

ژان پل سارتر

انگريستانسياليسم و اصالت بشر

ترجمه: دکتر مصطفی رحیمی



انتشارات فروارید

چاپ اول، ۱۳۴۴
چاپ دوم، ۱۳۴۵
چاپ سوم، ۱۳۴۸
چاپ چهارم، ۱۳۵۴
چاپ پنجم، ۱۳۵۵
چاپ ششم، ۱۳۵۶
چاپ هفتم، ۱۳۵۸



آشارات مروارید

اکزیمتانسالیسم و اصالت بشر

ژان پل سارتر

ترجمه دکتر مصطفی رحیمی

چاپ هشتم، ۱۳۶۱

انتشارات مروارید، تهران، خیابان انقلاب، صندوق پستی ۱۸۴۸-۳۱۴

چاپ اتمت گلشن

پنج هزار نسخه چاپ شد

کلیه حقوق برای ناشر محفوظ است

تقديم ترجمه

به

ابوالحسن نجفی

کتاب فلسفی

@philosophic_books

https://telegram.me/philosophic_books

سخنی از مترجم

در کشور ما آن چه از اگزیزستانسیالیسم، به طور پراکنده، در اذهان جای گرفته بیشتر به دو صورت است :

عده ای بر آنند که اگزیزستانسیالیسم جز بی قیدی و ولنگاری و پشت پا زدن به آداب اجتماعی و رسوم انسانی معنائی ندارد. اینان جز به مسخره گرفتن زندگی و مجاز دانستن روشنفکر در دست زدن به کارهای ناصواب و جنون آمیز، مفهومی برای این فلسفه نمی شناسند. عده ای دیگر که به گمان خود عمیق ترمی اندیشند، می پندارند که اگزیزستانسیالیسم یعنی دعوت به گوشه گیری و کاهلی و طرد دوستی و تفاهم، و تجویز گریز و تسلیم.

اینان اگزیزستانسیالیسم را فلسفه یأس و بدبینی و جدائی و تنهائی می دانند و بر اساس توهمات خود نتیجه می گیرند که همه کوشش های آدمی «پوچ» و بیهوده است و هر تقلائی برای خروج از بن بست سر نوشت، از پیش محکوم به شکست است.

هر چند هر دوی این تفسیرهای نادرست از اروپا سرچشمه گرفته، اما، هم به دلیل زمینه مساعد اجتماعی و هم بدان سبب که کاهلی و

خراباتیگری و یأس و بدبینی در کشور ما سابقه‌ای دارد، این سوءتفاهم در محیط روشنفکری ما زمینه رشد مناسبی یافته است.



اگزستان‌سیالیسم از مسائل روشنفکری جدائی ناپذیر است و در کشور ما مسأله تجدد و روشنفکری (اگر به طور جدی مطرح شده باشد) بدترین پاسخ‌ها را یافته است :

گریز از کار و مسؤولیت، تن‌آسائی و خویش‌پروری، لغزش به‌راشیب تجمل و هوس، بی‌ایمانی و سست‌عنصری، به‌شوخی گرفتن مسائل جدی، پذیرفتن بندگی درهم و دینار، یار دارا بودن و دل‌با سکندر داشتن؛ و در حداعلای سالم‌ماندن : در گرمخانه‌درون‌خزیدن و بی‌تکاپو به امید فردانشستن؛ این‌هاست پاسخ ما به‌مسائل روشنفکری قرن بیستم.

از این حقیقت که‌روزگار نامساعد است، بهانه‌ای بزرگ برای توجه‌گاهلی‌ها و سست‌عنصری‌ها می‌سازیم؛ بی‌آن‌که یک‌دم به تأثیر کوشش آدمی در سرنوشت خود بیندیشیم و بی‌آن‌که برای کوششهای هنری و فرهنگی ارزش قائل شویم : سستی‌نیازی به اندیشه ندارد.

در برخی از این گمراهی‌ها، اگزستان‌سیالیسمی خیالی دستاویز عده‌ای است و جالب‌تر آن‌که گاهی، این آلودگی‌ها با نام «مقابله با سرنوشت» و «عصیان و طغیان» و «مبارزه با ابتدال» مزین می‌شود. پس بهتر آن‌است که اگزستان‌سیالیسم واقعی را، مستقیماً و بی‌واسطه

پوششهای ادبی ، بشناسیم.



منظور تبلیغ اگزیستانسیالیسم نیست؛ اما این امید هست که بعضی از مباحث این فلسفه، پاره‌ای حقایق را روشن سازد و به سوء تفاهم‌ها پایان دهد .

سخن موافق و مخالف در بارهٔ اگزیستانسیالیسم فراوان است و امید می‌رود که روزی گزارش جامع‌تری از این دو رشته فراهم آید. اما برای داوری درست ، باید نخست آنچه را این فلسفه می‌گوید، بی تحریف مخالفان و سوء تعبیر این و آن ، شناخت و سپس به کار نقد و بررسی پرداخت .

با این توضیح، کتاب حاضر که خلاصه‌ای از اصول اگزیستانسیالیسم سارتر است ، به همراه انتقادی از آن ، ترجمه می‌شود. این کار هم‌راه نیست ولی قسمتی از راه است .

از سه کتاب فلسفی که سارتر در تشریح و توضیح فلسفهٔ خود پرداخته،^۱ کتاب حاضر دارای خصوصیت‌های زیر است :

نخست آن که خلاصهٔ جامع و تقریباً کاملی از فلسفهٔ سارتر بدست می‌دهد .

۱- این سه کتاب عبارتست از :

هستی و نیستی (L'être et le néant) که به سال ۱۹۴۳ منتشر شده است.
کتاب حاضر (L'existentialisme est un humanisme) که تاریخ انتشار آن ۱۹۴۶ است .

نقد عقل دیالکتیکی (Critique de la raison dialectique) که به سال ۱۹۶۰ انتشار یافته است.

دیگران که چون این مطالب نخست به صورت سخنرانی بیان شده و هدف آن همه فهم کردن اگزستانسیالیسم بوده، کتابی صرفاً فلسفی و پیچیده نیست، بلکه برای استفاده همگان فراهم آمده است.

سه دیگر آن که، چه در ضمن کتاب و چه در پایان آن، از انتقادهائی که بر این فلسفه شده، یاد گردیده و این بیش از هر چیز دعوتی است به داوری و سنجش و تفکر.

از این گذشته، مسائلی در این کتاب مطرح شده که ممکن است ما را به تجدید نظر در زندگی روشنفکری کمونی، وادار کند.

امروز این کج فهمی در ما هست که به تبع آن، «بشریت» ما به صورت موجودیت گیاهی درآمده است: از تأثیر کوشش های معنوی و فکری در زندگی اجتماعی غافلیم؛ با نسیمی می شکفیم و با سردبادی پژمرده می شویم. نوعی حالت تسلیم در برابر سرشت و سرنوشت در ما ایجاد شده که جنبه های مخرب دارد.

طرح مسأله اصالت بشر، به معنائی که سارتر برای آن قائل است، شاید بتواند ما را به تجدید نظر در این موجودیت گیاهی وادارد. فلسفه های جبری، آن چنان که ما پذیرا شده ایم، به این کاهلی صحنه زده است که بشر تماشاگر نبردیزدان و اهریمن است و در حد او نیست که تقلائی یا اعتراضی کند.

مسأله آزادی بشر، با اهمیتی که سارتر برای آن قائل است، شاید این توهم را متزلزل کند.

طبیعت گداسرشتی در ما ایجاد شده که هر روز دیده به جائی بدوزیم و همه قوای انسانی خود را به صورت «امید» در این نگاه گردآوریم.

نگاهی بی‌عمل، نگاهی بت‌پرستانه، نگاهی پرتکدی و عاری از شوق و جاذبه حرکت. با این کار از خود نومیدیم و به دیگران امیدوار. باشد که نظریه ناامیدی‌سارتر، زمینه تفکری دیگر در این باره به دست دهد.

باشد که با خواندن مبحث مسؤولیت‌سارتر، که در آن هر فردی دارای رسالتی بزرگ و مسؤولیتی بزرگ است در پندار باطل المأمور معذور که توجیه‌کننده گریزها و گناهها و آلودگی‌هاست تجدید نظر کنیم.



آنجا که گفته‌ها و کرده‌ها همه از جدائی و پوچی و بی‌ثمری است، به نظرمی رسد هر سخنی که در جهت مخالف این گفته‌ها و کرده‌ها بر زبان آید دارای ارزشی باشد :

این سخن که بشر جز عمل خود نیست، که آدمی در زندگی مسؤولیت و وظیفه‌ای سنگین دارد، که بشر جز آن نیست که از خود می‌سازد، که هیچ‌کسی قهرمان‌زاده نمی‌شود، که زبون مسؤول زبونی خویش است، ارزش توجه و تفکر دارد.

این گفته که جدائی و تنهائی در سرشت بشر نیست، این سخن که اگزیستانسیالیسم نیز با کاهلی و گریز و تسلیم بر سرستیز است، ارزش گفتن و نوشتن دارد؛ خاصه که این مطالب، عصاره جدیدترین مکتب فلسفی را تشکیل دهد، مکتبی که تهمت بدبینی و صحه گذاشتن بر جدائی‌ها و بطالت‌ها را چون داغی بر پیشانی دارد.

مطالبی از این فلسفه، در ادبیات ایران سابقه دارد. ممکن بود در این

کتاب شواهدی از این معنی نقل کرد. اما این کار دوزیان بزرگداشت: نخست آن که چنین مقایسه‌ای، کاری است سنگین و دشوار و نیازمند سالها تحقیق و مطالعه. بسی گمان مختصر گرفتن کار، از اهمیت مسأله می‌کاست.

دیگر آن که عمق کار سارتر، تلفیق اندیشه‌های مختلفی است که همه، درصد سال اخیر صورت فلسفی یافته است و نیز اهمیت مسأله در نتیجه‌ای است که سارتر از سازش این مباحث می‌گیرد. توجه به افکار دوران گذشته، به‌طور پراکنده، اگر بی‌تعمق صورت گیرد، گمراه‌کننده است.



چون ممکن بود بعضی از مطالب این کتاب، به سبب اختصار زیاد، یا به سبب نا آشنا بودن اصطلاح، برای خواننده فارسی زبان مبهم باشد، در باره بعضی از مطالب توضیحاتی در ذیل صفحه‌ها افزوده شد. اما برای اینکه حتی الامکان نظر شخصی مترجم در این توضیحات دخالت نداشته کوشش باشد تا این افزوده‌ها، یا نقل نوشته‌های سارتر در سایر آثار او باشد، یا آنچه در فرهنگهای فلسفی در بیان آن اصطلاحات آمده است. در قسمت دوم از فرهنگ‌های مختلف استفاده شد تا اصلت

۱- این فرهنگ‌ها عبارتست از:

1- Lalande, Vocabulaire technique et critique de la philosophie, Paris, 1962.

2- Foulquier - Saint - Jean, Dictionnaire de la langue philosophique, Paris, 1962.

3- Cuvillier, Nouveau vocabulaire philosophique, Paris, 1956.

4- Julia, Dictionnaire de la philosophie, Paris, 1964.

فکر سارتر، حفظ شود.

به هر حال، این توضیحات مغل کار ترجمه نیست. کسانی که بخواهند ترجمه اصل کتاب را بخوانند، متن آن را بی حواشی خواهند خواند. به متن کتاب چیزی افزوده یا کاسته نشده و کوشش کافی به عمل آمده است که ترجمه امین باشد. در اصل کتاب، مانند ترجمه، مطالب دارای عنوانهایی است. ولی چون در این عنوانها آشفتگیها و اشتباهات مسلمی به نظر رسید و معلوم شد که عنوان گذاری کار ناشر است نه خود سارتر، بنا بر این مترجم در بعضی موارد خود را پای بند عنوانهای اصلی کتاب نکرد.

در ترجمه این کتاب از مددهای بسی درینغ دوستم ابوالحسن نجفی برخوردار بوده‌ام. ارزش این کار بیش از آن است که باتشکری، حق آن ادا شود.

مردادماه ۱۳۴۴

مصطفی رحیمی

در این جامی خواهم از اگزستانسیالیسم، در برابر بعضی از ایرادهائی که به آن کرده‌اند، دفاع کنم.

نخست به اگزستانسیالیسم ایراد می‌کنند که آدمیان را به گوشه‌گیری و ناامیدی دعوت می‌کند. می‌گویند چون در این فلسفه، تمام راه‌ها مسدود است، چنین نتیجه گرفته می‌شود که در جهان ما عمل و اقدام بکلی ناممکن است. و سرانجام، کار به فلسفه‌ای تخیلی، مبنی بر «مشاهده» و «تأمل»^۱ می‌کشد. و چون چنین فلسفه‌ای مربوط به دنیای تجمل و تقنن است، پس اگزستانسیالیسم ما را به سوی تفکری بورژوائی سوق میدهد.

این‌ها، بخصوص ایرادهای کمونیست‌ها است.

از طرف دیگر به ما ایراد می‌کنند که بر مظاهر شرم‌آور زندگی بشری انگشت می‌گذاریم؛ همه‌جا پلیدی و کجی و آلودگی را نشان میدهم و بر پاره‌ای از زیبایی‌های خوشایند زندگی، برجسته تابناک

۱- Contemplation. این کلمه در فلسفه ارسطو، به معنی مشاهده، در مقابل عمل و اقدام و ایجاد است و در الهیات به معنی پیوستن به خالق. در عرفان به معنی «مشاهده و تأمل» آمده است که بیرون از دایره استدلال قرار دارد و پس از آن مرحله جذبه و «تغافی الهی» است. امروز معنی اصطلاحی این کلمه «تخیلات روشنفکرانه» است.

طبیعت بشری، دیده می‌بندیم. مثلاً به عقیده خانم «مرسیه»^۱ که از منتقدان کاتولیک مذهب است، لبخند کودک را از یاد می‌بریم. هر دو گروه به ما ایراد می‌کنند که در باره همبستگی بشر کوتاهی می‌کنیم و به این نتیجه می‌رسیم که آدمی، فردی است جدا مانده و تنها.

ایراد مارکسیست‌ها

وانگهی، ایراد اساسی کمونیست‌ها به ما آن است که بنیان فلسفه خود را بر درون‌گرایی^۲ محض قرار می‌دهیم، یعنی بر این گفته دکارت که: «می‌اندیشم»^۳. به عبارت دیگر، به نظر اینان، اساس کار ما بر این پایه است که آدمی به وجود خود دست نمی‌یابد، مگر در فردیت و تنهایی خود.

می‌گویند این فلسفه سبب می‌شود که ما نتوانیم به همبستگی با آدمیان، یعنی با افرادی که خارج از «من» قرار دارند، معتقد شویم؛ زیرا، به نظر اینان، من نمی‌توانم در عالم «می‌اندیشم»^۴ دکارت به وجود دیگران دست یابم.

ایراد کاتولیک‌ها

مسیحیان به ما ایراد می‌کنند که واقعیت وجدی بودن اقدامات بشری را انکار می‌کنیم؛ زیرا هنگامی که منکر اوامر الهی و ارزش‌های

۱ - Mercier

۲ - Subjectivité - درون‌گرایی یا ذهنیت، مفهوم این کلمه در فلسفه سارتر، در ضمن سطور آینده روشن خواهد شد.

۳ - اشاره به این گفته دکارت است که: «من در هر چه شك کنم در این شك نمی‌توانم کرد که شك می‌کنم. و چون شك می‌کنم، می‌اندیشم؛ می‌اندیشم، پس هستم».

ازلی شدیم ، هیچ چیز جز «عبث» بودن محض باقی نمی ماند . یعنی هر کس هر چه بخواهد می تواند بکند و دیگر کسی حق ندارد از دیدگاه خود، عقاید و اعمال دیگران را محکوم کند .

امروز می گویم که به این ایرادهای گوناگون پاسخ گویم و بدین سبب، عنوان این گفتار مختصر را «گزیستانسیالیسم و اصالت بشر»^۱ نهاده ام .

ممکن است بسیاری از کسان، از این که ما از اصالت بشر سخن می گوئیم به تعجب آیند. در اینجا می گویم تا نشان دهم که مفهوم «اصالت بشر» برای ما چیست .

آن چه از همین آغاز می توانم بگویم این است که منظور از گزیستانسیالیسم، فلسفه ای است که زندگی بشری را ممکن میسازد ، و از طرفی اعلام میدارد که هر حقیقتی و هر عملی، متضمن یک محیط و یک

۱- Gratuité - درجهان «عبث»، هر اقدامی بی دلیل و بی توجیه رهی- هدف است. هیچ چیز عمل را الزامی نمی سازد و مقصود و منظوری در میان نیست. آندره ژید در آثار خود بخصوص در «سردابه های واتیکان» و «پرومتئ سست زنجیر»، «فعل عبث» را توصیف کرده است.

این اندیشه، با «اباحه» که در مشرق زمین سابقه ای طولانی دارد نزدیک است . اباحه، که در مقابل «تحریم و منع و حظر» آمده (لغت نامه دهنخدا)، بمعنی روا داشتن ارتکاب محرّمات و نداشتن اعتقاد به وجود تکلیف است، کاین اباحت زین جماعت فاش شد رخصت هر مفلس فلاحش شد. (مولوی) در سطور آینده معنی «فعل عبث» که سارتر از مخالفان آن است روشن تر خواهد شد .

۲- Humanisme - اصالت بشر. در مقابل «اصالت ماده» (ماتریالیسم) و نیز در مقابل اصالت ایده (ایدئالیسم). این کلمه معانی گوناگون دارد در اینجا، چنانکه در ضمن اوراق همین کتاب روشن خواهد شد ، مراد آن است که، جهانی جز جهان بشری وجود ندارد . هر چه هست دنیائی است که بشر بوجود آورده، بشری که پیوسته مرزهای نوی را باید بگشاید و بیرون از جهان دیروز، به پیش رود .

درون گرائی بشری است.^۱

مگزستان نیالیسم و ناتورالیسم

می‌دانیم مهمترین ایرادی که متوجه ما شده، این است که اهتمام ما مصروف جنبه شر و تیره زندگی بشری است.^۲

چندی پیش به من خبر دادند که بانوئی، هنگامی که بر اثر بروز حالت عصبی، کلمه‌ای زشت بر زبان می‌راند با درخواست پوزش می‌گوید: «نکند اگزستان نیالیست شده باشم!»

از این رو، کسانی زشتی را مترادف اگزستان نیالیسم می‌دانند و بر این اساس ادعا می‌کنند که ما پیرو مکتب ناتورالیسم^۳ هستیم.

۱ - سارتر به اجمال بسیار اختلاف خود را با ماتریالیست‌ها و ایدئالیست‌ها نشان می‌دهد. او معتقد نیست که عمل صرفاً زاده محیط است؛ همچنین معتقد نیست که فرد از محیط، یعنی جهان بیرون از خود، یکسره فارغ است؛ بلکه به عقیده او هر حقیقتی و هر عملی، هم متضمن محیط خود است و هم متضمن درون گرائی انسانی، یعنی آنچه بشر از خود می‌سازد. آن معنی درون‌گرائی که اشیاء فقط در ذهن مدرک وجود حقیقی دارند، در فلسفه سارتر مورد نظر نیست.

۲ - سبب آن است که به اعتقاد اگزستان نیالیسم، بدی باید نخست کشف شود و سپس دگرگون گردد. بنابراین، وظیفه نویسنده و هنرمند نشان دادن بدی‌هاست. شعار مکتب ادبی اگزستان نیالیسم این است: «نشان دادن، برای دگرگون ساختن». بدیهی است با این اعتقاد نویسنده حق ندارد جز بدیها و زشتی‌ها چیزی را نشان دهد. کار نویسنده، شبیه کار بازاری دقیق است که مأمور کشف نارامانی‌ها و کجروی‌هاست. بنابراین، آنچه در آثار ادبی اگزستان نیالیسم نشان داده می‌شود نه عکس برداری ساده دنیائی است با همه خوبی‌ها و زشتی‌های آن و نه تصویر جهانی است آرمانی، آن‌چنانکه باید باشد. برعکس، تصویری است از آن قسمت از جهان موجود که به خطا بوجود آمده و باید دگرگون گردد. گروهی نادانسته چنین جهانی را، جهان آرمانی سارتر می‌پندارند.

۳ - اشاره به مکتب ادبی ناتورالیسم است که در قرن نوزدهم به پیشوائی «امیل زولا» نویسنده مشهور فرانسوی بوجود آمد. آثار نویسندگان این مکتب نیز تیره و یأس آلود است و آنچه نشان داده می‌شود، پلیدی‌ها و آلودگی‌هاست.

تفاوت اساسی مکتب ناتورالیسم و اگزستان نیالیسم آن است که نویسندگان ناتورالیست معتقد به جبرند و کیفیات روحی را زاده وضع جسمی میدانند، در حالی که

ولی اگر ما ناتورالیست باشیم جای این تعجب هست که ما چنان هراسی ایجاد می‌کنیم^۱ و چنان خشمی برمی‌انگیزیم که امروزه ناتورالیست‌های بمعنای اخص، چنان هراسی ایجاد نمی‌کنند و این چنین نفرت و انزجاری بر نمی‌انگیزند.

کسی که یکی از رمان‌های «زولا» مثلاً رمان «زمین» را کاملاً می‌پسندد، با خواندن یکی از رمان‌های اگزیستانسیالیستی دلزده میشود. کسی که امثال و حکم ملت‌ها را - که بسیار سیاه و غم‌انگیز است - به کار می‌بندد، آثار ما را سیاه‌تر و غم‌انگیزتر می‌یابد. با این همه، باید گفت چیزی مایوس‌کننده‌تر از آن نیست که به پیروی از این امثال مثلاً بگوئیم:

«چراغی که به‌خانه رواست به مسجد حرام است». یا این که «با فرومایه نرمی کن، درشتی میکند؛ درشتی کن، نرمی میکند».

امثال و حکم ملت‌ها

نتایجی که از این افکار مبتذل می‌توان گرفت آشکار است. این گونه افکار، يك چیز را نشان میدهد:

نباید با قدرتهای مستقر مبارزه کرد. نباید با زور جنگید.

← نویسندگان اگزیستانسیالیست معتقد به اختیارند.

در مکتب اول، قهرمان‌ها مجبورند چنین و چنان کنند (و به همین دلیل، به اعتقاد سارتر، چنین نوشته‌هایی نمی‌تواند خواننده را بیدار کند، زیرا خواننده به این نتیجه میرسد که آلودگی‌های زندگی، جبری و تقدیری است و نمی‌توان بر ضد آنها مبارزه کرد) در صورتیکه قهرمان کتابهای اگزیستانسیالیستی آزادانه به راه بندی می‌روند. به نظر سارتر این روش موجب خواهد شد که خواننده متوجه آزادی و مسؤولیت خود شود، از بندی به‌رامد و گرد آن نگردد.

۱- ایجاد هراس، بمنظور توجه دقیق به بدهیا، بیدار کردن اذهان، آگاهی از مسؤولیت و دعوت به اندیشیدن. انسان ناآندیشمند، چنان با پلیدی خومی‌گیرد که فرقه رفته وحشت آنرا فراموش می‌کند.

نباید پا از گلیم خویش فراتر نهاد. هر کاری که بیرون از دایره آداب و سنن کهن صورت گیرد، خیالبافی است. هر کوششی که متکی به آزمایش موفق نباشد مواجه باشکست است. تجربه نشان میدهد که آدمیان همیشه روی به جانب پستی دارند و وجود «دستهای قوی» و «نیروهای بزرگ» برای نگاهداری آنان لازم است، و گرنه کار به هرج و مرج خواهد کشید. کسانی که چنین ضرب‌المثل‌های سیاه و غم‌انگیزی را ورد زبان دارند، کسانی که هر بار عملی کم و بیش نفرت‌انگیز به آنان نشان داده شود می‌گویند: «بشر یعنی همین»، کسانی که به ادعای واقع بین بودن، زندگی خود را با تصنیف‌های مبتذل و سطحی می‌آکنند، اینها هستند کسانی که در ایرادهای خود، اگزیتانسیالیسم را سیاه و غم‌انگیز می‌یابند؛ تاجائی که من با خود می‌گویم: خرده‌گیری اینان بر بدبینی اگزیتانسیالیسم نیست، بر خوش‌بینی آن است.^۱

آیا در فلسفه‌ای که هم‌اکنون برای شما شرح خواهم داد، آن‌چه واقعاً در اینان ایجاد هراس میکند، این اصل نیست که ما به امکان انتخاب آزادانه برای بشر معتقدیم؟

برای این که متوجه این معنی شویم باید موضوع را صرفاً بر مبنائی کاملاً فلسفی بررسی کنیم.

میخواهیم بدانیم اگزیتانسیالیسم چیست؟

اگزیتانسیالیسم باب روز

بیشتر کسانی که این کلمه را به کار می‌برند در توجیه آن دچار مشکل

۱ - خوش‌بینی اگزیتانسیالیسم در آن است که اعتقاد دارد بشر، به پای خود و بی‌هیچ کمکی، می‌تواند بسوی آینده‌ای آرمانی، درجهانهای وسیع واقفهای ناگشوده پیش رود.

فراوان می‌شوند؛ زیرا امروزه این کلمه باب‌روز شده است. می‌شنویم که فلان موسیقی‌دان یا فلان نقاش، اگزیستانسیالیست است. فلان مقاله‌نویس روزنامه «کلارته»، «اگزیستانسیالیست» امضاء میکند. در حقیقت این کلمه، امروزه چنان دامنه‌دار شده و چنان گسترشی یافته است که دیگر هیچ‌وجه مفهومی ندارد. چنین به نظر می‌رسد که به سبب نبودن نظریهٔ پیشروی شبیه «سوررئالیسم»^۲، طالبان جنجال و ماجرا^۳ بدین فلسفه‌روی می‌آورند؛ ولی اگزیستانسیالیسم در این زمینه چیزی برای این گونه مردمان ندارد. در واقع، فلسفهٔ ما کمتر از هر مکتبی جنجالی است و بیش از همه جدی و سخت‌گیر. اگزیستانسیالیسم جز برای ارباب فن و فیلسوفان نیست. ولی، با این همه تعریف آن به آسانی ممکن است.

۱- Clartés

۲- Surréalisme مکتب ادبی که پس از جنگ جهانی اول بوجود آمد. در بیانیهٔ سوررئالیسم که به سال ۱۹۲۴ منتشر شد چنین آمده است، «سوررئالیسم یعنی خودکاری‌منز، کسی خواهد بوسیلهٔ زبان یا قلم یا بهر وسیلهٔ دیگری، جریان واقعی عمل تفکر را بیان کند. سوررئالیسم تقریر و تثبیت تفکر است بدون تحکم عقل، خارج از هرگونه اتکاء به قوانین زیبایی‌شناسی و اصول اخلاقی.» مکتب سوررئالیسم، توجه به رؤیا و «جهان‌شکفت درون» و شکستن دیوار «خرد» را توصیه می‌کند، و در جهان‌نویندگی به نکارش خودبخود معتقد است. می‌گوید: نویسنده باید صحنان قلم را در کف ضمیرها کند و بی «تفکر» هر چه را بر قلم جاری شد ثبت کند. این مکتب، در پندو پیدایش، بعلمت تمایلات شدید انقلابی و مخالفت با نظم موجود، مکتبی پیشرو بشمار میرفت؛ اما رفته رفته طرفداران آن در مسائل مهم اجتماعی روشهای ضد و نقیض در پیش گرفتند. امروز این مکتب اهمیت خود را از دست داده است.

۳- چنانکه می‌دانیم کسانی اگزیستانسیالیسم را برعکس آنچه هست فهمیدند، رفتار و کردار نابخردانه‌ای را که نویسندگان این مکتب برای اجتناب و پرهیز، تصویر کرده بودند، بی‌خبر از فن و اسلوب اگزیستانسیالیسم، دستور زندگی پنداشتند و دست به حرکات کودکانه و جنون‌آمیزی زدند. چنان که هنوز هم عده‌ای از مردمان، اگزیستانسیالیسم را با سیاهاکاری‌های این دسته از گمراهان می‌شناسند. سارتر بارها تفرخ خود را از این گونه آلودگی‌ها اعلام داشته است.

آنچه کار را پیچیده میکند، این است که اگزینانیا لیسیتها به دو دسته تقسیم میشوند:

دسته اول: اگزینانیا لیسیتهای مسیحی، که من یاسپرس^۱ و گابریل مارسل^۲ پیرو مذهب کاتولیک را از زمره آنان می‌شمارم. دسته دوم: اگزینانیا لیسیتهای منکر واجب الوجود، یعنی هایدگر^۳ و اگزینانیا لیسیتهای فرانسوی و خود من.

وجه مشترک این دو گروه تنها این اصل است که همه معتقدند وجود مقدم بر ماهیت است، یا به عبارت دیگر، فلسفه را باید از درون گرائی آغاز کرد.

به راستی مفهوم این عبارت‌ها چیست؟

در انسان وجود مقدم بر ماهیت است، و در اشیاء برعکس

هنگامی که شیئی ساخته شده، مثلاً کتابی یا کاردی را در نظر آوریم، این شیء به دست صانعی که تصویری از آن شیء داشته، ساخته شده است. سازنده، تصور خود را از کارد و همچنین فن ساختن کارد را که از پیش معلوم بوده - و جزئی از تصور شیء است و در واقع می‌توان آن را سرمشق و دستور العملی نامید - در پیش چشم داشته‌است. بنابراین، کارد در عین حال هم شیئی است که با در نظر داشتن اسلوبی ساخته شده

۱ - کارل یاسپرس K. Jaspers - فیلسوف و روانشناس آلمانی. (۱۸۸۳ - ۱۹۶۹)

۲ - گابریل مارسل G. Marcel - فیلسوف و نویسنده فرانسوی، متولد سال ۱۸۸۹.

۳ - مارتین هایدگر M. Heidegger - فیلسوف آلمانی، یکی از نمایندگان مشهور فلسفه اگزینانیا لیسیم؛ متولد سال ۱۸۸۹.

و هم فایده معینی دارد.

نمی‌توان تصور کرد که کسی کاردی بسازد، بی آن که بدانند این شیء به چه کاری آید.

با این مقدمه می‌گوئیم که در مورد کارد، ماهیت - یعنی مجموعه اسلوب‌ها و دستورالعمل‌ها و کیفیاتی که ایجاد شیء و تعریف آن را میسر می‌سازد - مقدم بر وجود است. بدین گونه مشخص می‌شود که فلان کارد یا فلان کتاب در برابر من قرار دارد.

بدینسان، ما دیدی صناعی و فنی از جهان داریم که بر مبنای آن می‌توانیم بگوئیم: ایجاد مقدم بر وجود است.

آفرینش انسان از نظر فلسفه قرن هفدهم

هنگاهی که تصویری از خدای آفریننده در ذهن ما نقش می‌بندد، این آفریننده، غالباً چون صانعی برین تلقی می‌شود. و پیرو هر عقیده‌ای باشیم، چه پیرو دکارت، چه پیرو لایب‌نیتس، همیشه به این نتیجه می‌رسیم که اراده، کمابیش به دنبال فهم،^۱ یا لااقل همزمان با آن است؛ و نیز به این نتیجه می‌رسیم که صانع، بهنگام خلق کردن، آن چه را خلق می‌کند دقیقاً می‌شناسد.

در این زمینه فکری، مفهوم بشر در اندیشه خالق، شبیه مفهوم کارد در ذهن صنعتگر است، و خداوند بشر را بر طبق اسلوب و مفهومی که از او در اندیشه دارد، خلق میکند؛ درست همچنان که صنعتگر، کارد را بر طبق شکل و اسلوب معینی می‌سازد.

بنابراین، از نظر این فیلسوفان، فرد بشری مفهومی را که در

اندیشه خداوند وجود دارد تحقق می‌بخشد .

طبیعت بشری در فلسفه قرن هیجدهم

در قرن هیجدهم، در فلسفه الحادی، اندیشه خالق از فلسفه رخت بر بست؛ اما این اندیشه که ماهیت مقدم بر وجود است. همچنان باقی ماند.^۱

ما این اندیشه را کمابیش در همه جا باز می‌یابیم. در فلسفه دیدرو، در فلسفه ولتر، و حتی در فلسفه کانت نیز، این اندیشه هنوز وجود دارد.

در این فلسفه‌ها آدمی واجد طبیعتی بشری است و این طبیعت بشری را، که همان مفهوم بشر است، نزد همه افراد آدمی می‌توان یافت. این بدان معنی است که هر فرد بشری، نمونه‌ای است جزئی از مفهوم کلی بشر. بنا به عقیده کانت از این مفهوم کلی، این نتیجه بدست می‌آید که بشر جنگل‌نشین و بشر چادر نشین و بشر شهر نشین قرن جدید، همه در یک تعریف می‌گنجند و همه دارای یک خمیره و یک سرشت اصلی‌اند. بدین گونه در این فلسفه نیز، ماهیت بشر مقدم بر آن وجود تاریخی^۲ است که ما در طبیعت می‌بینیم.

گزینانیا لیسم ما

اگزینانیا لیسمی که من نماینده آن هستم، دستگاه منسجم تری

۱ - یعنی فیلسوفان این عصر نیز معتقد بودند که بشر آثار و مفهوم و تعریف ثابت و معینی دارد که از پیش معلوم است، درست مانند کارد در مثالی که دیدیم .
 ۲ - منظور از «وجود تاریخی»، وجودی است که با گذشت زمان، در جریان تاریخ، در موقعیت‌های مختلف قرار می‌گیرد، و در نتیجه در مسیر تحول است.

است. این فلسفه می‌گوید که اگر واجب‌الوجود نباشد، لا اقل يك موجود هست که در آن وجود مقدم برماهیت است. موجودی که پیش از آن که تعریف آن به وسیله مفهوم می‌ممکن باشد وجود دارد؛ و این موجود بشر است یا به تعبیر هایدگر، واقعیت بشری^۱.

اکنون باید دید که در این اگزیستانسیالیسم، معنی تقدم وجود برماهیت چیست؟ این عبارت بدان معنی است که بشر، ابتدا وجود می‌یابد، متوجه وجود خود می‌شود، در جهان سر برمی‌کشد و سپس خود را می‌شناساند؛ یعنی تعریفی از خود بدست می‌دهد.

مفهوم بشر

در مکتب اگزیستانسیالیسم، تعریف‌ناپذیری بشر^۲ بدان سبب است که بشر نخست هیچ نیست^۳. سپس چیزی می‌شود، یعنی چنین و چنان می‌گردد؛ و چنان می‌شود که خویشتن را آن چنان می‌سازد. بدینگونه، طبیعت بشری (طبیعت کلی بشری)^۴ وجود ندارد، زیرا واجب‌الوجودی نیست تا آن را در ذهن خود پی‌وردد.

۱- Réalité humaine

۲- بشر پس از وجود یافتن و در جریان زندگی، با کلاه‌های خود، خود را می‌سازد؛ بنابراین نمی‌توان او را از پیش تعریف کرد. کلرد برای پریدن است، اما بشر برای چه بوجود آمده؛ از پیش نمی‌دانیم.

۳- بشر تا دست به عملی نزده نمی‌توان صفتی بدو منسوب داشت؛ بنابراین نه خوب است و نه بد، هیچ است. ظرفی است تهی که نباید در جریان زندگی بسته به بد و نیک کردار، از شرنگک یا شهد پر شود. جمله «بشر هیچ نیست» بدون توجه به دنباله کلام ایجاد سوء تفاهم فراوان کرده است.

۴- بمعنی مفهوم واحد و ثابتی برای کلیه آدمیان.

بشر همان است که از خود می‌سازد

بشر، نه فقط آن مفهومی است که از خود در ذهن دارد، بلکه همان است که از خود می‌خواهد. آن مفهومی است که پس از ظهور در عالم وجود، از خویشتن عرضه می‌دارد. همان است که پس از جهش به سوی وجود، از خود می‌طلبد. بشر هیچ نیست مگر آن چه از خود می‌سازد. این، اصل اول اگزینستانیا لیسیم است. این همان است که آن را درون‌گرائی^۱ می‌خوانند و به همین عنوان ما را نکوهش می‌کنند.

اما باید دید که آیا منظور از این کلمه، چیزی جز این هست که بشر مقامی والاتر از سنگ و چوب دارد؟

زیرا ما می‌خواهیم بگوئیم که بشر، پیش از هر چیز وجودی می‌یابد. به عبارت دیگر، می‌گوئیم بشر موجودی است که پیش از هر چیز به سوی آینده‌ای جهش می‌کند و موجودی است که به جهش به سوی آینده، وقوف دارد.

« طرح »

بشر، پیش از هر چیز « طرحی »^۲ است که در درون‌گرائی خود

۱ - بدینگونه باید متوجه معنی دقیق درون‌گرائی (سوپرکتیویسم) در فلسفه سارتر بود. مفهومی که مخالفان برای این کلمه قائلند - یعنی محصور کردن آدمی در فردیت و تنهایی خود و عدم امکان همبستگی با دیگران - در اگزینستانیا لیسیم سارتر درست نیست. در این فلسفه، مراد از درون‌گرائی این است که « بشر هیچ نیست مگر آنچه از خود می‌سازد ».

ریشهٔ این آفرینش در خویش است نه در جهان خارج. این خود سازی با گشودن مرزهای آینده همیشه در حال تجدید و تجدید است و این موهبتی است مخصوص انسان. بدیهی است درون‌گرائی در فلسفه‌های دیگر، دارای معانی دیگری است.

۲ - *Projet*، « خصوصیت و وجود » که می‌خواهد همیشه از خود پیش‌تر باشد. سارتر این معنی را که « بشر پیش از هر چیز موجودی است که به سوی آینده‌ای جهش ←

می‌زید.^۱ و بدینگونه وجود او از خزه و تقاله و کلم، متمایز می‌شود. هیچ چیز دیگری پیش از این «طرح» وجود ندارد. برای او «لوح آسمانی مفاهیم اخلاقی»^۲ وجود ندارد. بشر، پیش از هر چیز همان است که طرح تحقق و شدنش را افکنده است، نه آنچه خواسته است بشود. زیرا آنچه ما معمولاً از «خواستن» قصد می‌کنیم، تصمیمی است آگاهانه و برای غالب ما مؤخر بر خود خواستن است: من می‌خواهم وارد حزبی شوم، می‌خواهم کتابی بنویسم، می‌خواهم ازدواج کنم، همه این‌ها نمود و تظاهری است از انتخابی قبلی‌تر و خود به خود تر از آنچه «خواستن» می‌نامیم.^۳

بشر مسؤولیت کلی دارد

اگر به راستی وجود مقدم بر ماهیت است، پس بشر مسؤول وجود خویش است.^۴

— می‌کند» با کلمه *Projet* نشان می‌دهد. این کلمه مرکب است از پیشوند *Pro* (بمعنای «جلو، پیش») و فعل *Jeter* (بمعنای «پرتاب کردن و انداختن») چون یکی از معانی «طرح» نیز انداختن، افکندن، بیرون انداختن است، این کلمه رساتر از معادل‌های دیگر تشخیص داده شد. برای این که منظور ساده‌تر بیان شود باید گفت که جمله «بشر طرحی است»، یعنی بشر موجودی است که پیوسته می‌خواهد از خود پیش‌تر باشد. با این توضیح که بشر چون موج پیوسته آماده و درخورد و فراتر رفتن است. سکون و وقفه در شان او نیست. این جهش و جنبش آگاهانه است نه خود بخوده زاده‌شده است نه محصول جبر. همه کیفیات روحی، از جمله شادی و رنج نیز زاده‌شده است نه مقدم بر آن. بنابراین هیچ حالت از پیش‌تر بوده‌ای محرک این جهش نیست.

۱- بشر طرحی است که با نیروی خود می‌تواند بهرگونه‌ای درآید. این نیرو ریشه‌ای در خویش دارد و با همین ریشه رشد می‌کند.

۲- این موضوع در سطور آینده، تحت عنوان و نهادگی، توضیح داده شده است.

۳- سارتر می‌خواهد میان خواستنی که طرح اجرا و تحقق ریشه شده با خواستنی که همچنان معلق مانده و جزو آرزوهاست تفاوت قائل شود. آنچه بحساب می‌آید اولی است نه دومی.

۴- چون بشری هیچ مددی و الهامی از عالم بالا، خود را می‌سازد، بنابراین —

بدینگونه ، نخستین کوشش اگزستانسیالیسم آن است که فرد بشری را مالک و صاحب اختیار آنچه هست قرار دهد و مسؤولیت کامل وجود او را بر خود او مستقر کند .

همچنین هنگامی که ما می گوئیم بشر مسؤول وجود خویش است منظور این نیست که بگوئیم آدمی فقط مسؤول فردیت خاص خود است ، بلکه می گوئیم هر فردی مسؤول تمام افراد بشر است .

کلمه درون گرائی دو معنی دارد و مخالفان ما این دو معنی را باهم می آمیزند . از طرفی ، درون گرائی به معنای آن است که فرد بشری ، عمل انتخاب^۱ را شخصاً انجام میدهد و از طرف دیگر بدان معنی است که تجاوز از درون گرائی ، در حد بشر نیست^۲ .

اگزستانسیالیسم به معنای عمیق کلمه ، اعتقاد و توجه به معنای دوم درون گرائی است .

انتخاب

هنگامی که ما می گوئیم بشر در انتخاب خود آزاد است ، منظور این است که هر يك از ما ، با آزادی ، خود را انتخاب می کنیم . همچنین با این گفته می خواهیم این را نیز بگوئیم که فرد بشری با انتخاب خود^۳

همه مسؤولیتها بعهده خود اوست . مثلاً مسؤولیت حرکت اتومبیل با راننده است اما در بشر که هر چه هست در خود اوست ، مسؤولیت تام نیز جز بعهده خود او نمی تواند بود .

۱- منظور از «انتخاب» تصمیم گرفتن در باره هر يك از حالت ها و اعمالی است که مجموعه آنها زندگی شخص و ماهیت او را تشکیل می دهد .

۲- بشر هیچ نیست مگر آنچه از خود می سازد ، بشریت جز رفتار و کردار مجموعه آدمیان مفهومی ندارد و برای بشر ممکن نیست که بر آنچه بدینگونه تحصیل شده از راه دیگر چیزی بیفزاید . بنابراین فراتر رفتن از این جهان برای بشر محال است .

۳- انتخاب خود ، بمعنی انتخاب و اختیار راه و روش خود و نیز انتخاب شخصیت و ماهیت خود است که بوسیله عمل ، مشخص می شود .

همه آدمیان را انتخاب می کند.

درواقع هر يك از اعمال ما آدمیان، با آفریدن بشری که ما می خواهیم آن گونه باشیم، در عین حال تصویری از بشری می سازد که به عقیده ما، بشر بطور کلی باید آن چنان باشد.^۱

انتخاب چنین و چنان بودن، در عین حال تأیید ارزش آن چه انتخاب می کنیم نیز هست. زیرا ما هیچگاه نمی توانیم بدی را انتخاب کنیم. آن چه اختیار می کنیم همیشه خوبی است.^۲ و هیچ چیز برای ما خوب نمی تواند بود مگر آن که برای همگان خوب باشد.

آدمی با انتخاب راه خود

راه همه آدمیان را تعیین می کند

از طرف دیگر، اگر وجود مقدم بر ماهیت است و اگر ما بخواهیم در عین حال که خود را می سازیم وجود داشته باشیم، آن چه از خود ساخته ایم برای همه آدمیان و برای سراسر دوران ما معتبر است.^۳

بنابراین مسؤولیت ما بسیار عظیم تر از آن است که می پنداریم.

۱- برای من پیشامدی رخ می دهد و در آن کار شجاعت نشان می دهم. این امر بدان معنی است که به عقیده من اساساً هر کس باید در زندگی شجاع باشد. به عبارت دیگر شجاعت را به بشر توصیه می کنم و از این راه اخلاقی می آفرینم. اگر در همین پیشامد ترس نشان دهم آدمیان را بترس دعوت کرده ام. بدینگونه هر عمل ظاهراً جزئی و فردی، باطناً کلی و اجتماعی است، زیرا ترسیدن یعنی حکم دادن به رسو بودن بشر. آنچه من از خویش می سازم، نمونه و سرمشق است برای همه جهانیان.

۲- چون خوبی مطلق وجود ندارد، پس هر چه بشر (در حال صداقت) انتخاب کند، ناچار متضمن این معنی است که به خوب بودن آن نیز معتقد است. بنابراین، انتخاب یعنی حکم به خوب بودن آنچه انتخاب شده است.

۳- چنانکه دیدیم ما با انتخاب هر عملی یک قاعده اخلاقی می آفرینیم که این قاعده «برای همه آدمیان و برای سراسر دوران ما معتبر است». در دوران دیگر، باعتبار تصمیم های تازه، ملاکهای تازه ای بوجود خواهد آمد.

زیرا این مسؤولیت همهٔ عالم بشری را ملتزم می‌کند.

اگر من کارگر، پیوستن به سندیکائی مسیحی را برمی‌گزینم نه پیوستن به حزب کمونیست را، و اگر با این کار بخوام بگویم که در حقیقت، تسلیم و رضا چارهٔ کار بشر است و بهشت آدمی در روی زمین نیست، با این کار نه تنها شخص خود را ملتزم ساختم، بلکه تسلیم و رضا را برای همگان خواستم. و در نتیجه، اقدام من همهٔ آدمیان را ملتزم می‌سازد.

حتی اگر بخوام کار انفرادی‌تر و خصوصی‌تری انجام دهم: مثلاً ازدواج کنم و دارای فرزندان بشوم. هر چند این ازدواج منحصرأ مربوط به وضع خود من یا عشق من یا هوس شخصی من باشد با این همه، نه تنها خود را با این کار ملتزم ساختم، بلکه همهٔ افراد بشر را در طریق انتخاب یک همسر، ملتزم کرده‌ام.

بدینگونه، من مسؤول خود و مسؤول همگان هستم، و برای بشر صورتی می‌آفرینم که خود بر گزیده‌ام. بعبارت دیگر با انتخاب خود، همهٔ آدمیان را انتخاب می‌کنم.

این معنی بهما اجازه می‌دهد که مفهوم کلمه‌های تاحدی مطمئن، مانند دلهره^۱ و وانهادگی^۲ و نویدی^۳ را دریابیم. چنان که هم‌اکنون خواهیم دید، این کار بسیار ساده است.

۱- Engagé را می‌توان متعهد، موظف و درگیر نیز ترجمه کرد.

Engagement که در فلسفهٔ سارتر به کلمهٔ «التزام» ترجمه می‌شود بمعنای تعهد درگیری و «وارد گودشدن» است.

۲- Angoisse. یعنی اضطراب، نگرانی، دلهره یا «ترس آگاهی» که مفهوم آن «ترس از ترسیدن» است.

۳- Délaissement. عمل ترک‌گفتن، بی‌یاوری و بی‌مدرک‌گذاشتن. منظور این که از آسمان مددی نمی‌رسد و بشر موجودی است بخود **وانهاده**.

۴- Désespoir

ابتدا باید دید منظور از دلهره چیست ؟

دلهره

اگزستانسیالیسم باصراحت اعلام میدارد که بشر یعنی دلهره^۱ مفهوم این جمله چنین است: هنگامی که آدمی خود را ملتزم ساخت و دریافت که وی نه تنها همان است که موجودیت خود، راه و روش زندگی خود را تعیین و انتخاب می کند ، بلکه اضافه بر آن قانونگذاری است که با انتخاب شخص خود، جامعه بشری را نیز انتخاب می کند، چنین فردی نخواهد توانست از احساس مسؤولیت تمام و عمیق بگریزد.

راست است ، بسیاری از مردم دلهره ندارند، اما به نظر ما اینان سرپوشی بر دلهره خود می گذارند، یعنی از آن می گریزند.

مسلماً بسیاری از مردم می پندارند که با انجام دادن فلان کار، فقط خود را ملتزم می سازند و هنگامی که به آنان گفته شود: راستی اگر همه مردم چنین کنند، چه خواهد شد؟ شانه بالامی اندارند و بایی اعتنائی جواب میدهند که: «همه مردم چنین نمی کنند.»

اما در حقیقت باید همیشه از خود پرسید: اگر همه چنین کنند ، چه پیش خواهد آمد ؟

دلهره و سوء نیت

از این اندیشه نگران کننده ، جز بانوعی سوء نیت^۲ نمی توان

۱- چنانکه درسطور آینده خواهد آمد ، هر يك از این اصطلاحات در فلسفه سارتر معنی خاصی دارد که بکاربردن آنها در غیر معنای منظور ، خطاست . در واقع سوء تعبیر این اصطلاحها، معنی اگزستانسیالیسم را دگرگون کرده است .

گریخت .

کسی که دروغ می گوید و با گفتن این که همه مردم چنین نمی کنند ، برای خود عذری می تراشد ، کسی است که با وجدان خود بر سرستیز است . زیرا عمل دروغ گفتن یعنی به دروغگوئی ارزش عام و کلی بخشیدن .

حتی هنگامی که دلهره در حجاب قرار گیرد ، باز هم تجلی می کند .

کیر کگور و دلهره

این دلهره ای است که کیر کگور^۱ آن را « دلهره ابراهیم » می نامد . داستان ابراهیم را می دانید :

فرشته ای به ابراهیم دستور میدهد که پسرش را قربانی کند . اگر مطمئناً دستور دهنده فرشته بود ، اگر واقعاً فرشته ای می آمد و می گفت : تو ابراهیمی و باید پسرت را قربانی کنی ، آنگاه دیگر اشکالی وجود نمی داشت . اما پیش از هر چیز این سؤال به ذهن هر کسی خطور می کند :

آیا براستی این فرشته است ؟ آیا واقعاً من ابراهیمم ؟ چه دلیلی در دست است که این فرشته است و من ابراهیمم ؟

زنی دیوانه گرفتار تو^۲ هم بود و صداهای خیالی می شنید . تصور میکرد که بوسیله تلفن باو دستورهائی داده میشود . هنگامی که پزشك از او می پرسید که چه کسی با وی صحبت میکند ، بیمار جواب می داد :

۱ - kierkegaard - فیلسوف مشهور دانمارکی ، در سلسله آگزیستانسیا -

لیستهای مسیحی (۱۸۱۳-۱۸۵۵).

مخاطب من می گوید که خداست. در واقع چه دلیلی به او ثابت میکرد که مخاطب او خداست؟ اگر فرشته‌ای بر من نازل شود، چه دلیلی وجود دارد که این فرشته است؟

و اگر من پیامهائی بشنوم، چه دلیلی وجود دارد که این صداها یزدانی است یا اهریمنی، یا این که ندای ضمیر ناخود آگاه است یا اساساً زائیده بیماری است؟ و چه دلیلی است که این پیام‌ها متوجه من است؟

چه کسی ثابت میکند که من مأمورم مفهومی را که از بشر دارم و همچنین راهی را که انتخاب کرده‌ام، بر همه آدمیان تحمیل کنم؟

هرکاری، سرمشقی است

من هرگز، هیچگونه دلیل و نشانه‌ای برای قانع کردن خود نخواهم یافت. اگر ندائی بر من نازل شود، همیشه خود من هستم که باید تشخیص دهم این صدای فرشته است یا نه.

اگر من تشخیص دهم که فلان کار خوب است، فقط من هستم که میان اعلام خوبی و بدی آن کار، اولی را انتخاب می‌کنم و می‌گویم که این کار خوب است، نه بد.

هیچکس به من رسالت ابراهیم بودن نداده است، اما با وجود این، مجبورم در هر لحظه کارهائی انجام دهم که نمونه و سرمشق است. کار جهان بر این مدار است که گوئی تمام آدمیان چشم بر رفتار هر یک از افراد دوخته‌اند و روش خود را بر طبق رفتار همین یک نفر،

۱- باید خود، خوشتن را قانع کنی. هیچ نشانه‌ای از خارج مرا مدد

تنظیم می‌کنند.

هر فردی باید پیش خود بگوید: آیا به‌راستی من آن کسی هستم که حق دارم چنان رفتار کنم که همه آدمیان کار خود را بر طبق رفتار من تنظیم کنند؟ هر کس که این معنی را فراموش کند، مسلماً بر سیمای دلهره خود نقاب زده است.

دلهره به بی‌عملی نمی‌انجامد

سخن بر سر دلهره‌ای نیست که به ترک و گوشه‌گیری و اجتناب از عمل می‌انجامد، مراد دلهره‌ای است ساده که تمام کسانی که مسؤولیتی داشته‌اند، آن را می‌شناسند.

هنگامی که مثلاً فرماندهی نظامی، مسؤولیت حمله‌ای را به عهده می‌گیرد و کسانی را به سوی مرگ می‌فرستد، شخص اوست که چنین تصمیمی می‌گیرد و در واقع فقط اوست که تصمیم می‌گیرد. غالباً به این فرمانده دستورهای از مافوق می‌رسد. اما این دستورها بسیار کلی است و قطعاً نیاز به تفسیر دارد. این تفسیر به عهده همین فرمانده است و زندگانی‌ده یا پانزده یا بیست نفر وابستگی به این تفسیر دارد. چنین فرماندهی نمی‌تواند در تصمیمی که می‌گیرد

۱- در واقع هر فرد آدمی دارای رسالتی است. هر کس باید از خود بپرسد آیا من کاری کرده‌ام که شایسته این مقام باشم؟

۲- تا مدتی روزنامه‌های جنگالی اروپا هر گونه خودکشی را به «دلهره اگزیستانسیالیستی» نسبت می‌دادند. بطور کلی این کلمه تولید سوء تفاهم زیادی کرده است، و در کشور ما نیز مفهومی که از آن درازهان است بیشتر زاده تفسیر همان روزنامه‌هاست. در حالی که منظور سارتر دلهره‌ای است که در قبال مسؤولیت، مسؤولیت فرد در برابر همه آدمیان، ایجاد می‌شود. مسؤولیتی که هر فرد دارای چنان رسالتی است که «گوئی همه آدمیان، چشم بر رفتار او دوخته‌اند.»

نوعی دلهره نداشته باشد.

تمام فرماندهان و مدیران به این دلهره واقفند. این دلهره مانع عمل و تصمیم آنان نیست، برعکس شرط لازم کار آنهاست؛ زیرا با این فرض همراه است که این کسان با امکان‌های متعدد مواجه‌اند و هنگامی که یکی از این امکان‌ها را برمی‌گزینند، درمی‌یابند که ارزش این امکان، در انتخاب شدن آن است.

دلهره و مسؤولیت

این همان دلهره‌ای است که اگزستانسیالیسم به تشریح آن می‌پردازد؛ و چنان که خواهیم دید، این دلهره، اضافه بر آن چه گذشت، با مسؤولیت مستقیم در برابر سایر آدمیان - مسؤولیتی که همه افراد بشر را ملتزم می‌سازد - تبیین می‌شود.

این دلهره، حجابی نیست که ما را از عمل و اقدام جدا کند بلکه جزئی از خود عمل است.

وانهادگی

هنگامی که از «وانهادگی»، اصطلاح خاص هایدگر، سخن به میان می‌آید، مراد ما فقط این است که بگوئیم واجب‌الوجودی نیست و باید همه آثار مترتب بر آن را، از ابتدا تا انتها، پذیرفت. اگزستانسیالیسم با آن نوع اخلاق‌های غیر مذهبی که می‌خواهند واجب‌الوجود را با کم‌ترین آثار ممکن طرد کنند، بشدت مخالف است. هنگامی که در حدود سال ۱۸۸۰ استادان فرانسوی کوشیدند

تا اخلاقی غیرمذهبی بنا کنند تقریباً چنین گفتند: چون واجب‌الوجود فرضیه‌ای بهبوده و دارای بهای گزاف است، آن را حذف می‌کنیم؛ اما برای این که اخلاقی وجود داشته باشد، برای این که جامعه‌ای منظم داشته باشیم، لازم است که بعضی از ارزش‌ها^۱ بجد گرفته شود و وجود آن‌ها، پیش از آن که به محک تجربه آزموده شود، به بداهت عقل مسلم تلقی گردد.

باید که به «بداهت عقل» و پیش از هر تجربه‌ای، شرافتمند بودن، دروغ نگفتن، همسر را کتک نزدن، فرزند داشتن و غیره و غیره... اجباری باشد. گفتند که ما با کوشش مختصری نشان می‌دهیم که هر چند واجب‌الوجود نیست، ولی به هر حال چنین ارزش‌هایی بر «لوح آسمانی مفاهیم اخلاقی»، ثبت شده است.

رادیکالیسم

به عبارت دیگر، به این نتیجه رسیدند (و این به گمان من، مشخص همه تمایلاتی است که در فرانسه به رادیکالیسم^۲ منتهی می‌شود) که اگر واجب‌الوجود نباشد، هیچ چیز تغییر نمی‌یابد. در همه این اندیشه‌ها اصول و قواعد شرافت و ترقی و بشریت

۱- Valeur - ارزش. یعنی آنچه درخور احترام و شایسته جستجوست، و خصلتی که چنین احترام و جستجوئی را درامری ایجاد می‌کند. ارزش‌های اخلاقی یعنی آنچه درجهان اخلاق قابل جستجو و احترام است. این کلمه در اخلاق تاحدی معادل مفهوم «خیر» (در مقابل شر) است و در فلسفه شامل معانی حقیقت و خیر و زیبایی است.

۲- Radicalisme - نظریه سیاسی، اقتصادی و فلسفی که بر اثرائت‌عقاید فلاسفه انگلیسی بخصوص بنتام، جیمز میل و استوارت میل پیدا شد. نکات اساسی این فلسفه عبارت است از: «آزادی طلبی» (لیبرالیسم) با صورتهای گوناگون خود، بخصوص آزادی کامل تجارت و صنعت، اعتقاد به «اصالت فرد» (اندویدوالیسم)؛ توصیه ایجاد حکومتی مبنی بر تعیین نماینده از طرف مردم؛ ایمان به عقل؛ پایه‌گذاری اخلاق بر مبنای «سود طلبی» (اوتیلیتاریسم) و غیره...

همان است که بود .

صاحبان این اندیشه‌ها گفتند که ما از واجب‌الوجود فرضیه‌ای منسوخ می‌سازیم که آرام آرام و خود به خود از میان خواهد رفت .
 اگزیتانسیالیسم، برعکس، معتقد است که نبودن واجب‌الوجود امری راحت بخش نیست . زیرا با نبودن آن ، امکان یافتن هر گونه ارزشی در « لوح آسمانی مفاهیم اخلاقی » از میان می‌رود . دیگر نمی‌توان در این « لوح » نیکی ماقبل تجربی یافت . زیرا دیگر معرفت نامحدود و کاملی وجود ندارد تا آن را در درون خود پی‌وردد . دیگر در هیچ‌جا نوشته نشده است که نیکی وجود دارد . نوشته نشده است که باید شرافتمند بود ، که نباید دروغ گفت ؛ زیرا مسلماً ما در مقامی هستیم که آنچه وجود دارد فقط افراد آدمی است و نه جز آن^۱ .

داستایوسکی و اگزیتانسیالیسم

داستایوسکی می‌گوید : « اگر واجب‌الوجود نباشد ، هر کاری مجاز است . » این سنگ اول بنای اگزیتانسیالیسم است . در واقع اگر واجب‌الوجود نباشد هر کاری مجاز است^۲ . پس بشر « وانهاده » است . زیرا نه در خود^۳ امکان اتکاء می‌یابد و نه بیرون از خود . باید گفت که بشر ، از همان گام اول ، برای کارهای خود عذری نمی‌یابد .

۱- و آدمیان‌اند که ارزش‌ها را می‌آفرینند و نیکی و بدی را بوجود می‌آورند . بدیهی است اگر بشر بیرون از خود راهنمایی می‌داشت کار آسان‌تر بود ؛ اما چون باید بی‌راهنما پیش رود ، وضع او « راحت‌بخش نیست . »

۲- ولی دلیلی نیست که معنی هر کار ، فقط کارهای اهریمنی باشد ، هر کار هم است از خوب و بد .

۳- فطرت و سرشت نیک یابد وجود ندارد .

بشر آزاد است

اگر به راستی بپذیریم که وجود مقدم بر ماهیت است، دیگر هیچگاه نمی‌توان با توسل به طبیعت انسانی مفروض و متحجر، مسائل را توجیه کرد. عبارت دیگر جبر علی^۱ وجود ندارد. بشر آزاد است، بشر آزادی است.

از طرفی، اگر بپذیریم که واجب الوجود نیست، دیگر در برابر خود، ارزش‌ها یا دستورهائی که رفتار ما را مشروع کند، نخواهیم یافت. بنابراین، ما در قلمرو تابناک ارزش‌ها، نه در پشت سر عذری و وسیله توجیهی می‌توانیم یافت، نه در برابر خود.

ما تنهائیم^۲، بدون دستاویزی که عذرخواه ما باشد. این معنی همان است که من با جمله «بشر محکوم به آزادی است» بیان می‌کنم. بشر محکوم است، زیرا خود را نیافریده و در عین حال، آزاد است، زیرا همین که پا به جهان گذاشت مسؤول همه کارهائی است که انجام می‌دهد.

اگزینستانسیالیسم به قدرت عواطف و شهوات معتقد نیست. این مکتب هیچگاه عقیده ندارد که عواطف نیک، سیلی بنیان‌کن است که بشر را جبراً به سوی بعضی ازاعمال میراند، و در نتیجه ممکن است وسیله رفع مسؤولیتی بشمار رود. به اعتقاد ما بشر مسؤول عواطف و شهوات خود است.

همچنین اگزینستانسیالیسم عقیده ندارد که ممکن است بشر

۱- Déterminisme

۲- بشری که گنشت آدمیان در پهنه هستی، در برابر طبیعت و آسمان تنها هستند، نه فرد آدمی در برابر سایر آدمیان. بی‌توجهی به این نکته موجب سوءتفاهم‌های فراوان شده است.

آیه‌ای ازلی در روی زمین بیابد که او را راهبر شود؛ زیرا بعقیده ما، بشر شخصاً و بدلخواه خود، آیه‌ها را کشف و تعبیر می‌کند.

سالنده بشریت، فقط بشر است

اگزیستانسیالیسم معتقد است که بشر بدون هیچ اتکاء و دستاویزی، بدون هیچگونه مددی، محکوم است که در هر لحظه، بشریت را بسازد. «یونژ»^۱ در مقالهٔ جالبی می‌گوید: «بشر، آیندهٔ بشر است.» این گفته کاملاً درست است. ولی اگر از این جمله چنین استنباط شود که این آینده بر آسمان نقش بسته است یا خدا آنرا می‌بیند، چنین استنباطی غلط است زیرا به این مفهوم، دیگر اطلاق لفظ آینده، ممکن نیست.^۲

اگر این جمله چنین معنی شود که بشر بهر گونه که بوجود آید، آینده‌ای دارد که خود باید بسازد و آینده‌ای بکر در انتظار اوست، آن گاه بکار بردن کلمه آینده درست است. اما در این حال، بشر «وانهاده» است.

مثال برای وانهادگی

برای اینکه معنی وانهادگی را بهتر دریابید وضع یکی از شاگردانم را که برای حل مشکلی نزد من آمده بود، بعنوان مثال، برای شما شرح میدهم:

پدر و مادر این جوان باهم ناسازگار بودند. پدر او به ورطهٔ

۱- فرانسیس یونژ (F. Ponge) شاعر فرانسوی، متولد سال ۱۸۹۹.

۲- زیرا ممکن نیست آینده از پیش تعیین شود.

همکاری با آلمانی‌ها، در زمان جنگ، کشانده می‌شد. برادر بزرگ وی در حمله سال ۱۹۴۰ آلمانی‌ها کشته شده بود.

این جوان، با احساساتی نیم‌خام ولی بزرگوارانه، می‌خواست انتقام برادر را بگیرد. مادر تنهایش با او زندگی می‌کرد. و از وضع خیانت‌آمیز شوهر و مرگ پسر بزرگ خود، بشدت متأثر بود و در زندگی جز این پسر، تسلائی نداشت. این جوان، در وضعی که دیدیم از دوره یکی را می‌توانست انتخاب کند: اول عزیمت به انگلستان و پیوستن به نیروی فرانسه آزاد - یعنی رها کردن مادر - دوم، ماندن نزد مادر و کمک کردن به او در ادامه زندگی.

جوان بخوبی میدانست که زندگی مادر، بوجود او بستگی داشت و غیبت او - که با ممکن بود بمرگ وی بینجامد - مادرش را به یک باره نا امید می‌کرد. و نیز بخوبی میدانست که باطناً برداشتن هر گامی در راه مادر، به نتیجه محسوس می‌رسید، بدین معنی که مادر را در ادامه زندگی مدد می‌کرد.

در حالی که برداشتن هر گامی در راه سفر و مبارزه، اقدامی بود با نتیجه غیر مسلم و مبهم، که ممکن بود بکلی گم شود و بی‌بج کاری نیاید. مثلاً ممکن بود اگر از راه اسپانیا به انگلستان میرفت، دستگیر شود و تا مدت نامعلومی در اردوگاه‌های اسپانیا بماند و نیز ممکن بود به انگلستان یا الجزیره برسد، ولی در دفتری بکار ثبت و ضبط گمارده شود.

در نتیجه، جوان خود را در برابر دو نوع اقدام کاملاً متفاوت می‌دید: اول اقدامی محسوس و دارای نتیجه فوری، اما عملی که آثار آن فقط متوجه یک نفر بود. دوم، اقدامی که آثار آن متوجه همه‌ای

بسیار زیادتر بود و شامل يك اجتماع ملی میشد ، ولی نتیجه‌ای مبهم و نامسلم داشت و ممکن بود بهدفع نارسیده ، رشته‌اش بریده شود.

دو نوع اخلاق

در عین حال ، این جوان ، میان دو نوع اخلاق ، مردد بود :
از يك طرف ، اخلاقی مبنی بر همدردی و فداکاریهای انفرادی ،
و از طرف دیگر ، اخلاقی وسیع‌تر و کلی‌تر ، اما با تأثیری مشکوک‌تر .
جوان می‌بایست بین این دو راه یکی را انتخاب کند . اما چه کسی
می‌توانست او را در انتخاب مدد کند؟ آیا مسیحیت می‌توانست به یاری
او بشتابد ؟ نه .

مسیحیت می‌گوید: احسان کنید ؛ همنوع خود را دوست بدارید .
خود را در راه دیگران فدا کنید؛ راه دشوارتر را بپیمائید و غیره و
غیره

اما راه دشوارتر کدام است ؟ چه کسی را باید مانند برادر
دوست داشت ؟ مادر را یا رزمندگان را ؟ کدام يك از این دو عمل ،
دارای نتیجه مهم‌تر و فایده بیشتری است ؟ عمل جنگیدن در دل جمع
که نتیجه‌اش مبهم است ، یا عمل محسوس و معلوم کمک کردن به زندگی
فردی معین ؟

چه کسی می‌تواند از پیش تصمیم بگیرد ؟ هیچکس .
هیچ اخلاق مدونی نمیتواند بما پاسخ دهد .

اخلاق کانت می‌گوید : هرگز با دیگران بعنوان وسیله رفتار
نکنید ، بلکه آنان را چون غایت و هدف بشمارید . بسیار خوب :
اگر من نزد مادرم بمانم او را چون غایت و هدف شمرده‌ام نه چون

وسيله ؛ اما بهمين دليل ، اين خطر هست كه كسانى را كه در پيرامون من مبارزه مى‌كنند چون وسيله بشمارم . برعكس اگر به كسانى كه مبارزه مى‌كنند پيوندم ، اينان را چون هدف شمرده‌ام و بهمين دليل خطر آن هست كه مادرم را چون وسيله بحساب آورم .

ارزش‌ها و احساسات

اکنون كه ارزش‌ها مبهم‌اند و هميشه وسيع‌تر از آنند كه با موارد مشخص و محسوسى كه سرو كار ما با آنهاست تطبيق كنند، راهى نيست جز اين كه خود را بدست غرايز بسپاريم^۱ . اين همان كارى است كه جوان به اجراى آن كوشيد. هنگامى كه او را ديدم مى‌گفت : « آنچه واقعاً اعتبارى دارد ، احساسات است . من بايد همان را برگزينم كه بهراستى مرا به راهى هدايت كند. اگر احساس كنم كه مادرم را بسيار دوست دارم تا آن حد كه بتوانم احساسات ديگرم چون تمايل به انتقام گرفتن ، تمايل به فعاليت و تمايل به ماجراطلبي را فدائى دوستى مادر كنم ، نزد او خواهم ماند . اگر برعكس احساس كنم كه علاقه‌ام نسبت به مادر چندان نيست از نزد او خواهم رفت . »

اما چگونه ارزش يك احساس را تعيين مى‌توان كرد ؟

آنچه ارزش احساس جوان را نسبت به مادر تعيين مى‌كند چيست ؟

مسلماً عمل ماندن نزد مادر .

اگر بگويم كه من به فلان دوست خود چنان علاقه مندم كه

حاضرم فلان مقدار پول در راه او صرف كنم ، اين ادعا از من پذيرفته نيست

۱ - چنانكه در صورت آينده معلوم خواهد شد . بمقيدۀ سارتر ، توجيه عمل بوسيله احساس و غريزه باطل است . اين عبارت ظاهراً موجب گمراهى عده‌اى از منتقدان شده است .

مگر هنگامی که این کار را کرده باشم. همچنین، در صورتی که نزد مادرم مانده باشم می‌توانم بگویم مادر را آنقدر دوست دارم که نزد او میمانم. ارزش این محبت، مسلم و محقق نخواهد شد مگر آنکه من عملی مشخص انجام دهم که برای این محبت صحنه گذارد، و آنرا تعریف کند. پس اگر من برای توجیه عمل خود بهمین احساس متوسل شوم، دچار دور باطلی گردیده‌ام.

از طرفی ژید^۱ بسیار بجا می‌گوید که: «داشتن احساس واقعی، از تظاهر به آن احساس، تقریباً غیر قابل تمیز است.» گرفتن این تصمیم که با ماندن نزد مادرم به او محبت می‌ورزم و تظاهر به احساسی که منجر به ماندن من نزد مادر شود، تقریباً یکسان است.

احساسات ساخته اعمال ماست

بعبارت دیگر احساس، زائیده و ساخته‌ی عملی است که انجام می‌دهیم. پس نمی‌توان برای انتخاب راهی که باید در پیش گرفت، به احساس توسل جست.

معنی این سخن آن است که نه می‌توان در خود حالت اصلی یافت که محرك اعمال ما شود^۲، و نمی‌توان در اصول اخلاقی، مفاهیمی یافت که موجب و مجوز اعمال ما بشمار رود.

انتخاب و التزام

ممکن است بگوئید بهتر بود جوان لااقل نزد استادی میرفت و از او

۱- آندره ژید (A. Gide) نویسنده و متفکر مشهور فرانسوی (۱۸۶۹-۱۹۵۱).

۲- در ضمیر آدمی، تمایلی فطری بخوب و بد نیست تا بگوئیم فلان کار را به سائقه سرشت خود انجام می‌دهیم.

راهنمایی می‌خواست. اما اگر مثلاً شما با کشیش مشورت کنید، کشیش را انتخاب کرده‌اید و در واقع آنچه را او بعنوان صلاح‌اندیشی می‌گوید، شما قبلاً کم و بیش میدانسته‌اید.

بعبارت دیگر، انتخاب راهنما باز هم انتخاب راه است و ملتزم ساختن خویش. دلیل این امر آن که اگر شما مسیحی باشید خواهید گفت باید از کشیش مصلحت خواست.

ولی بعضی از کشیش‌ها با دشمن همکاری می‌کنند، بعضی از آنها فرصت طلب‌اند، و بعضی به نهضت مقاومت پیوسته‌اند؛ کدام را باید انتخاب کرد؟ اگر جوان، یک کشیش هوادار نهضت مقاومت یا برعکس یک کشیش همکار دشمن را بعنوان مشاور انتخاب کند، قبلاً نوع اندرزی را که خواهد شنید تعیین کرده‌است. بنا بر این هنگامی که نزد من آمده بود جواب مرا می‌دانست. من در برابر پرسش او جز یک جواب نداشتم، گفتم:

شما آزادید؛ راه خود را انتخاب کنید، یعنی بیافرینید.

اخلاقی کلی وجود ندارد

هیچ یک از مکتب‌های اخلاقی که به کلیات می‌پردازند، نمی‌توانند بما بگویند که چه باید کرد. در راه‌های جهان نشانه و علامتی نیست. کاتولیک‌ها می‌گویند علامتی هست. فرض کنیم چنین باشد. باز هم این منم که باید مفهوم علائم را انتخاب کنم.

هنگامی که در اسارت آلمانی‌ها بودم، مرد جالبی را میشناختم که یسوعی شده بود. داستان وارد شدن او به این فرقه مذهبی چنین بود: این مرد در زندگی ناکامی‌های زیاد دیده بود. پدرش در زمان کودکی

وی مرده بود و او را با تنگدستی تنها گذاشته بود. از مؤسسه‌ای مذهبی کمک خرج می‌گرفت. در این مؤسسه، پیوسته این نکته‌را به‌رخش می‌کشیدند که برای رضای خدا او را پذیرفته‌اند. بعداً وی از بسیاری از احترام‌ها و سرافرازیها که دلخواه کودکانه است محروم مانده بود. در حدود هیجده سالگی در یک ماجرای عشقی شکست خورده بود، و سرانجام در بیست و دو سالگی در خدمت نظام وظیفه مواجه با ناکامی شده بود. این امر بسیار جزئی چون آخرین قطره‌آبی که ظرف را لبریز میکند، او را متقلب کرده بود.

با این مقدمات، جوان ممکن بود به این نتیجه برسد که در هر کاری ناکام شده‌است. این نشانه‌ای بود، اما نشانه‌ی چه؟

او می‌توانست خود را تسلیم مرارت یا ناامیدی کند. اما او چنین نتیجه گرفت، و زیرکانه نتیجه گرفت، که اینها نشانه‌ای است حاکی از آن که وی در امور غیر مذهبی توفیقی نخواهد یافت و تنها به کامیابی‌های مذهبی و سعادت حاصل از زهد و پرهیز می‌تواند رسید.

بنابراین، وی در این نشانه‌ها پیام خدارا می‌دید و بدینگونه در سلك طرفداران مذهب در آمد.

چه کسی منکر است که تعیین مفهوم این نشانه‌ها را خود او - و فقط خود او - به عهده گرفته است؟ بسا ممکن بود که جوان از این ناکامی‌ها نتیجه دیگری بگیرد. مثلاً ممکن بود نتیجه بگیرد که بهتر است به نجاری پردازد یا فردی انقلابی شود. بنابراین مسؤلیت کامل یافتن مفهوم نشانه‌ها بعهده خود اوست.

و انهادگی متضمن این معنی نیز هست که ما، خود شخصاً، هستی خود را انتخاب می‌کنیم.

وانهادگی با دلهره همراه است .

ناامیدی

در باره ناامیدی باید گفت که این اصطلاح معنی بسیار ساده‌ای دارد: مراد این است که در فلسفه اگزیستانسیالیسم ، ما فقط به آنچه وابسته به اراده ماست، یا به مجموعه احتمالاتی که عمل ما را ممکن می‌سازد، متکی هستیم. هنگامی که آدمی چیزی را می‌خواهد، همیشه با عوامل احتمالی روبروست.

مثلاً من چشم به راه آمدن دوستی هستم. این دوست یا باره آه‌ن می‌آید یا با اتوبوس. در این جا امیدواری من به رسیدن دوستم بر این فرض استوار است که قطار در ساعت مقرر میرسد و اتوبوس واژگون نمی‌شود .

من در دایره امکان‌ها قرار دارم. اما تاجائی می‌توانم به امکان‌ها امیدوار باشم که بطور دقیق ، این امکان‌ها در حیطه عمل من قرار گیرند. ولی از لحظه‌ای که مسلم شود امکان‌هایی که در برابر من قرار دارند ، به تمامی در حیطه عمل من نیستند ، باید از آنها قطع امید کنم . زیرا هیچ خدائی و هیچ قدرتی نمی‌تواند جهان و امکان‌های جهان را بر اراده من منطبق کند .

ناامیدی و عمل

هنگامی که دکارت می‌گوید : «به جای تسلط بر جهان ، باید بر خویشتن مسلط شد» در واقع می‌خواهد همین معنی را بیان کند . یعنی عمل کنیم بی آنکه به امید متکی باشیم .

مار کیست‌هایی که من با آن‌ها گفتگو داشته‌ام بمن جواب می‌دهند که: « شما در کار خود که بی‌شک بمرگ شما محدود می‌شود می‌توانید به پشتیبانی دیگران امیدوار باشید .

بدین معنی که هم به آنچه دیگران در سرزمین‌های دیگر، در چین و شوروی، بمنظور مدد بشما انجام می‌دهند - و در راه ادامه کار شما و به ثمر رساندن آن، یعنی انقلاب، انجام می‌گیرد - امیدوار باشید و هم آنچه را اینان در زمانهای آینده، پس از مرگ شما می‌کنند بحساب آورید. شما حتی موظفید به‌همه این امیدها متکی باشید والا مرد اخلاق نیستید.»

پاسخ این است که من همیشه به دوستان هم رزم خود تا آنجا امیدوار هستم که با من در مبارزه مشترک و محسوس شریکند؛ تا آنجا امیدوارم که مربوط به حزب و جمعیتی است که کم و بیش قادر به دخالت و بررسی در آن هستم، یعنی در آن گروه‌ها به‌عنوان مبارز واردم و در هر لحظه به امور آن‌ها آشنائی دارم.

از این‌جا به بعد، امید بستن به یگانگی و تکیه برخواست‌های این حزب، درست مانند امید بستن به رسیدن اتوبوس بموقع و خارج نشدن قطار از خط است.

طبیعت بشری وجود ندارد

اما نمی‌توانم به کسانی که نمی‌شناسم، به اتکاء نیک نهادی بشر، یا رعایت منافع جامعه از طرف فرد، متکی باشم؛ زیرا میدانم که

۱- بشر ممکن است نیک باشد و ممکن است نباشد. ممکن است منافع جامعه را رعایت کند و ممکن است نکند. این سخن بهیچ وجه دلیل بر آن نیست که بشر لزوماً بد است یا منافع اجتماع را رعایت نمی‌کند.

بشر آزاد است و هیچ گونه طبیعت بشری، که بتوان بر آن تکیه کرد، وجود ندارد.

من میدانم انقلاب روسیه چه از آب در خواهد آمد. ممکن است آن را تحسین کنم و تا جائی که امروز بر من مسلم است که کار زحمتکشان شوروی در هیچ یک از کشورهای جهان نظیر ندارد، آنرا بعنوان نمونه بیاورم.

اما من تأیید نمیتوانم کرد که انقلاب شوروی مسلماً به پیروزی زحمتکشان جهان منتهی خواهد شد. من باید دید خود را به آنچه می بینم محدود کنم. من نمی توانم مطمئن باشم که دوستان مبارز، پس از مرگ من، کار مرا تا مرحله کمال ادامه خواهند داد. زیرا میدانم که این آدمیان آزادند و فردا آزادانه در باره سرنوشت بشر در آن روزگار تصمیم خواهند گرفت. فردا، پس از مرگ من، ممکن است دوستان من تصمیم به استقرار فاشیسم بگیرند و سایر مردمان ممکن است چنان ترسو و بی حمیت باشند، که دست آنان را در این کار باز بگذارند. از این زمان، فاشیسم «حقیقت بشری» خواهد شد، و بدا به حال ما.

تاریخ و انتخابات بشری

درحقیقت، امور جهان چنان خواهد بود که بشر تصمیم میگیرد آن چنان باشد. آیا این سخن بدان معنی است که من باید خود را تسلیم گوشه گیری و راحت طلبی کنم؟ نه. من پیش از هر چیز باید دست به کاری بزنم. در جهان ملتزم و درگیر شوم، و سپس بر طبق آن دستور

قدیمی رفتار کنم که می گوید: «برای دست به کار شدن نیازی به امید نیست.» منظور این نیست که من نباید وارد حزبی شوم، بلکه منظور آن است که خود را از امید واهی برهانم و آنچه از دستم برمی آید انجام دهم. مثلاً اگر این پرسش به ذهنم رسید که آیا روزی خواهد رسید که به معنای صحیح عبارت، دارائی همگان در اختیار همگان باشد، باید بگویم که در این باره هیچ نمیدانم؛ فقط میدانم که تمام وظایفی را که برای محقق ساختن آن به عهده من است، باید انجام دهم. بیرون از این حد نمی توانم بهیچ چیز امیدوار باشم.

اگزستانسالیسم مخالف گوشه گیری و راحت طلبی است

گوشه گیری و کاهلی روش کسانی است که می گویند: آنچه را که من نمی توانم کرد دیگران می توانند. اگزستانسالیسم درست در نقطه مقابل این فکر قرار دارد، زیرا معتقد است که واقعیتهای وجود ندارد، جز در عمل. حتی از این مرحله هم پیش تر میرود، زیرا اضافه بر آن معتقد است که بشر جز «طرح» خود هیچ نیست.

بشر وجود ندارد مگر در حدی که طرح های خود را تحقق می بخشد. بنابراین جز مجموعه اعمال خود، جز زندگی خود، هیچ نیست.

آدمی جز عمل چیزی نیست

با توجه به این نکات، می توان فهمید که چرا فلسفه ما در دل بعضی از کسان ایجاد هراس می کند؛ زیرا غالباً اینان فقط يك وسیله برای تحمل شوربختی خود دارند و آن اینکه با خود بگویند: «روزگار

با من ناسازگار بود. من بیش از اینکه بودم ارزش داشتم. اگر من محبتی بزرگ یا عشقی بزرگ به کسی نداشته‌ام، علت آن بوده که به مردی یا زنی که شایسته محبت و عشق باشد برخورد کرده‌ام. اگر من کتاب خوبی نوشته‌ام بدان سبب بوده که فراغت و فرصتی برای این کار نداشته‌ام. اگر من فرزندی نداشته‌ام که زندگی را وقف او کنم، بدان علت بوده که همسری نیافته‌ام، تا بتوانم با او زندگی کنم.

بنابراین انبوهی از استعدادها، ذوقها، امکانهای به کار نیفتاده و ماندنی در وجود من هست که ارزش زندگی من بسته به آنهاست، نه به کارهای جزئی که در زندگی انجام داده‌ام.»

از نظر اگزیستانسیالیسم، در واقع عشقی جز آنچه به مرحله تحقق درمی آید، وجود ندارد.

امکان عشق، چیزی جز آنچه از عشق تجلی می کند نیست. نبوغی جز آنچه در آثار هنری منعکس است وجود ندارد. نبوغ پروست^۱ عبارت است از مجموعه آثار پروست. نبوغ راسین^۲، مجموعه تراژدی های اوست. خارج از اینها هیچ نیست. چرا برای راسین امکان نگارش تراژدی دیگری قائل شویم، در حالی که بطور قطع مطمئنیم که او چنین اثری بوجود نیاورده است؟

آدمی در زندگی خود به نحوی ملتزم و درگیر می شود و بدین گونه تصویری از خود به دست میدهد. خارج از این تصویر، هیچ نیست.

۱- مارسل پروست، نویسنده مشهور فرانسوی (۱۸۷۱-۱۹۲۲).

۲- ژان راسین، شاعر و نمایشنامه نویس مشهور فرانسوی (۱۶۳۹-۱۶۹۹)

این فلسفه، ممکن است برای کسی که زندگی توفیق آمیزی نداشته، ناخوشایند باشد. اما از طرفی، مردمان را آمادهٔ درک این معنی میکند که فقط واقعیت بحساب می آید؛ و رؤیاها و انتظارها و امیدها تنها از این نظر مورد توجه اند که ممکن است آدمی را بعنوان رؤیای نا کامیاب و انتظار بیهوده و امید نا موفق تعریف کنند. بعبارت دیگر، رؤیا و انتظار و امید، معرفی کننده آدمی از نظر منقی است نه از نظر مثبت.

با وجود این، هنگامی که گفته میشود «آدمی جز زندگی خود هیچ نیست» صرفاً متضمن این معنی نیست که هنرمند فقط از نظر آثار هنری خود مورد داوری قرار می گیرد؛ هزار چیز دیگر نیز با همان اهمیت در تعریف او دخیل است^۱.

آنچه ما می خواهیم بگوئیم این است که آدمی جز يك سلسله عمل و اقدام نیست؛ دستگامی است، مجموعهٔ روابطی است، که این اقدامها را بوجود می آورد.

با توجه به این معانی، ایرادی که بما میکنند، در واقع، به سبب بدبینی ما نیست، بعلمت نوعی خشونت خوش بینانهٔ ما است.

شخص زبون، مسؤول زبونی خویش است

کسانی به ما ایراد می کنند که چرا در آثار ادبی خود به توصیف

۱- چنانکه سارتر در آثار دیگر خود می گوید، اخلاق هنرمند، شیوهٔ رفتار و زندگی خصوصی هنرمند و حتی سکوت او در تعریف وی دخالت دارد. بدیهی است این عقیده با آن روش خراباتیگری و بی قیدی که بعضی از هنرمندان در پیش می گیرند کاملاً معارض است. هنرمند بودن، هیچ گاه مجوز سبکری و هوسبازی نیست؛ برعکس چون مردم بیشتری چشم به راه هنرمند دارند، بی قیدی او موجب اشاعهٔ لاپالی گری خواهد شد.

اشخاص بی خون و زبون و سست عنصر و حتی گاهی به توصیف اشخاص کاملاً شیرمی پردازیم. این ایراد تنها بدین سبب نیست که اشخاص آثار ادبی ما بی خون و زبون و سست عنصر یا شیرتصویر شده‌اند؛ زیرا ما اگرمانند زولا معتقد بودیم که اشخاص به سبب وراثت یا به علت تأثیر محیط و تأثیر جامعه یا به سبب جبر جسمی و روحی چنین هستند؛ آن گاه معترضان دلگرم می‌شدند و می‌گفتند: «همین است، ما همینیم که هستیم؛ ازهیچ کسی دراین باره کاری و چاره‌ای ساخته نیست.»

اما هنگامی که اگزستانسالیسم به توصیف شخص زبونی می‌پردازد، می‌گوید که این شخص مسؤول زبونی خویش است. می‌گوید که این شخص بدین سبب زبون نشده که صاحب دل و ریه و مغز زبون بوده، می‌گوید وی به علت وضع روحی خاصی چنین نشده؛ بلکه زبون است زیرا با اعمال خود، خود، خویشتن را زبون ساخته است.

هیچکس قهرمان زاده نمی‌شود

هیچکس فطرتاً زبون آفریده نشده است. البته کسانی فطرتاً عصبی هستند و همان طور که مردمان ساده دل می‌گویند، کسانی هستند که دارای روحیه‌ای ضعیف‌اند. کسانی نیز از نظر روحی قوی هستند؛ اما کسی که صاحب روحیه‌ای ضعیف است، بدین علت زبون و سست عنصر نیست؛ زیرا آن چه آدمی را سست عنصر می‌سازد عمل‌گریز یا تسلیم است.

باید گفت که حالت روحی، باعمل متفاوت است.

شخص سست عنصر براساس عملی که انجام می‌دهد شناخته و

تعریف میشود. آنچه مردمان به طور مبهم احساس می کنند و موجب وحشت آنان می شود، این است که شخص زبون و سست عنصری را که ما توصیف می کنیم، به سبب زبونی و سست عنصریش مقصر می شناسیم.

امکانها متعدد است

مردم می خواهند معتقد باشند که زبون یا قهرمان زائیده میشوند. یکی از ایرادهائی که بیشتر بهرمان «راهبهای آزادی» می گیرند این است که می گویند: سرانجام شما از این مردمی که این همه سست عنصرند، چگونه قهرمان می سازید؟ این ایراد مضحك است، زیرا بر اساس این فرض قرار دارد که مردم قهرمان زاده می شوند.

درواقع مردم دوست دارند که چنین بیندیشند. اگر شما زبون و سست عنصر به جهان بیایید، خاطر شما از هر نظر آسوده است. زیرا در برابر سرشت خود هیچ کاری از شما ساخته نیست. هر کوششی که بکار برید در تمام مدت عمر زبون و سست عنصر خواهید بود.

اگر قهرمان زاده شوید، باز هم خاطری آسوده دارید زیرا در تمام مدت عمر قهرمان خواهید بود. قهرمانانه می خورید و قهرمانانه می نوشید.

مجموعه کارها بحساب می آید

آن چه اگزیستانسیالیسم می گوید این است که شخص سست عنصر

۱- Les Chemins de la Liberté رمان مشهور سارتر در چهار جلد که مسجله آن با نامهای، سن عقل (L'âge de raison) و تعلق (Le sursis) در ۱۹۴۳ و دلمرده (La mort dans l'âme) در ۱۹۴۹ نشر یافته ولی جلد آخر آن هنوز منتشر نشده است.

خود را سست عنصر می‌سازد.

شخص قهرمان ، خود ، خویشتن را قهرمان می‌کند .
 همیشه این امکان برای شخص سست عنصر هست که دیگر
 سست‌عنصر نباشد . همچنان که برای قهرمان این امکان وجود دارد که
 از قهرمان بودن ، دست بشوید .
 آنچه به حساب می‌آید التزام کلی آدمی (یعنی مجموعه در -
 گیری‌ها و رفتار و اعمال او) است .
 يك مورد جزئی ، يك عمل جزئی ، تعیین‌کننده التزام کلی
 شخص نیست .

اگزریستانیا لیسیم مکتب خوش‌بینی است

به شرحی که گذشت ، گمان دارم که به بعضی از ایرادهائی که به فلسفه
 اگزریستانیا لیسیم کرده‌اند ، پاسخ داده باشم .
 چنان‌که می‌بینید ، این فلسفه را نمی‌توان فلسفه‌ای مبنی بر انزوا -
 طلبی و گوشه‌گیری دانست ، زیرا آدمی را با مقیاس عمل می‌سنجد و
 تعریف می‌کند . اگزریستانیا لیسیم توصیفی بدبینانه از بشر به دست
 نمی‌دهد . بدین‌سان ، فلسفه‌ای خوش‌بین‌تر از آن نمی‌توان یافت ،
 زیرا عقیده دارد که سرنوشت بشر در دست خود اوست .
 همچنین ، اگزریستانیا لیسیم کوششی برای انصراف بشر از عمل
 نیست ، زیرا به آدمیان اعلام می‌کند که امیدی جز به عمل نباید داشت
 و آنچه به بشر امکان زندگی می‌دهد فقط عمل است .

درون گرایی فردی

بر این اساس، ما با اخلاقی متکی به عمل والتزام، متکی به تعهد و درگیری سر و کار داریم؛ با این همه بازهم به ما ایراد می کنند که بر اساس آنچه گذشت، بشر را در درون گرایی فردی محصور می کنیم.

در این باره نیز عقاید ما را بسیار بد درمی یابند. راست است که مبنای فکری ما درون گرایی فردی است؛ اما این به علل کاملاً فلسفی است، نه بسبب این که بورژوا هستیم. علت آن است که ما طالب فلسفه‌ای هستیم متکی به حقیقت، نه جویای مجموعه‌ای از نظریه‌های زیبا، مجموعه‌ای پر امید ولی عاری از اساس واقعی.

باید حقیقتی در دست داشت

در بدو امر به حقیقتی جز این نمی توان معتقد شد که «می اندیشم پس هستم». این حقیقت مطلق است که به وسیله آن شعور آدمی به خود پی می برد. هر نظریه‌ای که بشر را خارج از این لحظه (که آدمی خود را می یابد) در نظر گیرد، نظریه‌ای است که پیش از هر چیز حقیقت را طرد می کند. زیرا خارج از «می اندیشم» دکارت، هر چیزی فقط در جهان احتمال جای دارد، و فلسفه متکی به احتمالات که وابسته به حقیقتی نباشد، محکوم به نیستی است.

برای تعریف محتمل باید حقیقتی را در دست داشت.

بنا بر این، نخست باید حقیقت مطلق وجود داشته باشد تا حقیقتی نسبی بتواند وجود یابد. این حقیقت مطلق ساده است و دسترسی بدان آسان.

این حقیقت در دسترس همهٔ افراد آدمی است و عبارت است از درك بی-
واسطهٔ خویشتن.

اگزریستانیا لیسیم و ماتریالیسم

در وهلهٔ بعد، اگزریستانیا لیسیم تنها فلسفه‌ای است که به بشر شایستگی
می‌بخشد. تنها فلسفه‌ای است که بشر را شیء نمی‌انگارد. هر ماتریالیستی
سرانجام تمام افراد بشر و از جمله خود را چون اشیاء مطرح می‌کند؛
یعنی چون مجموعهٔ عکس‌العملهای جبری که در آن میان بشر و
مجموعهٔ کیفیات و پدیده‌هایی که تشکیل سنگ و چوب را می‌دهند، هیچ-
گونه تمایزی نیست.

مامی خواهیم، درست در همین مورد، نوع انسان را چون مجموعه‌ای
از ارزش‌های مجزا و منفك از جهان ماده، مشخص کنیم.
اما آن درون‌گرائی، که ما بدین گونه به عنوان حقیقت بدان
می‌رسیم، به تمامی فردی نیست؛ زیرا ما ثابت کرده‌ایم که آدمی بر اساس
«می‌اندیشم پس هستم»، نه تنها وجود خود، بلکه وجود دیگران را
نیز در می‌یابد.

درون‌گرایی اگزریستانیا لیسیتی

ما، بر خلاف فلسفهٔ دکارت و بر خلاف فلسفهٔ کانت، به وسیلهٔ «می‌اندیشم»،
چون در مقابل دیگران قرار می‌گیریم به وجود خود پی می‌بریم. وجود
دیگری بهمان اندازه برای ما مسلم و مطمئن است که وجود خود ما. بدین-
گونه، فرد آدمی که از طریق «می‌اندیشم» مستقیماً به وجود خود پی می‌برد،
در عین حال وجود همهٔ افراد دیگر بشر را نیز در می‌یابد، و دیگران را به

منزله شرط وجود خود می‌شناسد. درمی‌یابد که خود نمی‌تواند هیچ باشد (بودن، به معنای اصطلاح شوخ بودن، شریر بودن، حسود بودن) مگر آن که دیگران وی را این‌چنین بشناسند.

وجود دیگران

من برای این که فلان حقیقت را در باره خود تحصیل کنم، باید از دیگران «عبور کنم». «دیگری» لازمه وجود من است؛ همچنان که برای معرفتی که من از خویشتم دارم وجود دیگری لازم است.

در این شرایط، کشف خویشتم من، در عین حال، موجب کشف وجود «دیگری» نیز می‌شود.

وجودی که چون اختیاری در برابر من قرار دارد و اندیشه و تمایل او جز این نیست که موافق یا مخالف من باشد^۱.

بدین گونه، ما بلافاصله جهانی را کشف می‌کنیم که به نام **درون‌گرایی متقابل**^۲ می‌خوانیم. در این جهان است که آدمی تصمیم می‌گیرد که خود چه باشد و دیگران چه باشند.

۱- به زبان ساده تر، بی بردن من بوجود خود و درك وجود دیگران - که چون من مختار و آزادند - همراه و مقارن و توأم است نه این که ابتدا بوجود خود پی- ببرم و سپس در جستجوی راهی برای درك دیگران بر آیم (چه به نظر مخالفان، این کار در دستگاه درون‌گرایی محال است). در عین حال، از آزادی خود به آزادی دیگران پی‌می‌برم. آزادی دیگران بدان معنی است که اینان بخودی خود نه دشمن منند و نه الزاماً دوست من. عمل آنان یکی از این دوراه را مشخص خواهد کرد

۲- Inter-Subjectivité - درون‌گرایی متقابل - مفهومی است که در سطور پیش دیدیم. سارتر این اصطلاح را بکار می‌برد تا از تهمت «درون‌گرایی فردی» که متوجه فیلسوفان ایدئالیست است برهد؛ زیرا در فلسفه اخیر دلیل قانع‌کننده‌ای بر مسلم بودن وجود دیگران بندست نمی‌آید.

وضع بشری

علاوه بر این، اگر در هر فرد آدمی، ماهیتی کلی و عمومی - که عبارت از طبیعت بشری است - نمی‌توان یافت، کلیت و عمومیتی در وضع بشری^۱ وجود دارد.

تصادفی نیست که متفکران امروز، بیشتر از وضع بشری سخن می‌گویند تا از طبیعت او.^۲ منظور اینان از کلمه «وضع»، با وضوح کم‌وبیش، مجموعه حدود^۳ از پیش بوده‌ای است که موقعیت اساسی بشر را در جهان ترسیم می‌کند.

موقعیت‌های تاریخی و زمانی افراد متفاوت است: آدمی، هم ممکن است در جامعه‌ای بت‌پرست، برده دنیا بیاید و هم ممکن است در دوران ملوک‌الطوایفی، ارباب‌پا به جهان گذارد، یا در عصر ماشین کارگزار زاده شود.

آنچه در مورد آدمیان تفاوت نمی‌پذیرد ضرورت در جهان بودن، در جهان کار کردن، در جهان در میان دیگران زیستن، و در آن فانی شدن است.

این حدها نه وجود ذهنی دارند نه وجود عینی؛ یا بهتر بگوئیم يك جنبه ذهنی دارند و يك جنبه عینی. از این نظر جنبه عینی دارند که همه جا هستند و در همه جا باز شناخته می‌شوند. و از آن لحاظ جنبه ذهنی دارند که با بشر زنده‌اند و اگر بشر آنها را زنده ندارد

۱ - Condition humaine که می‌توان به «جبر زندگی بشری» نیز

تعبیر کرد.

۲ - از آن جمله است اثر معروف آندره مالرو به همین عنوان.

۳ - Limites حدودی که اختیار بشر در آنجا پایان می‌پذیرد، این حدود

به نظر سارتر عبارتند از،

در جهان بودن، در جهان کار کردن، در میان دیگران زیستن و فانی شدن.

— یعنی در جهان وجود، وضع خود را آزادانه نسبت به آنها تعیین نکنند. هیچ نیستند.

عمومیت طرح‌های فردی

هرچند، طرح‌ها ممکن است باهم متفاوت باشند، اما هیچ يك از آنها برای من کاملاً بیگانه نیستند. زیرا تجلی همه این طرح‌ها کوششی است یا برای گذشتن از حد‌هایی که دیدیم یا بمنظور عقب راندن آنها یا برای انکار آنها و یا در راه سازش با آنها. در نتیجه، هر طرحی، هر قدر فردی و شخصی باشد، باز هم ارزش کلی و عمومی دارد.^۱

هر طرحی، حتی طرح چینی‌ها و سرخ پوست‌ها و سیاه‌ها، برای اروپائی قابل فهم است. قابل فهم است بدین معنی که اروپائی امروزی، هر موقعیتی را که درک کند، می‌تواند مانند چینی و سرخ پوست و افریقائی، از آن به سوی حدود بشری خود پیش رود؛ و در نتیجه می‌تواند طرح چینی و سرخ پوست و افریقائی را در ذهن خود مجسم کند.

در هر طرحی، عمومیت و کلیت هست. بدین معنی که هر طرحی

۱- اکنون که معتقد شدیم طبیعت بشری وجود ندارد می‌خواهیم بدانیم آیا کلیتی در بشر هست؟ آیا آدمیان وجه مشترکی دارند؟ آری. زیرا برای بشر **حدودی** معین است (در جهان بودن، کارکردن، در میان دیگران زیستن و فانی شدن) و طرح‌های آدمیان نیز محدود است به **گذشتن** از این حدود یا **عقب راندن** آنها یا **انکار** آنها یا **سازش** با آنها. در نتیجه، طرح‌های آدمیان داخل در این محدوده‌های مشترک قرار می‌گیرد و بدین سبب هر طرحی برای دیگران قابل فهم است. برای درک بهتر این موضوع می‌توان شطرنج را مثال زد که هم خانه‌های آن محدود است و هم مهره‌های آن و بهمین جهت هر بازی برای هر شطرنج بازی قابل فهم است (در ضمن، شماره بازیها محدود نیست و امکان ابداع و نوآوری بی‌شمار است).

برای هر فردی قابل فهم است.

این معنی به هیچ روی دلالت بر این امر ندارد که چنین طرحی، بشر را جاودانه تعریف میکند. بلکه بدین معنی است که ممکن است این طرح دوباره درك شود.

همیشه وسیله‌ای برای درك ابله، كودك، انسان بدوی و شخص بیگانه هست، به شرط آنکه در این باره اطلاعات و معلومات کافی وجود داشته باشد.

کلیت بشر

با توجه به این معنی، می‌توانیم بگوئیم که کلیتی در بشر هست، اما این کلیت ازلی و اعطائی نیست، پیوسته در حال ایجاد است.

من با انتخاب خود کلیت می‌سازم^۱ و نیز با فهمیدن طرح افراد دیگر متعلق به عصری که باشند کلیت می‌سازم^۲.

این مطلق بودن انتخاب، نسبی بودن هر دوره‌ای را نفی نمیکند^۳.

التزام و نسبی بودن هر دوران

آنچه اگزیستانسیالیسم می‌خواهد نشان دهد عبارت است از پیوند جنبه

۱- زیرا آنچه را برای خود انتخاب می‌کنم برای همه آدمیان معتبر است. انتخاب شجاعت در فلان مورد خاص، یعنی ارزش عام و کلی بخشیدن به شجاعت.

۲- فهمیدن طرح دیگران، یعنی توجه به رشته مشترکی که میان من و آنهاست یعنی ساختن کلیت.

۳- طرح‌ها پیوسته، به اقتضای آزادی بشر، در هر دوره‌ای نومی‌شود. اما این طرح‌ها در دوایی صورت می‌گیرد که تحت عنوان **حدود بشری** دیدیم. هر دورانی مستلزم طرح‌های نوی است ولی از طرف دیگر کلیتی در این طرح‌هاست. این کلیت مجموعه درسته‌ای نیست، پیوسته در حال زایش است. بنابراین، در عین حال که اقدام بشر جنبه مطلق دارد، فرهنگ هر دوره‌ای دارای جنبه نسبی است. همچنان که مثلا هنر همیشه هنر است اما هر دوره‌ای، هنری خاص دارد.

مطلق التزام (التزام و اقدام آزاده‌ای که به توسط آن ، هر فرد با محقق ساختن وجود خود ، وجود «نمونه»‌ای را برای بشریت تحقق می‌بخشد؛ التزامی که همیشه و در هر زمانی بوسیله هر کسی قابل فهم است) بانسبی بودن مجموعه‌ای فرهنگی که ممکن است از چنین انتخابی حاصل شود. و نیز باید نسبی بودن فلسفه دکارت و در عین حال جنبه مطلق التزام را در فلسفه او خاطر نشان کرد.

از این لحاظ می‌توان گفت که از نظری ، هر يك از ما با نفس کشیدن، خوردن ، خوابیدن و بطور کلی با اقدام به هر کاری، مطلق می‌سازیم .

میان «آزادانه بودن» ، «چون طرح بودن» ، «چون وجودی که ماهیتش را می‌گزیند بودن» و «مطلق بودن» ، هیچ گونه تفاوتی نیست .

همچنین میان مطلق که موقتاً اختصاص به محلی می‌یابد (یعنی جای خود را در تاریخ تعیین می‌کند) و در هر زمان و هر مکان قابل فهم بودن ، هیچگونه تفاوتی نیست^۱.

انتخاب و درون‌گرایی

آنچه گذشت ، پاسخ همه اعتراض‌هایی که به درون‌گرایی می‌کنند ، نیست . در واقع این اعتراض‌ها چندین صورت دارد:

۱- ممکن است ایراد شود که اعتقاد به این امر که هر کسی طرح دیگران را درمی‌یابد برگشتی است به اعتقاد قدیمی طبیعت مشترک میان همه آدمیان و وجود خمیره ذاتی در بشر که این معنی با آزادی آدمی تناقض دادند. سارتر در جواب این ایراد می‌خواهد وجود پیوندی میان جنبه مطلق اقدام و نسبی بودن فرهنگ هر دوره را اثبات کند. می‌گوید، انتخاب همیشه انتخاب است ولی در هر دوران، فرهنگ تازه‌ای انتخاب می‌شود.

صورت اول آن است که بما می گویند: «باقبول فلسفه شما انسان
میتواند دست بهر کاری بزند.»

این اعتراض به انواع گوناگون بیان می شود:
نخست ما را به آنارشیزم متهم میکنند.

سپس ایراد میکنند که ما نمی توانیم در باره دیگران داوری
کنیم. زیرا، به نظر اینان، دلیلی بر ترجیح يك « طرح » بر « طرح »
دیگر در دست نیست.

و سرانجام میگویند که انتخاب ما انتخابی است عبث. میگویند
که ما با يك دست به گرفتن چیزی تظاهر میکنیم، که با دست دیگر
آنها واپس می زنیم.

هیچ يك از این سه اعتراض چندان جدی نیست.

نمی توان دست به «هرکاری» زد

در باره اعتراض اول باید گفت: این که مخالفان ما ایراد می کنند
که میتوان «هرچیزی» را برگزید، درست نیست. انتخاب در يك معنی
«ممکن» است اما آنچه ممکن نیست انتخاب نکردن است

من همیشه میتوانم آزادانه انتخاب کنم اما باید بدانم که اگر
انتخاب نکنم بازهم انتخابی کرده ام.

این امر هر چند صوری به نظر آید، از نظر محدود کردن دامنه
تجمل و تفنن، دارای اهمیت بسیار زیادی است.

جایی برای هوس نیست

انتخاب در فلسفه ما با هوسرانی ارتباطی ندارد؛ چه اگر بپذیریم که

من در برابر يك موقعیت (مثلا این که موجودی هستم دارای احساسات جنسی و میتوانم يك سلسله ارتباط باجنس مخالف داشته باشم و می توانم فرزندانم بوجود بیاورم) مجبورم روشی انتخاب کنم، و نیز اگر بپذیریم که در هر حال مسؤولیت این انتخاب، که با ملتزم کردن من تمام آدمیان را نیز ملتزم می کند، به عهده من است (حتی اگر هیچ گونه ارزشی ماقبل تجربی انتخاب مرا معین و مشخص نکند)، در نتیجه باید بپذیریم که چنین انتخابی، هیچ گونه رابطه ای با هوسرانی ندارد^۱.

فلسفه ما به «فعل عبث» نمی انجامد

اگر تصور رود که اگزیستانسیالیسم نظریه «فعل عبث» ژید را در عمل انتخاب، زنده میکند این تصور باطل است. زیرا مدعیان این گفته، تفاوت عظیمی را که میان اگزیستانسیالیسم و نظریه ژید وجود دارد نمی بینند^۲.

۱- می توان این استدلال را ساده تر بیان کرد، می خواهم بدانم آیا آزادی من در هدایت غریزه جنسی کار را به هوسرانی می کشاند یا نه؟ پاسخ منفی است زیرا راست است که من در انتخاب آزادم اما مجبورم در برابر غریزه عکس العملی نشان دهم و راهی برگزینم، بنابراین راه عدم تعهد، راه نفی، راه عدم انتخاب مسدود است و من موظفم از بین چند راه یکی را انتخاب کنم، همین امر در محدود کردن دامنه هوس بسیار مؤثر است. گذشته از این میدانم هر راهی که انتخاب کنم، بسبب ارزش کلی آن و هم بدین سبب که گوئی همه آدمیان چشم بر رفتار من دوخته اند و عمل من سرمشق دیگران خواهد شد، برای من مسؤولیت آوراست. پیدا است که مسؤولیت تاجه حد از هوسبازی می کاهد.

۲- ژید در «سردابه های واتیکان» درباره «فعل عبث» از زبان قهرمان داستان چنین می گوید: «دلیل ارتکاب این جنایت آن است که آنرا بدون هیچ دلیلی مرتکب شدم». همین نویسنده در کتاب «پرومته سست زنجیر» مثالی برای «فعل عبث» می آورد، و دفتر در خیابان بهم می رسند. ظاهراً یکی از دیگری خواهش می کنند که برای اوتنشانی ای در پشت پاکت بنویسد. آن دیگری (بی آنکه بداند منظور چیست) از چند نشانی ای که به نظرش می رسد یکی را بر پشت پاکت می نویسد. تقاضا کننده بجای تشکر، کشیده محکمی بصورت نویسنده نشانی میزند و ناپدید می شود و سپس اسکناسی داخل پاکت می گذارد و به نشانی پشت پاکت می فرستد (هیچ يك از این کارها نه دلیلی دارد و نه توجیهی).

ژید از بحث «موقعیت»^۱ بی‌خبر بود. در نظریه او عمل ناشی از هوس ساده است.

در فلسفه‌ها، برعکس، آدمی خود را در موقعیت متشکلی می‌یابد که در آن هر فردی ملتزم و موظف است و با انتخابی که می‌کند تمام آدمیان ملتزم و موظف می‌شوند، و نیز هیچ کس نمی‌تواند از انتخاب خودداری کند: در مثالی که دیدیم (کسی که بخواهد وضع خود را در برابر احساسات جنسی معلوم کند) این کس یا مجرد باقی می‌ماند، یا ازدواج می‌کند بی‌آن که فرزندی داشته باشد، یا ازدواج می‌کند و فرزندی بوجود می‌آورد.

در هر حال، هر چه بکند، محال است بتواند در برابر این امر شانه از زیر بار مسؤلیت تام خالی کند.

بی شک، این شخص بدون مراجعه به ارزش‌هایی که تا کنون بوجود آمده، انتخاب خود را عملی می‌کند؛ اما درست نیست که او را به هوسبازی متهم کنیم.^۲

اخلاق و هنر

بهتر است بگوئیم که باید انتخاب اخلاقی را با آفرینش هنری مقایسه کرد.

- 1- Situation «موقعیت»- این کلمه در آثار سارتر معنی دقیق و وسیعی دارد و هفت جلد مجموعه مقاله‌های سیاسی و اجتماعی و ادبی او زیر همین عنوان منتشر شده است. چنانکه در کتاب «هستی و نیستی» آمده، «موقعیت» های آدمی عبارتست از:
- ۱- مکان او (کشور محل تولد - آب و هوا...)
 - ۲- گذشته شخصی (به معنای وسیع که شامل خصوصیات انفرادی اشخاص نیز می‌شود)
 - ۳- محیط (از نظر اشیاء)
 - ۴- اطرافیان - هرگز به نظر سارتر عمل در این موقعیت متشکل ایجاد وظیفه و التزام می‌کند، بطوری که دیگر جایی برای هوسبازیهای طرفداران «فعل عبث» باقی نمی‌ماند.
 - ۲- بدیهی است فرض این است که انتخاب در حال «صمیمیت و صداقت» انجام می‌گیرد و در این حال نمی‌توان آدمی را به هوسبازی متهم کرد. بنابراین هوسبازی یکی از راههای سوء نیت است.

در اینجا باید بلافاصله اضافه کنم که سخن بر سر اخلاق بر مبنای زیبایی‌شناسی^۱ نیست زیرا مخالفان ما چنان سوءنیتی دارند که ما را، حتی بدین امر نیز متهم می‌کنند. مثالی که من انتخاب کرده‌ام جز تشبیهی نیست.

اکنون باید گفت: آیا هرگز به هنرمندی ایراد گرفته‌اند که چرا در آفرینش تابلوی از قواعد وضع شده پیشین الهام نگرفته‌است؟ آیا هرگز از هنرمند پرسیده‌اند که تابلوی که باید بیافریند چیست؟ واضح است که برای ساختن تابلو، «نمونه معینی» وجود ندارد. واضح است که هنرمند در ساختن تابلو، خود را ملتزم می‌کند و باز واضح است که تابلوی که باید بسازد درست همان تابلوی است که خواهد ساخت. همچنین مسلم است که ارزش هنری ماقبل تجربی، وجود ندارد؛ بلکه ارزش‌ها پس از خلق اثر هنری در انسجام اثر، در روابطی که میان اراده آفرینش و نتیجه و حاصل امر وجود دارد، نمایان می‌شود.

هیچکس نمی‌تواند بگوید که هنر نقاشی فردا چگونه خواهد بود. نمی‌توان درباره هیچ تابلوی داوری کرد مگر پس از آن که بوجود می‌آید.

اخلاق امریتانیایی

چه رابطه‌ای میان هنر و اخلاق می‌توان یافت؟

۱- Morale esthétique

۲- بدین توضیح که تابلو هنرمند جزئی از کار و شخصیت اوست. با همین تابلو ظهور مکتبی را اعلام می‌کند و خود را بنام مدافع این مکتب اعلام میدارد و جز آن.

باید گفت که ما در همان موقعیت آفرینندگی قرار داریم. ما هرگز از عبث بودن يك اثر هنری گفتگو نمی‌کنیم.^۱ هنگامی که ما از يك اثر پیکاسو سخن می‌گوئیم هرگز ادعا نمی‌کنیم که هنرمند کار عبثی کرده است. ما بخوبی درمی‌یابیم که پیکاسو، تابلو خود را چنان ساخته که شخص او به هنگام نقاشی آن چنان بوده است؛ و نیز پی‌می‌بریم که مجموعه آثار او جزئی از زندگی اوست.

در زمینه کار اخلاق نیز چنین است.

وجه مشترك میان هنر و اخلاق این است که در هر دو مورد، ما با آفرینش و ابداع سروکار داریم. در جهان اخلاق نیز ما نمی‌توانیم قبل از عمل و به بداهت عقل، درباره آنچه باید آفریده شود تصمیم بگیریم.

گمان دارم این معنی را ضمن سخن درباره آن شاگرد خود به اندازه کافی نشان داده باشم. این شاگرد در حالی بمن مراجعه کرد که می‌توانست به اصول اخلاقی دیگر، اعم از اخلاق کانت یا غیر آن، مراجعه کند؛ بی آن که در هیچ يك از آن‌ها نشانه‌ای از راهنمایی بیابد.

این شخص مجبور بود قانون اخلاقی خود را شخصاً بیافریند. ما هیچگاه نمی‌گوئیم که این جوان عمل عبثی می‌کرد، اعم از این که نزد مادر خود می‌ماند (و در این حال پایه اخلاق را بر احساسات، بر عمل فردی، بر آن گونه نیکوکاری که نتیجه اش محسوس است قرار میداد)

۱- در همان فرض که هنرمند صادق و صمیمی و هنراو اصیل باشد. این معنی

با مثالی که از پیکاسو می‌آورد روشن می‌شود.

یا آنکه عزیمت به انگلستان را برمی‌گزید (و باین عمل فداکاری را بهتر می‌دانست). در هر حال عمل او عبث نبود.

بشر اخلاق خود را می‌سازد

بشر خود را می‌سازد. بشر نخست موجود ساخته و پرداخته‌ای نیست، بلکه با انتخاب اخلاق خود، خویشتن را می‌سازد و اقتضای کارچنان است که نمی‌تواند هیچ اخلاقی را انتخاب نکند. ما بشر را جز بر حسب رابطه‌ای که با التزام و عمل دارد تعریف نمی‌کنیم. پس این که ایراد می‌کنند انتخاب در فلسفه ما مبنی بر عبث است، ایراد باطلی است.

داوری درباره دیگران

ثانیاً ایراد می‌کنند که در فلسفه اگزیستانسیالیسم فرد نمی‌تواند درباره دیگران داوری کند.

این ایراد از جنبه‌ای درست و از جنبه‌ای نادرست است:

درست است، زیرا هر بار که بشر التزام خود و طرح خود را در کمال صمیمیت و روشن بینی انتخاب کند، طرح او هر چه باشد، محال است بتوان طرح دیگری را بر آن ترجیح داد^۱. و نیز این گفته بدان معنی درست است که ما معتقد به ترقی نیستیم^۲.

۱- در مثال جوانی که میان فداکاری برای مادر و فداکاری در راه وطن مردد است، جوان هر کدام از این دو راه را که «در کمال صمیمیت و روشن بینی» انتخاب کند، ارزش آن یکی است. با این شرایط ارزش‌ها در حکم شمع‌های مساوی یک‌دایره‌اند و نمی‌توان یکی را بر دیگری ترجیح داد؛ زیرا ملاکی از پیش وجود ندارد.

۲- چنانکه در سطوره بعد خواهد آمد این گفته بدان معنی است که در مسئله «انتخاب» ترقی وجود ندارد. زیرا انتخاب همیشه انتخاب است (ولی موقعیتی که در-

ترقی نوعی بهبود است، در صورتی که همیشه در برابر «موقعیت» متغیر، خود بشر نامتغیر است، و انتخاب همیشه «انتخاب بر حسب موقعیت» باقی می ماند.

مسئله اخلاق از زمانی که مثلاً در دوران جنگ های انفصال، میان طرفداران بردگی و هواخواهان الغاء بردگی، می شد انتخابی کرد تا به امروز که میتوان میان حزب MRP^۱ و حزب کمونیست یکی را برگزید، تغییری نیافته است.

می توان داوری کرد

اما، با وجود این، میتوان در باره دیگران داوری کرد، زیرا چنان که گفتم عمل انتخاب، در برابر دیگران انجام میگیرد؛ همچنان که انتخاب خویشتن نیز در برابر دیگران صورت می پذیرد.

پیش از هر چیز بر این اساس می توان داوری کرد (و شاید این امر تعیین خوبی و بدی نباشد بلکه داوری بر اساس منطق است) که بعضی از انتخابها بر اساس خطا صورت می گیرد و بعضی بر اساس صواب و حقیقت.

سوء نیت

می توان درباره فردی بدین نحو داوری کرد که بگوئیم دارای سوء نیت

← آن عمل انتخاب صورت می گیرد، البته متغیر است (جمله سارتر اگر بدون توجه به مقدمات آن در نظر گرفته شود ممکن است معانی دیگری از آن استنباط شود که منظور نویسنده نیست.

۱- علامت اختصاری حزب «نهضت جمهوری خلق» که به سال ۱۹۴۴ در فرانسه بر اساس طرفداری از «مسیحیت و دموکراسی» تشکیل شد. این حزب همیشه در مقابل حزبها و دسته های چپ قرار داشته است.

است. با توجه به این که ما موقعیت بشر را چون انتخابی آزادانه - بدون امکان توسل به هر گونه عذری و مددی - تعریف می کنیم، بنابراین هر کس که به دنبال یافتن عذری، در پس پرده عواطف و امیال خود گریز گاهی بجوید، و هر کسی که متعذر به جبر شود، فردی است دارای سوء نیت.

ممکن است ایراد کنند که به کدام دلیل چنین کسی انتخاب خود را بر اساس سوء نیت انجام ندهد؟

پاسخ این است که من از نظر اخلاقی درباره اوداوری نمی کنم بلکه سوء نیت او را به عنوان «خطا» تعریف می کنم. در این باره نمی توان از قضاوتی بر اساس حقیقت گریخت. سوء نیت بی هیچ تردیدی نوعی دروغ است، زیرا آزادی کلی اقدام را مکتوم می دارد.

در همین زمینه باید گفت: اگر کسی ادعا کند که بعضی ارزشها پیش از او وجود داشته است، این نیز خود سوء نیت است.

اگر من طالب ارزشهایی باشم و در عین حال ادعا کنم که این ارزشها بر من تحمیل شده است، دچار تناقض گوئی شده ام.

اگر گفته شود: در صورتی که کسی خواست دارای سوء نیت باشد، چه می گوئید؟

پاسخ این است که هیچ دلیلی نیست که فلان شخص دارای سوء نیت نباشد، اما من اعلام میکنم که وی دارای سوء نیت است و نیز اعلام میکنم که تنها راه منطقی، راه حسن نیت است.

آزادی و داوری اخلاقی

علاوه بر این ممکن است قضاوتی اخلاقی کرد: هنگامی که من اعلام

میکنم که هدف آزادی، در هر امر محسوسی، چیزی جز خودآزادی نیست، پس همین که بشر متوجه شد که در عین و انهادگی واضع ارزشهاست، دیگر نمی‌تواند چیزی که چیز طلب کند و آن آزادی و اختیاری است که اساس همه ارزشها است.

این گفته بدان معنی نیست که بشر آزادی را در عانم تجرید می‌جوید، بلکه بطور ساده بدین معنی است که اعمال آدمیان دارای «حسن نیت»، در معنای عالی خود، طلب آزادی است بعنوان آزادی. کسی که در فلان سندی‌کای کمونیستی یا انقلابی عضو میشود، طالب هدفهای عینی و محسوس است. این هدفها متضمن خواستن آزادی بطور مجرد است، اما این آزادی، خواستار خود در عالم تعیین و محسوس است.

ما آزادی را برای آزادی می‌خواهیم، و این خواستن در هر مورد خاصی تحقق می‌پذیرد.

آزادی دیگران

ما ضمن اینکه خواهان آزادی هستیم، در می‌یابیم که این آزادی کاملاً وابسته به آزادی دیگران است، و نیز آزادی دیگران وابسته به آزادی ماست^۱.

بدیهی است که آزادی، از حیث تعریف بشر، به «دیگری» وابسته نیست؛ اما همین که التزام به میان آمد، من مجبورم در عین حال که طالب آزادی خود هستم، آزادی دیگران را نیز بخواهم.

۱- سارتر در یکی از سخنرانی‌های خود که در گرامر بحران الجزایر ایراد شده می‌گوید، «من هنگامی آزادم که همه جهانیان آزاد باشند، تا هنگامی که یک نفر اسیر در جهان هست، آزادی وجود ندارد.»

هیچ کس نمی‌تواند آزادی خود را هدف خویش سازد مگر این که آزادی دیگران را نیز بهمان گونه هدف خود قرار دهد.

صداقت و صمیمیت

در نتیجه، هنگامی که در زمینه صداقت و صمیمیت^۱ کامل، قبول کردم که بشر موجودی است که در او وجود مقدم بر ماهیت است، و دریافتم که بشر موجودی آزاد است که در اوضاع گوناگون، جز آزادی خود نمی‌تواند چیزی بخواد، در عین حال درمی‌یابم که جز آزادی دیگران نمی‌توانم چیزی طلب کنم.

بنابراین، به نام همین اراده طلب آزادی، که در خود آزادی هستراست، من خواهم توانست درباره کسانی که می‌خواهند توجیه ناپذیری^۲ کامل وجود خود و آزادی کلی خود را کتمان کنند،

۱ - Authenticité که «صداقت و صمیمیت» ترجمه می‌شود و می‌توان «اصالت» نیز ترجمه کرد از اصطلاحات خاص اگزیستانسیالیست‌ها، خاصه هاینگراست. اعتقاد مثبتی بر این اصل، یعنی اعتقادی که به سبب مقبولیت «عامه» یا سخن این و آن پذیرفته نشده و تقلیدی از سخنان «باب‌روز» نیست بلکه شخص واقعاً خود بدان معتقد است. اصلاح عوامانه «قالی» برای رساندن مفهوم مخالف این کلمه به اندازه کافی رساست. با این جمله ژید منظور بهتر فهمیده می‌شود.

به‌گمان من احساسات صادقانه و صمیمانه بی‌اندازه کمیاب است و انبوه کثیر مردم به احساسات قراردادی که می‌پندارند خود واقعاً آزموده‌اند، اکتفا می‌کنند در حالی که این احساسات را بی‌آنکه حتی یک لحظه در صداقت و صمیمیت خود تردید کنند، پذیرفته‌اند. (از یادداشت‌های ژید، فوریه ۱۹۲۹. نقل از فرهنگ فلسفی فولکیه).

۲ - به نظر سارتر بشر بخودی خود (اگر کارهای او بحساب نیاید) هیچ است. موجودی است «بی‌تفاوت» و توجیه ناپذیر. نه فرشته است، نه حیوان و نه هیچ چیز دیگر. پس از این که با انتخاب اخلاقی راه خود را در جهان عمل مشخص کرد، آنگاه چیزی می‌شود و در این صورت می‌توان او را تعریف کرد، اما قبل از این مرحله وجودی است تعریف ناپذیر و در حکم هیچ. توجیه ناپذیری وجود، با این تفسیر را نباید با نظریه «فعل توجیه ناپذیر» (= فعل عبث) که سارتر از مخالفان سرسخت آن استنباط کرده، امروز چنین اشتباهی وجود دارد.

داوری کنم.

من کسانی را که با اعتقاد به ارزش‌های اخلاقی ماقبل تجربی یا با توسل به معاذیر جبری، آزادی کلی خود را کتمان می‌کنند، «سست-عنصر» می‌نامم؛ و کسانی را که می‌کوشند تا نشان دهند که وجودشان «واجب» بوده (حال آنکه نه تنها وجود آنان، بلکه ظهور بشر بر روی زمین امری «ممکن»^۲ بوده است)، «رذل»^۳ می‌خوانم. اما چه در مورد سست عنصران و چه در مورد رذل‌ها، جز با ملاک صداقت و صمیمیت کامل نمی‌توان داوری کرد.

اخلاق انتزاعی و اخلاق انضمامی

بنابراین، هر چند محتوی اخلاق متغیر است، صورتی از این اخلاق کلی و عمومی است.

کانت می‌گوید که آزادی، خواستار خود و خواستار آزادی دیگران است. این درست؛ اما کانت در جهان اخلاق، انطباق عمل را با «صورت» آن و کلی بودن اقدام را کافی می‌داند.^۴

۱- Lâche

۲- Contingent. ممکن، در برابر واجب و ممتنع. چیزی که وجودش نه ضرور است، نه محال. قضیه ممکن قضیه‌ای است تجربی، نه عقلی.

۳- Salaud

۴- منظور از «صورت» در فلسفه کانت تنظیم‌کننده وجدانیات است که با معنی این کلمه در فلسفه قدیم تفاوت دارد.

«صورت» قواعد اخلاقی به نظر کانت سه چیز است: بی‌شرط بودن، امری بودن و کلی بودن.

بی‌شرط بودن عمل یعنی ناشی شدن آن از اراده خیر و حسن‌نیت. اراده خیر یعنی پیروی از تکلیف. تکلیف را از این رو باید بجا آورد که تکلیف است و هیچ دلیل دیگر نباید داشته باشد. اگر کسی از بیم کیفر یا به امید پاداش ادای تکلیف کند نمی‌توان گفت اراده خیر دارد.

ما برعکس معتقدیم که اصول زیاده از حد مجرد، قادر به تعریف عمل نیستند.

باز هم يك بار ديگر وضع آن شاگرد را در نظر آوریم: به عقیده شما به چه عنوان و به نام کدام اصل مقدس اخلاقی جوان می توانست با وجدانی کاملاً آسوده مادر خود را ترك گوید یا برعکس نزد او بماند؟ در این باره هیچ گونه وسیله ای برای امکان داوری وجود ندارد.

محتوی اخلاق همیشه «انضمامی»^۱ است. نه انتزاعی، و در نتیجه

← تکلیف عملی است که شخصی برای پیروی از قاعده ای کلی انجام می دهد عبارت دیگر تکلیف احترام به قانون است که کلی است و امری. از این مقدمه چند قاعده کلی بدست می آید.

۱- همواره چنان عمل کن که بتوانی بخواهی که عمل تو برای همه کس و همه وقت قاعده کلی باشد.

۲- چون هر يك از موجودات برای بشر وسیله رسیدن بفاصلی است جز بشر که خود غایت است. پس چنان رفتار کن که هر انسان را، خواه شخص خود، خواه دیگری، غایت بینداری، نه وسیله وصول بفاصل.

۳- چنان رفتار کن که از قانون گذاری تو دستور هائی بر آید که با استقرار غایات مطلق سازگار باشد.

۱- **Concret** انضمامی در مقابل **Abstrait** انتزاعی، آنچه وجود عینی را نشان می دهد یا تعیین می کند نه صفتی از آن موجود را. مثلاً بشر انضمامی است و بشریت انتزاعی. عاقل انضمامی است و عقل انتزاعی. سفید انضمامی است و سفیدی انتزاعی.

مفهوم انضمامی، آن چه را که چنین و چنان است می شناساند. مفهوم انتزاعی آن چه را که توسط آن چیزی چنین و چنان است معرفی می کند. اخلاق انضمامی با الگو و نمونه سروکار دارد و اخلاق انتزاعی با اصول و قواعد. سارتر در کتاب هستی و نیستی می گوید: «انضمامی، یعنی بشر در جهان» و «موضوعی هنگامی انضمامی است که همان گونه که تجربه نشان می دهد، در نظر گرفته شود.»^۲ بنظر سارتر چون بشر پیوسته در کار نوشتن و ایجاد است محتوی اخلاق نیز که مفهومی غیر انتزاعی است قابل پیش بینی نیست تا بتوان اصول و قواعدی برای آن وضع کرد.

کلمه انضمامی گاهی «محسوس و عینی» ترجمه می شود؛ با این توضیح که هر محسوسی انضمامی است اما عکس آن درست نیست.

غیر قابل پیش بینی است. همیشه باید اخلاق را آفرید و ابداع کرد. تنها امر مهم دانستن این نکته است که آیا آفرینش و ابداع بر اساس آزادی صورت میگیرد یا نه؟

در این جا دو مثال می آورم، خواهید دید که این دو مورد تا چه حد با هم مطابق اند و در عین حال متفاوت :

رمان «آسیاروی فلوس»^۱ را در نظر آوریم.

در این داستان با دختری روبرو می شویم به نام مگی تالیور^۲ که تجسمی از ارزش عواطف است و خود نیز این معنی را می داند. این دختر دلباخته جوانی است به نام «استفن»^۳ جوان دارای نامزدی است بی قدر و عامی. مگی تالیور به جای این که بایی قیدی نسبت به دیگران، سعادت شخص خود را بجوید، به نام همبستگی بشری، راه فداکاری را برمی گزیند و از مردی که دوست دارد چشم می پوشد.

برعکس «سانسورینا»^۴ قهرمان داستان «صومعه پارم»^۵ با قبول

۱ - The Mill on the Floss اثر جرج الیات G Eliot رمان مستعار نویسنده زن انگلیسی، مرغان اوزن، ۱۸۱۹-۱۸۸۰).

این کتاب که سال ۱۸۶۰ انتشار یافته، داستان زندگی رقت انگیز دو کودک آسیابانی است بنام «تالیور». این دو کودک که خواهر و برادرند بر اثر اختلاف روحیه، از اوآن کودکی از هم جدا می شوند. این اختلاف به سبب تضییقات اجتماعی و عوامل احساساتی، روز بروز بارزتر می شود، تا جایی که بدشمنی می انجامد. سرانجام هنگامی که هر دو در سیل غرق می شوند، در لحظه مرگ با هم آفت می یابند. این کتاب نمونه اخلاق و آداب روستائی است بارنگی احساساتی.

۲ - Maggie Tulliver

۳ - Stephen ۴ - Sanseverina

۵ - Chartreuse de Parme داستان مشهور استنادال نویسنده فرانسوی که سال ۱۸۳۹ انتشار یافته است.

این کتاب تجزیه و تحلیل دقیقی است از روحیات و اخلاق و آداب و رسوم یک خانواده اشرافی ایتالیائی در ابتدای قرن نوزدهم. «سانسورینا» در این اثر چهره درخشان زن جالبی است که در سایه عواطف و جاه طلبی های خود زندگی پر شور و پر ماجرائی دارد.

این که ارزش حقیقی انسان وابسته به احساسات اوست، اگر به جای او بود، می گفت که عشق بزرگ شایسته برخی فداکاری هاست، و در نتیجه معتقد میشد که باید این عشق بزرگ را برابتدال یک عشق زناشویی (که موجب پیوستگی استغن و دختری عامی است که باید با او ازدواج کند) ترجیح داد. وی دختر عامی را فدا می کرد تا سعادت خود را تحقق بخشد، و چنانکه استاندال نشان می دهد، «سانسورینا» می پذیرد که در زمینه احساسات، هر جا که لازم افتد خود را نیز فدا کند.

در اینجا ما در برابر دو نوع اخلاق کاملاً متضاد قرار داریم ولی به عقیده من این هر دو معادل هم اند، زیرا در هر دو مورد هدف اخلاق، جز آزادی نیست^۱.

ممکن است شما دو مورد را در نظر آورید که از نظر نتیجه با آن چه گفتم کاملاً همانند باشد، مثلاً دختری بر اثر تمکین به تسلیم و رضا، از عشقی درمی گذرد. دیگری به سائقه عطش جنسی، بهتر می داند که روابط پیشین مردی را که دوست دارد نادیده بگیرد. این دو عمل، از نظر آثار خارجی، با دومی که هم اکنون دیدیم شبیه است. با این همه، دو عمل ثانی و دومی اول کاملاً باهم متفاوت اند.

روش سانسورینا، بیشتر به وضع مگی تالیور نزدیک است تا به حالت کامجوی بی فکر^۲. با توجه به این نکات، می بینید که ایراد دوم،

۱- هدف در هر دو مثال، آزادی خود ضمن خواستن آزادی دیگری است. در مورد اول این هدف به صورت همبستگی بشری و نوع دوستی نمودار می شود، و در مورد دوم بصورت آزادی بشر از قید و قراردادهای مبتذل و ازدواج های بی عشق. پس این دو اخلاق چون آزادی را در نظر داشته اند، دارای ارزش یکسانند.

۲- مگی تالیور با این اندیشه، که باید سعادت شخصی را فدای سعادت دیگران کرد از معشوق چشم می پوشد. دیگری با این اندیشه که باید رضا بقضا داد چنین می کند. این دو عمل از نظر اثر خارجی و نتیجه کار، یکی است ولی از نظر مبنای تصمیم مغایر. ←

درعین حال، هم درست است و هم نادرست. در زمینه التزامی مبنی بر- آزادی، می توان هر اخلاقی را انتخاب کرد.^۱

ارزش ها

سومین ایراد آن است که به ما می گویند: شما باید دست همان راهیگیرید که بادست دیگر واپس می زنید. یعنی در واقع ارزش ها جدی نیستند، زیرا شما آن ها را انتخاب می کنید.

در پاسخ می گویم که من نیز از این که وضع چنین است کاملاً ناخشنودم^۲ اما هنگامی که واجب الوجود را به عنوان سرپرست بشر حذف کردیم، مسلماً کسی باید برای آفرینش ارزش ها جای او را بگیرد.

باید هر چیز را آن چنان که هست در نظر گرفت.

وانگهی این گفته که بشر آفریننده ارزش هاست دارای مفهومی جزاین نیست که زندگی مفهوم «ازپیش بوده ای» ندارد.

پیش از اینکه شما زندگی کنید، زندگی بخودی خود هیچ نیست؛ اما به عهده شماست که به زندگی معنائی ببخشید. «ارزش» چیزی

← همچنین سانورینا با این اندیشه، که باید عشق مبتذل فدای عشق پاک شود، رقیب را فدای خود میکند. دیگری به وسوسه عطش جنسی جنین می کند. این دو کار نیز از نظر نتیجه، مشابه اند و از نظر زمینه انتخاب متفاوت. از طرفی وضع مکی تالیور و سانورینا به رغم اختلاف نتیجه، بعلت وحدت زمینه تصمیم، یکی است، زیرا هدف هر دو آزادی خود و ممنوع است.

ضمناً این دو مثال نمونه ای است برای درک منظور سارتر از «اخلاق مبنی بر آزادی».

۱- بسیاری فراموش می کنند که در اینجا مراد از آزادی، آزادی همه افراد بشر است و در نتیجه به اخلاقی می رسند که مبنی بر عبث و بوجبی است.

۲- اگر از پیش، راههای بشری هموار شده و نشانه گذاری شده بود، البته کار آسان می بود.

نیست، جز معنائی که شما برای آن برمی‌گزینید.^۱
 با توجه به این مقدمات نتیجه می‌گیریم که ایجاد جامعه‌ای بشری
 مبنی بر همکاری و همبستگی امکان دارد.

اصالت بشر

بمن ایراد کرده‌اند که گفته‌ام اگزستانسیالیسم نوعی اصالت بشر است.
 گفته‌اند که شما در رمان «تهوع»^۲ نوشته‌اید که طرفداران اصالت بشر
 بر خطا هستند. شما بعضی از آنها را به سخریه گرفته‌اید، پس چرا اکنون
 از حرف خود برمیگردید؟

باید گفت که در واقع اصطلاح «اصالت بشر» دو معنی کاملاً
 مختلف دارد:

در مسلك اصالت بشر می‌توان به این نظریه رسید که آدمی چون
 غایت نهائی و ارزش متعالی تلقی شود. این مفهوم اصالت بشر را در افکار
 کوکتو^۳ میتوان یافت. مثلاً در داستان او به نام «دور دنیا در هشتاد
 ساعت» یکی از قهرمان‌ها هنگامی که با هواپیما از فراز کوه‌ها می‌گذرد
 میگوید: «بشر اعجوبه‌ای است.»

این بدان معنی است که شخص من که در ساختن هواپیما سهمی
 نداشته‌ام، از چند اختراع خاصی که دیگران کرده‌اند، استفاده می‌برم
 و شخصاً میتوانم به عنوان اینکه بشر هستم، خود را در برابر کارهای خاص
 چند نفر، سرافراز یا مسؤول بدانم.

۱- پس اگر گفته شود، چون بشر واضع و آفریننده ارزش‌هاست، بدین
 سبب ارزشها لزوماً جدی نیستند و همبستگی بشر نمی‌انجامند، این ایراد خطاست.
 ۲- *La nausée* رمان مشهور فلسفی سارتر که بسال ۱۹۳۸ منتشر شده است.
 ۳- ژان کوکتو (J. Cocteau) نویسنده و هنرمند معاصر فرانسوی.

این بدان معنی است که ما می‌توانیم بر مبنای بهترین رفتار بعضی از آدمیان، برای بشر بطور کلی، ارزش قائل شویم.

این نوع اصالت بشر باطل است^۱ زیرا فقط سگ و اسب ممکن است قضاوتی کلی دربارهٔ بشر داشته باشند و بگویند که «بشر اعمو به‌ای است»؛ و این حیوانها هم - لااقل تا آنجا که من خبر دارم - در کار چنین قضاوتی نیستند.

اما نمی‌توان پذیرفت که فردی بشری بتواند چنین قضاوتی در بارهٔ بشر داشته باشد. اگزینستانسیالیسم، آدمی را از هر گونه قضاوتی از این دست، معاف می‌دارد.

اگزینستانسیالیسم، هر گز بشر را چون هدف و غایت مطرح نمی‌کند؛ زیرا بشر هر لحظه باید از نوساخته شود.

نباید بپنداریم که بشریتی هست که می‌توان آنرا چون مذهبیه پرستید. همچنان که اگوست کنت^۲ چنین می‌پنداشت، پرستش بشریت به نظریهٔ اصالت بشر اگوست کنت، که فلسفهٔ در خود بسته‌ای است، می‌انجامد و باید اعتراف کرد که این فکر به فاشیسم منتهی می‌شود. چنین اصالت بشری به کار ما نمی‌آید.

اصالت بشر اگزینستانسیالیستی

اما معنای دیگری نیز در اصالت بشر می‌توان یافت که در عمق مفهوم

۱- و به این دلیل آثار ادبی اگزینستانسیالیستی از حماسه‌سرایی خالی است و بشر را «بر مبنای بهترین رفتار بعضی از افراد» نمی‌سنجد، بدیهی است روش نویسندگی بسته باین که خواننده از طبقهٔ «حاکمان» باشد یا از «محکومان» تفاوت می‌یابد و به همین سبب باید در نقل این روش در کشورهایی نظیر ایران تأمل کرد. وگرنه چه بسا که آثاری معکوس به بار آورد.

۲- Auguste Comte فیلسوف فرانسوی و واضع فلسفه‌ای مبنی بر «مذهب انسانیت» (۱۷۹۸-۱۸۵۷).

خود چنین است :

بشر جاودانه بیرون از خویشتن است. بشر با پی‌ریزی «طرح» خود در جهان بیرون از خویش، و با محو شدن در چنین جهانی، بشر و بشریت را بوجود می‌آورد.

از سوی دیگر، موجودیت بشر وابسته به جستجوی هدفهای برتر است. بشر با این عروج، و بدان سبب که اشیاء را جز در مقام رابطه با این عروج در نظر نمی‌گیرد، در میان و در دل این عروج قرار دارد.

جهانی نیست جز جهان بشری؛ جهان درون‌گرائی بشری. آن چه اصالت بشر اگزستانسیالیستی می‌نامیم عبارتست از پیوند جستجوی هدفهای برتر و درون‌گرائی: هدف برتر به‌عنوان سازنده بشر (و نه بدان معنی که واجب‌الوجود «هدف برتر» است، بلکه به معنای فراتر رفتن جاودانه بشر از حد خویش)؛ و درون‌گرائی بدین معنی که بشر در خود محدود نیست. بلکه پیوسته «در جهان بشری»^۲ حضور دارد.

از این رواج اصطلاح اصالت بشر را به کار می‌بریم که بگوئیم در جهان قانونگذاری جز بشر نیست. بگوئیم که بشر در و نهادگی (یعنی گسستن از واجب‌الوجود) درباره خود تصمیم می‌گیرد؛ و نیز بدان سبب که بگوئیم :

بشر کاوشی و جستجویی در خویشتن نیست، بلکه درست در تعقیب هدفی بیرون از خویش - یعنی در استخلاص و آزادی و حقیقت بخشیدن

۱ - Dépassement فراتر رفتن از حد خود.

۲ - یعنی جهان غیر جامد، جهانی در حال حرکت و پیشرفت؛ جهانی که برعکس جهان اشیاء در بسته و محدود نیست.

به «طرح» ها. است که بشر خود را به عنوان بشر تحقق می بخشد .

نتیجه

با توجه به این نکات بخوبی معلوم می شود که ایرادهائی که به فلسفه ما کرده اند تاچه حد نادرست است .

گزینانسیالیسم کوششی است برای استخراج کلیه آثار و نتایج مترتب بر وضعی منسجم ، بی اتکاء به واجب الوجود .

گزینانسیالیسم هیچگاه نمی خواهد بشر را در نومییدی غوطه ور سازد. اما اگر بنا به گفته مسیحیان، هر اندیشه ای که واجب الوجود را باور نداشته باشد، نومییدی تلقی شود، در این صورت اساس کار گزینانسیالیسم بر نومییدی است .

گزینانسیالیسم فلسفه ای الحادی بدان مفهوم نیست که همت خود را سراسر وقف اثبات بطلان واجب الوجود کند، بلکه به مفهوم صحیح تر ، اعلام می کند که به فرض بودن واجب الوجود نیز ، کار دگرگون نمی شود . این فلسفه ما و اعتقاد ماست .

منظور این نیست که بگوئیم بواجب الوجود معتقدیم ، بلکه میگوئیم بعقیده ما مسئله اساسی ، بودن واجب الوجود نیست؛ مهم آن است که بشر باید خود شخصاً خویشتن را باز یابد و یقین کند که هیچ چیز نمیتواند او را از خود رهایی دهد، حتی اگر دلیلی بیابد که بودن واجب الوجود بر او ثابت شود .

در این معنی ، گزینانسیالیسم فلسفه ای است خوش بین؛ نظریه ای است مبنی بر عمل؛ و باید گفت که تنها با سوء نیت است که مسیحیان، با انتساب نومییدی خود به ما، می توانند ما را نومیید بخوانند .

گفتگو

پرش

نمیدانم آیا تصمیم شما بر اینکه عقاید خود را بهر وسیله‌ای که پیش آید به مردم بفهمانید، سبب خواهد شد که مردم سخن شما را بهتر بفهمند یا برعکس، این کار موجب می‌شود که عقاید شما بد فهمیده شود. ولی بهر حال گمان می‌کنم که توضیحات شما در هفته‌نامه «اکسیون» موجب شود که عقاید شما را بدتر بفهمند.

کلمه‌های نومیدی و وانهادگی در آثار اگزیستانسیالیستی طنزین قوی‌تری دارند.

به گمان من در فلسفه شما نومیدی و دلهره بحثی اساسی تر از این مفهوم ساده است که بشر خود را تنها می‌یابد و خود موظف به تصمیم گرفتن است. این نومیدی و دلهره، نوعی وقوف بوضع بشری است که همیشه حاصل نمی‌شود. اینکه بشر همیشه خود را انتخاب می‌کند پذیرفتنی است؛ اما همواره موجب دلهره و نومیدی نیست.

پاسخ سارتر

بی شک من ادعا نمی کنم که هنگامی که میخواهم میان نان شیرینی و شکولات یکی را انتخاب کنم انتخاب من با دلهره توأم است؛ بلکه میگویم دلهره امری دائمی است از این رو که انتخاب من، فی نفسه امری است دائمی.

درواقع، بعقیده من، دلهره عبارت است از فقدان هر گونه توجیه و در عین حال وجود احساس مسؤولیت در برابر همگان.

پرسش

پرسش من درباره توضیحاتی بود که در روزنامه اکسیون راجع به فلسفه خود نوشته بودید. به نظر من توضیحات شما در آن روزنامه نارسا بود.

پاسخ سارتر

ممکن است واقعاً مسائل فلسفی اگزینستانسیالیسم در «اکسیون» تا حدی نارسا مطرح شده باشد. بسا اتفاق می افتد که مردمان بیگانه از فن از من پرسش هائی میکنند، آن گاه من در برابر دوراه قرار میگیرم: یا باید از جواب خودداری کنم، یا گفتگویی را در زمینه درک همگان بپذیرم. من راه دوم را انتخاب کرده ام. زیرا هنگامی که عقایدی در کلاس فلسفه مطرح می شود، در باطن امر این نکته نیز ضمناً قبول می شود که اندیشه ای بمنظور قابل فهم شدن، تضعیف گردد. این کارچندان هم ناصواب نیست.

هنگامی که نظریه التزام و تعهد را پذیرفتیم، باید عملاً نیز این

التزام و تعهد را تا پایان بمرحله تحقق درآوریم. وقتی پذیرفتیم که اگزیستانسیالیسم پیش از هر چیز فلسفه‌ای است که عقیده دارد وجود مقدم بر ماهیت است، آنگاه این فلسفه برای اثبات صداقت واقعی خود، باید در عمل و در تمام عرصه زندگی، واقعاً خود را نشان دهد.

طبق اصول اگزیستانسیالیسم زندگی کردن، یعنی آثار و نتایج اگزیستانسیالیسم را پذیرفتن؛ نه اصول آن را در کتاب‌ها بخواننده تحمیل کردن.

اگر شما میخواهید که اگزیستانسیالیسم به راستی فلسفه التزام و تعهد باشد، باید آنرا برای کسانی که اصول این فلسفه را در زمینه سیاست یا اخلاق مورد گفتگو قرار می‌دهند تشریح و تبیین کنید.

ایراد می‌کنند که چرا اصطلاح اصالت بشر را بکار برده‌ام. باید بگویم که طرح مسئله چنین ایجاب میکند:

یا باید نظریه‌ای را در زمینه‌ای کاملاً فلسفی مطرح کرد و در انتظار نتیجه عملی آن چشم به راه پیشامد و اتفاق بود؛ یا اینکه طبق تمایل مردمان و هم بدین سبب که هر نظریه‌ای متضمن التزام و تعهدی است، باید همه فهم کردن آنرا پذیرفت؛ بدان شرط که همه فهم کردن نظریه‌ای، آنرا دگرگون نکند.

پرسش

کسانی که بخواهند فلسفه شماره را بفهمند، می‌فهمند و کسانی که نخواهند، نخواهند فهمید.

سارتر

گویا شما تأثیر فلسفه را در اجتماع ، به نحوی درك میکنند که از نظر تاریخی عمر آن به سر آمده است.

پیش از این، فیلسوفان تنها با فیلسوفان روبرو بودند. توده مردم در این میان هیچ نمی فهمیدند و فارغ از آن بودند؛ اما اکنون فلسفه به میان مردم راه یافته است.

شخص مارکس از همه فهم کردن فلسفه خویش خودداری نکرد. «مانیفست» همه فهم کردن اندیشه‌ای است.

پرش

انتخاب اصلی مارکس انتخابی است انقلابی.

سارتر

کیست که بتواند ثابت کند که آیا مارکس نخست انقلاب را انتخاب کرد و سپس فلسفه را، یا برعکس نخست فیلسوف بود و سپس انقلابی شد. مارکس هم فیلسوف است و هم انقلابی .

این هر دو یک مجموعه است. انتخاب اصلی مارکس انتخابی است انقلابی ، یعنی چه ؟

پرش

به نظر من «مانیفست حزب کمونیست» همه فهم کردن اندیشه‌ای نیست، بلکه سلاح مبارزه است. نمی توان پذیرفت که انتشار مانیفست منظوری جز التزام و درگیری در برداشته باشد. همین که مارکس فیلسوف باین

نتیجه رسید که انقلاب امری لازم است، نخستین گام او انتشار مانیفست حزب کمونیست بود که کاری است سیاسی. مانیفست پلی است میان فلسفه مارکس و کمونیسم. اخلاق اگزیستانسیالیستی هر چه باشد، ارتباطی منطقی، بدان نزدیکی که میان مانیفست و فلسفه مارکس وجود دارد، میان اخلاق اگزیستانسیالیستی و فلسفه اگزیستانسیالیسم احساس نمی‌شود.

سارتر

اخلاق ما، اخلاق مبنی بر آزادی است. اگر میان این اخلاق و فلسفه ما تناقضی نباشد، هیچ مشکلی وجود ندارد.

التزام و درگیری بر حسب دوران‌های مختلف تغییر می‌یابد. در دورانی که درگیری و اقدام انقلاب بود، می‌بایست «مانیفست» را نوشت و در دورانی چون عصر ما، که حزب‌های گوناگون، همه خود را انقلابی میدانند، التزام و درگیری ورود به یکی از این حزب‌ها نیست، بلکه کوشش در راه روشن ساختن مفاهیم است، هم‌بمنظور روشن ساختن و مشخص کردن وضع و «مقام» خود و هم برای کوشش در راه تأثیر در حزب‌های مختلف انقلابی.

ایرادهای «ناویل»

با توجه به نظریه‌هایی که هم اکنون بیان کردید، سؤالی که به نظر من می‌رسد این است که بدانم آیا در دوران کنونی، فلسفه شما تجدید حیات رادیکال سوسیالیسم^۱ نیست؟

شاید این موضوع عجیب به نظر آید، اما در وضع کنونی طرح چنین سؤالی لازم است.

شما درباره هر موضوعی اظهار نظر می‌کنید؛ اما اگر وجه مشترک کنونی همه این نظریه‌ها، یعنی همه اندیشه‌های اگزیستانسیالیستی را بجوئیم، به نظر من این وجه مشترک، در نوعی تجدید حیات «آزادی‌طلبی»^۲ نمودار می‌شود..

فلسفه شما می‌کوشد تا در وضعی کاملاً اختصاصی، یعنی در مرحله کنونی تاریخ، آنچه را اساس رادیکال سوسیالیسم و «آزادی‌طلبی»

۱- Radical - Socialisme تلفیق از این دو اندیشه. درباره رادیکالیسم

در حاشیه صفحه ۳۵ توضیح داده شده است.

۲- Libéralisme نظریه‌ای سیاسی و اقتصادی که بموجب آن اقتضای

مصلحت عمومی آن است که قوانین کشور آزادی‌های انفرادی را تا حد اکثر امکان افزایش دهد، و از دخالت دولت - که وظیفه‌ای جز حفظ این آزادیها ندارد- بکاهد.

متکی به اصالت بشر است زنده کند.

اگزستانسالیسم و «آزادی طلبی»

آنچه به فلسفه شما جنبه اختصاصی میدهد آن است که بحران اجتماعی جهانی، دیگر به آزادی طلبی سالخورده، اجازه وجود نمی‌دهد. بحران اجتماعی جهانی طالب آزادی شکنجه دیده و آمیخته به دلهره‌ای است.

به گمان من برای اثبات این نظر، حتی در اصطلاحات خاص شما نیز دلایلی عمیق می‌توان یافت. از گفتار امروز شما چنین نتیجه گرفته می‌شود که تجلی اگزستانسالیسم در قالب نوعی اصالت بشر و در چارچوب فلسفه‌ای مبنی بر آزادی است که خود در باطن امر، التزامی از پیش بوده^۱ و طرحی تعریف ناپذیر است.

شما نیز مانند بسیاری دیگر موضوع شایستگی بشری، شایستگی بلند پایه فرد بشری را به پیش می‌کشید که با همه حساب‌ها از مباحث قدیمی «آزادی‌طلبان» چندان دور نیست.

شما برای توجیه این مباحث، میان دو معنی اصالت بشر، دو معنی «وضع بشری» و دو معنی بعضی از اصطلاحات که کم و بیش فرسوده شده‌اند، تفاوت قائل می‌شوید. حال آن که این اصطلاحات هر کدام سرگذشت پرمعنائی دارند و جنبه دو پهلو بودن آنها ثمره اتفاق نیست. شما برای نجات این اصطلاحات معنای تازه‌ای برای آنها ابداع کرده‌اید.

من در اینجا تمام مسائل خاصی را که مربوط به فن فلسفه است،

با همه اهمیت و جاذبه آنها ، به کنار می گذارم و برای این که فقط به بررسی اصطلاحاتی که در اینجا شنیدم اکتفا کنم ، به طرح مسئله ای اساسی می پردازم :

این مسئله اساسی نشان میدهد که شما به رغم تفاوتی که میان دو معنای اصالت بشر قائل شدید ، در حقیقت فقط همان معنای قدیمی این اصطلاح را در نظر دارید.

شما می گوئید که بشر چیزی نیست جز انتخابی که به عمل می آورد. بسیار خوب. می گوئید که بشر، پیش از هر چیز عبارت است از وجودش در لحظه حال. می گوئید که آدمی بیرون از دایره جبری است که بر طبیعت حکم رواست. به عقیده شما، بشر قبل از وجود یافتن تعریف ناپذیر است و تعریف او تابع وضع کنونی اوست، در حال انفراد. عقیده دارید که مافوق بشر، طبیعت بشری وجود ندارد، بلکه در لحظه ای معین، وجودی معین به او داده شده است.

«وضع بشری» از نظر گزینستانیا لیس

اکنون این پرسش پیش می آید که آیا وجود بدین معنی، صورت دیگری از مفهوم «طبیعت بشری» نیست که به علل تاریخی تعبیر تازه ای یافته است؟ آیا (با این که در وهله اول چنین نمی نماید) وجود باین معنی با «طبیعت بشری» آن گونه که در فلسفه قرن هیجدهم تعریف میشد (و شما مفهوم آن را رد می کنید) شباهت بسیار ندارد؟ زیرا همان مفهوم تا حد زیادی از لابلای لفظ «وضع بشری» آن چنان که اگزینستانیا لیس آن را به کار می برد ، نمودار است.

استنباط شما از وضع بشری ، جانشین مفهوم «طبیعت بشری»

است. همچنان که شما تجربه «خود آزموده» را جانشین تجربه همگانی و تجربه علمی ساخته‌اید.

بحران اجتماعی و وضع بشری

اگر وضع بشری را از دیدگاه فردی (فرد مدرك درون گرا) در نظر آوریم و از عامل محیط طبیعی و عامل جبر علمی آن چشم پویشیم، در این حال با صورت دیگری از «طبیعت بشری» مواجه می‌شویم که شاید بتوان آن را «وضع طبیعی» بشر نامید. این نوع وضع طبیعی مانند هر «نوع» انتزاعی دیگری که از طبیعت متفک شود، به سادگی قابل تعریف نیست؛ بلکه ظهور آن به صورتی است که بنظر من به علل تاریخی تعریف و تبیین آن بسیار دشوار است. در دوران ما «طبیعت بشری» در محیط اجتماعی تعریف می‌شود؛ یعنی در چارچوب منلاشی شدن رژیم‌های اجتماعی، درهم ریختگی طبقه‌ها، اختلاف‌های ناشی از این مسائل و بهم آمیختگی سریع نژادها و ملت‌ها. همه این عوامل موجب می‌شود که حتی تصور دورنمایی از طبیعت بشری متحدالشکل، با همان جنبه‌های عمومی و با همان کآیت قرن هیجدهم (دورانی که گوئی این مسئله را بر اساس ترقی مداومی بیان میکرد) میسر نگردد.

امروز ما با تعبیری از «طبیعت بشری» سروکار داریم که اشخاصی که ساده لوحانه درباره این مسئله می‌اندیشند یا سخن می‌گویند، آن را به عنوان «وضع بشری» بیان می‌کنند. بیان اینان بسبب تأثیر اوضاع و احوال، درهم، بی‌نظم، مبهم و غالباً هر اس آلود است. اینان هنگامی که نخواهند از بیان کلی «وضع بشری» به تجزیه و تحلیل علمی آن پردازند، قالب و طرح اصطلاحی مجرد، شبیه «طبیعت بشری» را

محفوظ می‌دارند .

«طبیعت» بيمناك بشری

بدینگونه ، اگزیستانسیالیسم به وجود نوعی «طبیعت بشری» معتقد است ؛ اما این بار ، این طبیعت بشری استوار و سر بلند نیست ، بيمناك و نامطمئن و «وانهاده» است .

درحقیقت ، هنگامی که اگزیستانسیالیسم از «وضع بشری» سخن میگوید سخن از چنان وضعی است که هنوز واقعا در آنچه اگزیستانسیالیسم «طرح» می‌نامد درگیر نشده است ، و در نتیجه وضعی است که از پیش معین و مشخص شده است .

پس غرض ، التزامی است از پیش بوده ، نه التزامی واقعی یا وضعی راستین .

بنابراین ، اتفاقی نیست اگر این «وضع بشری» نیز پیش از هر چیز از جنبه کلی اصالت بشر تعریف شود .
وانگهی هنگامی که در گذشته از «طبیعت بشری» سخن میرفت ، مفهومی محدود تر از مفهوم وضع بشری در نظر بود ؛ زیرا طبیعت بشری امری است مجزا و از بعضی جهات وسیع تر از وضع بشری .
طبیعت بشری «جهت»^۱ نیست (در آن معنی که وضع بشری بدین

۱ - Modalité (= جهت) به معنیه کانت احکام عقلی به چهار اعتبار مورد نظرند ، ۱- به اعتبار کیفیت ۲- به اعتبار کمیت ۳- به اعتبار اضافه ۴- به اعتبار جهت . منظور از جهت ، آن جنبه حکم است که یابیان واقع می‌کند (مثلاً ، من نشسته‌ام) یابیان واجب (مثلاً ، کل بزرگتر از جزء است) یابیان ممکن (مثلاً ، گویا این شهر پر جمعیت باشد) .

از نظر هوسرل ، جهت عبارت است از مراحل حکم ، از تردید تا یقین .

مفهوم است) به همین سبب، به نظر من بهتر است در فلسفه اگزیستانسیالیسم عبارت «اصالت طبیعت» به کار رود، نه اصالت بشر.

اصالت طبیعت، متضمن واقعیت کلی تری است تا اصالت بشر؛ و لاقلاً باید گفت که این اصطلاح برای مفهومی که شما برای اصالت بشر قائلید رساست. بدین ترتیب سر و کار ما با واقعیتی تاریخی خواهد بود.

اگزیستانسیالیسم و واقعیت تاریخ

از طرفی باید گفتگوی مربوط به طبیعت بشری را توسعه بخشید. زیرا باید در این معنی، مسئله تاریخ را نیز دخالت داد.

واقعیت نخستین، واقعیت طبیعی است که واقعیت بشری جز تابعی از آن نیست. بدین سبب باید واقعیت تاریخ را پذیرفت. ولی اگزیستانسیالیسم، بطور کلی، حقیقت تاریخ را مردود می‌شمارد. اگزیستانسیالیسم نه حقیقت تاریخ بشر را می‌پذیرد و نه حقیقت تاریخ طبیعت را.

با این همه، تاریخ افراد را می‌سازد. اقتضای تاریخ خاص بشر، از همان لحظه‌ای که نطفه آدمیان بسته می‌شود، چنان است که افراد بشر، در جهانی که برای آنان وضع مجردی به وجود می‌آورد، زاده نمی‌شوند و ظاهر نمی‌گردند، بلکه در جهانی ظاهر می‌شوند که افراد همیشه جزئی از آنند. این جهان وضعی را که زمینه وجود افراد است ایجاد می‌کند. خود افراد نیز در ایجاد این «وضع» شریک‌اند. همچنان که مادر، ایجاد کننده وضعی است که وجود فرزند را موجب می‌شود، و فرزند نیز مادر را از زمان بارداری، تابع وضعی خاص می‌کند.

وضع کلی بشری وجود ندارد

تنها از این نظر گاه است که ماحق داریم از وضع بشری، چون واقعیت نخستین سخن بگوئیم. به عبارت بهتر باید گفت که واقعیت نخستین، وضع طبیعت است نه وضع بشری.

من در اینجا فقط به عقیده‌های متداولی می‌پردازم که به گمان من در گزارش شما از انزینا نیالیسم بهیچوجه مردود اعلام نشد. سخن کوتاه، اگر بپذیریم که «طبیعت بشری» به صورت انتزاعی و ماهیتی بشری، مستقل از وجود آدمی و مقدم بر آن، وجود ندارد، این امر مسلم می‌شود که «وضع بشری» کلی نیز وجود ندارد، هر چند منظور شما از «وضع»، پاره‌ای موقعیت‌ها و اوضاع و احوال غیر انتزاعی باشد. زیرا به نظر شما این اوضاع و احوال وابسته به یکدیگر نیست.

بشر اندیبا برون گرالی

بهر حال، فلسفه ما درباره این موضوع نظریه دیگری دارد: نظریه طبیعت در بشر و بشر در طبیعت، که حتماً لازم نیست از نظر فردی تعریف شود. مفهوم این گفته آن است که در مورد بشر نیز، مانند هر شیئی که موضوع علم قرار گیرد، قوانین و قواعدی وجود دارد.

این قوانین است که طبیعت بشر را می‌سازد (به معنای درست کلمه). این طبیعت، البته گوناگون است ولی در هر حال با «پدیدار-شناسی» (یعنی استنباطی محسوس و تجربی و آزموده، آنگونه که عقل سلیم یا حس مشترک، آنهم عقل سلیم یا حس مشترک فیلسوفان، آنرا دریابد) شباهتی ندارد. در این معنی، مفهوم «طبیعت بشری»، آن چنان که فیلسوفان قرن هجدهم به دست میدادند، شاید نزدیک‌تر به استنباط مارکس باشد

تا به جانشین اگزیستانسیالیستی آن ، یعنی «وضع بشری» (یا پدیدار شناسی موقعیت).

اصالت بشر و آزادی طلبی

امروز بدبختانه «اصالت بشر» اصطلاحی است که برای نشان دادن پاره‌ای از رشته‌های فلسفی، نه تنها به دو معنی بکار می‌رود ، بلکه سه ، چهار ، پنج ، حتی شش معنی مختلف دارد.

در زمان ما همه مردم طرفدار اصالت بشرند . حتی بعضی از مارکسیست‌هایی که در واقع همان اصحاب تعقل^۱ قدیم به‌شمار می‌آیند، به دنباله رشته‌ای از اندیشه‌های «آزادی‌طلبانه» قرن گذشته (یعنی آن شاخه‌ای از آزادی طلبی که با عبور از بحر انهای کنونی، شکسته و کج شده) ، به نحوی نامطبوع ، از اصالت بشر دم می‌زنند . جائی که مارکسیست‌ها ادعای طرفداری از اصالت بشر کنند، مذهب‌های مختلف، فرقه‌های مسیحی ، برهن‌ها و بسیاری دیگر نیز، پیش از هر چیز، خود را طرفدار اصالت بشر می‌دانند. اگزیستانسیالیسم نیز به نوبه خود چنین می‌کند ، و بطور کلی این دستاویزی است برای همه فلسفه‌ها. اکنون بسیاری از رشته‌های فلسفه سیاسی نیز خود را هوا خواه اصالت بشر معرفی می‌کنند .

وجه مشترك همه این اندیشه‌ها ، کوشش برای اعاده فلسفه‌ای است که ، به رغم ادعای خود ، در باطن امر از التزام و درگیری گریزان است : این گریز، نه تنها در مورد التزام از جنبه سیاسی و

۱ - Rationalistes در این جا مراد کسانی هستند که تجربه را برای حصول علم و برای رسیدن به اصولی که مبنای استدلال است، کافی نمی‌دانند و بیش و کم به تقدم و حاکمیت عقل معتقدند.

اجتماعی صورت میگیرد، بلکه در مورد التزام به معنای عمیق فلسفی نیز صادق است.

التزام و اصالت بشر

وقتی می‌شنویم که مسیحیت ادعا می‌کند که پیش از هر چیز معتقد به اصالت بشر است، علت آن است که مسیحیت از التزام و درگیری سر باز می‌زند، بدین سبب است که مسیحیت نمی‌تواند درگیر شود، یعنی نمی‌تواند در مبارزه نیروهای مترقی شرکت کند. زیرا مسیحیت در برابر این انقلاب خود را بر مواضع ارتجاعی قرار میدهد. وقتی که مدعیان ما کسبستی یا «آزادی‌طلبان»، پیش از هر چیز از نظر شخصیت به مسائل می‌نگرند، سبب آن است که اینان در برابر مقتضیات کنونی جهان واپس می‌نشینند. همچنین اگر نظر اگزیستانسیالیسم ما نند آزادی-طلبان، متوجه بشر بطور کلی است، سبب آن است که اگزیستانسیالیسم موفق نمی‌شود وضع و مقامی، مناسب بارویدادها، برای خود برگزیند. البته امروز فلسفه‌ای مترقی وجود دارد که مسائل واقعی دوران ما را مطرح می‌کند.

بشر و محیط او

این درست نیست که بگوئیم: فرد بشری دارای آزادی انتخاب بدان معنی است که این آزادی به عمل او مفهومی می‌بخشد که عمل، بدون آزادی انتخاب، فاقد آن مفهوم است.

این بس نیست که بگوئیم افراد بشر می‌توانند برای آزادی بجنگند، بی آن که بدانند برای آزادی می‌جنگند. اگر ما معنای

کاملی به این نوع شناسائی بدهیم، مسئله بدین صورت مطرح می‌شود که ممکن است افراد بشر، برای هدفی که مسلط بر آنان است، در گیرشوند و مبارزه کنند؛ یعنی ممکن است عمل در قلمروی صورت گیرد که از حد افراد در می‌گذرد، نه قلمروی که از ایشان آغاز می‌گردد.

زیرا، سرانجام، اگر بگوئیم که آدمی برای آزادی مبارزه میکند، بی آن که بدین امر واقف باشد و بدون آن که آگاهانه، طریقهٔ این مبارزه را تعیین کند و هدف آن را مشخص سازد، این گفته بدان معنی است که اعمال بشر آثاری به بار می‌آورد که محتوی يك سلسله علت و معلول است، ولی آدمی همهٔ علل و موجبات این آثار را نمی‌شناسد؛ با این همه، این آثار و علل، بر عمل او محیط است و به عمل او مفهومی به تبع فعالیت «دیگران» می‌بخشد. (در اینجا منظور از «دیگران» فقط افراد دیگر نیست، بلکه شامل محیط طبیعی که در آن، افراد مبادرت به عمل می‌کنند نیز هست.)

از نظر شما انتخاب نیز يك «انتخاب پیشین» است (من مخصوصاً کلمهٔ پیشین را مرتباً تکرار می‌کنم زیرا معتقدم همیشه باید این شرط را دخالت داد)، یعنی چنان انتخابی که سروکار بشر، با آزادی مبنی بر بی‌تفاوتی است.

شیء چون ابزار

درک شما از «وضع بشر» و از «آزادی بشر» وابسته به تعریفی از اشیاء است که در بارهٔ آن نیز سخنی باید گفت:

حتی پایه‌سایر استنتاج‌های شما بر مبنای اندیشه‌ای است که از جهان اشیاء یا از «جهان شیء چون ابزار» دارید. شما به اعتبار وجود ناپیوسته آدمیان، سیمائی از جهان ناپیوسته اشیاء ترسیم می‌کنید که در آن هیچ‌گونه نشانه‌ای از رابطه علت و معلولی در میان نیست. تنها آن‌چه باقی می‌گذارد نوعی عجیب از رابطه علت و معلولی «ابزار» است که آن را هم متقل، نامفهوم و قابل تحقیر می‌دانید.

انسان اگزوستانیالیست، در جهان «ابزار»، لغزان و لرزان است. جهانی که، از دیدگاه شما، پرسنگلاخ و چرکین و زنجیر شده است؛ و همه، با این وسواس عجیب که هر یک دیگری را به خدمت بگیرد، همدیگر را در تنگنا می‌فشارند.

اما این جهان، از دریچه چشم ایدئالیست‌های باصطلاح «واقع‌بین» به صورت چنین داغ و وحشتناکی درآمده است.

باید گفت که این شیوه تجزیه و تحلیل جهان اشیاء، در حقیقت منطبق بر قانون علیت نیست.

این جهانی که تعریف آن کاملاً دلخواهی است و بهیچوجه با معلومات دانش جدید وفق نمی‌دهد از کجا آغاز می‌شود و به کجا پایان می‌یابد؛ از نظر ما نه از جایی آغاز می‌شود و نه در جایی پایان می‌پذیرد؛ زیرا تفکیک و افتراقی که اگزوستانیالیسم می‌خواهد در مقام رابطه جهان با طبیعت بشری (یا بهتر بگوئیم با وضع بشری) بر جهان تحمیل کند، غیر واقعی است.^۱

۱ - اشاره بدین مطلب که سارتر بین وجدان بشری (POUR SOI) و جهان اشیاء (EN SOI) تفاوت قائل است به عقیده او وجدان بشری تابع جبری نیست و حال آن‌که جهان اشیاء تابع جبر است. تفصیل این مطلب با شرح و بسط زیاد، در کتاب «هستی و نیستی» سارتر آمده است.

جهان بیگانه است

به نظر ما یک جهان، فقط یک جهان، وجود دارد، مجموعه کلی این جهان را، چه بشر و چه شیء (اگر شما باین تفکیک علاقه دارید) ممکن است در شرایطی متغیر، از دیده برون گرائی نگریست.

«بزار بودن» ستارگان، «بزار بودن» خشم «بزار بودن» گل

چه معنی دارد؟

در این باره نمی خواهم به نکته گیری پردازم، ولی مجبورم تأکید کنم که آن آزادی که شما به آن معتقدید، آن ایدئالیسمی که شما آفریده اید، زاده تحقیر دلبخواهی شما از اشیاء است.

جهان اشیاء، با توصیفی که شما از آن به دست می دهید کاملاً متفاوت است^۱.

شما از اشیاء، وجود خاص «فی نفسه» (En soi) را می پذیرید که خود غنیمت است. اما به نظر شما همین وجود نیز سلبی، و خود نوعی خصومت دائمی است.

التزام اگزیستانسیالیستی، تصمیمی دلبخواهی است

شما واقعیت جمادی و زیستی موجودات را هیچگاه چون «وضع» یا تعیین کننده «وضع» در نظر نمی گیرید. حتی کلمه وضع، در معنای کامل و عملی خود برای شما واقعیت ندارد، همچنانکه کلمه «علت».

بدین سبب جهان عینی از نظر طرفدار اگزیستانسیالیسم جز سرمنزل ناگامی ها، جهانی بی یار و یاور، و در باطن امر، جهانی

۱- اشاره باین موضوع است که به عقیده سارتر، جهان اشیاء فاقد مفهوم است.

بشره اشیاء معنی می بخشد.

بی‌اعتنا نیست. جهانی که در آن همه چیز همیشه محتمل است؛ یعنی کاملاً برعکس جهانی که ماتریالیسم مارکسیستی به آن اعتقاد دارد. بنا بر همه این دلائل، و نیز دلائل دیگر، درک شما از التزام و درگیری فلسفه، جز تصمیمی دلخواهی نیست؛ تصمیمی که شما آنرا آزادانه میدانید.

فلسفه و امور سیاسی

هنگامی که شما می‌گوئید مارکس فلسفه را به سبب ملتزم ساختن و درگیر کردن آن تعریف کرد، حتی تاریخ مارکس را هم تحریف می‌کنید. این درست نیست. برعکس التزام و درگیری، یا بهتر بگوئیم فعالیت اجتماعی و سیاسی، یکی از عوامل اندیشه کلی‌تر و عام‌تر اوست.

نظریه‌های مارکس در آزمایش‌ها و تجربه‌های مکرر تکوین یافته است. به نظر من مسلم است که رشد فکر فلسفی مارکس با توسعه مسائل سیاسی و اجتماعی، در ارتباط دائم و آگاهانه بوده است. این نکته در مورد فیلسوفان پیش از او نیز کم و بیش صادق است. اگر کانت فیلسوفی است محض، که بر کنار از هر گونه فعالیت سیاسی شناخته شده است، این بدان معنی نیست که فلسفه او فاقد تأثیر سیاسی بوده است. به گفته هاینه^۱ کانت را باید رو بسپیر^۲ آلمان دانست.

اگر مثلاً در زمان دکارت پذیرفتن این نکته ممکن بود که

۱- Heine شاعر آلمانی (۱۷۹۷-۱۸۵۶)

۲- Robespierre یکی از مردان نامورانقلاب بزرگ فرانسه (۱۷۵۷-)

فلسفه تأثیر سیاسی آنی نداشته (و تازه این نیز اشتباه است)، این تصور از قرن گذشته بیعد، باطل است.

امروزه، تجدید وضع پیش ازمارکس، بهر صورت که باشد، کاری است که من آن را بازگشت به رادیکال سوسیالیسم می‌نامم.

اگزستانیا لیسم و درگیری

امروزا اگزستانیا لیسم، در حدودی که می‌تواند تمایلات انقلابی به وجود آورد، باید ابتدا به انتقاد از خود بپردازد. گمان ندارم که به رغبت بدین کار اقدام ورزد؛ اما چنین کاری لازم است.

اگزستانیا لیسم باید نوعی بحران، بحران دیالکتیکی را در وجود مدافعان خود تحمل کند؛ یعنی باید به حفظ چند اندیشه و شیوه با ارزش، در فکر برخی از طرفداران خویش، قناعت ورزد. این اقدام، به نظر من، بدان سبب ضرورت تام دارد که می‌بینم بعضی از اگزستانیا لیست‌ها از این فلسفه نتایجی اجتماعی می‌گیرند که کاملاً ارتجاعی و هراس‌انگیز است. یکی از اینان، پس از مقدماتی، به این نتیجه رسیده است که امروزه پدیدار شناسی می‌تواند به نحو بارزی در زمینه اجتماعی و انقلابی بکار آید و به خرده بورژوازی امکان دهد که پیشاهنگ جنبش انقلاب جهانی گردد. به نظر این شخص از طریق مبحث *حیث التفاتی*^۱

۱ - *Intentionalite* یکی از مباحث پدیدار شناسی، به این خلاصه که، «شعور،

همیشه شعور نسبت به چیزی است». این جمله سارتر منظور را روشن تر خواهد ساخت، «... شناسایی» یا «تجسم ذهنی» فقط یکی از اشکال ممکن شعور من «به» آن

درخت است. من علاوه بر این می‌توانم آنرا دوست بدارم، از آن بترسم، از آن نفرت کنم. و این حالت شعور که می‌تواند از حد خود فراتر رود، همان که «حیث التفاتی» نامیدیم، در ترس و در نفرت و در عشق بروز می‌کند.» و «شعور و جهان یکجا و باهم حاصل می‌شوند؛ جهان که ذاتاً بیرون از شعور است ذاتاً با آن در «نسبت» است. زیرا ←

می‌توان برای خرده‌بورژوازی فلسفه‌ای تدارک کرد که با موجودیت خاص او هماهنگ باشد و وی را در رأس انقلاب جهانی قرار دهد .

فلسفه انتظار

این مثال را به طور نمونه در این جا آوردم. میتوان موارد دیگری از این قبیل یافت تا نشان دهد که بعضی از کسانی که از نظری در زندگی اجتماعی بسیار درگیرند و خود را وابسته به اگزستانسیالیسم میدانند، برخی از نظریه‌های سیاسی را ، (همچنان که در ابتدا گفتم) که در باطن امر رنگ آزادی طلبی جدید و رادیکال سوسیالیسم جدید دارد، توسعه می‌دهند و این خطر مسلمی است.

آنچه بیشتر مورد توجه ماست یافتن ارتباط دیالکتیکی میان همهٔ مسائلی که اگزستانسیالیسم مطرح میکند نیست ، بلکه مشاهدهٔ سوق این مباحث است.

این مباحث و مسائل - شاید بی آنکه خود بخواهد، به تبع نوعی تفحص و جستجو، یا به تبع نظریه و روشی که به گمان شما از هر حیث مسلم و قطعی است - رفته رفته به فلسفه‌ای منتهی می‌شود که مسلماً

« هوسرل شعور را امری تبدیل‌ناپذیر و لاینجرا می‌داند که هیچ تشبیه‌عینی نمی‌تواند آنرا بیان کند مگر شاید تشبیه زودگذر و مبهم « انفجار ». شناختن یعنی « منفجر شدن بسوی ». یعنی... از خود فرا رفتن، بسوی چیزی که « من » نیست، در آنجا ، نزدیک درخت، و با این حال بیرون از آن، زیرا که آن از من می‌گریزد. مرا پس می‌راند و من نمی‌توانم در آن تحلیل روم، همچنانکه آن نمی‌تواند در من حل شود، بیرون از آن، بیرون از من. »

(برای توضیح بیشتر رجوع شود به کتاب « ادبیات چیست ؟ » نوشتهٔ ساتر،

ترجمهٔ ابوالحسن نجفی و مصطفی رحیمی، صفحهٔ ۲۶ مقدمه.)

گوشه گیری نیست بلکه نوعی سیاست «انتظار» است. زیرا در زمان ماسخن گفتن از گوشه گیری، اعتراف به داشتن وضع راحت و رضایت بخشی است که امری است ناممکن.

شاید این امر با بعضی التزامها و وظائف فردی مغایر نباشد؛ اما با جستجوی التزامی، دارای ارزش همگانی، بخصوص با التزامی که ارزش رهبری داشته باشد، مغایر است.

راه اتریشانیالیسم

چرا اگزیستانسیالیسم از نمودن راهی سربازمی‌زند؟

آیا این کار بسبب طرفداری از آزادی است؟

اگر این فلسفه در جهت مفهومی که سارتر برای آن قائل است سیر میکند باید راهپائی نشان دهد. این فلسفه در زمان ما - در سال ۱۹۴۵ - باید بگوید که آیا باید بجمعیّت U.D.S.R.^۱ پیوست یا بحزب سوسیالیست یا به حزب کمونیست یا بحزب دیگر. باید بگوید که با کارگران همگام است یا با خرده بورژوازی.

۱- Attentisme سیاست انتظار و سازش با پیشامدها، منظور فلسفه‌ای است که از پیش‌بینی وقایع اجتماعی عاجز است و برای توضیح و تبیین پیش‌آمدها منتظر وقوع آنهاست.

۲- علامت اختصاری «جمعیّت آزادی خواه و سوسیالیست نهضت مقاومت» جمعیتی که بلافاصله پس از جنگ دوم جهانی بسال ۱۹۴۵ توسط عده‌ای از شرکت کنندگان در نهضت مقاومت فرانسه بوجود آمد. این جمعیّت در سال ۱۹۴۶ با شرکت جمعی از طرفداران دوگلد بصورت حزب سیاسی درآمد، اما در سال ۱۹۵۸ با دوگلد مخالفت کرد.

پاسخ صارتر

پاسخ کامل با اظهارات شما دشوار است زیرا شما مسائل زیادی مطرح کردید. من می‌کوشم بعضی از آنها که یادداشت کرده‌ام پاسخ دهم. پیش از هر چیز باید بگویم که بنظر من عقیده شما مبنی بر جزمیتی است.

گفتید که ما وضع فلسفی قبل از مارکس را تجدید کرده‌ایم و به قهقرا بازگشته‌ایم. لازمست تأیید کنم که ما درصدد آن نیستیم که فلسفه‌ای بنام «بعدازمارکسیسم» بوجود آوریم. من مایل نیستم در این باره بگفتگو پردازم، اما میخواهم پرسم که شما از کجا و چگونه توانستید چنین برداشتی از حقیقت داشته باشید؟

جرمیت

شما می‌پندارید که چیزهائی مطلقاً حقیقی وجود دارد، زیرا شما بر مبنای حتمیت، انتقادهائی کردید.

اما اگر تمام افراد بشر چنان که شما گفتید «شیء» باشند، چنین

یقینی از کجا حاصل میشود؟

شما گفتید که بنام شایستگی بشری است که آدمی از قبول این که ممنوع خود را چون شیء تلقی کند، امتناع میورزد. استدلال شما درست نیست و این علتی منطقی دارد:

انتقاد از مارکسیم

اگر شما جهان را سراسر شیء بشمارید، حقیقت محومی شود. جهان شیء جهان محتمل است. باید باین نکته توجه داشته باشید که هر نظریه‌ای اعم از علمی و فلسفی نظریه‌ای است محتمل. دلیل این سخن آن است که نظریه‌های علمی و تاریخی دیگر گون می‌شوند و اساساً در قالب «فرضیه» نمودار میگردند.

اگر بپذیریم که جهان شیء، یعنی جهان محتمل، یگانه است دیگر جهانی جز دنیای احتمالات نخواهیم داشت. ولی چون لازم است که احتمال به چند حقیقت مکتسب متکی باشد، باید ببینیم که یقین از کجا حاصل می‌شود.

درون گرائی ما چند اتکای حتمی بدست میدهد که بر اساس آنها می‌توانیم در زمینه احتمالات با شما همراه شویم و جزمیتی را که شما در طی گفتار خود بدان تکیه کردید، و در وضعی که شما اکنون دارید غیر قابل درک است، توجیه کنیم.

اگر شما حقیقت را تعریف نکنید ناچارید قبول کنید که نظریه مارکس نظریه‌ای است که به وجود می‌آید، از میان می‌رود، تحول می‌پذیرد، و جز ارزش يك نظریه، ارزش دیگری ندارد.

اگر چند قاعده را بعنوان اصل بدیهی قرار ندهیم، چگونگی نمیتوانیم

دیالکتیک تاریخ را بکار ببریم؟

ما این اصول را در «می‌اندیشم» دکارت می‌یابیم. و دسترسی به این اصول ممکن نیست مگر آن که خود را در جهان درون گرائی قرار دهیم.

آزمون‌های است و مارکسیسم

ما هرگز دربارهٔ این واقعیت گفتگوروا نداشته ایم که همیشه، بشر برای بشر موجودی عینی است؛ اما برای این که موجود عینی چنین درک شود، متقابلاً وجود مدرک‌کی لازم است که وجود خود را همچون ذات مدرک درک کند.

سپس شما از آن وضع بشری سخن می‌گوئید که گاهی آنرا «وضع پیشین» می‌نامید و نیز از «جبری پیشین» یاد می‌کنید. آنچه شما در این باره فراموش می‌کنید این است که ما به بسیاری از اصول مارکسیسم معتقدیم. شما نمی‌توانید ازمن و ازفلسوفان قرن هیجدهم، که از مسئله بیگانه بوده‌اند، به یک شیوه انتقاد کنید.

آنچه شما دربارهٔ جبر علمی گفتید، ما از مدت‌ها پیش بدان آشنائی داریم. مسئله حقیقی برای ما این است که تعریفی به دست بدهیم تا معلوم شود که در چه وضعی، کلیت وجود دارد.

اکنون که معتقدیم «طبیعت بشری» وجود ندارد، باید ببینیم در طی تاریخی که پیوسته در تحول و دگرگونی است، چگونه میتوان آن مایه اصول کلی در دست داشت که بتوان مثلاً پدید آمدن اسپار تا کوس را تفسیر کرد، و همین فرض حداقل درک آن زمان را متضمن است.

ما در این باره توافق داریم که «طبیعت بشری» وجود ندارد، به گفته دیگر:

هر دورانی بر طبق قوانین دیالکتیکی رشد و توسعه می‌یابد؛ و افراد بشر، به‌عصر خود وابسته‌اند، نه به یک طبیعت بشری.

ناویل

هنگامی که شما می‌خواهید واقعه‌ای تاریخی را تفسیر کنید، می‌گوئید: مبنای کارما بعضی از «موقعیت‌ها» است.

ولی مبنای کارما مقایسهٔ وجوه مشترك یا وجوه اختلاف زندگی اجتماعی، میان عصر مورد نظر و عصر کنونی است.

اگر برعکس بکوشیم تا این وجوه مشترك زندگی را بر مبنای وجود کلی و نمونه‌ای انسان انتزاعی، تجزیه و تحلیل کنیم، هرگز به نتیجه‌ای نخواهیم رسید.

مثلاً فرض کنید که در دوهزار سال بعد، برای تحلیل وضعیت کنونی، جز نظریه‌هایی در بارهٔ وضع بشری، بطور کلی، چیزی در دست نباشد؛ در این حال آن روز برای تجزیه و تحلیل مسائل زمان ما چه خواهند کرد؟ بی‌شک به نتیجه‌ای نخواهند رسید.

سارتر

ما هرگز ادعا نکرده‌ایم که وضع بشری یا مقاصد فردی قابل تجزیه و

تحلیل نیست. آنچه ما «موقعیت» می نامیم، درست مجموعه شرایط مادی و روانی است که در زمانی معین، مجموعه‌ای را بطور دقیق مشخص می کند.

ناویل

به گمان من این تعریف با نوشته‌های شما مطابقت ندارد. به هر حال به این نتیجه می رسیم که درك شما از «موقعیت» - حتی از نظر گاهی دور - بادرك مارکسیستی این کلمه یکی نیست، زیرا شما در تعریف خود «علیت» را نفی می کنید. تعریف شما از «موقعیت» مشخص نیست و اغلب ماهرانه از وضعی به وضع دیگر می لغزد، بی آن که آن‌ها را دقیقاً تعریف کند.

از نظر ما «موقعیت» مجموعه‌ای است ساخته شده که فقط در نتیجه يك سلسله علل جبری - علل جبری تابع قانون علیت - به وجود می آید. این مجموعه علل شامل علیت آماری نیز هست.

سارتر

شما از علیت آماری سخن می گوئید. این گفته هیچ معنایی ندارد. بهتر نیست که بطور واضح منظور خود را از علیت توضیح دهید؟ آن روزی که يك نفر مارکسیست این موضوع را به من تفهیم کند، من نیز به علیت مارکسیستی معتقد خواهم شد. هنگامی که برای شما از آزادی سخن می گویند، توجه شما صرف این میشود که بگوئید: نه، علیتی هست. شما از این علیت مرموز که جز در فلسفه هگل در فلسفه دیگر معنی ندارد، محال است بتوانید

توجیه و توضیحی به دست بدهید. شما از علیت مار کبستی فقط رؤیائی در پیش چشم دارید .

ناویل

آیا شمامی پذیرید که حقیقتی علمی وجود دارد؟ ممکن است در آن، مواردی یافت که شامل هیچ نوع « حقیقتی » نباشد. اما جهان اشیاء جهانی است که علم به آن می پردازد. و امیدوارم این موضوع را بپذیرید. اما این جهان در نظر شما چیزی جز احتمال نیست و در آن به حقیقت نائل نمی توان شد. پس جهان اشیاء که جهان علم است حقیقت مطلق را نمی پذیرد بلکه به حقیقت نسبی می رسد. با این حال آیا شمامی پذیرید که این علوم از قانون علّیت استفاده می کنند؟

سارتر

به هیچ وجه نمی پذیرم. علوم انتزاعی اند و تحولات و تغییراتی را که دارای عوامل انتزاعی اند بررسی می کنند نه علّیت واقعی را. در علوم، سخن بر سر عواملی کلی، در زمینه ای است که بتوان ارتباطها و پیوندها را همیشه بررسی کرد؛ در صورتی که در مار کبسیسم، سخن بر سر مطالعه مجموعه ای یگانه است که در آن علّیت جستجویی شود. این امر بهیچوجه با علّیت علمی یکی نیست .

ناویل

شما مثال مشروحی آوردید یعنی داستان جوانی که به شما مراجعه کرده بود .

سارتر

آیا این مثال در زمینه آزادی نبود ؟

ناویل

می بایست جوابی به او داد. اگر نظیر این وضع برای من پیش می آمد، می کوشیدم بینم که چه کاری از او ساخته است، سنش چقدر است، امکانات مالی اش چیست، و روابطش با مادر چگونه است. امکان داشت که عقیده من مبنی بر یقین کامل نباشد؛ اما بی شک می کوشیدم راه حل مشخصی برای او بیابم. ممکن بود که در عمل غلط بودن عقیده ام ثابت شود، اما بطور حتم، من سؤال کننده را در انتخاب راهی درگیر می کردم.

سارتر

اگر سؤال کننده برای راهنمایی نزد شما بیاید، بدین معنی است که قبلاً جواب خود را انتخاب کرده است، عملاً من هم به خوبی می توانستم به او توصیه ای بکنم. اما چون او در جستجوی آزادی بود، خواستم بگذارم که خود تصمیم بگیرد. وانگهی من می دانستم که او چه خواهد کرد و آن چه حدس می زدم همان راهی بود که انتخاب کرد.