت نشان می‌دهد که انسان می‌تواند امیدواری هرچیزی را در سر داشته باشد. «... من نه فاعل‌شناسائی و نه متعلق‌شناسائی هستم، بلکه در هر حالی، وجود فراگیر هستم^۲». به نظر یسپرس بقای روح مترادف با جاودانگی و ابدیت است که در آن آینده و گذشته هر دو جمع شده‌اند^۳. در نظر یسپرس جاودانگی و بقای روح آرامشی در ساحت الهی و تعالی است^۴.

اورتگای گاست، بیشتر به مسائل این جهانی اشتغال خاطر دارد. با توجه به اینکه می‌خواهد وطن خود، اسپانیا را در سیر کاروان علم و دانش و وضعیت جدید وارد سازد، بدانجهت، بیشتر به ترسیم موقعیت انسانی در جهان می‌پردازد، و به تلاش و همت و کوشش انسانی در این جهان متوجه است. برحسب نظر او انسان، اجباراً تحت تأثیر محیط قرار دارد که خروج از آنجا برای وی، میسر نیست. در هر حالی انسان، در زمانی و در مکانی قرار دارد. مراد اورتگا این است که انسان امر ثابتی نیست در عین اینکه تحت تأثیر محیط است، ولی تأثیرات محیط نیز ثابت نیستند، بنابر زمان و مکانی که ما برای خود، در جو محیط حاکم خلق می‌کنیم، به طور ذهنی عوالمی تازه را به

۱- اونامونو، درد جاودانگی، صفحه ۶۴.

۲- کارل یسپرس، مقدمه بر روش فلسفی، صفحه ۱۳۴.

۳- همان کتاب، صفحه ۱۳۵.

۴- ر. ک. همان کتاب، صفحه ۴۹.

وجود می آوریم که ممکن است به تحقق عملی آن نیز توفیق یابیم. زندگی خواه ناخواه به صورت مبارزه تظاهر می کند،^۱ مبارزه با دشمنان فکری و اقتصادی و بالاخره، مبارزه با نزدیک ترین دشمن، که خود ما هستیم. زندگی عبارت از تنگناها، دلهره ها و دگرگونی دائمی است. انسان نمی تواند از این موقعیت ملموس و انضمامی خارج باشد، تکلیف او در جهان بودن است^۲، یعنی دائماً در برابر حوادث غیرقابل پیش بینی قرار دارد، او همواره دری به سوی تفسیرهای جدید پیدا می کند. که خالی از خطر دائمی نیست. به همین جهت انسان در جستجوی آرامشی در ابدیت می باشد. «انسان می خواهد ابدی باشد، زیرا او ابدی نیست، او موجود فانی است»^۳.

۱- اورتگای گاست، طغیان توده ها، صفحه ۱۴۵.

۲- همان کتاب، صفحه ۱۴۸.

۳- مجموعه آثار اورتگای گاست، صفحه XII که توسط کاسکالس در اصالت بشریت اورتگای گاست، صفحه ۳۵ نقل کرده است.

۱۲ - عصر رضایت و آرامش خاطر

رضایت و آرامش خاطر، معمولاً در سنت‌های متداول امری پسندیده و مایهٔ سعادت تلقی شده است. اما در نزد فلاسفه اگزیستانسیالیست نشانه یکنواختی و عدم تلاش است، زیرا کسی که راضی است، هدف تازه‌ای ندارد و از وضع فعلی خود غمی خواهد فراتر برود، درجا می‌زند. و آماده ابراز همت جدید و مواجهه با خطر غمی باشد. اما در نظر فلاسفه طرفدار اصالت وجود انسانی، زندگی اصولاً تغییر، گذر، خلق و کشف دائمی نظرگاه‌هایی است که از نظر ما مخفی هستند. برنامه‌ریزی و نقشه و طرح که فعالیت آینده ما را ترسیم می‌کنند. بدون تلاش و همت و مبارزه صورت غمی گیرد، «در واقع انسان مبارزه و تلاش است»^۱.

فرهنگ به طور کلی که عهده‌دار بهبود زندگی است، اما حصول این هدف مستلزم تلاش دائمی است تا انسان، کیفیت عمل مناسب را در موارد خاص پیدا کند، و به هر حال کسانی که هدفی ندارند آرام و بدون حرکت و بدون اعتراض زندگی می‌کنند. به همین جهت «عصر رضایت»، به نظر فلاسفه اگزیستانسیالیست، عصر انحطاط تلقی می‌شود، زیرا انسانی که در باب مسائل فلسفی تفکر می‌کند، غمی تواند بدون مشکل و اشتغال خاطر بوده و از امور عالم و میزان شناخت خود راضی باشد.

اورتگای گاست مردم توده را بدون کمال مطلوب، و در نتیجه انسان‌هایی راضی تلقی می‌کند که طرحی ندارند. بنابراین نوسازی و تجدید نظر در کیفیت برنامه و طرح، از گرایشهای فلسفه اصالت وجود انسانی است که ناقض آرامش است. قرن‌هایی وجود داشته، که به علت عدم وجود تجدید نظر، مردم در رضایت به سر می‌بردند، مانند شهوت‌رانی که پس از نیل به مقصود خود، از رضایت حاصله چون مرده، بی حرکت می‌ماند^۲.

نظر یسپرس، در مورد عصر رضایت با اورتگای گاست یکی است: آرامش و رضایت بیماری محسوب می‌شود، انسان باید در موقعیت نامطمئنی

۱- اورتگای گاست، طغیان توده‌ها، صفحه ۷۰.

۲- همان کتاب، صفحه ۷۰.

بسر برد، به عبارت دیگر، انسان باید همیشه پر از شك و ستوال بوده و از عمل خود نگران باشد، و قدرت و توانائی داوری اعمال خود را با تمرین و ممارست به دست آورد. زیرا، به نظر یسپرس، خداوند نیز به وسیله داوری انسان بر روی اعمالش، در رفتارهای وی تأثیر می‌کند. بنابراین وقتی که انسان از انتقاد و بررسی اعمال خود صرف‌نظر می‌نماید، دیگر ندای الهی را نمی‌شنود. «در واقع، انسان بنابر اقتضای وجود خاص خود، نمی‌تواند کاملاً از خویشتن راضی باشد، (...) در عین حال، انسان نیازمند داوری دیگران، در باب آنچه انجام می‌دهد، می‌باشد»^۱. یسپرس عوام‌الناس را که نسبت به داوریها و انتقادات دیگران بی‌توجه هستند، مورد سرزنش قرار می‌دهد. بدین ترتیب اطمینان از احوال خود و عدم تردید در باب صحت و سقم اعمال خودمان، آغاز گمراهی است.

یسپرس همواره آرزومند است که انسان شائبه شك را در مورد داوری‌ها و یقین‌های خود از دست ندهد، «زیرا غرور تصاحب حقیقت مطلق، خطر مرگ حقیقت را بدنبال دارد»^۲.

درنظر فلاسفه پیرو فلسفه اصالت وجود خاص انسانی، به همان نحو که بارها مطرح شده، برنامه‌ریزی، طرح، گذر، وسایل تحقق آزادی انسان هستند. آزاد بودن، چنین تظاهر می‌کند که دائماً دردگرگونی و تحول باشیم. به نظر يك پیرو فلسفه اصالت وجود خاص انسانی، هیچوقت مرحله‌ای پیش نمی‌آید که کاملاً ارضاء کننده باشد و شایسته اقامت دائمی گردد. دائماً باید در طی طریق بود، هیچ هدفی رضایت کامل نمی‌آورد، هیچ چیزی الی‌الابد دارای ارزش قطعی و یقینی نمی‌باشد. چنین بینشی عامل نوعی شکاکیت استدلالی است که ما را به سوی استفاده از امکانات فراوانی که در جهان حاضرند، می‌کشاند. راضی بودن مترادف با خواب روحانی است.

اونامونو نیز کسانی را که در دایره منطق و یا به وسیله هر طرز تفکری بی‌حرکت باقی مانده و دچار یکنواختی و جزمیت می‌شوند، مورد سرزنش قرار می‌دهد. این متفکر اسپانیائی، تفکر آزاد را مورد ستایش قرار داده و از این

۱- کارل یسپرس، مقدمه بر فلسفه، صفحه ۷۱.

۲- همان کتاب صفحه ۷۳.

جهت علم را مورد تقدیر قرار می‌دهد که همواره در مقام رد خویش‌شناسی است و امری را جستجو می‌کند که به نفی نظریه موجودکمک می‌کند.^۱

بنیان فلسفه اوانامونو بر مبارزه و تلاش دائمی نهاده شده است، بر حسب نظر او، باید از آرامش و بی‌حرکتی دوری نمود، او آن زندگی را می‌پسندد که آکنده از تناقضات بوده و با دیالکتیک بی‌پایان، در حرکت باشد، بدانجهت همواره انسان را در معرض دلهره و ناآرامی قرار می‌دهد. «ای خواننده نوشته‌های من، زمانی که درد و غمی برای شما ایجاد می‌کنم، شما را خیلی دوست می‌دارم. من بر روی زخمهای شما سرکه و نمک می‌پاشم، تا اینکه هرگز در آرامش و خواب روحانی نمانید»^۲.

آیا این علامت مودت و دوستی است که دیگری را نگذاریم در غفلت و آرامش بماند؟ به نظر اوانامونو جواب مثبت است، زیرا مهربانیها منجر به بی‌رحمی‌ها می‌شود. این قبیل نظرات اوانامونو مبین روش متناقضان اوست که قبلاً به آن اشاره شد.

یادآوری می‌نماید که سارتر نیز با حذف ارزشهای موجود و خلق ارزشهای تازه، آزادی را ممکن می‌شمارد، زیرا لب آنرا «نبودن در حالی که فعلاً هستیم، می‌داند و بالاخره با اعتراضات خود به وضع سیاسی، نشان می‌دهد که انسان راضی نیست، بلکه متفکری است که خود را در برابر بشریت متعهد می‌یابد و به وضع موجود اعتراض می‌کند. اصولاً کسی راضی است که افکار خود را مستحق تجدید نظر نمی‌داند و به آراء دیگران گوش نمی‌دهد، زیرا نیازی به آنها احساس نمی‌کند، اما احتمال زیاد دارد که بیرحمانه عقاید متوسط خود را تحمیل نماید، زیرا از آنها راضی است»^۳. اورتگا و یسپرس، رضایت را بیماری مختص عوام‌الناس می‌دانند، زیرا از آنچه در جهان می‌گذرد آگاهی کافی ندارند. از موقعیتی که علم برای آنها فراهم می‌کند راضی بوده و چیزی را برای دگرگونی شایسته نمی‌دانند. و عنایتی به امکانات موجود ندارند و طرز استفاده از آنها را نمی‌دانند. در صورتی که «زندگی انسانی امکانات فراوانی

۱- ر.ک. آلن‌قی، اوانامونو و درد جاودانگی، صفحه ۶۲.

۲- اوانامونو، زندگی دن‌کیشوت و سانچوپانچا، پاریس ۱۹۴۹، صفحه ۱۱.

۳- ر.ک. اورتگا‌ای‌گاست، طغیان توده‌ها فصل ۱۱ از صفحه ۱۴۳ به بعد.

را در خود جای می‌دهد^۱».

کارل یسپرس و اورتگای گاست هر دو در کتابهای خود، اولی در وضعیت روحانی عصر ما و دومی در طغیان توده‌ها از بی‌تصمیمی، رضایت و فقدان کمال مطلوب توده صحبت نموده‌اند^۲. با توجه به وضع اجتماعی سالهای ۱۹۴۰ که سال تألیف آندو کتاب می‌باشد، می‌توان گفت که حاکمیت توده، توفیق پرولتاریا در به دست آوردن حکومت و بی‌توجهی آنها به آراء و نظرات نخبگان سبب تألیف چنین آثاری شده است. کارل یسپرس اقلیت نخبه را قهرمان نامیده است، آنها کسانی هستند که هرگز راضی نبوده و به آنچه از لحاظ معنوی دارند، کفایت نمی‌کنند. «قهرمان محکوم است که هرگز از خودش راضی نباشد^۳». اورتگا نیز با همان لحن و کلمات صحبت می‌کند. قهرمان کسی است که هرگز راضی نبوده و همواره از خود انتظارات زیادتری دارد^۴. برعکس توده، قهرمانان خود را در مسیر خود متعادل و بری از عناد و ضعف نگاه می‌دارند. حتی در موقع خستگی مفرط، نسبت به تصمیم‌های خود، وفادار می‌مانند و شخصیت خود را با تصمیم و اعمال خود عین هم می‌دانند، حالتی که اکثریت مردم از استقامت در این راه، ناتوان هستند^۵. توده عوام‌الناس، از دیدگاه یسپرس، کسانی هستند که ظاهراً چنان می‌نمایند که چیزی نسبت به آنها نامعلوم و مجهول نیست، بنابراین حياء، احترام و وفاداری از قاموس آنها پاک شده است و نسبت به آنها بیگانه هستند^۶.

سارتر نیز در بعضی از نوشته‌های خود توده را خالی از فردیت و فاقد محتوای اولیه، یعنی تفکر و تصمیم می‌بیند، زمانی که «شخص تغییر شکل داده و فردیت خود را گم می‌کند، و خود را از محتوای اولیه خالی می‌سازد، از این تاریخ او به انسان توده مبدل می‌شود^۷». اما نگرش سارتر نسبت به توده

۱- همان کتاب، صفحه ۸۰.

۲- ر. ک. وضعیت روحی عصر ما صفحه ۴۵ به بعد و طغیان توده‌ها صفحه ۱۴۳ به بعد.

۳- وضع روحی عصر ما، صفحه ۲۰۵.

۴- طغیان توده‌ها، صفحه ۱۰۵.

۵- وضع روحی عصر ما، صفحه ۲۰۵.

۶- همان کتاب صفحه، ۲۰۰-۱۹۹.

۷- ژان پل سارتر، انتقاد عقل دیالکتیک، پاریس، گالیارد ۱۹۷۴، صفحه ۱۶.

خصوصیت آمیز نیست، در نظر او در هر طبقه‌ای که انسان قدرت تصمیم خود را از دست بدهد و به جای بروز دادن نکاتی که خاص خود است، از عموم تبعیت نموده و مورچه‌وار عمل کند، به عوام‌الناس مبدل می‌شود. اما اشرافیت فلسفی و استدلالی، مورد تحسین اورتگا و یسپرس، هردو بوده است. «... احترام انسانهای شریف که هر زمانی از ایشان وجود دارند، لازم است. باید به شرافت احترام کرد تا احترام هر فردی محفوظ بماند»^۱. اورتگا گاهی نخبگان و اشراف انسانی را با اصطلاح آریستوکراسی بیان کرده است که در این صورت نیز مراد او کسانی است که هرگز از خود راضی نبوده و ارتقاء و تعالی را کمال مطلوب خود قرار داده‌اند. «من قبلاً گفته‌ام و حالا نیز باور خود را با تأکید بیشتر تکرار می‌کنم که اجتماع بشری همواره با حکومت نخبگان اداره شده است»^۲. خلاصه در نظر اورتگا، شریف کسی است که فعال و تلاشگر است، یعنی خود را با اعمال خود، از توده بی‌نام و نشان که همواره کارهای یکنواختی را انجام می‌دهند، ممتاز می‌سازد. او با سعی و تلاش غیرمعمولی و غیرمعارف، اشتها خود را مدلل می‌سازد. بنابر این شریف معادل کسی است که تلاش می‌کند و می‌خواهد برتر باشد^۳.

اورتگا در بعضی نوشته‌های خود اشرافیت موردنظر خود را بنام اشرافیت اکتسابی مطرح نموده و آنرا در مقابل اشرافیت نژادی و ارثی قرار داده است. وراثت را «امری می‌داند که خودبخود به دست آید و مانند يك امری است که دارنده آن نقشی در پیدایش آن ندارد، و به دیگری منتقل می‌شود»^۴. به هر حال می‌توان سؤال کرد که اگر اشرافیت «حیات توأم با تلاش و جانفشانی است»^۵. پس چرا، این تلاش مناسب حال توده مردم نمی‌گردد؟ کوئی اورتگا ای گاست سهم تعلیم و تربیت، جامعه و سیاست را در مورد توده مردم مورد غفلت قرار می‌دهد. ولی آنچه ظاهراً روشن است اینکه نخبه‌دوستی و اشرافیت اورتگا و یسپرس منشاء نژاد پرستی ندارد، بلکه يك

۱- وضع روحی عصر ما، صفحه ۴۶-۴۵.

۲- طفیان توده‌ها، صفحه ۵۶.

۳- همان کتاب، صفحه ۱۰۶.

۴- همان کتاب صفحه ۱۰۶.

۵- همان کتاب، صفحه ۱۰۷.

درد و غم انسانیت است که آنها را به انتقاد توده واداشته است. این انتقاد با اصول و مبناهای فلسفه اصالت وجود خاص انسانی کاملاً سازگار است. زیرا بنابراین فلسفه، انسان مسئول ساختن سرنوشت خود است و کسانی که در قبول مسئولیت و تلاش برای بهبود و پیشرفت قصور می کنند به عنوان عوام الناس تلقی می شوند. به همین جهت توده مردم را به اطاعت از قدرت مافوق دعوت می کند تا خواستن و هدفداری را یاد بگیرند و از وضعی که دارند راضی نباشند. خلاصه کلام اینکه این قبیل متفکرین از ما می خواهند که آگاه باشیم و مسئولیت آینده خود را برعهده بگیریم. بسیار روشن است که این آرزو، برنامه ریزی و روش عمل می خواهد، که تعلیم و تربیت طراح و مجری قسمتی از این برنامه ریزی می باشد. این فلسفه ها مانند هر فلسفه دیگر، ابتداء در مقام فراهم نمودن آمادگی فکری و روانی است قبول این مطلب که می توان در کیفیت هستی خود تحولاتی ایجاد کرد، قدم بزرگی است که احتمالاً ما را به سوی تحقق آن سوق می دهد.

می توان این مطلب را نیز افزود که در کشورهای در حال توسعه، که تحت تأثیر سیطره صنعت و شیفته ظاهر امر شده اند، عوام الناس مقلدانه تقاضاهائی دارند که موجب بی نظمی در جامعه می شود. زیرا جامعه را از مسیر اصلی و سنتی بدر می کنند. در حقیقت، علامت بیچارگی و درماندگی است که انسان بدون وجود پایه های تاریخی و فقط به خاطر ظاهر امر، فرهنگ و روش زندگی خود را حقیر شمارد و آنرا فراموش کند. علت این بی نظمی و فراموشی که توده مردم دچار آن می شوند. عدم آگاهی است که سبب آن نیز اشرافیت حاکم می باشد. زیرا توده را از بعضی امتیازات، از جمله تعلیم و تربیت صحیح و منتج محروم ساخته اند. بدین ترتیب انسانها از فرهنگ و شخصیت خود بیگانه می شوند، آنها کم کم در کارهای خود شروع به تقلید می کنند، زیرا نیل به درک و اجرای دقیق اعمال دیگران به زودی میسر نمی شود و به علت اینکه تقلید در تمام جوانب مثلاً انجام تحقیقات علمی و عملی از جمله در پزشکی، نجوم، روانشناسی و سیاست و اقتصاد... به زودی ممکن نمی گردد. بدالجهت تقلید آنها به سوی اعمال ساده و کاملاً بی بنیاد هدایت می شود، مثلاً فورم سیگار کشیدن، لباس پوشیدن، استفاده از اتوموبیل

متواری، ورزش‌های مدپرستانه، مسافرت‌های تفرجی، مدپرستی در غذا و لباس، تهیه خانه‌های پرزرق و برق، تحصیل فقط به خاطر کسب مدرک و عنوان، اسراف، عدم توجه به ارزش اشیاء و نعمات، انتخاب لباسهای غیرموزون و غیره، همگی از علائم سهل‌گرایی و تقلیدهای غیرمفید است که منجر به غفلت از سنت اصیل و فرهنگ و سایر مراسم می‌گردد.

X- نتیجه

مکتب اصالت وجود خاص انسانی یا اگزیستانسیالیسم فلسفه اعتراض و اعلام عدم رضایت از وضع و موقعیت انسانی در برابر بعضی از فلسفه‌های متمایل به انتزاعات و کیفیت هستی انسان که ناشی از چنان تفکری است. بنابراین خصوصیات ممتاز طرفداران این مکتب داشتن آرزوها و برنامه‌ریزی‌ها و طرح‌ها است. آنها از وضع اجتماعی موجود و از کیفیت اداره پیشوایان سیاسی و اخلاقی و فلسفی ناامید شده و می‌خواهند از حالت فشار اجتماعی رها شوند.

مکتب اصالت وجود خاص انسانی در عین حال هم حاصل بحران اجتماعی و هم انسان‌دوستی هردو می‌باشد. بدین جهت می‌توانیم بگوئیم این فلسفه، تأملی در باب واقعیت‌های ملموس و تلقین و نشان دادن مسئولیت انسان می‌باشد. بنابراین عکس‌العملی در برابر فلسفه‌های انتزاعی می‌باشد. اما به دلیل اینکه به قدرت و حیثیت انسانی و امکان تحولات در آینده، اعتماد دارد، بدانجهت جنبه معنی‌گرایی و اصالت‌تصوری، از خصوصیات چنین فلسفه‌هائی می‌باشد. این فلسفه‌ها بنابر ادعای خودشان با هر نظام ثابت و کلی‌گرایی و تحجر مخالف است.

مکتب اصالت وجود انسانی به گذشته و ضمیر ناآگاه انسان و قدرت بی‌نام و نشان جامعه اهمیت بنیادی قائل نیست. بدینجهت فلسفه آگاهی و دلالت به سوی معانی جدید است، چون انسان عهده‌دار آینده و در معرض تحولات و مسئول سرنوشت خود است، پس دلهره و غم با وجود او عجین است. او موجودی است که در انتظار مرگ است. چنین پایانی موجب احساس پوچی و رها شدگی می‌گردد. در اولین وهله چنین سرانجامی، یعنی هستی برای مرگ، و زندگی و این تناقضات‌اش (زندگی و مرگ، جوانی و پیری، هستی و دلهره عشق به استمرار و دوام و وجود تحولات...)، منجر به تحکم و عدم احساس

معنی می‌گردد. این وضعیت، و این زندگی موقتی که آخرش فناست، انسان را به سوی آزادی مطلق و احیاناً احساس پوچی سوق می‌دهد، ولی چون واقعیت‌ها همواره و کلاً در اختیار ما نیستند، بدالجهت مقام تخیل و اصالت ذهن، به عبارت دیگر طرز نگرش، اهمیت زیادی کسب می‌کند، زیرا امکان گذر و تجاوز از وضع موجود را، در آخرین تحلیل، بینش‌های فردی فراهم می‌سازد.

اگزیستانسیالیسم یا فلسفه اصالت وجود خاص انسانی برای احتراز از جزمیت، مخالف نظام‌های ثابت فلسفی است. در واقع، قابل تحسین است که انسان مقلدانه، در محدوده يك طرز تفکر زندانی نشود. زیرا چنین زندانی موجب اضمحلال آزادی می‌گردد. انتهای چنین عدم اعتماد به نظام‌ها منجر به ظهور نسبیت و دیالکتیک می‌گردد. زیرا باید هیچ نظریه‌ای را جزمی تلقی نکنیم و امکان تزلزل و تحرك آنرا جهت سیر به مراتب دیگر قبول کنیم و به تصور آوریم.

فلسفه اصالت وجود انسانی به علت بی‌اعتمادی به انتزاعیات ذهنی، یعنی محصولات عقل، به ماوراء عقل و امور غیرعقلی نیز توجه دارند، از جمله به هیجان، خیال و نظرگاههای فردی و عاطفی اهمیت زیادی می‌دهند بنابراین هر تفسیری که از موجبیت و علیت استدلالی پیروی می‌کند، مورد قبول آنها نیست، زیرا عقل کلی گراست و منطقی است. منطق استثناء نمی‌پذیرد، یا لااقل قوانین صریح و روشن دارد. در صورتی که حوادث زندگی قابل پیش‌بینی نبوده و مبهم می‌باشند. هدف اصلی از عدم اعتماد به جبر علمی در مراتب زندگی، این است که پیچیدگی غیرقابل حل آنرا نشان دهند. انسان و زندگی وی آنقدر صریح و منطقی نیستند که تعریف‌پذیر باشند.

مکتب اصالت وجود انسانی به دو شعبه اساسی منشعب شده، که یکی مؤمن به خدا و دیگر منکر خداست. هدف هر دو از رد یا قبول وجود خدا، اثبات مسئولیت انسان و امکان تعالی است. هر دو می‌خواهند وضع زندگی انسان را بهبود بخشند. اگر کارل یسپرس ضرورت وجود خدا را برای احراز آزادی مسلم می‌انگارد، یا سورن کیرکه‌گارد می‌خواهد بدبختی انسانی را که منکر خداست، نشان دهد، یا اوانامونو از درد فنا و عدم جاودانگی دچار شك و

تردید بوده، و در اوج تردید دفعتاً ملتمسانه و خاضعانه می‌پرسد خداوندا چرا از ما غائب هستی، چرا خود را به ما نمی‌نمائی... همگی به خاطر کمک به بهبود زندگی انسان و معنی‌دار ساختن آنست. حتی سارتر، با انکار خدا می‌خواهد امکان حذف ارزشهای ماتقدم را فراهم کند، و در نتیجه به انسان بگوید که آزادی خود را به بهانه وجود خدا و ارزشهای ماتقدم انکار نکند، و مسئولیت آزاد بودن را بر عهده بگیرد. بنابراین بی‌تفاوتی و بی‌ارزش بودن امور و پوچی و تحکمی بودن آنها را قبل از تصمیم انسان، برای تأمین مقدمات آزادی انسان، لازم می‌شمارد. بدین ترتیب، سارتر می‌خواهد انسان را در مرکز ثقل عالم قرار داده و او را از لیاقت و کفایت و آزادی خود مطمئن سازد. باری این ادعا که می‌گوید: «ما محکوم به آزادی هستیم»، در حقیقت استعداد انسان را برای تقبل مسئولیت و انجام تلاش، نشان می‌دهد.

انسان و نحوه زندگی او از اساسی‌ترین اشتغالات فکری فلاسفه پیرو فلسفه اصالت وجود خاص انسانی است. ولی پاسخهای داده شده آخرین پاسخها نیستند. هیچ طرز تفکر بشری دائمی و ثابت و فتوای نهائی نیست. بنابراین قابل تکمیل و قابل تغییر می‌باشد، هر فلسفه‌ای از جهتی و در موقع خاصی، پاسخگوی بعضی از سئوالات انسانی است. به طور مثال فلسفه‌های اگزیستانس می‌خواهند تمام سیستمهای ثابت و جزمی فلسفی را متزلزل سازند، هدف اصلی این ایدئولوژی عبارت از حرکتی است که به طرز تفکر و نگرش انسان می‌دهد، این خصوصیت آشکارا در فلسفه‌های اونامونو، اورتگا، یسپرس و سارتر مشهود است. البته تحول و تطور جهان حاصل نوامیسی است که از آغاز جهان وجود داشته، ولی آنچه مهم است تحولی است که در افکار و نگرشهای انسان ایجاد می‌شود.

باید یادآوری نمائیم که هر فکر تازه در خروج انسان از موقعیت‌های قبلی مؤثر بوده است. به طور مثال فلسفه ارسطو، افکار و نظریات عصر خود را متزلزل ساخته، افکار عصر تجدید حیات، فلسفه ارسطو را مورد تردید قرار داده است. همچنین فلسفه کانت، هگل، مارکس، برگسون، نیچه و سارتر، هر کدام به نحوی خاص تجدید با خود آورده‌اند. زیرا هر فکری ناگزیر در عمل اثر می‌کند. به قول سارتر «هر فلسفه‌ای جنبه‌ای عملی دارد، حتی فلسفه‌هایی که

کاملاً طرفدار تسلیم و رضا هستند، در رفتارهای انسان مؤثر می‌باشند^۱. همچنین در جریان تاریخ، ایده‌نولوژی‌هایی بوده که در ابتدا بسیار ترقیخواه بوده‌اند ولی، کم‌کم به صورت افکار ارتجاعی درآمده‌اند. ظاهراً فلسفه‌های اگزیستانس با این جریان ارتجاعی و تحجر افکار مبارزه می‌کنند و برای فرار از این یکنواختی، بر روی نظرگاه و طرح و گذر، همواره تأکید فراوان می‌کنند. با اینکه فلسفه‌های اگزیستانس بر اصل در جهان بودن انسان تأکید دارند، و هر کدام به نحو خاص خود بر روی این مطلب تأکید دارند. ولی جنبه اصالت‌تصورى این فلسفه‌ها قوی‌تر است این فلسفه‌ها، فلسفه روابط و اعتبارات و حذف امور مطلق و فی‌نفسه می‌باشد. همین خصوصیت است که در باب شناخت، به نام تجاوز از اصالت واقع و اصالت تصورنامیده می‌شود. با اینکه فلسفه اصالت وجود خاص انسانی به در جهان بودن انسان، یعنی اشاره و توجه به زندگی او در میان شبکه روابط مختلف دارد، ولی همواره نقش فرد را، اساسی‌تر از نقش اجتماعی تلقی می‌کند. به همین جهت است که سارتر می‌گوید: بالاخره انسان در تنهایی تصمیم می‌گیرد. یعنی هر تأثیری از بیرون بپذیرد، تجلی آن به صورت فردی و به صورت تصمیم و قبول مسئولیت ظاهر می‌شود.

چهار فیلسوف موردنظر ما به سوی امور انتزاعی گرایش ندارند. بدین جهت از طرح تعاریف کلی و ثابت پرهیز دارند. هر مطلبی در دل امور ملموس و انضمامی بررسی می‌شود، به همین سبب پیچیدگی امور و کثرت روابط و نظرگاهها، همواره درمورد موضوعی که مطرح می‌شود، بررسی آنرا ناقص می‌گذارد. اقتضای بررسی‌های انتزاعی ظاهراً سبب نیل به کمال و فعلیت، یعنی ثبات است. در صورتی که واقعیت سکون ندارد. آرائی که رمان‌نویسان قرن حاضر در توصیف وقایع، مخصوصاً احوال انسانی به دست می‌دهند، يك موقعیت اگزیستانسیل و انضمامی است، بدانجهت نظرگاههای آنها پایان‌ناپذیر می‌مانند، زیرا با کمترین تحولی روابط و پیچیدگی‌ها و نظرگاههای جدید به وجود می‌آیند. اگر ذهن انسانی از این احوال انضمامی جدا شود، دچار سکون و تحجر شده و در میان مفاهیم انتزاعی بدون ما بازا

۱- سارتر، انتقاد عقل دیالکتیک، پاریس، ۱۹۷۴، صفحه ۱۶.

خارجی گرفتار می‌شود. باز هم یادآوری می‌نمائیم که قدرت انتزاع ذهن، یکی از امتیازات بنیادی انسان است و هیچ موجودی قدرت درک شباهتهای امور را به اندازه انسان ندارد، آنچه فلاسفه پیرو فلسفه اصالت خاص وجود انسانی از آن بیم دارند، جدائی از زندگی ملموس و حل و فصل مسائل فقط در وعاء ذهنی می‌باشد به طور کلی، انتزاع ذهنی، موجب آگاهی از صفات مشترک یعنی مفاهیم کلی می‌شود، ولی از ظرایف کار و فرقه‌های امور غفلت می‌نماید. نهایت چنین روشی، فراهم نمودن تعاریف ثابت می‌باشد که به تنهایی و بدون مراجعه مجدد به واقعیت، جز الفاظ بی‌جان چیزی نمی‌باشند، بنابراین واقعیت عینی را منعکس نمی‌سازند.

XI - فرهنگ اصطلاحات فنی

۱ - ABSOLU **مطلق** - مطلق در برابر امر نسبی قرار دارد، و آن امری مستقل است که فی نفسه می تواند موجود شود. چنین نگرشی در فلسفه های اگزیستانس قابل قبول نیست. زیرا این فلسفه ها نوعی اعراض از مطلق و امور انتزاعی بوده و گرایشی به سوی امور نسبی و انضمامی می باشند.

۲ - ABSTRACTION **انتزاع**، تجرید - عبارت از فعالیت ذهن، برای درک صفات مشترك امور است تا اینکه مفاهیم کلی را به وجود آورد. فلسفه اصالت وجود خاص انسانی، از این جهت مخالف انتزاع می باشد، زیرا واقعیت های ملموس یا اگزیستانسیل تحت الشعاع مفاهیم کلی قرار می گیرند. در فلسفه های جدید توجه به فرقه ها بیشتر ضروری و مورد توجه هستند تا بررسی تکراری و مداوم خصوصیت هایی که مشترك بین همه اشیاء یا يك نوع خاص هستند. ناگفته نماند که انتزاع قدرت بسیار ارزنده ذهن انسانی است که از آن نمی توان صرف نظر کرد اما خجیت مطلق آن نیز پسندیده نیست.

۳ - ABSURDE **تحکمی، پوچ و خالی از معنی بودن** - امری که از لحاظ عقل و عرف عام قابل قبول نیست^۱. ولی در فلسفه های اگزیستانس حالت اشیاء و احوالی است که هنوز در حیث التفات و محل قصد انسانی قرار نگرفته اند. سارتر این حالت جهان را اساس آزادی قرار داده است زیرا، هر معنی از قصد انسان زاده می شود، بنابراین پوچی عالم با آراء و تفسیرهای انسانی معنی دار می شود. انسان با آزادی خود می تواند معانی تازه ای به عالم بدهد و آنها را با قصد و نیت خود معنی دار سازد. گاهی پوچ به امری اطلاق می شود که قابل توضیح نیست و به روش متداول نمی توان درباره آن استدلال کرد، و یا از توضیحاتی تبعیت می کند که تکراری و خالی

از معانی شخصی و فاقد نظرگاههای تازه است.

۴- ACTION عمل، اثر- در مصطلحات فلسفه‌های

اگزیستانس به حرکت و فعالیتی اطلاق می‌شود که متضمن هدفی است که انسان عهده‌دار تحقق آنست. بنابراین عمل با مؤثریت و سازندگی همراه است و در مقابل انفعال و تعطل قرار دارد. عمل جز به وسیله انسانی که فکر می‌کند، وضع نمی‌شود. و به وسیله توده مردمی که ناراضی هستند، اجراء می‌شود^۱. خلاصه کسی که طرح هدف می‌کند بالطبع ناراضی است و به سوی عمل خواهد رفت.

۵- ALIENATION بی‌خویشی، از خودبیگانگی، مجنون

شدن - بیگانگی از خویشی حالت کسی است که به دلایل اقتصادی، تربیتی، مذهبی، سیاسی و فرهنگی، نمی‌تواند مطابق صرافت طبع خود عمل کند، یعنی در تصمیم و اجراء و تحقق قیالات خود به دور از طبیعت و آگاهی خود عمل می‌کند و خود در باب سرنوشت خود مؤثر نیست. ممکن است از خود بیگانگی آگاهانه به دست خود انسان انجام گیرد و یا به صورت ناآگاه به وسیله نهادهای اجتماعی تحمیل شود. به هر حال محروم کردن انسان از استعدادها و امیال خودش، بیگانه ساختن او از خویشی می‌باشد. به هر حال کسی که تحت شرایط محیط خارجی، فلسفی، اقتصادی و سیاسی نمی‌تواند صاحب سرنوشت خود باشد، و با او چون شئی رفتار می‌شود که گویی بنده اشیاء، مخصوصاً پول و صنعت است. از خودبیگانه می‌باشد. از لحاظ ذهنی و فکری کسی از خود بیگانه است که جهان ملموس و انضمامی را به خاطر بحثهای مبهم، مورد غفلت قرار داده است^۲.

۶- ANARCHISME - این اصطلاح که بیشتر به صورت هرچ

و مرج طلبی معنی شده، در اینجا به معنی اعتراض به جزمیت‌های مختلف و شکستن حدود هر تحجری می‌باشد. بنابراین يك نفر آنارشیزست علیه ارزشهای موجود، مخصوصاً دولت اعتراض می‌کند. از لحاظ لغوی ANARCHIE، به حالت جامعه‌ای اطلاق می‌شود که به علت فقدان شرایط لازم نمی‌تواند

۱- همان کتاب صفحه ۳۵ ستون دوم.

۲- فرهنگ زبان فلسفی، سن‌ژان، پل فولکیه، ۱۹۶۹، صفحه ۱۹.

رفتارهای متوازنی بر افراد خود تحمیل کند^۱. از این دیدگاه آتارشیسم با بی‌نظمی مترادف می‌گردد.

۷- AMBIGUITÉ ابهام، چند پهلوی بودن و دارای معانی

متعدد بودن - مبهم صفت چیزی است که تفسیرهای گوناگونی را می‌پذیرد. در فلسفه‌های اگزیستانس مراد از این اصطلاح این است که اشیاء می‌توانند معانی و تعبیرهای گوناگونی بپذیرند و به عبارت دیگر قبل از توجه و التفات انسان همه آنها بدون بار ارزشی بوده و آماده‌ند هر تفسیری را بپذیرند بنابراین، تصمیم و انتخاب انسان اشیاء را از بی‌تفاوتی و ابهام خارج نموده، و آنها را صاحب معنی می‌گرداند. ابهام و چند پهلویی اشیاء عالم، یکی از شرایط آزادی انسان می‌باشند زیرا منافی موجبیت هستند، و به انسان امکان می‌دهند معانی گوناگون به آنها اطلاق کند.

۸- ANGOISSE دلهره، هیبت، ترس آگاهی - در مصطلحات

فلسفه‌های اگزیستانس حالتی است که انسان در برابر بی‌پناهی خود در جهان پیدا می‌کند، انسانی که در جهان انداخته شده تا خود را اداره کند، و سرنوشت خود را بسازد، و مسئولیت فعالیت‌های خود را برعهده بگیرد. چنین انسانی بالطبع دچار دلهره می‌شود، به دلیل اینکه در وضعی محتوم قرار گرفته تا الزاماً شخصیت خود را بسازد و هدفهای خود را عملی نماید. همچنین انسان در برابر عدم، مرگ و فنا دچار هیبت و ترس می‌شود. ترسی که می‌توانیم آنرا ترس فلسفی بنامیم. الزام انتخاب نیز موجب ترس می‌شود. ترس از آن وجودی است که تصمیم به وجود داشتن به نحو خاصی دارد، یعنی وجودی که در حال عمل است و به عنوان وجودی ممکن، قسمتی از وجود خود را نفی می‌کند، و در عین حال نمی‌خواهد غیر از خودش باشد. پس تأیید هستی، با نفی امور ممکن همراه است، که دیگر هرگز نخواهند بود. به نظر هیدگر، انسانی که در معرض دلهره نیست، در واقع دلهره خود را از خودش مخفی می‌سازد. زیرا هستی ضمن اینکه خود را به ما می‌نماید، در عین حال خود را از ما مخفی می‌سازد^۲. «هیبت از ترس با این خصیصه ممتاز می‌شود که هیبت در برابر

۱- فرهنگ فلسفی آندره ژاکوب، صفحه ۹۴ ستون اول.

۲- همان کتاب، صفحه ۹۶.

«من» به وجود می‌آید، در صورتی که ترس، از موجودات عالم حاصل می‌شود. بنابراین حیرت و سردرگمی از افتادن در پرتگاه حاصل نمی‌شود، بلکه زمانی که من شك می‌کنم، خود را در آنجا بیندازم به وجود می‌آید.^۱»

۹- ASPECT جنبه، منظر، دیدگاه- در اصطلاح متداول جنبه یا منظر عبارت از تصویری است که فاعل شناسائی از بیانات و مدعیات و اعمال خود نشان می‌دهد. اما در فلسفه‌های اگزیستانس، عبارت از تظاهر صورتهای مختلفی از شئی یا واقعه، موقعیت، خوش‌آمد یا بدآمد روزگار است که فاعل شناسائی اتخاذ و انتخاب و یا ایجاد می‌کند. جنبه‌های مختلف يك چیز حتی نظرگاههای مختلف يك انسان مبین نسبت امور نیز هست.

۱۰- ASPIRATION آرزو، امید، درخواست- معمولاً این اصطلاح به حرکت و جوش روح اطلاق می‌شود که به سوی خداوند سیر می‌کند همچنین به عمل و آرزوی شدیدی اطلاق می‌شود که به سوی کمال مطلوبی متوجه است. کمال مطلوبی که از نیازها و محرکات شخصی منبعث می‌شود.^۲ در فلسفه‌های اگزیستانس کسی دارای درخواست و امید است که از وضع و موقعیت خود در جهان راضی نیست و بیشتر از آنچه دارد، می‌خواهد، پس انسانی که نقشه‌ای طرح می‌کند و برنامه‌ای می‌ریزد تا اینکه نقائص خود از بین برد دارای آرزو و درخواست است.

۱۱- ASSUMER برعهده گرفتن- عبارت از پذیرش آگاهانه يك موقعیت، يك حالت، يك تکلیف، يك مسئولیت و نتایج آنهاست. قبول تعهد، حالت کسی است که آماده فعالیت بوده و معتقد به امکان تغییر می‌باشد. کسانی که این حالت را ندارند دچار بیماری سهل‌گرایی بوده و از قبول مسئولیت، به هر نحوی از انحاء گریزان هستند. این حالت حاصل عوامل مؤثری چون وضع طبیعی، اجتماعی و فرهنگی و اقتصادی و زمینه ارثی هرکس می‌باشد.

۱۲- ATTITUDE حالت، نگرش، وضع نگرش- حالت تقریباً ثابتی است که انسان در مورد احکام ارزشی و کنشی و عاطفی و در برابر يك

۱- فرهنگ زبان فلسفی، صفحه ۳۴، به نقل از صفحه ۶۶ وجود و عدم.

۲- آندره ژاکوب فرهنگ فلسفی جلد ۱، پاریس ۱۹۹۰، صفحه ۱۷۴ ستون ۱.

چیز مادی و نمادی یا حالت روانی و اشخاص پیدا می‌کند. نگرش هرکس از سه عامل شناختی، انفعالی، و رفتاری حاصل می‌شود. در فلسفه‌های اصالت وجود خاص انسانی، حالت و نگرش عبارت از وضع روحی انسانی است که در برابر حوادث مختلف و محیط خود و انسانها انتخاب نموده، و به وسیله آن نگرش، تبیین و تفسیر خاصی را به آنها اطلاق می‌کند. داشتن نگرش خاص خود، علامت آزادی است «نگرش مانند معنی ماتقدم رفتار و فراهم نمودن رفتاری است که هنوز به مرتبه عمل نرسیده است. بنابراین نگرش حالت محرکه و نیروی فعالی است که جهت رفتار یا گزینش و فکر را نشان می‌دهد»^۱.

۱۲- AUTHENTICITÉ کامل، صادق، مطابق با اصل-در

مورد انسان کامل و صادق، و در مورد فکر و احساس و رفتاری اطلاق می‌شود که از خود شخص سرچشمه بگیرند. در نظر مارتین هیدگر غیرکامل و غیرصادق، احوالی است که انعکاس محیط، اعتقاد عمومی و بالاخره انعکاس «او»ی ناشناخته و مجهول است، که صحبت درباره آن ارتباطی با واقع و خویشی ندارد^۲. گاهی هیدگر کامل و صادق را عبارت از ارتباط ذات انسانی با حقیقت وجود، می‌داند. بدین معنی، کامل و صادق عبارت از رابطه اصولی انسان با وجود خاص خودش می‌باشد، و لحظه‌ای را آشکار می‌سازد که انسان شکست و ناکامی خود را کشف می‌کند. یعنی انسان سقوط خود را در کارهای روزمره ملاحظه می‌نماید و از خود به معنی اعم غفلت دارد، در اینصورت در میان امور و اشیاء مختلف سرگشته شده و خود را از ورای «او» می‌فهمد، و به درک اصولی «وجود از نظرگاه خودش» نایل می‌شود^۳. بنابراین، این اصطلاح در برابر بی‌نام و نشان و از خودبیگانگی قرار دارد. خلاصه کسی دارای حالت کامل و صادق است که با واقعیت و باخودش مستقیماً ارتباط دارد. منتها این حالت به قدری نادر است که روسو می‌گوید: «من کاملاً مطمئن شده‌ام، زمانی که خود را ترسیم می‌کنیم، با اینکه بهترین صورت ترسیم خودمان است، با اینحال این عکس نیز شباهتی به ما ندارد»^۴.

۱- فرهنگ زبان فرانسه، صفحه ۵۷.

۲- به فرهنگ زبان فرانسه، صفحه ۵۸ مراجعه شود.

۳- فرهنگ فلسفی، آندره ژاکوب، صفحه ۱۹۳، ستون دوم

۴- همانجا.

۱۴- AUTRUI دیگری، غیر، کسی که من نیستم- در اصطلاح

فلسفه‌های اگزیستانس «غیر» به عنوان ممنوع من تلقی شده که آگاهی از وجود او، و از علم به رفتارهایش، واقعیت و محتوای مادی و روحانی آن فهمیده می‌شود. دیگری که غیر از من است، شئی نیست، ولی يك «من» دیگر، يك فاعل شناسائی دیگر است. غیر، معمولاً، به حالت وابسته استعمال می‌شود و مبین غیری، برای من است. انسان دیگر که در دل رابطه خاص همبودی، معرفی می‌شود، و به امکان عین هم شدن، ناظر است: یعنی منی که غیر شده، ممنوع من است (L'alter ego, le prochain) پس «در غیریت نیز خویشاوندی نهفته است»^۱.

۱۵- CERTITUDE یقین- به حالت فکری کسی اطلاق می‌شود

که هر گونه شکی را از درون خود حذف می‌کند و واهمه‌ای از خطا و اشتباه به دل راه نمی‌دهد^۲. و احتمال تکذیب معلومات خود را تصور نمی‌کند. یقین عبارت از میزان پذیرش و الحاق به يك نظر و اعتقاد است که به قول کانت «امری است که به عنوان حق» متصور شده است. از لحاظ فلسفه‌های اگزیستانس حالت کسی است که از آنچه دارد راضی است و در نتیجه، نظرگاه محدود و محکمی دارد که در عین حال جزمی است. یقین ممکن است بلافاصله یا پس از دوران طولانی تردید، حاصل شود. در هر حال در يك قلمرو خاص، برای فردی معین یا افراد متعدد حاصل می‌شود. یقین، به خاطر اینکه نوعی رضایت و تقبل می‌باشد، بدانجهت با اصول فلسفه‌های اگزیستانس که گذر دائمی و عدم سکون است، منافات دارد. در ادبیات عرفانی ایرانی-اسلامی حالت جزمی را که نوعی تفرعن نیز به همراه دارد «زندان یقین» نیز نامیده‌اند.

۱۶- CIRCONSTANCE موقعیت- در لغت، به معنی

۱- M. Dufreme تجربه زیباشناسانه طبیعت، مجله بین‌المللی فلسفه ۳۱- ۱۹۵۵ صفحه ۱۰۵ به نقل از فرهنگ زبان فلسفی، تحت عنوان Autrui، در این مورد به فصل «تجلی صورت و حقیقت به عنوان عدالت» در کتاب پدیدارشناسی چیست؟ آندره دارتیگ، ترجمه محمود نوالی تبریز ۱۳۷۳ صفحه ۱۷۷، مراجعه شود.
۲- فرهنگ زبان فلسفه ۸۸.

خصوصیاتی است که هر واقعه یا هر وضعیتی دارد. همچنین به ویژگی‌های لحظه حاضر و مقدم آن نیز اطلاق می‌شود. اما، چون انسان در فلسفه‌های اگزیستانس همبودی ذاتی، با جهان دارد بدالجهت در يك وضعیت محدود و در میان ارتباطات معین بودن، موقعیت همیشگی او را نشان می‌دهد. این نگرش از طرف کلیه فلاسفه اصالت وجود انسانی به صورتهای مختلف بیان شده است. یسپرس در جهان بودن و ارتباط با آن را، «وضعیت محدود»، سارتر به نام «مقام انسانی» یا «میل اولیه»، هیدگر به نام «هستی در جهانی» یا «وجود آنجائی» و به آلمانی Dasein نامیده و بالاخره اورتگای گاست آنرا «موقعیت» گفته است، که همگی کیفیت حضور ملموس انسان را در جهان نشان می‌دهند، و در عین حال نگرش و نظرگاه او را برای وی فراهم می‌کنند. انسان خارج از موقعیت و وضعیت خاص خود، خیال محض است. «من، خودم و موقعیت خودم هستم».

۱۷- CONCRET- امر انضمامی- ملموس، اگزیستانسیل، که در برابر امر مجرد و انتزاعی قرار دارد. انضمامی و ملموس حالت اولیه اشیاء و انسان‌هائی است که در جهان حضور دارند و هنوز به وسیله مفاهیم کلی دستکاری نشده‌اند. امر انضمامی و اگزیستانسیل صاحب خصوصیت خاص و حالت فردی است، و هنوز به حالت مصنوعی، صورت کلی به خود نگرفته است. به قول سارتر، حضور انسان در جهان، به حالت انضمامی است. امر ملموس واقعیتی است در دل موقعیت و وضعیت محدود، و در ارتباط با امور واقعی.

۱۸- CONTINGENCE، امکان خاص، امکان- خصوصیت هر چیزی که ممکن است باشد و یا نباشد^۱. کلمه امکان خاص که کلمات ضرورت یا غیر ممکن، در مقابل آن قرار دارند، فقط وقتی معنی صریح دارند که با معلوماتی مرتبط باشند: موضوع موردنظر (يك واقعه یا يك قضیه)، اگر تنها حالت منحصر به فردی باشد که با این معلومات قابل انطباق باشد، و بنابراین تنها راه حل ممکن مسئله‌ای باشد که آن معلومات بیان می‌کنند، در این صورت ضروری و در غیر این صورت ممکن به امکان خاص

۱- فرهنگ اصطلاحی و انتقادی فلسفه، آندره لالاند، پاریس ۱۹۸۸ صفحه ۱۸۲.

است.^۱

پس، این اصطلاح، حالت ممکن بودن امور را نشان می‌دهد یعنی امری که نه ضروری، و نه غیرممکن هستند. امکان خاص در حالت استواء بودن امری را نشان می‌دهد، بنابراین می‌توان آن را موجود کرد یا از به وجود آمدن آن جلوگیری نمود. در فرهنگ فلسفی آندره ژاکوب، اصطلاح -Possible Coningence مترادف اخذ شده است.^۲

قوانین طبیعت ضروری هستند، اما (...) جریان حوادث طبیعت ممکن می‌باشند. ضرورت مختص قوانین و نوامیس، حوادث را ضروری نمی‌سازند، زیرا قانون، به نحوی از انحاء، به ماهیات کلی مربوط می‌شود که به وسیله انتزاع از اشیاء استنباط شده‌اند، در صورتی که حوادث در واقعیت ملموس انضمامی و فردی هستند و تحت تأثیر روابط متقابل رشته‌های مختلف علیت قرار می‌گیرند.^۳

۱۹- CONTRAINT مجبور بودن، اجبار- به طور کلی

می‌توان با این اصطلاح تمام موانعی را که موجب سلب آزادی عمل می‌شوند، به نظر آورد. زندگی همراه اجبارهای اجتماعی می‌باشد. این اجبارها یا سازمان یافته هستند مانند قوانین، مقررات، یا پراکنده و غیرمنسجم هستند، مانند آداب و رسوم، عادات، وضع مادی، اخلاق و عقیده. بنابراین انسان، مجبور است بعضی الزامات را همواره تحمل کند.

۲۰- DASEIN وجود در جهانی، وجود آنجائی-

اصطلاحی که مارتین هیدگر برای بیان کیفیت خاص وجود انسان انتخاب کرده است. از لحاظ اشتقاق کلمه Da به معنی آنجا و Sein، به معنی وجود است، و مراد از وجود آنجائی همان وجود خاص انسانی است که اتحاد ذاتی با جهان دارد و در يك موقعیت ملموس و انضمامی و اگزیستانسیل قرار دارد. هانری کرین، این اصطلاح را «واقعیت انسانی» ترجمه می‌کند. و سارتر آنرا مقام انسانی یا انتخاب اولیه و اورتگا موقعیت و سیپرس وضعیت محدود انسانی می‌نامد. استادان محترم آقای دکتر یحیی مهدوی و آقای دکتر احمد فردید

۱- فرهنگ اصطلاحی و اقتصادی فلسفه، آندره لالاند، پاریس ۹۸۸، صفحه ۱۸۲.

۲- فرهنگ فلسفی- آندره ژاکوب، پاریس ۱۹۹۰، صفحه ۴۶۵ ستون دوم.

۳- فرهنگ فلسفی به زبان فرانسه، صفحه ۱۳۰ ستون دوم.

دازن را به «قیام حضوری» یا «وجود حضوری» ترجمه کرده‌اند.^۱

۲۱- DÉLAISSEMENT، ترك کردن، بی‌پناه رها کردن-

ترك شدگی حالت کسی است که بدون پشتیبان و بدون امید در محلی رها شده باشد. اما این ترك شدگی حالت طبیعی انسان در جهان است، تا سرنوشت خود را به دست خود بسازد. مراد اگزستانسیالیستها از این حالت، نشان دادن الزام و اجباری است که انسان در برابر آن باید تصمیم بگیرد و کیفیت هستی خود را در جهان انتخاب نموده و ماهیت خود را بسازد. این اصطلاح مترادف با اصطلاح DÉRÉLICTION می‌باشد.

۲۲- EÉPASEMENT، گذر، تجاوز، گذر کردن- حالت

کسی است که، با فعالیت خود، لاینقطع از مرحله‌ای به مرحله دیگر می‌گذرد. گاهی گذر عبارت از گذشتن و حل کردن يك مشکل است. مثلاً در باب ابداع و اختراع و در باب اخلاق و در مورد امور مادی، مانند ایجاد ساختمانها و راهها، فرض بر این است که از وضع موجود به سوی بهتر از آنچه هست، گذر کنیم. اصولاً، اخلاق اگزستانسیالیستی در مقام تعیین معیارهای ثابت که برای عموم یکنواخت و عین هم باشد، نیست. بنابراین، خیرعملی است که هم با رعایت اصول مسئولیت و تعهد و خلاقیت عملی شود و هم سیر استکمالی داشته باشد.

اگزستانسیالیستها این اصطلاح را برای نشان دادن غیرقابل تبدیل بودن وجود و ماهیت خاص آزادی انسان، به کار برده‌اند: «به نظر ما انسان قبل از هر چیز، خود را با گذر و تجاوز از موقعیتی، و به وسیله آنچه عمل می‌کند و آنچه که خود ابداع می‌کند، مشخص می‌سازد، هرچند که خودش، در واقعیت عینی متوجه آن نباشد».^۲

۲۳- DESESPoir، نومیدی، بی‌پناهی، نومیدی-حالت

کسی است که هرگونه امیدی را از منشاء غیر خود، از دست داده است، بنابراین مجبور است، با فعالیت خود امیدی را خلق کند. در فرهنگ فلسفه اصالت وجود خاص انسانی، نومیدی، مایه حرکت و موجب تفکر انسان به

۱- فلسفه عمومی یا مابعدالطبیعه، پل فولکیه ترجمه دکتر یحیی مهدوی، تهران ۱۳۴۷ صفحه ۳۷ و صفحه ۳۹۶.

۲- فرهنگ فلسفی، آندره ژاکوب، صفحه ۵۹۷ ستون اول.

سرنوشت خود می‌باشد. نومی‌دی و احساس خطر بیشتر از نظر اونا‌مونو، مایه تلاش و موجب استنباط و کشف افکار و راه‌های جدید می‌باشد.

۲۲- DESTIN - سرنوشت - در مصطلحات متداول، سرنوشت به

قدرتی اطلاق می‌شود که از قبل جریان حوادث انسانی را تعیین می‌کند و هرچه برای تغییر آنها تلاش شود، جریان حوادث از مسیر تعیین شده، منحرف نمی‌شوند. اما در فلسفه‌های اگزیستانس، سرنوشت انسانی، نسبت به وجود وی، ما تأخر و بعدی است، یعنی، سرنوشت انسانی عبارت از اعمال و رفتار و ابداعاتی است که خود انسان به دست آورده و آنها را مورد عمل قرار می‌دهد.

به نظر مارتین‌هیدگر، سرنوشت انسان، عبارت از در جهان بودن اوست، بنابراین وجود ما تقدم انسانی، زمینه سرنوشت خود او است. هیدگر وجود در جهانی انسان را «وجود آنجائی یا وجود تجربی» می‌نامد. «تفسیر وجود شناسانه سرنوشت، به غیر از روشی که با آن روش، آزادی سرنوشت را می‌سازد، چیزی را کشف نمی‌کند: سرنوشت عبارت از همین حادثه اصلی وجود آنجائی است که با تصمیم حقیقی خود، که عبارت از آزادی برای مرگ است، خود را به سوی امکان ارثی و اولیه می‌گشاید، (که همان خاصیت ذاتی در جهان بودن می‌باشد) و در عین حال انتخابی نیز هست^۱.

در فلسفه سارتر، هیچگونه سرنوشتی، غیر از انتخاب اولیه یا مقام در جهان بودن برای وی وجود ندارد، و چون حوادث جهان همگی ممکن هستند، بنابراین انسان مسئولیت ساختن سرنوشت خود را با خلق حوادث برعهده می‌گیرد. به طور خلاصه سرنوشت در فلسفه‌های اگزیستانس يك امر بعدی نسبت به ماست، و آن عبارتست از مجموعه حوادث ممکن است که توسط خود انسان انتخاب شده است. به همین جهت گفته می‌شود که انسان سرنوشت خود را خلق می‌کند. و یا مراد هیدگر از اینکه سرنوشت انسانی هم امکان ارثی، و هم يك امر انتخابی است، اشاره به در جهان امکانات بودن انسان است که به اراده انسان مربوط نیست و در نتیجه يك امر ارثی است، ولی کیفیت انتخاب

۱- مارتین‌هیدگر، وجود و زمان، صفحه ۳۸۴ که در جلد اول فرهنگ فلسفی آندره ژاکوب صفحه ۶۱۸ ستون اول نقل شده است.

انسان برای نوع بودن در آنجا، يك امر انتخابی می باشد.

۲۵-DEVENIR، صیوروت، شدن- عبارت از يك سلسله

تغییرات مستمری است که موجب گذر از حالتی به حالت دیگر می شود. معمولاً صیوروت مجموعه تغییرات فعلی می باشد که ممکن است توجهی خاص به هیچکدام از آنها نشود و یا تغییراتی است که ممکن است، در آینده، در مورد يك شخص، يك چیز یا يك مؤسسه صورت پذیرد. در هر دو صورت واقعیت متحول بسیار ملموس تر از واقعیت خود زمان می باشد. صیوروت مانده مبادیه ایست که مفهوم زمان، صورتی به آن می دهد. بعضی ها در پیروی از هگل بین زمان و صیوروت فرقی قائل نمی شوند. ولی بعضی ها بر ویژگی نامنظم و غیرقابل پیش بینی صیوروت تأکید می کنند، که با خصوصیت یکنواخت و قابل پیش بینی بودن زمان اختلاف دارد که با مفهوم صیوروت یکی شده است.^۱

حصول هر صیوروتی مستلزم ارتباط گذشته به آینده است و این ارتباط جز به وسیله آگاهی میسر نمی شود.^۲ پس صیوروت موردنظر ما خالی از آگاهی نیست و همان امر گذر از حالتی به حال دیگر و متحجر نشدن در شانی از شؤون حیات انسانی است.

۲۶-DOUTE، شك، تردید، دودلی- تردید حالت فکری

کسی است که سئوال می کند که آیا این امر واقعی است یا خیر، این قضیه صادق است یا کاذب، در اینصورت شكاک کسی است که حکم خود را حبس می کند و یا به علت عدم اطمینان به دلایل و عللی که حقیقت، خیر یا مفید را مشخص می کنند. تصمیم خود را در لحظات مختلف دگرگون می سازد. شكاک کسی است به علم خود یقین ندارد.

شك در فلسفه های اصالت وجود خاص انسانی بار تحسینی دارد. زیرا به علت فقدان دلایل کافی، انسان را به سوی بررسی های مجدد و پژوهش توأم با روش می کشاند. شك ما را از زندان یقین بیرون می آورد، و باب تحقیقات تازه را مفتوح می سازد. شك معمولاً دردناک است ولی اغلب مایه تحرك جدید می شود.

۱- فرهنگ فلسفی آندره ژاکوب، صفحه ۶۲۸، ستون دوم.

۲- فرهنگ زبان فلسفی، سن ژان و پل فولکیه، صفحه ۱۶۹.

۲۷- ENGAGEMENT، تعهد- این اصطلاح در اواخر

جنگ دوم جهانی، مخصوصاً به توسط ژان پل سارتر به کار رفته است. مفهوم تعهد، کیفیت تفکر یا هنر کسی را بیان می‌کند که از رفاهی که موقعیت فکری و هنری او برای وی فراهم می‌کند، چشم‌پوشی کرده، تا بتواند در مبارزات اجتماعی، برای دفاع از ارزشهای مورد تهدید، شرکت کند، مخصوصاً می‌خواهد از ضعف و کسانی تحت شکنجه قرار گرفته و از افراد استعمار شده، که خود قادر به بیان نیستند، دفاع کند.^۱

فکر متعهد، فکری است که نتایج اخلاقی و اجتماعی افعال خود را جدی تلقی می‌نماید. ثانیاً به طرح و نقشه و هدف اجتماعی خود، وفادار می‌ماند.^۲ فکر متعهد علاوه از قبول ماموریت، نتایج اخلاقی و اجتماعی آنرا نیز می‌پذیرد.

۲۸- ENGLOBANT وجود فراگیر، وجود منبسط-

این اصطلاح ترجمه کلمه Umgreifende آلمانی است که اساساً به فلسفه کار یسپرس تعلق دارد. این مفهوم در اولین اثر بزرگ او بنام «فلسفه (۱۹۳۲) که به «روشن ساختن مفهوم وجود» اختصاص داشته، دیده نمی‌شود، ولی در دومین اثر بزرگ او «درباره حقیقت ۱۹۴۸» که بیشتر درباره طرح ناقص «منطق فلسفی» تأمل می‌کند، ظاهر شده است. وجود فراگیر یک مفهوم سلبی و مبین حد نهائی است. این مفهوم امکان توجه به ورای شناخت انسانی را ممکن می‌سازد. در واقع، به محض اینکه شناختی باشد. هستی از خلال آگاهی و زبان به هستی فاعل شناسائی و هستی متعلق شناسائی تقسیم می‌شود. «وجود فراگیر» مبین وحدت هستنی است که به هرچه که هست، خواه فاعل شناسائی و خواه متعلق شناسائی تبدیل نمی‌شود. و سر غیر قابل تأویل هستی را نشان می‌دهد. «وجود فراگیر فقط از خلال تعقل خود را نشان می‌دهد، ولی هرگز با خود آن لقاء نداریم، اما هر آنچه را که ملاقات می‌کنیم، در ضمن آن می‌بینیم».^۳

وقتی که وجود فراگیر به عنوان خود وجود درک می‌شود، بنام

۱- فرهنگ فلسفی آندره ژاکوب، صفحه ۷۸۸ ستون ۱.

۲- فرهنگ اصطلاحی و انتقادی فلسفه، آندره لالاند، صفحه ۲۸۳.

۳- کارل یسپرس، مقدمه بر فلسفه III

تعالی (خدا) یا جهان نامیده می‌شود. وقتی به عنوان خود ما درک می‌شود، بنام مدرک زنده، آگاهی به معنی اعم، یا روح و وجود نامیده می‌شود. خلاصه وجود فراگیر حیز و مکان نمی‌پذیرد و عالم گیر است. خداوند وجود فراگیر است که در عین حال هم وجود حال و هم وجود متعالی است.

۲۹- EN-SOI- فی نفسه - در نظر ژان پل سارتر فی نفسه حالت وجودی را نشان می‌دهد که هنوز متعلق شناسائی قرار نگرفته است، این حالت واقعیت، وجود کدوری است که هیچ معنی ندارد، و به عدم نزدیک است ولی عدم نیست و چیزی است که می‌تواند در برابر آگاهی معنی‌دار شود. سارتر با این نظر در عین آنکه، منشاء تمام معانی را به انسان منتسب می‌سازد، اساس مذهب اصالت واقعیت را هم حفظ می‌کند.

در حالت دیگر، ژان پل سارتر فی نفسه را وجودی می‌داند که جز خودش چیز دیگری نیست ولی، می‌تواند مورد آگاهی، التفات و توجه انسان قرار بگیرد و چیزی دیگری بشود.^۲

۳۰- ESSENCE ماهیت، ذات - ماهیت در برابر وجود قرار دارد و آن امری است که طبیعت یک موجود را، در تقابل با هستی او، قوام می‌بخشد، و بدون آن هیچ واقعیتی موجود نمی‌شود.^۳ در تعریف امور مختلف به حد تام، سعی می‌شود، ماهیت آن شئی در ضمن تعریف گفته شود. بنابراین ماهیت هرچیز، حدود و ثغور ذهنی آن چیز را مشخص می‌سازد و امری ثابت است. در فلسفه‌های اگزیستانس همه چیز دارای ماهیت ثابت و مشخصی است. فقط انسان وجودی مقدم بر ماهیت دارد، که با آزادی مطلق و در حدود امکاناتی که بعضی از تعینات موقعیت، او را مجاز می‌دارند، ماهیت خود را می‌سازد. بنابراین برخلاف فلسفه‌های کلاسیک ماهیت انسان مقدم بر وجود او نیست، بلکه متأخر از وجود اوست. و چون چنین ماهیتی از قبل روشن نیست

۱- کارل یسپرس، پیلان و نظرگاهها، صفحه ۱۵۶ که در فرهنگ زبان فلسفی سن ژان و پل فولکیه صفحه ۲۱۳ نقل شده است.

۲- برای مطالعه بیشتر به کتاب نگاهی به پدیدارشناسی، «نوشته روزه ورنو-ژان وال، ترجمه دکتر یحیی مهدوی، تهران ۱۳۷۲، صفحه ۲۶۲ و بعد مراجعه نمایید.

۳- فرهنگ انتقادی و اصطلاحی فلسفه لالاند، صفحه ۳۰۲، ۳۰۱.

بنابراین تعریف قطعی ودائمی انسان ممکن نمی‌باشد.

۳۱- Etre-Dans-le Monde موجود در جهان وجود در

جهانی- که عبارت از مقام و منزلت ضروری وجود انسانی است.^۱ این واقعیت اولیه انسانی، یعنی در جهان بودن او، توسط تمام فیلسوفان طرفدار فلسفه اصالت وجود خاص انسانی به صورتهای مختلف بیان شده است. هیدگر انسان را وجود در جهانی یا وجود «آنجایی»، یسپرس انسان را موجودی در وضعیت محدود، اورتگا، انسان را موجودی در موقعیت و بالاخره سارتر او را موجودی می‌داند که دارای انتخاب اولیه در جهان بودن می‌باشد و مقام و واقعیت انسانی در جهان بودن او است.

درونی و حال بودن دازن در جهان به همان نحو که در وجود در جهانی (=L'In-der-Welt-Sein) بیان می‌شود، نشان می‌دهد که وجود خاص انسانی، فقط در رابطه ذاتی، با غیر خود، ادراک می‌شود. بدون این غیر سازمان یافته، که همان جهان می‌باشد، هیچ دازنی نمی‌تواند در حالت وجود باشد.^۲ سارتر می‌گفت «من موجودی در میان سایر موجودات هستم».^۳

۳۲- ÉTERNITÉ ابدی و ازلی بودن، ابدیت- ابدیت

صفت چیزی است که آغاز و پایان، در ذهن و در عالم خارج یعنی در زمان، ندارد. ابدیت خارج از زمان است و با ابدیت زمانی که اروپائیان آن را Sem-piternité می‌گویند، فرق دارد. ابدیت توالی زمانی نیست، بلکه حضور ثابت و بی‌حرکت است.^۴ ابدیت انسان، به صورت بقا و جاودانی روح، و حیات ابدی مطرح شده است. موضوع اصلی کتاب میکِل دواونامونو به نام «احساس غم‌انگیز زندگی» درباره درد فانی بودن و آرزوی بقا است. اوناونو وجود خداوند را تنها دلیل جاودانگی می‌داند، اگر خللی در اعتقاد به وجود خدا ایجاد شود، هیچ دلیل عقلانی و علمی مؤید جاودانی بودن انسان نمی‌تواند باشد. بدانجهت لحظات مافوق عقل و علم در فلسفه او، یعنی ایمان، ارزش

۱- فرهنگ زبان فلسفی، سن‌ژان و پل‌فولکیه، صفحه ۲۴۰.

۲- همانجا به نقل از صفحه ۳۶، کتاب فلسفه هیدگر تألیف A. de WAELHENS.

۳- وجود و عدم صفحه ۶۳۳.

۴- فرهنگ اصطلاحی و انتقادی لالاند صفحه ۱۳۰۰.

والاتی پیدا می‌کنند.

۳۳- EXISTENCE وجود، وجود خاص انسانی- این

اصطلاح، به کیفیت و نحوه هستی انسان اطلاق می‌شود، هر موجودی، به نحو خاص خود، هست. سؤال این است که آنچه از هستی، نحوه خاص هستی را می‌سازد چیست؟ به عبارت دیگر وجود داشتن چیست؟ فعل Existeres، existo در زبان لاتینی، «خروج از»، «تولد از» و ظاهر شدن و برآمدن معنی می‌دهد.^۱ این اصطلاح معمولاً مترادف بودن و هستی استعمال می‌شود. ولی در اصطلاحات فلسفه‌های اگزیستانس و پدیدارشناسی (در تقابل با être) فقط به موجودات آگاه از واقعیت خاص گفته می‌شود که می‌توانند آگاهی خود را از این واقعیت به موجودات آگاه دیگر نیز انتقال دهند، و می‌دانند که این آگاهی نسبت به فاعل‌شناسانی معتبر است. به نظر لوئی لاول وجود داشتن، عبارت از انجام يك عمل آزاد است که ما را به نحو مطلق متعهد می‌سازد.^۲ به همین جهت است که در فلسفه‌های اگزیستانس وجود داشتن برای انسان، عبارت از تعالی دائمی، یعنی گذر از وضع موجود می‌باشد. پس وجود داشتن مستلزم صیرورة است. به طور خلاصه می‌توان گفت که وجود داشت، عبارت از آگاه، مسئول و متعهد بودن است که خاص انسان بوده و نحوه خاص هستی او را ظاهر می‌سازد. این نوع هستی، در نظر سارتر، خاص انسان است که بر ماهیت او مقدم می‌باشد.

یادآوری می‌نماید که فلسفه‌های اگزیستانس توسط استادان دانشمند: دکتر یحیی مهدوی و دکتر احمد فردید به فلسفه‌های «قیام‌ظهوری» یا تقرر ظهوری ترجمه شده است.^۳ که با توجه به معنی لاتین اگزیستانس که ظاهر شدن، قیام داشتن و برپا بودن می‌باشد، منطبق با معنی لغوی اگزیستانس می‌باشد. و انتقاد استاد دانشمند آقای منوچهر بزرگمهر، از این ترجمه از لحاظ لغوی غیرقابل قبول، ولی از لحاظ مفهوم و محتوی قابل توجه می‌باشد.^۴

۱- فرهنگ فلسفی آندره ژاکوب جلد ۱ صفحه ۹۱۹، ستون ۱ و فرهنگ زبان فلسفی سن ژان و پل فولکیه صفحه ۲۴۴.

۲- فرهنگ زبان فلسفی سن ژان...، صفحه ۲۴۴.

۳- پل فولکیه، مابعدالطبیعه با فلسفه عمومی تهران ۱۳۴۷، صفحه ۳۰.

۴- منوچهر بزرگمهر فلسفه تحلیل منطقی، تهران ۱۳۴۴ صفحه ۱۴۴.

به طور کلی وجود داشتن به معنی اگزیستانس، همواره با فعالیت تصمیم و آگاهی همراه است. به عبارت دیگر انسان وقتی وجود دارد که اثری داشته باشد. به نظر سارتر، بین وجود داشتن و انتخاب کردن، برای انسان فرقی وجود ندارد.^۱ این نحوه خاص وجود انسانی که مقدم بر ماهیت است، عبارت از آگاهی در امکان می‌باشد. «بدن من در معرض کامل آگاهی من است، بدان جهت در تمامیت خود همواره وجود دارد».^۲ «تمام اشیاء درک شده نیز وجود مدرک مرا نشان می‌دهند»، یعنی کیفیت لقاء مرا با اشیاء به عنوان فاعل ادراک معین می‌سازند.

۳۲- Existential - حالت انسانی که به وجود شناسی به معنی اعم توجه دارد. این کلمه بیشتر در فلسفه هیدگر استعمال شده که قوام و اساس هستی انسان را در رابطه با هستی تام و تمام، بیان می‌کند و مرادش تمایز بین وجود و موجود می‌باشد. چون انسان تنها موجودی است که از هستی به طور اعم سؤال می‌کند. بدالجهت وجود او اگزیستانسیال است، یعنی با هستی ارتباط دارد. هیدگر مطالعه موجودات را که اگزیستانسیال (= EXISTENTIEL) هستند Ontique می‌نامد، اولین عمل تفکر وجودشناسی بنیادی عبارت از تحلیل اگزیستانسیال است که نحوه هستی خاص انسان را نشان می‌دهد. که در میان تمام حیوانات استعداد سؤال کردن دارد. توانائی سؤال کردن، در واقع، تحلیل ماتقدمی از شرایط امکان آگاهی برای وجود انسان است که خاص وجود در جهانی اوست.^۳

بنابراین اگزیستانسیال در مقابل اگزیستانسیال قرار دارد: اگزیستانسیال به تحلیلی اطلاق می‌شود که اگر از حالت انضمامی انسان نیز به عمل آید، فقط به خاطر نیل به هستی اعم انجام می‌گیرد. پس فلسفه‌هایی که از تحلیل وجود انسانی درهائی به سوی هستی عام باز می‌کنند اگزیستانسیال می‌باشند و فلسفه‌هائی که بسته می‌مانند و تحلیل وجود انسانی و امکانات انضمامی و تجربی او را اولین و آخرین هدف فلسفه

۱- وجود و عدم، صفحه ۶۶۰، فرهنگ فلسفی فولکیه ۲۴۴، چاپ ۱۹۶۹.

۲- همان کتاب ۳۹۹- فولکیه ۲۴۵.

۳- دائرةالمعارف فلسفی آندره ژاکوب جلد اول صفحه ۹۲۳، ستون اول.

می‌دانند اگزستانسیل هستند^۱.

در مقام تطبیق می‌توانیم بگوئیم چون فلسفه‌های اسلامی که همواره شناخت وجود به معنی اعم را در مد نظر دارند، اگزستانسیال می‌باشند. ولی فلسفه‌های تجربی و تحلیل منطقی و فلسفه‌های اصالت وجود خاص انسانی غیرمتدین، همگی اگزستانسیل می‌باشند، زیرا به تحلیل تجربی و انضمامی انسان در جهان اشتغال دارند.

۳۵- FACTICITE، ابداع کردن، ممکن بودن، امکان جعل و

حالت لاقتضاء داشتن است- این اصطلاح از لحاظ لغوی از کلمه -FAC TICE مشتق شده است، ریشه کلمه به معنی امر خیالی، ابداعی و ساخته شده به توسط انسان می‌باشد. دکارت تصورات را به سه دسته تقسیم می‌کند که یکی نیز تصورات جعلی و ابداعی است (دو قسم دیگر تصورات عارضی و تصورات فطری است).

در نظر سارتر اصطلاح فوق به معنی امکان خاص می‌باشد که خصوصیت محض تمام موجودات در جهانی می‌باشد، یعنی هنوز بار ارزشی ندارند و اعتبار معتبری به آن اسناد داده نشده است. این اصطلاح به «امر فی نفسه» نیز اطلاق می‌شود که بدون فاعل شناسائی الی‌الابد، بی‌معنی و زائد است. همچنین به آگاهی یا امرلنفسه نیز که هنوز وجودش، به علت فقدان حیث‌التفاتیت قابل توجیه نیست، اطلاق می‌شود. آگاهی یا وجود لنفسه، در این صورت بی‌تفاوتی محض است که مقام اصلی او نیست ولی مقام اصلی وی بودن در جهان است» که در جهان انداخته شده، و در موقعیتی رها شده است. «مسلماً امر لنفسه یا آگاهی می‌تواند با استفاده از حالت امکانی خود، خود را تأسیس کند، زیرا دائماً از موقعیت خود به عنوان آزادی می‌گذرد. اما آگاهی، متکی بر امر فی نفسه است، به نحوی که نمی‌تواند ارتباط‌ها و نسبت‌های خود را با جهان، به عنوان امر واقع، قطع کند و متعلق نداشته باشد. امر فی نفسه حضور محض در جهان است، که می‌تواند فلان طور باشد و یا اصلاً نباشد. «بدین ترتیب امر فی نفسه با امکان دائمی حمایت می‌شود یعنی دائماً ممکن است در معرض آگاهی قرار بگیرد، و موقعی که در معرض آگاهی

۱- فرهنگ فلسفی پل فولکیه، صفحه ۲۴۷.

قرار می‌گیرد، امکان استنباط تفسیرهای گوناگون از آن فراهم می‌شود. این امکان، از امر فی‌نفسه، که با آگاهی برخورد می‌کند، فرار می‌کند و هرگز کاملاً درک نمی‌شود، این احوال را Facticité یا امکان آگاهی می‌نامیم.^۱ به عبارت ساده‌تر، یادآوری می‌کنیم که Facticité حالت انسان را در جهان نشان می‌دهد که در امکان خاص قرار دارد، زیرا او فلان طور بودن و محدودیت را انتخاب نمی‌کند که در فلان هیجان و یا فقط در آن هیجان باشد، این حالت، بدون تردید، در امکان بودن وجود انسانی را نشان می‌دهد. می‌توان گفت «این امر که نمی‌توان آزاد نبود، مبین ممکن بودن آزادی است»^۲. برای انسان از قبل مقدر نشده است که در حالت خاصی باشد، بلکه او در برابر بی‌تفاوتی جهان با آگاهی و عمل خود، می‌تواند معنی‌هایی به آن بدهد. به هر حال اصطلاح Facticité صفت چیزی است که خالی از ضرورت و بدون دلیل است^۳ ولی با وجود انسان یا امر لنفسه که دارای آگاهی و ادراک است از عدم ضرورت و فقدان دلیل خارج می‌شود. بنابراین، «در امکان بودن من عبارت از این است که اشیاء در آنجا همانطور، بدون ضرورت و بدون امکان جور دیگر بودن، وجود دارند، من نیز در میان آنها هستم»^۴.

۳۶- GRATIUT خالی از ارزش، بی‌تفاوت، بدون

ضرورت، و در حالت امکان بودن - این اصطلاح به اعمال و رفتاری اطلاق می‌شود که الزامی نیستند. در فلسفه‌های اگزیستانس، به آن حالت اشیاء عالم اطلاق می‌شود که قبل از تصمیم انسان در بی‌تفاوتی باشند. ما وقتی هدفی انتخاب می‌کنیم، اوضاع و شرایط موقعیت خود را بنابر هدفی که

۱- وجود و عدم، صفحه ۱۲۱-۱۲۵، که در فرهنگ فلسفی آندره ژاکوب، صفحه ۹۴۲ ستون ۲۰۱ نقل شده است.

۲- وجود و عدم، چاپ دوم، صفحه ۵۶۷ که در صفحه ۱۲۴۹ فرهنگ اصطلاحی و انتقادی لالاند چاپ ۱۹۷۶ نقل شده است.

۳- فرهنگ فلسفی سن ژان- پل فولکیه، صفحه ۲۶۷.

۴- فرهنگ لالاند، صفحه ۳۹۱. در ترجمه کتاب رساله مابعدالطبیعه ژان‌وال، استاد ارجمند آقای دکتر بحیی مهدوی در برابر Facticité، مجعولیت (یا مفطورت) نیز آورده‌اند که در واقع، هرچا مجعولیت باشد، امکان نیز به طور ماتقدم خواهد بود. در کتاب وجود و عدم سارتر، این اصطلاح به معنی امکان خاص آمده است. ر. ک. وجود و عدم، پاریس ۱۹۷۶، صفحات ۱۱۷ تا ۱۲۳.

انتخاب کرده‌ایم، تنظیم می‌کنیم، و در نتیجه، اشیاء را در رابطه با هدف و تصمیم خود با معنی می‌سازیم. به عبارت دیگر، آنها را از حالت بی‌تفاوتی و یکنواختی خارج می‌نمائیم و به هر کدام معنی خاصی، در رابطه با هدف خود، قائل می‌شویم. گاهی مراد از حالت عدم ضرورت و بی‌تفاوتی، امکانی بودن اشیاء است که در حالت استواء هستند، به محض اینکه انسان، بنابر طرح و نقشه خود به آنها می‌نگرد، آنها را از حالت بی‌نفسه خارج می‌نماید.

اما اعمالی که انسان انجام می‌دهد و یا با توجه به اشیاء چنان رفتار می‌کند که گوئی نسبت به آنها بی‌تفاوت است، در واقع آن رفتارها خالی از دلیل و جهت نیستند. ممکن است این رفتارها، ظاهراً بی‌تفاوت بنمایند، در صورتی که در باطن حامل جهت و دلیل هستند. يك «عمل بی‌تفاوت» اگر حقیقتاً بی‌تفاوت باشد، نمی‌تواند حقیقتاً عمل محسوب شود، در واقع بعضی از نوشته‌های ظاهراً بدون معنی و بدون جهت رمان‌نویسان (...) به خاطر توجه نامحسوسی به موارد خاصی است که بنحوی برای هدفهای خود آنها سودمند است، به عبارت دیگر هر حرکت انسانی که صددرصد خالی از هدف و بی‌معنی باشد، به منصفه ظهور نمی‌رسد.

۳۷- HISTORICITE ، اصالت تاریخ، تاریخ‌داری-

اصولاً به خصوصیت اموری که دارای تاریخ و دارای مراتبی در گذشته هستند، اطلاق می‌شود که در برابر امر خیالی قرار دارد. امور تاریخی حامل مؤثریتی هستند که بر روی احوال فعلی اثر می‌کنند.

در فلسفه‌های اگزیستانس تاریخ‌داری به این مقام و شأن انسانی که از گذشته خود آگاه است، اطلاق می‌شود. هگل می‌گفت: «طبیعت دارای تاریخ نیست» زیرا به اراده خود در حال حرکت نمی‌باشد. در نظر هیدگر تاریخ‌داری اساساً به ذهنیت کسی که تاریخ‌دار است، تعلق دارد، زیرا اساس ذهنیت در «وجودی نهفته، که می‌داند برای مرگ آفریده شده است»، یعنی وجودی که از لحاظ زمانی متناهی است. در نظر یسپرس، تاریخ‌داری در يك معنی وسیع اخذ شده و آن خصوصیت موجودی است که در وضعیت محدود زندگی می‌کند، یعنی انسان، که وجود خاص او، با وجود تجربی‌اش متحد است. توضیح مطلب

۱- فرهنگ فلسفی سن‌ژان-پل فولکیه صفحه ۳۰۸.

۲- فرهنگ اصطلاحی و انتقادی لالاتند، صفحه ۱۲۵۴.

آین است که نحوه خاص هستی انسان، به نوعی است که ماهیت خاص خود را، به اراده و تصمیم خود می‌سازد، بنابراین، زمینه هستی او با آنچه در ضمن تجربه ساخته است، یکی می‌شود. در صورتی که حیوانات و جمادات به اراده خود چیزی تجربه نمی‌کنند و آنرا جزو شخصیت و ماهیت خود قرار نمی‌دهند. به قول اوناونو تاریخ انسانی در ناآگاهی سیر نمی‌کند. انسان آگاهانه تحت تأثیر سنت و موقعیت قرار دارد.

۳۸- IMMORTALITÉ، بقای روح، جاودانگی-

جاودانگی خصوصیت موجودی است که میرا نیست و باقی می‌باشد. بقای روح اساس فلسفه‌های اصالت روح می‌باشد، که بنابراین فلسفه‌ها، روح پس از تلاشی بدن با حفظ فردیت و شخصیت خود، زندگی بی‌پایانی خواهد داشت. این مسئله یکی از اشتغالات فلسفی میکل‌دو اوناونو بوده و کتاب اصلی او بنام «احساس غم‌انگیز زندگی» در باب درد فانی بودن انسان نوشته شده است. کانت جاودانگی روح را اصل موضوع عقل محض عملی قرار داده است.^۱

۳۹- INCERTITUDE عدم یقین - عدم یقین حالت روحی

کسی است که نامطمئن بوده و شک می‌کند. در فلسفه‌های اگزیستانس این حالت، محرکی برای عمل محسوب می‌شود. کسی که دچار یقین شده است، در واقع درهای سؤال را به خود بسته و امکان استدلال‌های جدید و تکمیل معلومات را، نسبت به خود، نادیده گرفته است. «عدم یقین ما درباره آینده ما، ما را به سوی عمل و امیدواری می‌کشاند. عدم یقین وسیله تحرك و گذر است.

۴۰- INQUIÉTUDE نگرانی و تشویش باطن-

نگرانی حالت کسی است که هیچ‌چیز او را به اطمینان خاطر نمی‌رساند، و «وضع کسی است که هیچ‌چیز او را راضی نمی‌سازد و همواره در آرزوی افزونی است. سن آگوستن در آغاز اعترافات خود به خداوند چنین خطاب می‌کند: «خدایا ما را برای خود آفریده‌ای، پس قلب ما تا زمانی که در وجود تو آرام نگیرد، در نگرانی و در تشویش خواهد بود»^۲.

۱- فرهنگ فلسفی آندره ژاکوب، صفحه ۱۲۴۴.

۲- فرهنگ فلسفی سن‌ژان-پل فولکیه، صفحه ۳۶۶-۳۶۵.

در فلسفه‌های اصالت وجود خاص انسانی، نگرانی مایه تحرك و فعالیت تلقی می‌شود. کسی که نگرانی نداشته و از وضع خود راضی باشد، سکون و بی‌حرکتی را برمی‌گزیند، زیرا اصولاً تحول و تغییر، مایه نگرانی او می‌باشد. به همین جهت است که فلسفه‌های اگزیستانس با طرح مسئولیت انسان در برابر خود و در برابر تمام بشریت، یاد مرگ و تعریف انسان به موجودی که برای مرگ آفریده شده^۱، ظاهراً می‌خواهند او را به فعالیت وادارند.

۲۱- INTENTIONNALITÉ، قصدداری، حیث التفاتیت

، **هدفداری** - قصدداری و حیث التفاتیت عبارت از این خصوصیت اساسی و عمومی است که آگاهی و ادراک همواره آگاهی و ادراک از چیزی است، و به عنوان کوژیتسو، حامل متعلق فکر خود، یعنی طرف دیگر رابطه می‌باشد. حیث التفاتیت، تجربه‌ای است که با آن زندگی می‌کنیم، یعنی همواره آگاهی ما متوجه چیزی است^۲. یا آگاهی همواره خود را به سوی چیزی هدایت می‌کند. آگاهی بدون قصد و نیت و توجه به چیزی، آگاهی نمی‌باشد. بنابراین آگاهی همواره آگاهی از چیزی است.

حیث التفاتیت در عین حال نوعی دخالت و عمل است، زیرا تاهداف و نیتی نداشته باشیم در خود و در عالم خارج دخالت نکرده و به عمل و فعالیت نمی‌پردازیم. به نظر پیروان فلسفه‌های اگزیستانس، هر چیزی معنی خود را، از هدفهائی که تحقق آنها مورد نظر است، به دست می‌آورد.

«شناخت یا تصور محض، فقط یکی از صورتهای ممکن آگاهی من از این درخت است؛ من می‌توانم آنرا دوست بدارم، از آن نترسم و به آن زیان برسانم، همین تجاوز و گذر آگاهی از خودش به چیز دیگر، حیث التفاتیت یا قصدداری نامیده می‌شود که در ضمن ترس، زیان و دوستی ظاهر می‌شود^۳».

به هر حال «مفهوم حیث التفاتیت هوسرل بیان این مطلب است که آگاهی بدون اینکه چیزی را مدنظر قرار دهد، آگاهی نیست. به عبارت بهتر آگاهی

۱- فرهنگ فلسفی لالاند صفحه ۱۲۵۴.

۲- فرهنگ فلسفی سن ژان (...) صفحه ۳۷۷، به نقل از کتاب تأملات کارتی، صفحه ۲۸.

۳- ژان پل سارتر، وضعیت I، صفحه ۳۴ نقل شده در فرهنگ فلسفی سن ژان (...) صفحه ۳۷۷.

دوری به سوی شئی می‌باشد^۱، که خودآگاهی نیز ضمن این آگاهی از شئی، آگاهی محسوب می‌شود.

به نظر هوسرل «مفهوم حیث‌التفاتیت چنین معنی می‌دهد که آگاهی ظرف نیست، بلکه مؤسس قصد و دلالت و معنی است: حیث‌التفاتیت عبارت از گرایش به سوی معنی و دلالت است. «معنی داشتن یا مدنظر قرار دادن معنی، خصیصه بنیادی هر آگاهی است»^۲.

۴۲- INTERSUBJECTIVITÉ ارتباط بین ذهنها،

روابط بین اذهان - این اصطلاح را هوسرل به کار برده است تا تجمع و روابط من‌ها را در درون وجود خاص خود بیان کند^۳. به عبارت دیگر، این اصطلاح، روابط موجود بین ذهنهای متفکر و تأثیر متقابل آنها را بیان می‌کند^۴. پدیدارشناسی می‌خواهد «من متعالی» را جوری تعریف کند که در اصالت خود زندانی نشده و راههای وصول به عینیت را نبندد. در نتیجه دیگری شرط اساسی قوام معنی جهان می‌گردد. اما با وجود «بین‌پارانتز قرار دادن جهان عینی»، دیگری چگونه درک می‌شود؟ غیر من (L'alter ego) نمی‌تواند من «پسیکوفیزیک» باشد، که در معرض رد و ارجاع استعلاتی قرار گیرد: او نمی‌تواند جز از «تصوری که در محدوده هستی خاص من متمثل می‌شود حاصل شود. غیر من، هرچند که در درون من قوام می‌یابد، مانند منادی بیگانه و جداگانه درک می‌شود که مرا نیز قوام می‌دهد- همچنین هر مناد بیگانه دیگر را مانند منی دیگر، قوام می‌دهد- بدین ترتیب، تصور یک تجمع نامحدود منادها ترسیم می‌شود که ما آنها را با اصطلاح «روابط بین اذهان استعلاتی»^۵ بیان می‌کنیم که در وجود من، که حامل جهان عینی است،

۱- فرهنگ فلسفی سن‌ژان (...) صفحه ۳۷۷.

۲- ادموند هوسرل، تفکرات هادی به پدیدارشناسی، صفحه ۱۸۵، که در دائرةالمعارف فلسفی آندره ژاکوب، جلد اول ۱۹۹۰، صفحه ۱۳۴۶ ستون اول نقل شده است.

۳- دائرةالمعارف فلسفی، آندره ژاکوب، صفحه ۱۲۶۳، ستون دوم.

۴- فرهنگ فلسفی سن‌ژان... صفحه ۷۰۰.

۵- مراد از استعلاتی این است که هیچ ذهنی در خود زندانی نیست و همواره از خود تعالی می‌یابد و با دیگر موجودات جهان و مخصوصاً سایر افراد انسانی که هر کدام به عنوان فردی مستقل (=مناد) تلقی می‌شوند، ارتباط برقرار می‌کند.

تشکیل می‌شود.^۱

۲۳- IRREDUCTIBLE غیرقابل تبدیل، غیرقابل

تاویل- حالت اموری است که با امور دیگر قابل جابجائی و تعویض نیستند. به عبارت دیگر چنان حالت یا موجودی هستند که در نوع خود و در مجموع بی‌نظیر و منفرد هستند. به طور مثال انسان با هیچ تعریف و سیستم برابر نیست، و به هیچ ماشین و حتی انسان دیگر قابل تبدیل نمی‌باشد. این اصطلاح اساس اصالت ماهیتی دارد که پیروان فلسفه اصالت وجود خاص انسانی در باب انسان به آن قائل هستند. هر انسانی يك طرفه است.

۲۴- LIBERTÉ، آزادی، حریت- مفهوم آزادی، به طور

کلی، مبین حالت کسی است که الزام و اجباری بر وی تحمیل نمی‌شود مانند جبر اقتصادی، جغرافیای، تعلیم و تربیت و هیجانی... اما در مصطلحات فلسفه‌های اصالت وجود خاص انسانی، مخصوصاً در نظر سارتر، آزادی عبارت از گذر و تجاوز، تحول، رهائی از يك نگرش، بیان يك اعتراض، خواستن حتی بدون موفقیت و امکان رفتارهای مختلف می‌باشد. در نظر اورتگای گاست و یسپرس آزادی عبارت از اطاعت از مراتب بالا و افراد شایسته است. به همین جهت در نظر یسپرس وجود خداوند برای تحقق آزادی ضروری است. در نظر سارتر انسان محکوم به آزادی است، یعنی نمی‌تواند نظری نداشته باشد. انسان مجبور است آنچه نیست باشد و همین امر آزادی او را می‌سازد. به عبارت دیگر، انسان در صیوره دائمی است. بنابراین، آزادی خلاق است و ماهیت هرچیزی از آزادی است.

۲۵- MASSE، توده، عوام الناس- این مفهوم در فلسفه

اورتگای گاست و کارل یسپرس به طور مبسوطی بررسی شده است. مراد از عوام الناس، در نظر آنها، کسی است که با استفاده از امکانات متعددی که علم برای آنها فراهم کرده و مورد استفاده آنهاست، ولی هرگز به علل و دلایل حقیقی آنها فکر نمی‌کنند. انسان معمولی اصولاً از وضع خود راضی است، بنابراین فاقد هدف، برنامه و طرحی برای اجراء است و کمال مطلوبی ندارد، او به هیچ قدرتی ایمان ندارد و از مراتب بالا اطاعت نمی‌کند. او فرد بیگانه

۱- دائرةالمعارف فلسفی، آندره ژاکوب، صفحه ۱۳۶۴-۱۳۶۳.

از خویش‌دوستی است. چنین فردی خودپسند بوده و از حملات بی‌رحمانه و ناسزاگوئی و اذیت به هم‌نوعان و مخصوصاً به افراد تلاشگر و پیشرو، ابائی ندارد. عوام‌الناس معمولاً به جای رهبر، خادمی برای خود می‌خواهند، به امیال خود به طور خشنی وابسته هستند. آنها قدرت خیال اختراعی ندارند ولی استعداد عجیبی به رؤیا دارند. خلاصه عوام‌الناس به جای تفکر در باب سرنوشت خود، آنرا تحمل می‌کنند.^۱

۴۶- PERSPECTIVE، نظرگاه، دیدگاه- نظرگاه

جنبه و جهتی است که از آن جهت چیزی یا شخصی خود را نشان می‌دهد، همچنین نظرگاه به کیفیت لحاظ فاعل‌شناسائی از متعلق‌شناسائی، گفته می‌شود. بنابراین نظرگاه‌هایی که یک چیز ممکن است از آن زوایا تجلی نموده و ادراک شود، تقریباً نامحدود است. هر موقعیتی نظرگاه تازه‌ای تقدیم می‌کند. چنین نگرشی مستلزم قبول نسبیت امور می‌باشد. نظرگاه هرکس از میزان معلومات، از محیط فرهنگی، جغرافیائی، اقتصادی، زمینه‌ارثی و تحولات جهان حاصل می‌شود. بنابر میزان تربیت و ممارست انسان برای بهتر دیدن و بهتر شنیدن و به طور کلی بهتر احساس و تفکر نمودن است که، هر چیزی صورتهای مختلف خود را به فاعل‌شناسائی نشان می‌دهد. در چنین احوالی نسبیت نظرگاهها، واقعیت را به اشکال مختلف متجلی ساخته و در واقع به وجود می‌آورد.

اصالت نظرگاه یا Perspectivisme نامی است که نیچه آنرا برای بیان این مطلب که هر شناختی یک نظرگاه است، به کار برده است. نظرگاه به نیازها، مخصوصاً نیازهای حیاتی فاعل مدرک مدبوط است.^۱

۴۷- POUR-SOI- لِنَفْسِه، آگاهی- وجود لِنَفْسِه موجودی

است که از خود و از وجود خود آگاهی دارد. وجودی که فاقد این آگاهی است و وجود فی‌نفسه می‌باشد. در نظر ژان پل سارتر وجود لِنَفْسِه عبارت از وجود آگاهی است که از وجود خود آگاهی دارد و به این آگاهی نیز آگاه است.^۲

«وجود لِنَفْسِه، وجود انسان است از آن جهت که چنین است، یعنی از این

۱- فرهنگ اصطلاحی و انتقادی لالاند، صفحه ۷۶۲، چاپ ۱۹۷۶.

۲- فرهنگ فلسفی سن ژان و پل فولکیه، صفحه ۶۸۴ ستون اول.

جهت که متعالی و برتر از وجود فی نفسه اشیاء است، در این حال، آنچه مشخص و ممیز انسان است همان وجدان و آگاهی داشتن و شعور یا حس باطن است، بنابراین وجود لنفسه فاعل شناسنده یا موضوعیت نفسانی است^۱.

در فلسفه سارتر، لنفسه عبارت از وجود انسان است که در حال نفی دائمی آنچه هست، می باشد. به همین دلیل هم به جهان آگاهی دارد (حیث التفتاتیت) و هم از خودش آگاه است (کسی که طرح دارد).^۲ به عبارت دیگر لنفسه کیفیت هستی انسان در جهان است که دائماً از آنچه هست می گذرد. لنفسه دارای قصد و التفات است که امکان انتخاب به ما می دهد. لنفسه ویژگی وجود آگاهی است که در برابر خود حاضر است. به عبارت ساده تر لنفسه وجودی آگاه از خویش است^۳.

۲۸- PROJET طرح، برنامه ریزی، هدف- طرح عبارت از

برنامه و هدفی است که انسان انتخاب یا ابداع نموده و برای نیل به آن فعالیت می کند. طرح مبین آزادی انسان است که فی نفسه مستلزم عمل و تعهد هر دو می باشد.

در نظر فلاسفه پیرو اصالت وجود خاص انسانی، طرح عبارت از امری است که انسان به سوی آن گرایش می یابد و به وسیله همین طرح وجود حقیقی او قوام می یابد. بدین ترتیب ما مانند مناد نیستیم که آگاهی او فقط به خودش متوجه است. ما بیان ماهیتی نیستیم که از قبل قابل تعریف باشد. ما آنچه می شویم هستیم و آن هستیم که می شویم. من اساساً طرح و میل به هستی می باشم. طرح به وسیله حتمیت آزادی من حمایت می شود. به همان نحو که در قسمت روانکاوی اگزیزستانسیل بحث شد، به وسیله طرح و هدف تمام اشیاء جهان در برابر انسان به عنوان موافق و یا مخالف ظاهر می شوند. انسان با طرح و هدف خود اشیاء جهان را از بی تفاوتی خارج نموده و معنی دار می سازد.

۲۹- RAISON-VITALE عقل حیاتی- عقل حیاتی در

۱- نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه های هست بودن، روزه ورنو-ژان وال، ترجمه دکتر یحیی مهدوی، تهران ۱۳۷۲، صفحه ۲۶۷.

۲- دائرة المعارف فلسفی- آندره ژاکوب جلد دوم ۱۹۹۰، صفحه ۲۰۱۱ ستون اول.

۳- فرهنگ فلسفی سن ژان... صفحه ۶۸۴.

برابر عقل انتزاعی قرار دارد که توسط اورتگای گاست مطرح شده است، عقل حیاتی به جای تعمق و تأمل در مفاهیم انتزاعی، عهده‌دار هدایت و رهبری زندگی است. پس عقل حیاتی آن جنبه عقل است که برای بهبود زندگی و خدمت به آن همت گماشته است و نقش عقل را در خدمت به زندگی روشن می‌کند.

۵۰- RAIISON-HISTORIQUE عقل تاریخی - عقل

تاریخی جنبه‌ای از عقل است که گذشته انسانی را بررسی می‌کند. به نظر اورتگا برای درک انسان روشن ساختن تاریخ وی، یعنی تحولاتی که تابحال ایجاد کرده یا تحمل نموده ضروری است. انسان دارای تاریخ است این تاریخ با تحول کور فرق دارد. تاریخ داشتن یعنی مؤثر بودن و پذیرفتن جریان تحول و استفاده از امکاناتی که در اختیار ماست و با آن تحول به وجود می‌آیند.

۵۱- RATIOVITALISME - اصالت عقل و حیات

نظریه‌ایست که توسط اوناونو و اورتگای گاست مطرح شده، که زندگی را در مرکز ثقل تمام اشتغالات خود قرار می‌دهد و عقل را در مسیر حیات و فهم صحیح آن به کار می‌برد. در این آموزه «واقعیت بنیادی»، حیات انسانی است.

۵۲- RESIGNATION تسلیم، رضا - در فلسفه‌های

اگزیستانس تسلیم و رضا، عبارت از حالت کسی است که بدون اعتراض و عکس‌العمل، امری را می‌پذیرد. این حالت، گرایشی به اطاعت و دوری از ابداع و خلاقیت می‌باشد. در نظر اوناونو و اورتگا و سارتر تسلیم و رضا مورد سرزنش قرار گرفته و به طور کلی، به عنوان نوعی بی‌خویشی و از خودبیگانگی تلقی شده است.

۵۳- RESPONSABILITE مسئولیت - عبارت از حالت

کسی است که نتایج اعمال خود را، آگاهانه تحمل می‌کند و در برابر سئوالات دیگران از چرایی و از دلایل اعمال خود، پاسخ می‌دهد. اصولاً کسانی که احساس مسئولیت دارند، وظایف و اعمال خود را با نوعی دقت و وسواس انجام می‌دهند تا هر قدر که ممکن است از خطا و اشتباه و زیان به دیگران مصون باشند.

مسئولیت در فلسفه‌های اگزیستانس، به خاطر حذف ارزشها و آزاد بودن انسان برای انتخاب و خلق ارزشها، اهمیت فراوان دارد. زیرا انسان هر راهی را می‌تواند انتخاب کند ولی این ویژگی را باید از یاد نبرد که در وضعی قرار دارد که مسئول است و ممکن است سئوالاتی از وی بشود که باید پاسخ بدهد.

۵۲- SATISFACTION رضایت- رضایت حالت کسی است

که تقاضائی ندارد و از وضع خود راضی و ممنون است. چنین شخصی فاقد کمال مطلوب و طرح بوده و در نتیجه احوال خود را نفی نمی‌کند. به عبارت دیگر وضع موجود را نفی نمی‌کند تا هدفی داشته باشد، و از آنچه هست بگذرد. به نظر پیروان فلسفه‌های اگزیستانس رضایت موجب یکنواختی و خواب روحانی می‌گردد. البته رضایت وقتی قابل دفاع است که مبین کفایت عمل و اتمام فعالیت نباشد. بنابراین رضایتی مورد سرزنش قرار می‌گیرد که اتمام کاری را نشان می‌دهد که در دنباله آن تقاضائی نباشد^۱. والا رضایتی که حاصل کار و فعالیت بوده و خود زمینه آغاز فعالیتهای دیگر باشد، بسیار پسندیده است. خلاصه، رضایتی مورد ذم قرار می‌گیرد که در حالت خود متحجر شود و لذت و شادی انسان به صورت تکراری و یکنواخت درآمده و کمال مطلوبی به عنوان هدف در برابر او نباشد.

۵۵- SITUATION وضعیت، موقعیت- این اصطلاح

حالت و موقعیت چیزی را در میان سایر امور نشان می‌دهد، در فلسفه‌های اگزیستانس وضعیت حالت انسان را از لحاظ روانی و مادی در رابطه با غیر او بیان می‌کند، مانند وضعیت انسان در خانواده، در بازار و در گردش... موقعیت و وضعیت مترادف با ترکیب و تأثیر متقابل یک مجموعه و سیر تدریجی آن، می‌باشد، در این صورت وضعیت در مقابل حادثه قرار دارد که مبین یک انفصال زمانی است.

این اصطلاح مقام انسانی را در جهان، در محیط درونی و بیرونی نشان می‌دهد. بنابراین وضعیت، ترکیب پیچیده‌ای است که حاصل تداخل و تأثیر متقابل انسان و محیط‌اش می‌باشد. یسپرس، کیفیت هستی بنیادی انسان را وضعیت محدود می‌نامد. به نظر وی تجربه کردن موقعیت و وجود داشتن، یک

۱- فرهنگ اصطلاحی و انتقادی فلسفه لالاند، صفحه ۹۴۶.

چیز واحد می‌باشند^۱. به نظر این فیلسوف گاهی تغییر بعضی موقعیتها برای انسان ممکن نیست. «من می‌توانم کار کنم، و وضعیتی را تغییر بدهم، اما وضعیتی هم هست که در باطن و در ذات خود، با وجود تغییرات ظاهری باقی می‌ماند و قدرت او در زیر پرده‌ای مخفی می‌شود: من باید بمیرم، من باید زجر بکشم، من باید مبارزه بکنم، من گاهی از تصادف و اتفاق تبعیت می‌کنم، زیرا ناگزیر در گرداب گناهکاری می‌افتم. این موقعیت‌های بنیادی را که زندگی ما شامل آنهاست، ما «وضعیت محدود» می‌نامیم. به عبارت دیگر ما نمی‌توانیم از آنها خلاص شویم و از آنها بگذریم و ما نمی‌توانیم آنها را تغییر دهیم. دقت و توجه به آنها، پس از شك و تعجب، ما را به سوی اصل و اساس بسیار عمیق فلسفه هدایت می‌کند^۲.

سارتر می‌گوید: «ما امکان آزادی را در ملاء هستی جهان به عنوان داده‌ها و حضورهایی که در آنجا وجود دارند تا آزادی ما را خدشه‌دار نساخته و به اجبار مبدل نسازند، وضعیت می‌نامیم^۳. این امکان برای آزادی ظاهر نمی‌شود مگر به وسیله غایتی که انتخاب شده است. «پارادوکس آزادی این است که «آزادی فقط در وضعیت قرار دارد و وضعیت نیز بدون آزادی وجود ندارد... این امکان آزادی و امکان امر فی‌نفسه است که در وضعیت و موقعیت، با غیرقابل پیش بینی بودن و با مخالفت و خصومت با محیط و مقارنات آن، تجلی می‌کند^۴».

۵۶- SOLIPSISME اصلت خود، زندان درخود- نظریه

و آموزه‌ای است که از خصوصیت شناخت ذهنی حاصل می‌شود و عبارت از اصلت دادن به من فردی است که به آن آگاهی داریم. این من با تمام تحولات ذهنی و اعتباری خود، کل واقعیت محسوب می‌شود و من‌های دیگر که تصور می‌شوند وجود مستقل از من ندارند و حاصل تصور من هستند^۵. خلاصه

۱- فرهنگ فلسفی سن‌ژان... صفحه ۶۷۸ چاپ ۱۹۶۹.

۲- مقدمه بر فلسفه، صفحه ۱۹ به نقل از فرهنگ فلسفی سن‌ژان... صفحه ۶۷۸.

۳- برای فهم این مطالب به باب آزادی در فلسفه سارتر صفحه ۲۲۸ کتاب حاضر مراجعه شود.

۴- وجود و عدم چاپ ۱۹۴۳، صفحه‌های ۵۹۱، ۵۶۹-۵۶۸، نقل شده در دائرةالمعارف فلسفی آندره ژاکوب ص ۲۳۹۴ ستون ۲.

۵- فرهنگ اصطلاحی... لالاند صفحه ۱۰۰۸.

برحسب این آموزه، برای فاعل مدرک واقعیتی غیر از خودش وجود ندارد. این نظریه عملاً طرفداری ندارد. ولی از لحاظ منطقی بناچار مطرح می‌شود. در فلسفه‌های اگزیستانس به علت توجه شدید به اعتبارات فرد این آموزه با قبول ارتباط انسان با جهان و عدم جدائی آنها به نحو دیگری مطرح می‌شود.

۵۷- SOLITUDE، تنهایی- این اصطلاح در فلسفه‌های

اگزیستانس محل استعمال زیاد پیدا کرده است و آن مقام و حالت انسان در حالت تصمیم و تقبل مسئولیت اعمال خود است. انسان در تنهایی خود غم و زجر اقدام و تقبل مسئولیت را تحمل می‌کند. همچنین تنهایی مبین حالت انسانی است که در جهان انداخته شده تا سرنوشت خود را بسازد. با اینکه انسان در موقعیت قرار دارد و موجودی در جهانی است و با هموعان خود در جهان حضور دارد، ولی در درونی‌ترین ساحت وجود خود، به تنهایی، مسئولیت و نتایج اعمال خود را تحمل می‌کند. «هرگز چنین تنهایی عجیبی را احساس نکرده بودیم (...)، که در میان جمع تنها باشیم، مانند تنهایی در سربازخانه، در کارخانه یا در اردوگاه‌های کار اجباری یا در قبرهای همگانی^۱».

۵۸- SOUMISSION اطاعت، تبعیت- در فلسفه‌های

اگزیستانس این اصطلاح به اطاعت و تبعیتی اطلاق می‌شود که انسان با اغماض و اعراض از مسئولیت خود و بدون استفاده از آزادی‌اش، و به علت سهل‌گرایی، از دیگران تبعیت می‌کند و زندگی آنها را تکرار می‌نماید. بنابراین تبعیت حالت کسی است که اطاعت انفعالی از دیگران می‌نماید و در هدایت و ساختمان سرنوشت خود شرکت نمی‌کند. حاصل چنین اطاعتی تسلیم و تقلیدی است که صرافت طبع و خودانگیختگی انسان را از بین می‌برد، و نتیجه‌اش از کار افتادن قوای ذهنی و قدرت استنباط می‌باشد.

تبعیت از مراتب عالی که القاء فعالیت و تلاش کرده و انسان را متوجه تعهد و مسئولیت می‌کند، با تبعیت انفعالی فرق دارد، اطاعت اخیر مورد تحسین کارل یسپرس و اورتگای گاست می‌باشد.

۵۹- SUBJECTIVITÉ، ذهنیت- ذهنیت معنی انتزاعی را

۱- ژ. گنو= J. GUÉHENNO در راه انسانها، صفحه ۴۳ نقل شده در فرهنگ فلسفی سن ژان... صفحه ۶۸۵.

بیان می‌کند، که به فاعل مدرک مربوط است. ذهنیت حالت کسی است که اشیاء را به نحو اعتباری و ذهنی می‌نگرد و به حالات آگاهی و نگرشهای فاعل مدرک ارجحیت می‌دهد. ذهنیت خاصیت امری است که ذهنی و اعتباری می‌باشد. ذهنیت عبارت از خاصیتی است که تمام پدیدارهای روانی را متمایز نموده و همه آنها را دربرمی‌گیرد. یادآوری باید کرد که اصطلاح ذهنیت باید به معنی اعم ملاحظه شود: بنابراین، ذهنیت، تنها مبین تصورات اعتباری و ذهنی نیست، بلکه به تمام تصورات و اعتباراتی گفته می‌شود که فاعل‌شناسانی در آنها دخالت دارد، بنابراین، تصورات منطقی، تصورات عملی، تصورات انفعالی همگی داخل در ذهنیت می‌باشند^۱. در فلسفه‌های اگزیستانس ذهنیت بیشتر به همین دخالت فاعل‌شناسانی در دریافته‌ها، تفسیرها، طرز استفاده از موقعیتها و بالاخره به برنامه‌ریزی‌های وی اطلاق می‌شود که جهان فی‌نفسه را به لنفسه یا آگاهی و معنی داری تبدیل می‌کند. بالطبع نگرش و اعتبارات افراد در تنظیم امور جهان برای نیل به اهداف خودشان اهمیت فراوانی پیدا می‌کند و در واقع تابع ذهنیت آنهاست.

۶۰- TRNSCENDANCE تعالی، برترین، علو، ماتقدم، ورای محسوسات، تعالی خداوند، گاهی به تعالی جهان از علم انسانی نیز اطلاق می‌شود- تعالی در فلسفه‌های اگزیستانس، به معانی گوناگونی استعمال می‌شود. در فلسفه سارتر به حالتی اطلاق می‌شود که انسان از امور مورد ملاحظه می‌گذرد و به ورای آنها نظر می‌کند. در نظر کانت امور متعالی آنهایی هستند که در ورای هر گونه تجربه قرار دارند. به نظر هیدگر عبارت از گذر از مرتبه‌ایست که در آن قرار داریم. کسی تعالی دارد که می‌گذرد و این گذر را حفظ می‌کند. تعالی عبارت از حرکت به سویی است که جنبه ارتقاء دارد^۲. در فلسفه یسپرس تعالی عبارت از وجودی است که هدف این تعالی و گذر می‌باشد^۳. در نظر وی هدف نهایی تعالی، همان خداست. به طور کلی تعالی ویژگی امری است که در ورای امور

۱- فرهنگ (...) لالاند، صفحه ۱۰۴۱.

۲- فرهنگ فلسفی سن‌ژان... صفحه ۷۳۴.

۳- فرهنگ اصطلاحی و ... لالاند صفحه ۱۱۴۳ چاپ ۱۹۷۶.

مورد ملاحظه قرار دارد. در نظر سارتر تعالی شامل برتری و تفوق نمی باشد و تنها به گذر و حرکت اطلاق می شود. «فلسفه تعالی ما را در راه بزرگی می اندازد که بیمناک است و در میان نور خیره کننده قرار می دهد. به هر حال، تعالی گذشتن از حالتی است که اکنون داریم و خلق احوالی است که فعلاً دارای آنها نیستیم.

۶۱- UNIVERSEL، کلی به مفاهیم و اصطلاحاتی

اطلاق می شود که به تمام افراد يك جنس یا يك نوع قابل اطلاق است- مفهوم کلی شامل صفات مشترکی است که تمام افراد نوع یا جنس آنها را دارا هستند. مفهوم کلی از امور فردی و اختلافات، صرف نظر می نماید. به همین جهت از طرف فلاسفه ای که به امور فردی و ویژگی های خاص افراد توجه دارند، مورد انتقاد قرار می گیرد. مفاهیم کلی در فلسفه های اگزیستانس به این دلیل مورد انتقاد قرار می گیرند که از امور انضمامی و ملموس و فردی دور افتاده اند، در صورتی که آنچه در نظر این فلاسفه ها اهمیت دارد حالت شخصی و غیرقابل تبدیل انسانهاست که ماهیت آنها را می سازند.

۶۲- VALEUR ارزش- عبارت از امری است که مورد توجه و

آرزوست. ارزش چیزی است که برای انسان نفعی دارد و به حل بعضی از مشکلات و رفع بعضی از نیازهای وی کمک می کند. بنابراین، ارزش، تصویری از اشیاء است که موجب حرکت یا سکون انسان می گردد. گاهی ارزش به صورت فرمول و معیار درمی آید که انسان احکام خود را با آن معیار منطبق می سازد، مانند معیارهای اخلاقی و زیبایی شناسی و اقتصادی، فرهنگی و دینی. به نظر اگزیستالیست ها، ارزشها باید همواره توسط انسانها مورد تجدیدنظر قرار بگیرند، یعنی تعالی ارزشها نیز مورد توجه آنهاست. پیروان فلسفه اصالت وجود خاص انسانی منکر خدا با حذف تمام ارزشهای قبلی که از علم الهی سرچشمه می گیرند، می خواهند، دست انسان را در انتخاب و ابداع ارزشها کاملاً آزاد بگذارند. و بدین ترتیب، خود را در يك جو مغشوش و درهم و برهم و خالی از پشتوانه مطمئن قرار می دهند و از این جهت، فلسفه های اصالت وجود خاص انسانی به فلسفه دلهره و هیبت مبدل می شود.

