

هستی‌لنفسه در فلسفه سارتر و نقد آن

رضا امیری*

چکیده

به نظر سارتر هستی دارای سه ساحت است: هستی فی‌نفسه، که از هیچ آگاهی برخوردار نیست و به تمامی، داده شده و بالفعل است. هستی‌لنفسه، که آگاهی می‌باشد و امکان پویایی دارد، و هستی‌غیره. اصلی که سارتر، تفکر خود را با آن آغاز می‌کند، تقدم وجود بر ماهیت است که آزادی، انتخاب، مسئولیت و شکل‌گیری هویت انسان در را آینده ممکن می‌سازد. لنفسه همان انسان است، اما نه از حیث بدن و جسم؛ بلکه از جهت آگاهی، آزادی، عمل و قدرت بر نفی. آگاهی هیچ محتوایی ندارد، و تنها در ارتباط با متعلقات خود معنا پیدا می‌کند. انسان همواره امکان نفی یا طرح اموری را دارد، از این رو آزادی نیز همواره همراه اوست. آزادی هر چند مطلق است، با موقعیت و وضعیت‌های بشری محدود می‌شود. آزادی مطلق و مسئولیت کلی و هراس حاصل از آن، انسان را به سوء نیت و خود فریبی سوق می‌دهد. آزادی و آگاهی در عمل چهره می‌کشایند، و انسان عبارت است از مجموع اعمال خود. **کلید واژه‌ها:** هستی‌لنفسه، آگاهی، آزادی، مسئولیت، خود فریبی

* پژوهشگر دانشگاه مفید.

مقدمه

دست‌یابی به پاسخ‌های صحیح و منطقی در حوزه علوم انسانی و حتی علوم تجربی، مبتنی بر شناسایی حقیقت انسان و ابعاد وجودی او است. خدا، طبیعت و انسان محورهای اساسی اندیشه‌ی بشری هستند، که در طول تاریخ ذهن آدمی را به خود مشغول نموده و مکاتب مختلف فلسفی، برای پاسخ به پرسش‌هایی در حول آن سه موضوع شکل گرفته است. در این میان شناخت انسان و کشف رازهای نهفته‌ی او از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است.

یکی از نحله‌های فکری که مرکز تفکر خود را انسان قرار داده، اگزیستانسیالیسم است، که بدون هر گونه تعصب باید مبانی، مفاهیم و روش فلسفی این مکتب را بررسی کنیم، و اگر سخنی را نیکو یافتیم، در تکامل فکری و فلسفی خود از آن یاری جویم. آیا دیگر مکاتب فلسفی در تفسیر و تحلیل مفاهیم دینی و بیان منطقی و خرد پسند از آن توانا بوده‌اند؟ شاید پاسخ برخی اندیشمندان که سعی نموده‌اند تجربه‌ای جدید را برای بیان مفاهیم دینی، در قالب فلسفه اگزیستانسیالیست آغاز کنند منفی باشد. (ملکیان، ۱۳۸۰: ۲۷۹) به راستی کدام یک از مشرب‌های فلسفی، توانایی تفسیر و بیان عقلی رضایت بخش‌تری از مفاهیم و واژه‌ها را با بار معنایی دینی دارد؟ مفاهیمی مانند: گناه، مرگ، مسئولیت، فریب عشق و آزادی

سارتر در میان هم مسلکان خود در بیان مسائل از صداقت و صراحت بیشتری برخوردار است. او با نظمی منطقی و بر اساس روشی مشخص تلاش نموده است نگاهی کلان به انسان‌شناسی و از طرفی دیدگاهی خاص به انسان معاصر و مشکلات او داشته باشد. انسان معاصر سارتر به علت کشمکش‌های دینی و جنگ‌های داخلی و بین‌المللی دچار یأس و پوچی شده است. به نظر سارتر تنها راه بهبود وضع موجود یافتن معنای آزادی و توجه به تنهایی خود در جهان است. در چنین معنایی از زندگی، انسان، اهل عمل و مسئولیت خواهد شد و تسلیم وقایع زندگی نمی‌شود. انسان دارای قدرتی است که در برابر هرگونه بدبختی که گرفتار آید می‌تواند زندگی مجددی را

بسازد و طرح نوی دراندازد. زندگی محدود و بسته نیست و هر چیزی از اراده و معنابخشی انسان تبعیت می‌کند. این مقاله تلاشی است برای معرفی هستی‌لنفسه در فلسفه سارتر، که همان هستی ویژه‌ی انسان است.

هستی

سارتر بین وجود^۱ و هستی^۲ تفاوت قائل است. وجود، فردی و ملموس است و در زمان و مکان خاصی قرار دارد و نیز «وقتی مربوط به واقعیت بشری باشد، یک کیفیت فردی به حساب می‌آید. اما هستی، همه شمول و عینی است، تا این که فردی باشد». (Sartre: 1956, 629- 630)

روکانتن قهرمان داستان تهوع از معنای اخیر هستی سخن می‌گوید. هستی در نگاه او همه جا را پر کرده و هیچ گریزگاهی برای خلاصی از آن نمی‌یابد. «آن چیزی که انتظار داشتم به سویم هجوم آورد، از آن پر می‌شوم، هیچی نیست: آن چیز منم. وجود آزاد شده، رهایی یافته رویم موج می‌زند. من وجود دارم. اندیشه‌ی من، خود من است. به همین سبب نمی‌توانم باز ایستم، من با آنچه که می‌اندیشم وجود دارم. اگر وجود دارم، به این علت است که از وجود داشتن نفرت دارم، منم که خودم را از نیستی که خواهانش هستم بیرون می‌کشم. نفرت از وجود داشتن هم شیوه‌ای برای واداشتن من به وجود داشتن است. دستم را روی نیمکت تکیه می‌دهم، ولی با عجله آن را پس می‌کشم: وجود دارد. دیگر نمی‌توانستم تحمل کنم که اشیاء آنقدر نزدیک باشند؛ دارم خفه می‌شوم، وجود از همه طرف در من نفوذ می‌کند.» (سارتر: ۱۳۵۵، ۱۹۷، ۱۹۶، ۱۶۲)

سارتر با الهام از تقسیمات پدیدارشناسی روح^۳ و با تکیه بر پدیدارشناسی هوسرل، سه

1. Existence

2. Being

۳. به نظر هگل روح در عالم ضرورت به سوی کمال، سه مرحله را طی می‌کند که عبارتند از وجدان، خودآگاهی و عقل. مراحل روح عبارتند از هنر، دین و فلسفه. در تقسیم بندی سه گانه‌ی هگل، روح ←

شکل از هستی را نام می‌برد: هستی فی نفسه، هستی لِنفسه و هستی لغيره.^۱ هر یک از این هستی‌ها دارای ویژگی خاص به خود و غیر قابل تحویل به دیگری است. (Kearney: 1994, 81)

هستی فی نفسه

«فی نفسه، پُر، لخت و ساکن است. آن همان خودش می‌باشد، برای مثال، نه فعال و نه منفعل است. آن فراتر از سلب و ایجاب است، و هیچ شناختی به غیر ندارد. در معرض زمانی بودن هم نیست، و نیز نه از امکان سرچشمه گرفته، و نه به ضرورت تقلیل یافته است. غیر مخلوق می‌باشد - بدون دلیلی برای وجودش و بدون ارتباطی با وجود دیگر - هستی فی نفسه تا ابد زائد، اضافی و غیر ضروری خواهد بود.» (Ibid: 82) باید دقت نمود که بر خلاف ایدآلیسم فیخته که خود، غیر خود را به وجود می‌آورد، فاعل شناسایی در پدیدارشناسی سارتر هرگز امری را خلق نمی‌کند. بنابراین، فی نفسه، همان پدیدار است؛ یعنی آنچه برای آگاهی ظهور می‌کند و متعلق آن قرار می‌گیرد، از این جهت، حتی بدن انسان در این قلمرو قرار دارد. (Collins: 1952, 52)

خلاصه این که هستی فی نفسه هر آن چیزی است که فاقد آگاهی است، به عبارت دیگر همه عالم به استثنای انسان در قلمرو هستی فی نفسه قرار می‌گیرد.

هستی لِنفسه

«لِنفسه مفهوم مقابل فی نفسه است. آن نفی درونی خودش می‌باشد، و از غیریت بهره برداری می‌کند، و به عنوان یک جوشش خود انگیخته محض توصیف شده است.

→ در کنار دو مقوله‌ی هستی و طبیعت قرار دارد: هستی، عقل فی نفسه؛ طبیعت، عقل لِنفسه و روح، عقل فی نفسه لِنفسه است.

1. Being in itself; Being for itself; Being for others

۲. برای مطالعه‌ی بیشتر در باره‌ی هستی فی نفسه در فلسفه سارتر ر. کک: علوی تبار، ۱۳۸۲: ۹۵

هستی لفسه دنیایی را که با ارتباط قصدی خود تشکیل می‌دهد، زمان‌مند می‌کند، در یک جمله آگاهی محل امکان، سلبیت و فقدان می‌باشد.» (Kearny: 1994, 82) لفسه، همان آگاهی است و مقصود از آگاهی، جوهر نیست؛ زیرا سارتر درباره‌ی شیء بحث نمی‌کند و پدیده هم نیست که به عنوان ظاهر، پوششی برای باطن باشد؛ چون او تقسیمات کانتی نومن و فنومن را نمی‌پذیرد، بلکه هستی را همین پدیدارها می‌داند. لفسه برای سارتر هستی ندارد، بلکه از نفی هستی فی نفسه بر می‌خیزد. وقتی لفسه محتوایی ندارد و مطلقاً تهی است، از این لحاظ تابع هیچ قانونی هم نیست و آزاد می‌باشد. هستی فقط مربوط به فی نفسه می‌شود، از این روجبر هم مربوط به عالم است، نه مربوط به آدم. همانطور که گفته شد هستی لفسه همان آگاهی است و تنها موجود دارای آگاهی انسان است، پس هستی لفسه یعنی انسان.

ثنویت لفسه و فی نفسه

سارتر با بر شمردن اوصاف لفسه و فی نفسه شاید فکر نمی‌کرد، گرفتار مشکل دکارتی رابطه‌ی نفس و بدن شود؛ زیرا فی نفسه غیر متحرک، مندمج و عین هستی است؛ اما لفسه سیال، دگرگونی و عدم می‌باشد. به بیان دیگر بدن انسان فاقد آگاهی است در حالی که نفس عین آگاهی می‌باشد. آیا راه حل این مشکل، ترجیح یکی از دو طرف بر دیگری است؟ اصالت دادن به لفسه روی آوردن به ایدئالیسم خواهد بود، و اصالت دادن به فی نفسه ما را به دامن ماتریالیسم می‌کشاند. سارتر خود متوجه این خطر شده بود و در کتاب هستی و نیستی چنین بیان می‌دارد:

«این دو ناحیه‌ی هستی و نیستی چگونه با هم ارتباط دارند. دکارت هم وقتی رابطه‌ی بین نفس و بدن را بحث کرد با همین مشکل مواجه شد، اما من نمی‌خواهم از راه حل دکارت پیروی کنم. آنچه باید در نظر داشت تذکر این نکته است که تفکیک این دو اصطلاح از هم و سپس تلاش برای به هم پیوستن آنها کار مفیدی نیست. ارتباط یک نحو تألیف و ترکیب می‌باشد، در نتیجه حاصل تحلیل و تحقیق نمی‌تواند دوباره تحت

پوشش اجزاء این سنتز قرار گیرد. امر انتزاعی وقتی مطرح است که چیزی مستعد وجود مستقل نباشد و در یک حالت مجزا متعلق فکر قرار گیرد. امر انضمامی، بر عکس یک کل یا تمامیت است که می‌تواند به خودی خود موجود باشد. هوسرل نیز این عقیده را قبول دارد، در نظر او رنگ قرمز یک مفهوم انتزاعی است، زیرا رنگ بدون صورت نمی‌تواند یافت شود. از این جهت آگاهی یک امر انتزاعی می‌باشد، چون که آن در درون خودش یک منشأ هستی شناسی در حدود هستی فی نفسه را نهفته دارد. از طرفی پدیدار نیز امری انتزاعی خواهد بود، زیرا آن باید نسبت به آگاهی ظهور یابد. امر انضمامی تنها وقتی می‌تواند یک کل و تمامیت باشد که آگاهی از آن، فقط تشکیل دهنده اجزاء باشد. امر انضمامی و متحقق، بشری است که در دنیاست و هایدگر آن را هستی در عالم نامید.» (Sartre:1956, 3)

گفتن این که شیوه هستی انسان، در دنیا بودن است به این معنی است که نه آگاهی و نه متعلقات آن هیچ یک بدون دیگری نمی‌توانند وجود داشته باشند. آگاهی فقط در شرایط انضمامی، یعنی در دنیا می‌تواند به فی نفسه ملحق شود. آگاهی و ابژه‌های آن وقتی از هم مستقل و هنوز همچون فی نفسه و لِنفسه هستند، مفاهیمی انتزاعی می‌باشند که عینیت و تشخیص ندارند. اما هر گاه در کنار هم به صورت سوژه و ابژه در آمدند، و فی نفسه متعلق لِنفسه و آگاهی گشت، هستی واحدی را تشکیل می‌دهند. سنگ نمی‌تواند هستی خودش را نشان دهد تا زمانی که آگاهی به آن اضافه نشود. بنابراین، «هستی فی نفسه همان است که هست و در او جزیی که با هستی لِنفسه جدایی داشته باشد نیست، بلکه آنها با هم وحدت دارند و هیچگاه اندکی ثنویت در آنجا نیست. ادغام این دو را با هم به طور کلی هستی می‌نامیم.» (Ibid: 74)

اصالت وجود

قاعده‌ای که سارتر برای اصالت وجود بکار می‌بندد، عبارت است از: تقدم وجود بر ماهیت. (Baggini: 2002, 118) هر چند هایدگر و دیگر هم‌کیشان او به این اصل تصریح

نکرده‌اند، اما معنای این عبارت در تفکر آنها متضمن می‌باشد، همچنان‌که هایدگر مطلب را این‌گونه مطرح می‌کند: «وجود بشری همواره پیش از خود است و همواره در راه است.» (Coopr: 1995, 3) اصل رایج در فلسفه غرب، قول تقدم ماهیت بر وجود است. این قضیه را می‌توان از تحلیل معنای وجود به دست آورد؛ از آنجا که «وجود داشتن به معنای برون ایستادن از نیستی است.» (مک کواری: ۱۳۷۷، ۵۶) ظهور وجود از عدم، ذهن را متوجه ایجاد و خلق می‌کند، زیرا باید آفریننده ابتداء دست به ایجاد چیزی بزند، تا آنگاه لباس وجود را به تن نماید؛ در حقیقت ایجاد مقدم بر وجود است. لازمهٔ ایجاد، این خواهد بود که خالق از آن شیء طرح و نقشه‌ای نزد خود داشته باشد، و این همان ماهیت است. بنابراین، انسان دارای یک تعریف و مفهوم مشخص خواهد شد، که نزد همهٔ افراد آن به یکسان یافت می‌شود. درست به همین دلیل که بشر در این نگاه واجد کارکرد، آثار و مفهوم ثابت و مقدری است، سارتر می‌گوید: انسان همانند یک شیء، مثلاً چاقو یا قلم تنزل یافته و او را فاقد آزادی، مسئولیت و تکامل در مسیر تاریخ نموده‌ایم، و نتیجه می‌گیرد که «اگر خدایی نباشد، حداقل یک موجود هست که وجود آن بر ماهیتش مقدم است.» (Sartre: 1975, 25) سارتر با انکار خدا می‌خواهد همان خلاقیتی را که در شأن خدا است به عهده انسان بگذارد. زیرا به نظر او با وجود خدا انسان مجبور به تبعیت از ارزشها و طرح‌های موجود در علم باری است به خلاف اشاعره که در تعارض بین اعتقاد به خدا و آزادی انسان به جبرانسان معتقد هستند. در دیدگاه سارتر انسان خود خالق ارزشهای تازه است و الزامی برای اطاعت از غیر ندارد. در این نگرش معنای زندگی به انسان وابسته می‌شود و به قول سارتر «بشر بدون هیچ گونه مدد و اتکایی محکوم است که در هر لحظه بشریت را بسازد.» (سارتر: ۱۳۵۵، ۳۷) سارتر برخی مفاهیم اساسی خود را از اصالت وجود استنتاج می‌کند، از جمله: پروژه، مسئولیت، آزادی و عمل. انسان در ابتدا هیچ ماهیتی ندارد، بلکه بعد از وجود یافتن، آن‌گونه خواهد بود که خودش تصور و اراده می‌کند. از طرفی وقتی طبیعت و قالب از پیش تعریف شده‌ای نباشد، تا شخص مجبور باشد بر اساس آن خود را تحقق بخشد،

از آزادی او گریزی نیست، بلکه او عین آزادی است. به سبب این آزادی، انسان خالق خودش می‌شود. به این جهت ستایش عمل از اصول اساسی این مشرب است، زیرا هیچ حقیقت واقعی غیر از عمل وجود ندارد. آدمی نیز جز آنچه خودش را تحقق بخشیده، چیزی نیست؛ یعنی او همان مجموع اعمال خود است.

چیستی لافسه

به نظر سارتر انسان هیچ گونه ماهیت و تعریفی ندارد، پس چگونه باید او را معرفی کرد. آیا موضوعی است بدون محمول؟ سارتر حمل هیچ مفهومی را بر انسان نمی‌پسندد، و تنها یک قضیهٔ سالبه دربارهٔ او می‌توان گفت: انسان هیچ نیست. نه زشت است و نه زیبا، نه هنرمند و نه حیوان ناطق؛ بلکه ظرفی توخالی است که در مسیر زندگی شکل می‌گیرد. «بشر تنها آنچه از خودش تصور می‌کند نیست، بلکه او آن چیزی است که اراده می‌کند. او آن گونه است که خودش را بعد از این موجود کنونی در ذهن می‌پروراند؛ یعنی همان است که پس از جهش به سمت وجود، از خود می‌خواهد. بشر چیزی جز آنچه از خویشتن می‌سازد نیست.» (Sartre: 1975, 28)

اگر در تعریف انسان، مشترکات بین افراد آن مورد نظر نباشد، به معنای این است که تعریف بر مبنای اصل هویت نبوده و بر تحول مبتنی می‌باشد؛ در این صورت، آدمی موجودی ثابت ملحوظ نشده و از قالب تعاریف تجاوز می‌کند. «از اینجاست که سارتر وجود طبیعت انسانی را نفی می‌کند و به حالت انسانی قائل می‌شود.» (کرنستون: ۱۳۵۴، ۸۰) آدمی با آگاهی به آزادی خود، وضعیت موجود فی‌نفسه، یعنی مرتبهٔ هستی موجودی چون سنگ، درخت، و حیوانات را نفی و به تعبیری نیست می‌کند، و به وضعیت هستی توأم با آزادی و آگاهی که همان هستی انسانی است می‌رسد. بنابراین، سارتر با واژه‌های نیستی، آگاهی و آزادی، لافسه را توصیف می‌کند و از هستی فی‌نفسه متمایز می‌گرداند.

نیستی

سارتر در کتاب هستی و نیستی بحث خود را از نیستی شروع می‌کند، و همان طور که خانم وارناک گفته است: «ما نباید با هستی آغاز کنیم، زیرا تصور نیستی محور اگزیستانسیالیسم سارتر است. نیستی دو معنا دارد. در اولین معنا، نیستی نوعی خلاء یا تفکیک است که بین بشر و عالم یا به بیان دقیق‌تر بین آگاهی بشر و جهان‌اشیایی که او از آنها آگاه است، قرار دارد. معنای دوم نیستی نزدیک به معنای پوچی، اضمحلال و نابود شدن اشیاء در عالم است. اگر این دو معنا را به عنوان معرفت‌شناختی و عاطفی ترسیم کنیم، آنگاه صحیح است که بگوییم سارتر بیشتر معنای معرفت‌شناسانه را به کار برده است. از یک جهت، نیستی همانند فضا است؛ یعنی خارج از وجود آگاه می‌باشد و فاصله‌ایی را تشکیل می‌دهد که او را از دنیایش منفک می‌سازد. از جهت دیگر نیستی، به مثابه یک امر درونی نسبت به وجود لِنفسه ملاحظه شده است. آن خلأی در درون او است که می‌خواهد با اعمال، افکار، و دریافت‌هایش آن را پر کند. تملک این خلأ در درون خودش است که او را به عنوان وجود لِنفسه ممکن می‌سازد، به نحوی که هم دنیا را درک کند و هم در آن عمل نماید.» (Warnock: 1970, 93) سارتر مفاهیم هستی و نیستی را هم به لحاظ ذهنی و هم به لحاظ عینی از روند پرسش و پاسخ به دست می‌آورد، زیرا «هر پرسشی دارای این پیش‌فرض است که یک پرسش‌گر و یک پاسخ‌گو وجود دارد. از این دیدگاه، پرسش یک نوع انتظار است؛ یعنی از مخاطب انتظار پاسخی دارم. به عبارت دیگر بر اساس آشنایی قبلی پرسش‌گر با این فرد از او انتظار می‌رود هستی خود را آشکار سازد، خواه با پاسخ مثبت یا منفی. وجود همین دو امکان مغایر و عینی است که پرسش ما را به دو قسم ایجابی و سلبی از هم متمایز می‌کند.» (Sartre: 1956, 4) بنابراین، وقتی کسی در برابر سؤال ما جواب مثبت یا منفی بدهد در هر حال هستی او را نشان می‌دهد، اما در پاسخ منفی یک نکته دیگر نیز نهفته است، و آن یافتن مفهوم نیستی می‌باشد؛ مثل آنجا که سؤال شود آیا فلانی در خانه هست و پاسخ منفی بشنویم به این سبب به نیستی او آگاه می‌شویم. از این لحاظ سارتر

می‌گوید: «اصل نیستی از احکام منفی نشأت می‌گیرد.» (Ibid: 7) در نتیجه انسان همان موجودی است که نیستی توسط او وارد عالم می‌شود. (کرنستون: ۱۳۵۴، ۸۱)

آگاهی

از نظر سارتر آگاهی، همان موضوعیت نفسانی (Subjectivity) است؛ اما نه سوژه‌ای شخصی است و نه حاوی آن. آگاهی همان شناخت است که خود شناسی نیز هست؛ اما نوعی شناخت غیر شخصی. آگاهی، نه جوهر است و نه شیء، بلکه فعالیت است. به طور خلاصه عبارت است از: ۱- آگاهی همواره، آگاهی از چیزی است ۲- هر آگاهی، آگاهی از خود است ۳- آگاهی همواره موجب پیدایش عدم می‌شود. (بارنز: ۱۳۸۲، ۳۸)

سارتر میان سوژه و ابژه تمایز قائل است. ابژه فی نفسه وجود دارد و قائم به خود است، اما سوژه یا آگاهی لافسه وجود دارد؛ یعنی با توجه به چیزهای دیگر. اگر ابژه‌ها، اشیاء هستند پس آگاهی، باید لا شیء و معدوم باشد. از اینجا چند نتیجه به دست می‌آید: «سارتر آگاهی را به معنای متضاد با ابژه تعریف می‌کند. دوم، آن که آگاهی، اگر چه به تجربه در می‌آید، به نحوی به تجربه در نمی‌آید که ابژه بدان نحو به تجربه می‌آید. سوم، آن که بر آگاهی، قوانین علی حاکم نیست؛ ولی بر ابژه حاکم است. پس آگاهی، آزاد است.» (تایشمن: ۱۳۷۹، ۲۳۹) آگاهی جوهر نیست، چنان که نزد دکارت هست؛ حتی، صورتی از فعالیت استعلایی، آن گونه که نزد کانت می‌باشد نیز نیست. آگاهی هیچ محتوایی ندارد. «سخن گفتن از نیست در اینجا راه آزاد کردن آگاهی از زنجیره‌ی علی است.» (سولومون: ۱۳۷۹، ۲۲۶) بنابراین، برای فهم معنای آگاهی در نزد سارتر باید از واژه نیستی کمک گرفت. آگاهی عبارت است از قوه‌ای که با آن نه تنها؛ آگاه می‌شویم که اشیاء چگونه هستند، بلکه در می‌یابیم چگونه نیستند. امکان یافتن وضعیتی به گونه منفی، خواه به این صورت که آن وضعیت چه چیز نیست، یا به این شکل که چه چیزی را دوست ندارد و یا به هر نحو منفی دیگر، مهم‌ترین توصیف آگاهی است. گاهی نیز گفته می‌شود آگاهی شکاف بین فاعل شناسا و عالم است؛ یعنی انسان با آگاهی از

چیزی، آن را از خودش متمایز می‌کند. «زیرا در ادراک چیزها وقتی شخص به متعلق ادراک آگاه می‌شود به میزان کمی نیز به خود، آگاهی می‌یابد و همین خودآگاهی، مستلزم ایجاد تمایز میان مشاهده‌گر و متعلق مشاهده خواهد بود. سارتر ایجاد چنین تمایزی را در حکم از هم جدا شدن آگاهی و متعلق آن از طریق یک فضا یا فاصله تصور می‌کند. این شکاف که از رهگذر فاصله گرفتن از عالم پدید می‌آید مشخصه بنیادی آگاهی است.» (وارناک: ۱۳۷۹، ۳۹) پس سارتر نسبت بنیادی میان آگاهی و عالم را از توانایی نفی، بیرون می‌کشد. تصور این که اشیاء چگونه نیستند، مقدمه توصیف، طبقه‌بندی و منفور یا مطلوب دانستن آنها است، و در نتیجه تلاش برای دگرگون کردن آنها. از رهگذر نیستی و جدایی شخص از جهان پیرامونش، امکان تفکر و عمل بر اساس انتخاب رخ می‌دهد. خلأیی که در درون اوست باید پُر شود، و هر گونه عمل و اندیشه‌ای که او طرح آن را می‌ریزد، این خلأ را پُر می‌نماید. اما تلاش برای از بین بردن نیستی و این خلأ، کوششی برای رسیدن به تمامیت و پُری فی نفسه است که محال می‌باشد؛ زیرا فی نفسه شدن به معنی مرگ لِنفسه خواهد بود. از این روی سعی می‌کند فی نفسه لِنفسه؛ یعنی خدا شود، و «همین مانند شدن به خداست که محرک تمام فعالیت آدمی است.» (وال: ۱۳۷۲، ۲۶۸) اکنون باید بدانیم آگاهی با عمل چه نسبتی دارد. از آنجا که آگاهی نیستی است و هیچ زندگی درونی وجود ندارد، باید تمام زندگی انسان بیرون از آگاهی باشد که عبارت از عمل کردن به معنای عام آن است، و شامل گفتن، ساختن، اندیشه و عواطف یا نظایر آن خواهد بود. آگاهی ضرورتاً، آگاهی از عالم است، و من جز از رهگذر داشتن آمادگی برای عمل کردن در عالم، نمی‌توانم به معنی دقیق کلمه، از عالم آگاه باشم، یا چیزی درباره آن بدانم یا بگویم. آگاهی محضی که با عمل پیوند نداشته باشد، وجود خارجی ندارد. از طرفی، وضع خاصی از امور، به خودی خود نمی‌تواند انگیزه‌ای برای عمل باشد؛ تنها آگاهی از وضع خاصی از امور به مثابه چیزی که باید دگرگون شود، می‌تواند انگیزه‌ای برای عمل فراهم سازد. (وارناک: ۱۳۷۹، ۴۲)

آزادی

سارتر بین آگاهی و آزادی رابطه‌ی عمیقی ملاحظه می‌کند. اگر آگاهی، همیشه آگاهی از چیزی است، باید نوعی تقابل میان عین و ذهن وجود داشته باشد، و در نتیجه لازمی آگاهی، جدا شدن از عین است. آگاهی از یک چیز، غیر از خود آن چیز می‌باشد، پس میان آگاهی و هستی فی‌نفسه همواره شکاف است، و این فاصله از نیستی پر شده است. نیستی در دل هستی آگاه می‌باشد و زاده‌اوست. این ویژگی درباره‌ی آگاهی انسان از گذشته‌ی خویش نیز صادق است. هنگامی که انسان از گذشته‌ی خود، آگاه می‌شود به سبب همین تراوش نیستی از آگاهی، از گذشته‌ی خود جدا می‌شود. از این رو، او اسیر گذشته‌ی خود نیست، بلکه آزاد است و می‌تواند آینده‌اش را انتخاب کند و بسازد. (استیونس: ۱۳۶۸، ۲۱۳) برای انتخاب کردن، باید آگاه بود و برای آگاه بودن، باید انتخاب کرد. انتخاب و آگاهی یک چیز است. هیچ‌گونه آگاهی ذاتی و رای انتخاب من وجود ندارد، بلکه آگاهی من، انتخاب من است. همه‌ی انتخاب‌های من معناهایی است که من به جهان می‌دهم. (Sartre: 1956, 480)

آزادی ماهیت بشر نیست، اما به بشر امکان می‌دهد تا ماهیت خود را تحقق بخشد. آزادی موهبتی است که به یمن آن بشر می‌تواند خود و جهان را تغییر دهد. آن فضایی است در برابر فضای اشیاء، فضای اشیاء در بسته، متحجر و تمام شده، اما فضای آزادی یا قلمرو انسان، جهانی باز، گسترده و پایان‌ناپذیر است. آزادی نفی وضع موجود، برای فرا رفتن به سوی آینده است. «لنفسه در واقع آگاهی است، اما عمیقانه‌تر، اختیار نیز می‌باشد. لنفسه با عدمی که در خود دارد و همین آن را در مقابل فی‌نفسه قرار می‌دهد، تقوم یافته است. و چون نمی‌تواند به سادگی باشد، ناچار است خود را بسازد. پس اختیار، همان عدمی است که خصوصیت بارز آدمی می‌باشد.» (وال: ۱۳۷۲، ۲۶۹) بنابراین میان اصل حریت و اصل عدمیت، رابطه‌ی نزدیکی است. نیستی ما را وادار می‌کند که یک نحوه‌ی عمل را بر نحوه‌ی دیگر ترجیح دهیم و از آنجا که آینده باز و نامسدود است، هنگامی که به آینده می‌نگریم با نیستی روبرو می‌شویم و در مقابل چنین

خلای طبعاً احساس وحشت و اضطراب می‌کنیم و همین وحشت و اضطرابی که عدم را بر ما عیان می‌سازد، خود دلیل بر حریت ما خواهد بود. (کرنستون: ۱۳۵۴، ۸۲) «لنفسه به معنی حذف فی نفسه‌ای است که هست. آزادی جز این حذف، چیزی نیست. از این جهت، لنفسه از هستی‌اش، همچون ماهیتش می‌گریزد و همیشه چیزی جز آنچه می‌توان درباره‌ او گفت، می‌باشد. او کسی است در ورای نامی که می‌توان به او داد، و در ورای صفتی که می‌توان در او شناخت. گفتن این که لنفسه باید آن چیزی باشد که هست، گفتن این که او در نبودش به آن صورت که هست، آن چیزی است که نیست، گفتن این که در آن وجود بر ماهیت مقدم است؛ همه به یک معنی است، و آن این که انسان آزاد است.» (Sartre: 1956, 439)

بنابراین، آزادی، مهم‌ترین وصف آدمی است، زیرا از آنجا که آگاهی من از آزادی با وجود من یکی است، پایان اولی، لزوماً پایان دومی نیز هست. (Ibid: 243) سارتر هرگز تعریف ثابتی از آزادی به دست نمی‌دهد، شاید به این دلیل که او آزادی را مطلق می‌داند و اطلاق، تعریف‌بردار نیست. بنابراین، هر کس تحت شرایط خاص خود باید آزادی خود را تعریف کند. از طرفی تعریف آزادی به تحدید و مشخص نمودن ماهیت انسان منجر می‌شود و سارتر این را نمی‌خواهد؛ بلکه به نظر او انسان یا همیشه و به تمامی آزاد است و یا هیچ‌گاه آزاد نیست. (Ibid: 441) حال این سؤال مطرح می‌شود که اگر آزادی و اختیار مطلق می‌باشد، پس هر کاری از جمله قتل مجاز خواهد بود؟ سارتر خود متوجه این تالی فاسد شده بود، از این رو برای توجیه آن از دو واژه‌ی حدود آزادی و مسئولیت مدد جست.

حدود آزادی: سارتر از دو عامل محدودکننده آزادی نام می‌برد. وضعیت بشری و

موقعیت.^۱

۱. در باره حدود آزادی ر.ک به: (Baggini, 2002, 127)

۱ وضعیت بشری / Human Condition

«هر چند در بشر ماهیتی کلی به نام طبیعت بشری، نمی‌توان یافت؛ اما کلیت و عمومیتی در وضع بشری وجود دارد. منظور از وضع تقریباً تمامی حدودی (Limitations) است، که موقعیت اساسی بشر را در جهان ترسیم می‌کند. موقعیت‌های تاریخی و زمانی افراد متفاوت است؛ آنچه دگرگون‌پذیر نیست، ضرورت در جهان بودن، ضرورت کار کردن در جهان و مرگ در آن است. این حدود هم جنبه عینی و هم ذهنی دارند، از این جهت جنبه عینی دارند که همه جا با آنها روبرو می‌شویم و در هر جایی قابل شناسایی هستند. و به این دلیل ذهنی می‌باشند که حیات آنها وابسته به حیات بشر است و اگر بشر به آنها زندگی نبخشد هیچ محسوب می‌شوند.» (Sartre: 1975, 46) بنابراین، آزادی بشر، با به دنیا آمدن او در این جهان محدود می‌شود. از طرفی کسی که در جهان می‌باشد، همواره مشغول کاری است، پس عمل نیز حد آزادی است؛ حداقل از این جهت که در عمل نکردن آزاد نیستیم. و دیگر این که هر فردی به مرگ خود آگاه است و روزی خواهد مرد، و حتی اگر نگوئیم آگاهی از مرگ، آزادی را محدود می‌کند، دست کم با فرا رسیدن مرگ، آزادی هم خواهد مرد. این جبرها برای همه بشر یکسان است و میان آدمیان از هر نژاد و در هر زمانی وجه اشتراک و کلیتی به وجود می‌آورد. به این جهت انسان‌ها همدیگر را می‌فهمند و از آثار، طرح و تمدن گذشتگان بهره می‌برند.^۱ بنابراین، هرچند کلیتی در بشر هست، اما همانند ماهیت، امر ثابت و ازلی نمی‌باشد و یا از جایی به او داده نشده است؛ بلکه همواره در حال تحول و ایجاد خواهد بود. «من با انتخاب خود و نیز با

۱. مرحوم رحیمی در توضیح این مطلب می‌نویسد: برای درک بهتر موضوع می‌توان شطرنج را مثال زد، که هم خانه‌های آن محدود است و هم مهره‌های آن و لذا هر بازی برای هر شطرنج بازی قابل فهم است، و از طرفی شماره‌ی بازیها محدود نیست و امکان ابداع و نوآوری بی‌شمار است. (سارتر، ۱۳۵۵:

فهمیدن طرح و هدف دیگران متعلق به هر عصری که باشند، این کلیت را می‌سازم. این مطلق بودن امر انتخاب، نسبی بودن هر عصری را نفی نمی‌کند.» (Ibid: 47) درک و فهم اهداف، طرح و تولیدات دیگران نشانه‌ی رشته‌ی مشترکی میان انسان‌ها است و الا هیچ‌گاه قادر به فهم مقصد و مقصود هم نبودیم، و این همان کلیت است. نتیجه‌ای که سارتر می‌گیرد این است که انتخاب و آزادی مطلق می‌باشد، اما متعلق آن؛ یعنی طرح‌های بشر، از جمله فلسفه، هنر، ادبیات و غیر آن دچار تحول خواهد بود و هر عصری دارای طرحی نو می‌باشد؛ زیرا طرح‌ها در چارچوب وضعیت و حدود بشری، صورت می‌گیرند. پس در عین حال که اقدام بشر جنبه‌ی مطلق دارد، فرهنگ و تمدن هر دوره‌ای نسبی خواهد بود. به عبارت دیگر آدمی همواره انتخاب می‌کند و این انتخاب مطلق است، ولی در هر عصری طرح و فرهنگ خاصی انتخاب می‌شود.

۲. موقعیت/Situation

این‌که بشر از نظر زمانی و مکانی مجبور می‌باشد در موقعیتی قرار گیرد، محدود کننده آزادی است. اما این موقعیت، بر خلاف مسأله‌ی قبل برای همه و برای همیشه یکسان نیست. «شخصیت هر کس بر مبنای موقعیت او تعیین می‌شود؛ یعنی بر مبنای اموری محتمل که او را در این مکان یا در آن مکان جغرافیایی قرار داده، و یا در فلان لحظه از زمان و در فلان محیط اجتماعی به دنیا آورده، و یا در معرض فلان فشار طبیعت و جامعه گذاشته است. در یک کلام، او را در تاریخ قرار داده است. بنابراین، آزادی وجود ندارد جز در موقعیت، و بشر ماهیت خود را در موقعیت انتخاب می‌کند.» (سارتر: ۱۳۴۸، ۱۶) اما موقعیت چیست؟ همان‌گونه که خود سارتر اشاره کرده، آن عبارت است از مکان، زمان، محیط، وراثت. «من نه آزادم که از سرنوشتی که طبقه‌ام، ملیتم و خانواده‌ام را رقم زده است بگریزم، و نه حتی قدرتم یا بخرم را بسازم، و نه بر امیال و عادت‌هایی که کمترین اهمیت را دارند، حاکم شوم. انسان بسیار بیش از آن که موجودی باشد خودساز، موجودی است که توسط آب، هوا، سرزمین، نژاد، طبقه، زبان،

تاریخ جامعه‌ای که خود جزء آن است، شرایط خاص کودکی، عاداتهای فراگرفته و رویدادهای کوچک و بزرگ زندگی، ساخته می‌شود.» (Sartre: 1956, 481) آیا با وجود این موقعیت‌ها آزادی مطلق ممکن است؟ این درست است که موجود آزاد کسی است که بتواند طرح‌های خود را تحقق بخشد، اما رد آنچه واقعیت دارد و طرح چیزی که امکان دارد، نیز به معنی عمل آزادانه است. مقاومت‌هایی که پیش می‌آیند، شرط عملی می‌باشد که آزادی را از جبر متمایز می‌کند. یک موجود آزاد نمی‌تواند وجود داشته باشد، مگر این‌که با جهانی که در برابرش مقاومت می‌کند درگیر شود. این که مکان و گذشته به چه معنی می‌باشند: مانع یا مجال، نقطه شروع و یا مسأله‌ای بی‌اهمیت، چگونه از آنها استفاده کنم و یا کدام راه از هزاران راه گذشته را برای خود انتخاب نمایم، تمامی به طرح‌های آزادانه من بستگی دارند. در واقع من هستم که با طرح‌هایم به آنچه در اطرافم هست و به رویدادهایی که بر طرح‌هایم اثر می‌گذارند، معنی می‌بخشم. اگر آزادی وجود ندارد جز در موقعیت، در مقابل، موقعیت وجود ندارد جز در آزادی. علاوه بر این اختیار قوام بخش موقعیت است، زیرا موقعیت فقط برای موجود آگاهی که خود را از آن می‌رهاند و آن را با طرح‌ها و پیشنهادهای خود روشن می‌کند معنی دارد؛ مثلاً به واسطه طرح و پیشنهاد من است که اشیاء مانع یا وسیله می‌شوند.» (وال: ۱۳۷۲، ۲۷۱) سارتر درباره محیط می‌گوید: انسان است که به محیط خود معنا می‌دهد. این که محیط به عاملی مخرب تبدیل شود، یا به عاملی مدد رسان، به انتخاب طرح من بستگی دارد. (Sartre: 1956, 509) بنابراین، به نظر سارتر انسان به طور مطلق آزاد و مسئول است اما این آزادی فقط در وضع و موقعیت امکان دارد.

مسئولیت

اگر انسان آزاد است، پس او مسئول همه امور می‌باشد؛ حتی مسئول جنگ و صلح. «من که آزادی کامل و غیر قابل تمایز از زمانه‌ای که تصمیم گرفته‌ام معنی آن باشم، هستم؛ همانقدر مسئول جنگ خواهم بود که گویی خود آن را اعلام کرده‌ام.»

(Sartre: 1956, 555) این مسئولیت، همه بشریت را متعهد می‌سازد، حتی ازدواج من که امری شخصی، و مربوط به عشق و عواطف من است، تمامی افراد دیگر را به آن ملتزم می‌کند. «بنابراین، من مسئول خود و همگی بشر هستم، و در حال آفرینش صورتی معین به آن گونه که خود خواهم بود، برای بشر هستم. من با شکل دادن به خود، بشریت را می‌سازم،» (Sartre: 1975, 30) با این اوصاف دیگر جایی برای هوسرانی و کارهای بیهوده نمی‌ماند. هر کس باید طوری عمل کند که الگوی جامعه و نیز در برابر رفتار خود پاسخگو باشد. «زیرا وقتی من با یک موقعیت واقعی روبرو می‌شوم، مجبورم شیوه و روش خود را نسبت به آن انتخاب کنم و نیز با پذیرش مسئولیت این انتخاب و التزام به آن، همگی بشریت را به آن متعهد گردانم که در این صورت جایی برای هوسرانی نمی‌ماند.» (Ibid: 48) البته انسان در هر شرایطی می‌تواند اعمال خود را توجیه کند، حتی در نظام‌های دینی و یا فلسفه‌هایی که به آزادی مشروط و شرایط سخت اخلاقی معتقدند، چه بسا افراد ملتزم به اصول این نظام‌ها نباشند. به نظر سارتر انسان با خودفریبی، از آزادی سوء استفاده و از زیر بار مسئولیت شانه خالی می‌کند.

خود فریبی^۱ / Bad Faith

آزادی مطلق، مسئولیت کلی، هراس و اضطراب، می‌تواند زمینه‌ساز خود فریبی انسان شوند. دانستن این که ما آزادی تامی در دنیا داریم، دانستن این که ما مسئول خود و تمامی بشر هستیم و هیچ عذر و بهانه‌ایی در راه عمل پذیرفته نیست، هر کسی را دچار هراس می‌کند.^۲ هراس، آگاهی از این واقعیت است که همه چیز بر عهده ما می‌باشد و کسی نیست تا مسئولیت را به گردن او بیندازیم. بنابراین، کمتر کسی این هراس را تجربه می‌کند و اندکند افرادی که تحمل این رنج را به دوش بکشند. ابراهیم

۱. این واژه را به ایمان بد، سوء نیت، دورویی و تزویر نیز ترجمه کرده اند.

۲. درباره ارتباط آزادی و مسئولیت با هراس، رنج و ناامیدی ر.ک به: (Baggini: 2002, 120,125)

و اسماعیل‌ها می‌خواهد تا هراس و اضطراب ناشی از یک رؤیا را به جان خریده و پدردر کمال آزادی فرزند را به قربانگاه ببرد تا مسئولیت خود را به انجام رساند. بسیاری با کتمان آزادی و اختیار خویش، راهی برای گریز از هراس می‌جویند. معمولی‌ترین این راه‌ها خودفریبی است؛ یعنی وانمود کردن این که واجد آزادی نیستیم و به نحوی مجبوریم. عذرو بهانه‌هایی مانند، کاری از دستم ساخته نبود، مأمور معذور است و یا خواست خدا بود نمونه‌هایی از خود فریبی هستند. کنار نشستن اشخاص از حوادث و مسئولیت‌های فردی و اجتماعی، به قیمت از دست رفتن آزادی و آگاهی در واقع تلاش برای تبدیل آدمی از هستی لافسه به فی نفسه می‌باشد. سارتر دو نمونه روشن خودفریبی را نقش بازی کردن و تظاهر به شیء گونه شدن، می‌داند. همچنان که هنرپیشه تئاتر فقط باید نقش خود را بازی کند و حق انتخاب دیگری ندارد، افراد در صحنه زندگی نیز با نقش بازی کردن توجیه‌گر داشتن آزادی و مسئولیت هستند؛ زیرا که نقش، وظیفه‌ها را به تمامی معین می‌کند. در واقع دنیا مانند صحنه تئاتری است که هر کس باید نقش خود را به خوبی به عنوان معلم، مهندس، بازرگان و یا روشنفکر بازی کند، از این رو رفتارها تشریفاتی و تصنعی خواهد بود و هر کسی می‌تواند نوع برخورد و عکس العمل افراد را پیش بینی کند. سارتر این نوع از خودفریبی را با توصیف پیش خدمت کافه، تشریح می‌کند. به نظر او همه حرکات و حالات پیش خدمت اغراق آمیز و تشریفاتی است. هدف او در این نقش بازی کردن این است که به عنوان پیش خدمت و نه چیز دیگر، وظیفه خود را به نحو کامل انجام دهد. به عبارت دیگر، او می‌خواهد به طور مشخص همان باشد که هست؛ یعنی پُر، یکپارچه و موجودی ساکن. پیش خدمت، مثل یک روبات حق انتخاب ندارد؛ رفتار، وظایف و حقوق او از قبل معین شده است، و او تنها باید آنها را به خوبی اجرا نماید. (Sartre: 1956, 59) جلوه دیگر خود فریبی این است که شخص با توسل به این که همواره دیگران او را نگاه و تحت سلطه دارند وانمود می‌کند که از آزادی برخوردار نیست، و تنها یک شیء برای دیگری است. آنها برای فرار از آزادی و مسئولیت وانمود می‌کنند که تاریخ بشر چیزی جز روابط آقا

و بنده نیست. وظیفه من همانند یک ابزار در خدمت شخصی خواهد بود که مرا به تملک خود در آورده است. او مالک است و من برده و تنها تکلیف اطاعت و تقلید از اوست. «خلاصه این که خود فریبی تلاشی برای تبدیل شدن به یک هستی فی نفسه و فاقد آگاهی می باشد. او آرزو می کند چیزی باشد با خواص ثابت و توصیف پذیر که به واسطه داشتن آنها مجبور است به این یا آن نحو رفتار کند. خودفریبی دفاعی است که ما بر ضد رنج و عذاب، تهوع و هراس در پیش می گیریم. هر گزیری از مسئولیت و هر انکاری که ما می توانیم غیر از آن باشیم که هستیم، نمونه ای از خودفریبی خواهد بود.» (Warnock:1990, 116)

آزادی و عمل

آزادی در عمل چهره می گشاید. آزادی قدرت درگیر شدن با عمل و ساختن آینده است. حضور انسان در جهان شکلی از بودن نیست، بلکه شکلی از عمل کردن، انتخاب و ساختن خود می باشد. به نظر سارتر آزادی و نقص، دو روی یک سکه هستند که همواره با هم خواهند بود. میل به بر طرف کردن نقص و چیزی که فعلاً وجود ندارد، اساس عمل می باشد. به نظر سارتر حالت کمال مطلوب امور در رابطه با وضع فعلی، نفی و عدم است، و متقابلاً وضع فعلی نیز در رابطه با حالت کمال مطلوب، خود را نفی می کند. از این رو انسان به سبب عدم رضایت از وضع فعلی خود، حالت سعادت‌مندان‌های را در خواست می نماید. بنابر این، در وضعی که ما برنامه، طرح و کمال مطلوبی را نداشته باشیم، عملی نیز نخواهیم داشت؛ زیرا ذهن آدمی نمی تواند در خود چیزی بیابد، مگر آن که متوجه غیر خودش شود؛ و این توجه جز با افکندن طرح و روی آوردن به عمل و التزام ممکن نیست. خلاصه این که اگر آزادی یعنی نفی، باید توجه داشت که نفی عبارت از این نیست که فقط بگوییم نه؛ نفی دگرگون کردن توسط عمل است، و در بطن عمل ماهیت خود را باز می یابد. پس، آدمی جز یک سلسله عمل و اقدام نیست؛ همچنان که عشقی جز آنچه به مرحله تحقق در آید، و نبوغی جز آنچه

در آثار هنری منعکس است، وجود ندارد. (Sartre: 1975, 42) آگاهی، آزادی و عمل سه زاویهٔ مثلثی هستند که هستی لِنفسه را از هستی فی نفسه متمایز می‌گردانند تا انسان متولد شود.

نقد برخی آراء سارتر

هر چند تفکر سارتر دربارهٔ انسان دارای نکات و پیام‌های مثبتی از جمله آزادی، آگاهی، صداقت و مسئولیت می‌باشد؛ اما با نقص و کاستی نیز همراه است. برای نمونه موارد زیر خاطر نشان می‌گردد.

نقد آگاهی

یکی از دلایل سارتر بر آزادی انسان، رابطه‌ای است که میان آگاهی و هستی وجود دارد. او حتی با تأکید بر این مطلب که آگاهی و هستی متباین هستند، نتیجه می‌گیرد که خدا، هستی مطلق است؛ و چون آگاهی همواره با نیستی در رابطه می‌باشد، پس مفهوم خدا مستلزم تناقض خواهد بود. زیرا مفهوم خدا عبارت است از هستی آگاه نامتناهی. آنچه سارتر را موفق به چنین نتایجی می‌کند، نحوهٔ سخن گفتن او دربارهٔ نیستی است، که گویا نیستی خود چیزی است که حد فاصل آگاهی و هستی واقع می‌شود. اگر نیستی و نفی چیزی است، پس هستی خواهد بود؛ و اگر چیزی نیست، پس حد فاصل میان آگاهی و هستی نخواهد بود. شاید همین امر موجب شده که سارتر از خاصیت نهان‌سازی (Secretion) آگاهی سخن بگوید. آگاهی از طریق نهان‌سازی نیستی چنین وانمود می‌کند که با هستی در پیوند است. کاپلستون در این باره می‌گوید: اگر ما این را مسلم بدانیم که آگاهی، به نهان‌سازی می‌پردازد، هر چند این نهان شونده، نیستی باشد، به ناچار باید آگاهی، خود چیزی باشد تا بتواند نهان‌سازی کند. و اگر آگاهی چیزی باشد دیگر نیست و نابود نخواهد بود، بلکه هست و بود، می‌باشد. در نتیجه، نمی‌توان گفت که هستی فی نفسه ضرورتاً ناآگاه است. (کاپلستون: ۱۳۶۱، ۲۷۹) ملاصدرا نیز بین آگاهی و هستی نوعی رابطه در نظر می‌گیرد. از آنجا که حقیقت آگاهی و علم، به

حقیقت وجود باز می‌گردد، به این شرط که نقایص عدمی از وجود سلب شود و وجود در پرده‌های ظلمانی واقع نشود، و از آنجا که هر ذات دارای وجود مستقل و مبرا از شوائب، در خود حاضر و حاصل است، پس چنین ذاتی برای خودش معلوم می‌باشد؛ و علم او به خود، همان وجود است. و این حصول یا حضور، مستلزم تغییری میان آن که حاصل یا حاضر است، و آن که حصول و حضور برای اوست نخواهد بود. چنین تغییری خواه در خارج و یا در ذهن، منتفی است. بنابر این، هر که از حیث وجودی قوی‌تر و تحصیلش شدیدتر باشد، در آگاه بودن تمام‌تر خواهد بود. (ملاصدرا: ۱۴۱۰، ۱۷۴/۶)

نقد خودفریبی

اصلی‌ترین دشمن آزادی، خودفریبی است، یعنی انسان وانمود می‌کند که گرفتار جبر اجتماعی و یا قضا و قدر الهی است، در نتیجه باید تسلیم آنها شد و نقشی که از قبل برای ما تعیین شده است بازی نمود. اما به نظر سارتر این فریب دادن خویشتن است، و صداقت حکم می‌کند که ما در آزادی کامل مسئولیت همه چیز را بپذیریم. اشکال این نظریه این خواهد بود، که ابطال‌پذیر نیست، و جایی برای بحث در اثبات یا انکار آن نمی‌گذارد. در نظریه خودفریبی هر منتقدی که به آن اظهار شک کند، و یا صحت آن را منکر شود، حمل بر خود فریبی خود او می‌گردد. زیرا هر امتناعی از پذیرش آن به نوعی شاهدی دیگر به نفع آن خواهد بود. برای نمونه، فرض کنید کسی انکار کند تهوع حالتی است که شخص وقتی در جهان بیرونی اندیشه می‌کند آن را تجربه می‌نماید؛ بلکه این حالت را نوعی اختلال روانی بدانند. و یا کسی آزادی را وصف اساسی لِنفسه نشمارد، و یا فردی، آزادی را کمال و سیله‌ایی بدانند، نه کمال‌گایی؛ در تمام این موارد، شخص محکوم به خود فریبی خواهد شد. بنابراین، انکار چیزی توسط شخص، همیشه با عدم صداقت مواجه می‌شود و هیچ راه‌گریزی از آن نیست؛ بلکه هر چه اعتراض شخص شدیدتر باشد که این فریب نفس نیست، و تنها اعتراض بر علیه دروغ‌ها و اغراق‌ها می‌باشد، خودفریبی نیز شدیدتر خواهد بود. (Warnock: 1990, 117)

نقد آزادی

آزادی مهم‌ترین ویژگی لِنفسه و محور تفکر سارتر است، از این رو، تمام سعی او بر تفسیر و توضیح آن متمرکز است، با وجود این، اشکالاتی به نظر می‌رسد:

۱. تاکید بر این‌که تنها وجه ممیز لِنفسه آزادی است، ترویج این تفکر می‌باشد که هستی لِنفسه همواره در معرض خطر است. زیرا انسان همیشه در موقعیت و وضعیت قرار دارد و در عمل نمی‌تواند در دنیا از شر آنها رهایی یابد. بنابر این، به هر مقدار آزادی انسان محدود شود، او به هستی فی‌نفسه شبیه‌تر می‌گردد. از طرف دیگر، آزادی و آگاهی (اراده و علم) تنها دو مقوله از کیفیات نفسانی هستند و سارتر به مقولات دیگر توجه ننموده است.^۱ نفس علاوه بر آن دو دارای مقولاتی مانند لذت، الم، نفرت، و خشم نیز می‌باشد که هر کدام دارای حوزه مستقلی نیستند، بلکه تمامی آنها در ارتباط و تعامل باهم می‌باشند. بنا بر این، آزادی و اراده می‌تواند توسط مقولات دیگر نفس محدود و یا مورد حمایت قرار گیرد.

۲. نسبت میان آزادی و رویدادگی^۲ روشن می‌کند که هر چند آزادی، همیشه در وضع روی می‌دهد، باز آزادی است که به وضع معنا می‌دهد. این به نظر، تناقضی است آشکار، زیرا به یک معنا، به نظریه آزادی مطلق منتهی می‌شود، در حالی که از سوی دیگر، آزادی را به وضع وابسته می‌سازد. نسبت میان وضع و آزادی روشن می‌کند که لِنفسه، هرگز جدا از قلمرو عینی وجود ندارد. لِنفسه در واقع، بودن در جهان است و بنابر این، همیشه، میان لِنفسه و فی‌نفسه نسبتی دیالکتیکی وجود دارد. اگر وابستگی انسان را به رویدادگی بپذیریم، نظریه آزادی مطلق را نمی‌توان پذیرفت، به این دلیل، آزادی متناقض به نظر می‌رسد. (بهاندری: ۱۳۸۲، ۲۹)

۱. درباره بحث کیفیات نفس و تعداد آنها ر. ک: ملاصدرا: ۱۴۱۰، ۴/۱۱۰.

۲. facticity برای توضیح معنای آن رجوع شود به (Sartre: 1956, 630)

۳. این مسأله که انسان بر اساس کدام معیار و ضابطه‌ای باید دست به انتخاب بزند، نزد سارتر جواب قانع کننده‌ای ندارد، زیرا او به خدا یا فطرت و یا یک سیستم اخلاقی معتقد نیست. انسان باید برای انتخاب و رفتارهای خود، معیاری داشته باشد، تا با الگو قرار دادن آن امکان انتخاب مطلوب، از میان صدها انتخاب را داشته باشد و از طرفی بتواند در مسیر زندگی به حرکت تکاملی خود ادامه دهد. در غیر این صورت، فرد یا باید به نحو تصادفی به گزینش دست بزند، و یا همواره سرگردان بماند.

۴. به لحاظ منطقی و فلسفی هیچ رابطه‌ای میان اعتقاد به خدا و اختیار انسان دیده نمی‌شود. مسأله جبر و اختیار به قبول و نفی خدا مربوط نیست. با قبول خدا می‌توان برای اراده انسان نقش فعال و آزاد در نظر گرفت، همچنان‌که با نفی خدا نیز، طبق قانون علیت عامه می‌توان به فرضیه آزادی انسان ایراد گرفت. ریشه توهّم جبر، اعتقاد به نظام قطعی علت و معلول است، که اگر منافاتی میان نظریه علیت و اختیار انسان نیست، اعتقاد به خدا نیز، سبب انکار آزادی نخواهد شد. (مطهری: ۱۳۷۷، ۳۸۴ و ۵۲۴) به نظر هیوم، «این که رفتار آدمی بنا بر علیت تعیین می‌یابد به حال آزادی‌اش فرقی ندارد. بنابراین، انسان می‌تواند هم آزاد باشد و هم تعیین شود.» (کرنستون: ۱۳۷۰، ۱۱۸) و هابز هم می‌نویسد: آزادی و ضرورت با هم سازگارند، مانند آبی که در عبور از رودخانه نه تنها آزاد است. بلکه ضرورت دارد که از مجرا پایین بیاید. به همین سان اعمالی که آدمیان به اختیار انجام می‌دهند، ناشی از آزادی ایشان می‌باشد، و با این حال، چون هر عمل ارادی انسان، ناشی از علتی است، خود ناشی از ضرورت خواهد بود. (هابز: ۱۳۸۰، ۲۱۸) ممکن است گفته شود اگزستانسیالیست‌ها و از جمله، سارتر در مورد انسان به علیت اعتقاد ندارند؛ زیرا به نظر آنها هر کجا علیت هست، ضرورت و جبر حاکم است. و چون در انسان رابطه علی و معلولی مطرح نیست، پس، از اختیار بهره‌مند می‌باشد. در پاسخ باید به تعارضهای عقل محض توجه نمود؛ تعارض سوم به عقیده کانت مربوط به علیت است. طبق این نظر، تمایل به هر کدام از دو حکم جدلی الطرفین، برابر با از دست دادن اختیار خواهد بود؛ زیرا در حکم وضع، علیت بر طبق

قوانین طبیعت، تنها علّیتی نیست، که پدیدارهای جهان از آن حاصل می‌شوند، بلکه برای تبیین آنها، علّیت مختار نیز باید فرض شود. و دروضع مقابل، حکم می‌شود که آزادی و اختیاری وجود ندارد، و همه چیز در جهان بر طبق قوانین طبیعت حادث می‌شود. (kant: 1997, 486) بنابراین، اگر علّیت انکار شود، و یا اثبات شود، در هر حال اختیار از دست می‌رود. در نهایت این که وجود خدا نه تنها مانع آزادی نیست، بلکه امکان انتخاب راه‌های بسیاری نیز هست. زیرا ذات حق و صفات او نامتناهی است، از این رو مسیر نیل به کمال و راه‌های آزادی نیز نامتناهی است و اگر محدودیتی وجود دارد از جهت نقص خود انسان است و نه به دلیل کمال الهی.^۱

هر چند هیچ تفکر بشری از انتقاد مصون نیست، و سارتر هم از این قاعده مستثنی نمی‌باشد، اما علی‌رغم این کاستی‌ها نباید به نکات مثبت تفکر او بی‌توجه بود. انسان بر خلاف موجودات دیگر شخص و شخصیت دارد، شخص او، یعنی جسم و اعضای بدنش ارزشی برابر جماد و نبات دارد و همچون هستی فی‌نفسه به تمامی بالفعل است. اما شخصیت و نفس انسان است که او را موجودی بالقوه و در حال حرکت تبدیل می‌کند. ماهیت و خصلت بشر با امکاناتی مثل آزادی و آگاهی، و بدون هیچ عذر و بهانه‌ای می‌تواند تا بی‌نهایت، در حال تحول و تکامل باشد. انسان یگانه موجودی است که باید خویشتن خویش را انتخاب کند. تنها بشر است که میان وجود و ماهیتش، یعنی میان انسان و انسانیتش، فاصله وجود دارد. انسانیت انسان چیزی است که باید در آزادی کامل، انتخاب شود و در عرصه عمل خود را نشان دهد. به قول شهید مطهری آنچه اگزیستانسیالیسم، به نام اصالت وجود می‌نامد، توجیه صحیح فلسفی‌اش آن است که صدرالمتهلین می‌گوید: انسان نوع نیست، انواع است، بلکه هر فرد احیاناً هر روز نوعی می‌باشد، غیر روز دیگر. (مطهری: ۱۳۷۸، ۳۱۴)

۱. برای آشنایی بیشتر در باره نقد آزادی ر. کک: ملکیان، ۱۳۷۹: ۸۶

منابع

۱. استیونس، لسلی، هفت نظریه در باره طبیعت انسان، بهرام محسن پور، انتشارات رشد، تهران: ۱۳۶۸.
۲. بارنز، هیزل، مجموعه مقالات همایش جهانی حکیم ملاصدرا، مقاله‌ی «نظرسارتر در باره‌ی ذهنیت، آگاهی و خود: برخی پیامدهای فلسفی و علمی» ج ۷، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران، ۱۳۸۲.
۳. بهاندری، دی. آر، مجموعه مقالات همایش جهانی حکیم ملاصدرا، مقاله‌ی «سارتر، آزادی و مسئولیت» ج ۷، صدرا. انتشارات بنیاد حکمت اسلامی، تهران: ۱۳۸۲.
۴. تایشمن، جنی، فلسفه اروپایی در عصر نو، محمد سعید حنایی کاشانی، نشر مرکز، تهران: ۱۳۷۹.
۵. سارتر، ژان پل، تهوع، جلال الدین اعلم، امیر کبیر، تهران: ۱۳۵۵.
۶. _____، ادبیات چیست، ابوالحسن نجفی و مصطفی رحیمی، کتاب زمان، تهران: ۱۳۴۸.
۷. _____، اگزستانسیالیسم و اصالت بشر، مصطفی رحیمی، انتشارات مروارید، چاپ پنجم، تهران: ۱۳۵۵.
۸. سولومون، ک. رابرت، فلسفه اروپایی از نیمه دوم قرن هیجدهم تا واپسین دهه قرن بیستم: طلوع و افول خود، محمد سعید حنایی کاشانی، انتشارات قصیده، تهران: ۱۳۷۹.
۹. علوی تبار، هدایت، «وجود فی نفسه در فلسفه سارتر» نامه مفید، سال نهم، شماره ۳۶، خرداد- تیر ۱۳۸۲.
۱۰. کاپلستون، فردریک، فلسفه معاصر، علی اصغر حلبی، کتابفروشی زوار، ۱۳۶۱.

۱۱. کرنستون، موريس، *تحليلی از آزادی*، جلال الدين اعلم، مؤسسه انتشارات امير کبير، چاپ سوم، تهران: ۱۳۷۰.
۱۲. _____، موريس، *ژان پل سارتر، منوچهر بزرگمهر، خوارزمی*، تهران: چاپ دوم، ۱۳۵۴.
۱۳. مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، ج اول، انتشارات صدرا، تهران: چاپ هشتم، ۱۳۷۷.
۱۴. _____، *مجموعه آثار*، ج ۲، انتشارات صدرا، تهران: چاپ هشتم، ۱۳۷۸.
۱۵. مک کواری، جان، *فلسفه وجودی*، محمد سعيد حنایی، انتشارات هرمس، تهران: ۱۳۷۷.
۱۶. ملاصدرا، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، دار احیاء التراث العربی، چاپ چهارم و ششم، بیروت: ۱۴۱۰.
۱۷. ملکيان، مصطفی، *تاریخ فلسفه غرب*، ج ۴، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۹.
۱۸. _____، «*رویکردی وجودی (اگزیستانسیالیستی) به نهج البلاغه*» علامه، سال اول، ش ۱، آذر ۱۳۸۰.
۱۹. هابز، توماس، *لویاتان*، حسین بشیریه، نشر نی، تهران: ۱۳۸۰.
۲۰. وارنوک، مری، *اگزیستانسیالیسم و اخلاق*، مسعود علیا، انتشارات ققنوس، تهران: ۱۳۷۹.
۲۱. وال، ژان، *نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه های هست بودن*، یحیی همدوی، انتشارات خوارزمی، تهران: ۱۳۷۲.
22. Baggini, Julian, *philosophy: key texts*, New YORK, Palgrave Macmillan, 2002.
23. Collins, James, *The Existentialists, A Critical Study*, Chicago, 1952.
24. Coop, D. E., *Existentialism*, Blackwell, 1955.
25. Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*, Paul Guyer, New York, Cambridge University, 1997.

26. Kearney, Richard, *Routledge History of Philosophy*, London, Routledge, 1994, volume VIII.
27. Sartre, *Being and Nothingness*, Hazel Barnes, New YORK, 1956.
28. Sartre, *Existentialism and Humanism*, Philip Mairet, London, 1975.
29. Warnock, Mary, *Ethics Since 1900*, New YORK, Oxford, 1990.
30. Warnock, Mary, *Existentialism*, New YORK, oxford, 1970.