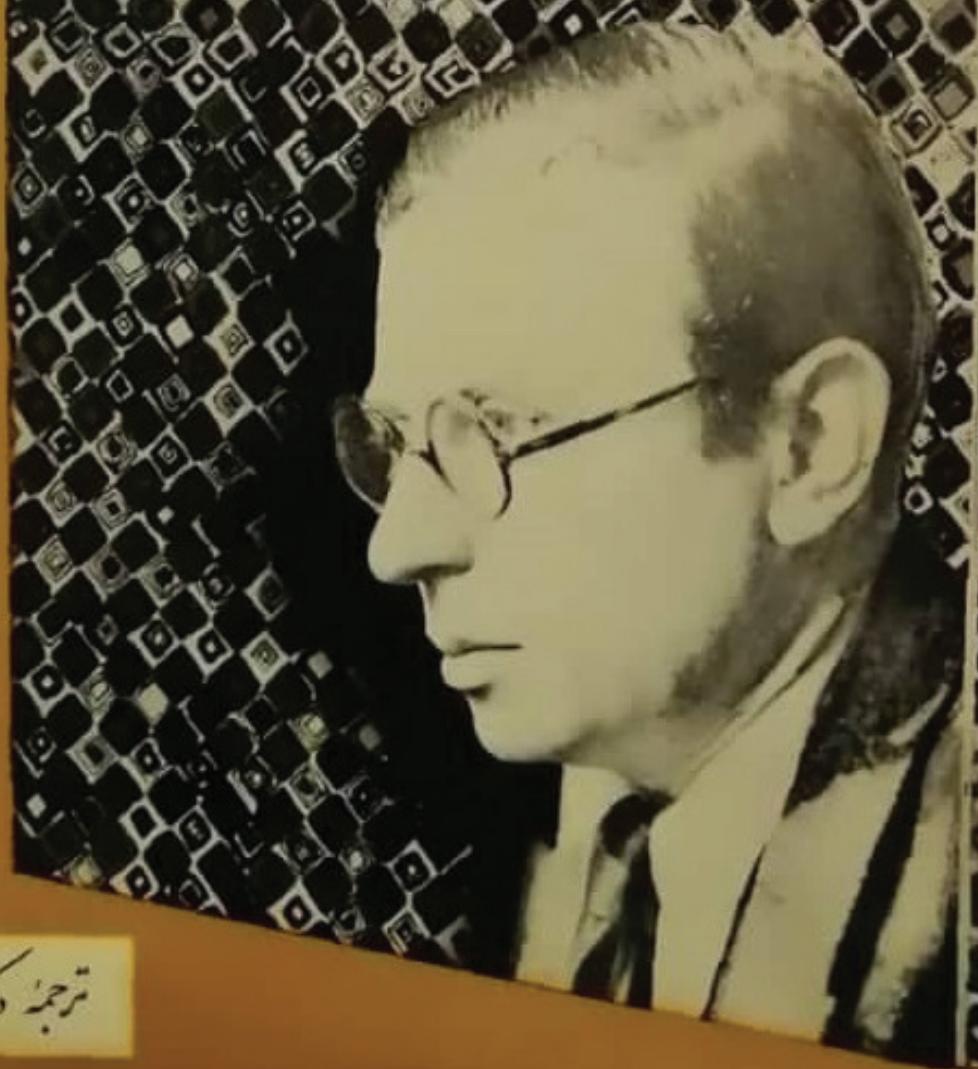


ڈان پل بار تر

اگر یستان سیاہ یہم

اصالت شیر



ترجمہ کر مصطفیٰ حسینی

ڙانپل ساوتر

اگزیستانسیا پیسم
و
اصالت بشر

ترجمہ: دکتر مصطفیٰ رحیمی



اسرار ات مردو ارید

چاپ اول، ۱۳۴۴
چاپ دوم، ۱۳۴۵
چاپ سوم، ۱۳۴۸
چاپ چهارم، ۱۳۵۲
چاپ پنجم، ۱۳۵۵
چاپ ششم، ۱۳۵۶
چاپ هفتم، ۱۳۵۸



اسئرات مر وا رید

اکریستانسیالیسم و احالت بشر
ذان پل سادلو

ترجمه دکتر مصطفی رحیمی

چاپ هشتم، ۱۳۶۱

انتشارات مر وا رید، تهران، خیابان انقلاب، صندوق پستی ۱۸۴۸ - ۳۱۴
چاپ افتخار کشن

پنج هزار نسخه چاپ شد

کلیه حقوق برای ناشر محفوظ است

تقديم ترجمه
بـ
أبوالحسن نجفي

سخنی از مترجم

در کشور ما آن‌چه از اگزیستانسیالیسم، به طور پراکنده، در اذهان جای گرفته بیشتر به دو صورت است:

عدد ای برآند که اگزیستانسیالیسم جزبی قیدی و ولنگاری و پشت پازدن 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 جنون‌آمیز، مفهومی برای این فلسفه نمی‌شناشد. عدد ای دیگر که به گمان خود عمیق ترمی اندیشند، می‌پندارند که اگزیستانسیالیسم یعنی دعوت به گوشگیری و کاهلی و ترد دوستی و تفاهم، و تجویز گریز و تسلیم.

اینان اگزیستانسیالیسم را فلسفه یأس و بدینی و جدائی و تنهائی می‌دانند و براساس توهمات خود نتیجه می‌گیرند که همه کوشش‌های آدمی «پوچ» و بیهوده است و هر تقلائی برای خروج از بن‌بست‌سر نوشته، از پیش محکوم به شکست است.

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

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



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

گریز از کار و مسؤولیت، تن آسائی و خویشتن پروری، لغزش به سراشیب تجمل و هوس، بی ایمانی و سست عنصری، به شوخی گرفتن مسائل جدی، پذیرفتن بندگی درهم و دینار، یار دارا بودن و دل با سکندر داشتن؛ و در حدادعلای سالم‌ماندن؛ در گرمخانه‌دروں خزیدن و بی تکاپو به امید فردانشتن؛ این‌هاست پاسخ ما به مسائل روشنگری قرن بیستم.

از این حقیقت که روزگار نامساعد است، بهانه‌ای بزرگ برای توجیه کاهله‌ها و سست عنصری‌ها می‌سازیم؛ بی آن که یکدم به تأثیر کوشش آدمی در سرنوشت خود بیندیشیم و بی آن که برای کوششهای هنری و فرهنگی ارزش قائل شویم؛ سستی نیازی به اندیشه ندارد.

در برخی از این گمراهی‌ها، اگزیستانسیالیسمی خیالی دستاولیز عده‌ای است و جالب‌تر آن که گاهی، این آلودگی‌ها با نام «مقابله با سرنوشت» و «عصیان و طفیان» و «مبازه با ابتدال» مزین می‌شود. پس بهتر آن است که اگزیستانسیالیسم 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 سوءتفاهم‌ها پایان دهد.

سخن موافق و مخالف در باره 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 سوء‌تعبیر این و آن، شناخت و پس به کار نقد و بررسی پرداخت.

با این توضیح، کتاب حاضر که خلاصه‌ای از اصول اگزیستانسیالیسم سارتر است، بهمراه انتقادی از آن، ترجمه می‌شود. این کار هم‌درآه نیست ولی قسمی از راه است.

از سه کتاب فلسفی که سارتر در تشریع و توضیح فلسفه خود پرداخته،^۱ کتاب حاضر دارای خصوصیت‌های زیراست:

نخست آن که خلاصه جامع و تقریباً کاملی از فلسفه سارتر بدلست 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.

دیگر آن که چون این مطالب نخست به صورت سخراوی بیان شده و هدف آن همه فهم کردن اگزیستانسیالیسم 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 انتقادهایی که براین 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 مارا به تجدید نظر در زندگی روشنگری کنونی، وادار کند.

امروز این کج فهمی در ما هست که به تبع آن، «بشریت» ما به صورت موجودیت گیاهی درآمده است: از تأثیر کوشش‌های معنوی و فکری در زندگی اجتماعی غافلیم؛ با نسیعی می‌شکفیم و با سردبادی پژمرده می‌شویم. نوعی حالت تسلیم در برابر سرشت و سرنوشت در ما ایجاد شده که جنبه‌ای مخرب دارد.

طرح مسئله اصالت بشر، به معنایی که سارتر برای آن قائل است، شاید بتواند هارا به تجدید نظر در این موجودیت گیاهی وادارد. فلسفه‌های جبری، آن چنان که ما پذیرا شده‌ایم، به این کاهلی صحه زده است که بشرط‌تماشا گر نبردیزدان و اهریمن است و در حد او نیست که تقلائی یا اعتراضی کند.

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

طبیعت گداسرشی در ما ایجاد شده که هر روز دیده به جائی بدوزیم و همه‌قوای انسانی خود را به صورت «امید» در این نگاه گردآوریم:

نگاهی بی‌عمل، نگاهی بتپرستانه، نگاهی پرتکدی و عاری از شوق و جاذبهٔ حرکت. با این کار از خود نومیدیم و به دیگران امیدوار. باشد که نظریهٔ فا امیدی‌سازتر، زمینهٔ تفکری دیگر در این باره به دست دهد.

باشد که باخواندن مبحث مسؤولیت‌سازتر، که در آن هرفردی دارای رسالتی بزرگ و مسؤولیتی بزرگ است در پندار باطل المأمور معذور که توجیه کنندهٔ گریزها و گناهها و آلودگی‌هاست تجدید نظر کنیم.



آن‌جا که گفته‌ها و کرده‌ها همه از جدائی و پوچی و بی‌ثمری است، به نظر می‌رسد هر سختی که در جهت مخالف این گفته‌ها و کرده‌ها برزبان 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 هیچ کسی 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 کاکاهلی و گریز و تسليم بر سرستیز است، ارزش گفتن و نوشتن دارد؛ خاصه که این مطالب، عصارة جدیدترین مکتب فلسفی را تشکیل دهد، مکتبی که تهمت بدینی و صحه گذاشتن بر جدائی‌ها و بطالت‌ها را چون داغی برپیشانی 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 بزرگ داشت: نخست آن که چنین مقایسه‌ای، کاری است سنگین و دشوار و نیازمند سال‌ها تحقیق و مطالعه. بسی گمان مختصر گرفتن کار، از اهمیت مسائله می‌کاست.

دیگر آن که عمق کار ساتر، تلفیق اندیشه‌های مختلفی است که همه، درصد سال اخیر صورت فلسفی یافته است و نیز اهمیت مسائله در نتیجه‌ای است که ساتر از سازش این مباحث می‌گیرد. توجه به افکار دوران گذشته، بمطور پراکنده، اگر بی‌عمق صورت گیرد، گمراه کننده 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 شد تا این افزوده‌ها، یا نقل نوشت‌های ساتر در سایر آثار او باشد، یا آن‌چه در فرهنگ‌های فلسفی در بیان آن اصطلاحات آمده است. در قسمت دوم از فرهنگ‌های مختلف استفاده شد^۱ تا اصالت

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 محل کار ترجمه نیست. کسانی که بخواهند ترجمه اصل کتاب را بخوانند، متن آن را بی‌حوالشی خواهند خواند. بهمن 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 آشتفتگی‌ها و اشتباها مسلمی به نظر رسید و معلوم شد که عنوان گذاری کار ناشراست نه خود سارتر، بنابراین مترجم در بعضی موارد خود را پای‌بند عنوانهای اصلی کتاب نکرد.

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

در این جامی خواهم از اگزیستانسیالیسم، در برابر بعضی از ایرادهایی که به آن کرده‌اند، دفاع کنم.

نخست به اگزیستانسیالیسم ایراد می‌کند 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 تفتن است، پس اگزیستانسیالیسم هارا به سوی تفکری بورژوازی سوق میدهد.

این‌ها، بخصوص ایرادهای کمونیست‌ها است.

از طرف دیگر بهما ایراد می‌کند که بر مظاهر شرم آور زندگی بشری انگشت می‌گذاریم؛ هم‌جا پلیدی و کجی و آسودگی را نشان میدهیم و بر پاره‌ای از زیبائی‌های خوشايند زندگی، بر جنبهٔ تابناک

— ۱ — این کلمه در فلسفه ارسطو، بمعنی مشاهده، در مقابل عمل و اقدام و ایجاد است و در الهیات بمعنی پیوستن به خالق. در عرفان بمعنی «مشاهده و تأمل» آمده است که بیرون از دایره استدلال قرارداد و پس از آن مرحله جذبه و «قناوی اللهی» است. امر و زمعنى اصطلاحی این کلمه «تخیلات روشنفکر آنها» است.

طبیعت بشری، دیده می‌بندیم. مثلاً به عقیده خانم «مرسیده»^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 جدامانده و تنها.

ایراد مارکیست‌ها

وانگی، ایراد اساسی کمونیست‌ها بهما آن است که بیان فلسفه خود را بر درون گرائی^۲ محض قرار می‌دهیم، یعنی براین گفته دکارت که: «می‌اندیشم». به عبارت دیگر، به نظر اینان، اساس کار ما براین پایه است که آدمی به وجود خود دست نمی‌یابد، مگر در فردیت و تنهایی خود.

می‌گویند این فلسفه سبب می‌شود که ما توانیم به همبستگی با آدمیان، یعنی با افرادی که خارج از «من» قرار دارند، معتقد شویم؛ زیرا، به نظر اینان، من نمی‌توانم در عالم «می‌اندیشم»^۳ دکارت به وجود دیگران دست یابم.

ایراد کاتولیک‌ها

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

Mercier - ۱

Subjectivité - ۲ - درون گرائی 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 شک کنم در این شک نمی‌توانم کرد که شک می‌کنم. و چون شک می‌کنم، می‌اندیشم؛ می‌اندیشم، پس هستم.»

ازلی شدیم، هیچ چیز جز «عبد^۱» بودن محض باقی نمی‌ماند. یعنی هر کس هر چه بخواهد می‌تواند بکند و دیگر کسی حق ندارد از دیدگاه خود، عقاید و اعمال دیگران را محاکوم کند.

امروز می‌کوشم که به این ایرادهای گوناگون پاسخ‌گویم و بدین سبب، عنوان این گفتار مختصر را «اگزیستانسیالیسم و اصالت بشر»^۲ نهاده‌ام.

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

آن چه از همین آغاز می‌توانم بگویم این است که منظور از اگزیستانسیالیسم، فلسفه‌ای است که زندگی بشری را ممکن‌می‌سازد، و از طرفی اعلام میدارد که هر حقیقتی و هر عملی، متنضم یک محیط و یک

- ۱ - **Gratuité** – درجهان «عبد»، هر اقدامی بی‌دلیل و بی‌توجه و بی‌هدف است. هیچ چیز عمل را الزامی نمی‌سازد و مقصود و منظوری درمیان نیست. آندره زید در آثار خود بخصوص در «سردابه‌های واتیکان» و «پر ومه سنت زنجبیر»، « فعل عبد» را توصیف کرده است.

این اندیشه، با «اباحه» که در مشرق زمین سابقه‌ای طولانی دارد نزدیک است. اباحه، که در مقابل «تحريم و منع و حظر» آمده (لفت نامه دخدا)، یعنی روا داشتن ارتکاب محرمات و نداشتن اعتقاد به وجود تکلیف است، کاین اباحت زین جماعت فاش شد رخصت هر مفلس قلاش شد. (مولوی) در سطور آینده معنی «فعل عبد» 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 مژهای نوی را باید بگشاید و بیرون از جهان دیروز، به پیش رود.

درون گرائی بشری است.^۱

اگزیستانسیالیسم و ناتورالیسم

می‌دانیم مهمترین ایرادی که متوجه ما شده، این است که اهتمام ما مصروف جنبهٔ 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 اگزیستانسیالیست شده باشم!»

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

۱— سارتر به اجمالی بسیار اختلاف خود را با ماتریالیست‌ها وایدالیست‌هانشان 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 بش از خود می‌سازد. آن معنی درون گرائی که اتیاء فقط در ذهن مردگ و وجود حقیقتی دارد.

۲— سبب آن است که به اعتقاد اگزیستانسیالیسم، بدی باید نخست کشف شود و بین دگرگون گردد. بنابراین، وظیفه نویسنده و هنرمند نشان دادن بدی‌های است. شعار مکتب ادبی اگزیستانسیالیسم این است، «نشان دادن، برای دگرگون ساختن». بدی‌هایی 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 نابسامانی‌ها و کجر وی هاست. بنابراین، آنچه در آثار ادبی اگزیستانسیالیسم نشان داده می‌شود نه عکس برداری ساده دنیاگی است با همه خوبی‌ها و زشتی‌های آن و نه تصویر جهانی است آرمانی، آن‌چنانکه باید باشد. بر عکس، تصویری است از آن قسم از جهان موجود که به خطاب 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 پیشوایی «امیل زولا» نویسنده مشهور فرانسوی بوجود آمد. آثار نویسنده‌گان این مکتب فیز تیره و یا می‌آلد است و آنچه نشان داده می‌شود، پلیدی‌ها و آلدگی‌های است. تفاوت اساسی مکتب ناتورالیسم و اگزیستانسیالیسم آن است که نویسنده‌گان 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 می کنیم^۱ و چنان خشمی بر می انگیزیم که امروزه ناتورالیست های بمعنای اخض، چنان هراسی ایجاد نمی کنند و این چنین نفرت و انزعجای بر نمی انگیزند.

کسی که یکی از رمان های «زو لا» مثلاً رمان «زمین» را کاملاً می پسندد، با خواندن یکی از رمان های اگزیستانسیالیستی دلزده می شود، کسی که امثال و حکم ملت هارا - که بسیار سیاه و غم انگیز است - به کار می بندد، آثار مارا سیاه تر و غم انگیز تر می یابد. با این همه، باید گفت چیزی مأیوس کننده تر از آن نیست که به پیروی از این امثال مثلاً بگوئیم:

«چرا غی که به خانه رواست به مسجد حرام است». یا این که «با فرومایه نرمی کن، درشتی می کند؛ درشتی کن، نرمی می کند.»

امثال و حکم ملت ها

نتایجی که از این افکار مبتذل می توان گرفت آشکار است. این گونه افکار، یک چیز را نشان میدهد:

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

- نویسندهان اگزیستانسیالیست معتقد به اختیارند.
در مکتب اول، قهرمانها مجبورند چنین و چنان کنند (و بهمین دلیل، به اعتقاد سارتر، چنین نوشته هائی نمی تواند خواننده را بیدار کند، زیرا خواننده به این نتیجه میرسد که آلوچگی های زندگی، جبری و تقدیری است و نمی توان برضد آنها مبارزه کرد) در صورتی که قهرمان کتابهای اگزیستانسیالیستی آزادا نه بدها بدی می وند. به نظر سارتر این روش موجب خواهد شد که خواننده متوجه آزادی و مسؤولیت خود شود، از بدی به رامد و گرد آن نگردد.
۱- ایجاد هراس، بمنظور توجه دقیق به بدیها، بیدار کردن اذهان، آگاهی از مسؤولیت و دعوت به آندیشیدن، انسان فاائدی شمند، چنان با پلیدی خومی گیرد که رفته و حشمت آنرا فراموش می کند.

باید پا از گلیم خویش فراتر نهاد. هر کاری که بیرون از دایره آداب و سُن کهن صورت گیرد، خیال‌بافی است. هر کوششی که متنکی به آزمایش موفقی نباشد و 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 مر ج خواهد کشید. کسانی که چنین ضرب المثل‌های سیاه و غم انگیزی را ورد زبان دارند، کسانی که هر بار عملی کم و بیش نفرت انگیز 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، اگزیستانسیالیسم را سیاه و غم انگیز می‌یابند؛ تا جائی که من با خود می‌گویم: خرد گیری اینان بر بدینی اگزیستانسیالیسم نیست، برخوش بینی 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 هبناهی کاملاً فلسفی بررسی کنیم.

می‌خواهیم بدانیم اگزیستانسیالیسم چیست؟

اگزیستانسیالیسم باب روز

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

۱- خوب بینی اگزیستانسیالیسم در آن است که اعتقاد دارد بشر، به پای خود و بی‌هیچ کمکی، می‌تواند بسوی آینده‌ای آرمانی، درجهانهای وسیع واقعهای ناگشوده پیش رود.

فراوان می‌شوند؛ زیرا امروزه این کلمه باب روز 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 بهیچوجه مفهومی ندارد. چنین به نظر می‌رسد که به نسبت نبودن نظریه‌پیش روی شبیه «سوررئالیسم»، طالبان جنجال و ماجرا^۳ بیدین فلسفه‌روی می‌آورند؛ ولی اگزیستانسیالیسم در این زمینه چیزی برای این گونه مردمان نداد.

در واقع، فلسفه‌ما کمتر از هر مکتبی جنبالی 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.

Clartés – ۱

–۲ Surrealisme مکتب ادبی که پس از جنگ جهانی اول بوجود آمد. در بیانیه سوررئالیسم که به سال ۱۹۲۴ منتشر شد چنین آمده است، «سوررئالیسم یعنی خودکاری‌منز، کمی‌خواهد بوسیله زبان یا قلم یا بهر وسیله دیگری، جریان واقعی عمل تفکر را بیان کند. سوررئالیسم تقریر و تثبیت تفکر است بدون تحکم عقل، خارج از هرگونه انگاه به قوانین زیبائی‌شناسی و اصول اخلاقی.» مکتب سوررئالیسم، توجه‌برؤایا و «جهان‌شکفت درون» و شکستن دیوار «خرد» را توصیعی کند، و درجهان‌نویسنده‌گی بهنگارش خود بخود معتقد است. می‌گوید، نویسنده باید عنان قلم را در کف ضمیرها کند و بی «تفکر» هرچه را بر قلم جاری شد ثبت کند. این مکتب، در بدو پیدایش، بعمل تمایلات شدیدانقلابی 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.

امروزه این مکتب اهمیت خود را ازدست داده است.

–۳ چنانکه می‌دانیم کسانی اگزیستانسیالیم را بر همکن آنچه هست فهمیدند، رفتار وکردار نابغه‌انهای را که نویسنده‌گان این مکتب برای اجتناب و پرهیز، تصویر کرده بودند، بی‌خبر از فن و اسلوب اگزیستانسیالیم، دستور زنگی پنداشتند و دست به حرکات کودکانه و جنون آمیزی زدند. چنان که هنوز هم عده‌ای از مردمان، اگزیستانسیالیسم را با سیاهکاری‌های این دسته از گمراهان می‌شناسند. سارتر بارها تنفر خود را از این گونه آلدگی‌ها اعلام داشته است.

دوم مکتب اگزیستانسیالیستی

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

دسته اول: اگزیستانسیالیست‌های مسیحی، که من یاسپرس^۱ و گابریل مارسل^۲ پیرو مذهب کاتولیک را از زمرة آنان می‌شمارم.

دسته دوم: اگزیستانسیالیست‌های منکر واجب الوجود، یعنی هایدگر^۳ و اگزیستانسیالیست‌های 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 بر عکس هنگامی که شیئی ساخته شده، مثلاً کتابی یا کاردی را در نظر آوریم، این شیء بدست صانعی که تصوری 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 داشته است. 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.
۱۹۶۹ - ۱۸۸۳).

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

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

و هم فایده معینی دارد.

نمیتوان تصور کرد که کسی کار دی بسازد، بی آن که بداند این
شیء به چه کار می آید.

با این مقدمه معنی گوئیم که درمورد کارد، ماهیت – یعنی مجموعه
اسلوب‌ها و دستورالعمل‌ها و کیفیاتی که ایجاد شیء و تعریف آن را می‌سر
می‌سازد – مقدم بروجود 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 بروجود است.

آفرینش آنان از نظر فلسفه قرن هفدهم

هنگاهی که تصوری از خدای آفرینشده در ذهن ما نقش می‌بندد،
این آفرینش، غالباً چون صانعی برین تلقی می‌شود. و پیرو هر عقیده‌ای
باشیم، چه پیرو دکارت، چه پیرو لاپ نیتس، همیشه به این نتیجه
می‌رسیم که اراده، کما بیش به دنبال فهم،^۱ یا لاقل همزمان با آن است؛
و نیز به این نتیجه می‌رسیم که صانع، بهنگام خلق کردن، آن چه را
خلق می‌کند دقیقاً می‌شناشد.

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

اندیشهٔ خداوند وجود دارد تحقق می‌بخشد.

طبیعت بشری در فلسفه قرن هیجدهم

در قرن هیجدهم، در فلسفه‌الحادی، اندیشهٔ خالق از فلسفه‌رخت بر بست؛ اما این اندیشه که ماهیت مقدم بروجود است. همچنان باقی‌هاند.^۱

ما این اندیشه را کمابیش در همه‌جا باز می‌یابیم. در فلسفه دیدرو، در فلسفهٔ ولتر، و حتی در فلسفهٔ 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 همهٔ افراد آدمی می‌توان یافت. این بدان معنی است که هر فرد بشری، نمونه‌ای است جزئی از مفهوم کلی بشر. بنا به عقیدهٔ کانت از این مفهوم کلی، این نتیجه بdst می‌آید که بشر جنگل‌نشین و بشر چادر‌نشین و بشر شهر‌نشین قرن جدید، همه در یک تعریف می‌گنجند و هم‌داری 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.

اکریستانیالیسم ما

اکریستانیالیسمی 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 گیرد، و در نتیجه در مسیر تحول است.

است . این فلسفه می گوید که اگر واجب وجود نباشد ، لاقل یک موجود هست که در آن وجود مقدم بر ماهیت است . موجودی که پیش از آن که تعریف آن به وسیله مفهومی ممکن 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 بر ماهیت چیست ؟ این عبارت بدان معنی است که بشر ، ابتدا وجود می یابد ، متوجه وجود خود می شود ، در جهان سر بر می کشد و سپس خود را می شناسند ؛ یعنی تعریفی از خود بدست میدهد .

مفهوم بشر

در مکتب اگزیستانسیالیسم ، تعریف ناپذیری بشر^۲ بدان سبب است که بشر نخست هیچ نیست^۳ . سپس چیزی می شود ، یعنی چنین و چنان میگردد ؛ و چنان می شود که خویشتن را آن چنان می سازد . بدینگونه ، طبیعت بشری (طبیعت کلی بشری)^۴ وجود ندارد ، زیرا واجب وجودی نیست تا آن را در ذهن خود پرورد .

Réalité humaine - ۱

- ۱- بشر پس از وجود یافتن و درجریان زندگی ، با کارهای خود ، خود را می سازد ، بنابراین نمی توان اورا از پیش تعریف کرد . کارد برای بریدن است ، اما برای چه بوجود آمده ؛ از پیش نمی دانیم .
- ۲- بشرطنا دست به عملی نزد نمی توان صفتی بدون منصب داشت ؛ بنابراین نه خوب است و نه بد ، هیچ است . ظرفی است تهی که بناید درجریان زندگی بسته به بد و نیک کردار ، از شرنگ یا شهد پر شود . جمله «بشر هیچ نیست» بدون توجه به دنباله کلام ایجاد سوء تفahم فراوان کرده است .
- ۳- معنی 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 می‌طلبید. بشر هیچ نیست مگر آن‌چه از خود می‌سازد. این، اصل اول اگزیستانسیالیسم است. این همان است که آن را درون گرائی^۱ می‌خوانند و به همین عنوان مارا نکوهش می‌کنند. اما باید دید که آیا مانظور از این کلمه، چیزی جزاین هست که بشر مقامی والاتر از سنگ و چوب دارد؟

ذیرا مامی خواهیم بگوئیم که بشر، پیش از هر چیز وجودی نیاپد. 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 درون گرائی خود

۱ - بدینکونه باید متوجه معنی دقیق درون گرائی (سوبرکنیویسم) 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 اگزیستانسیالیسم سارتر درست نیست. در این فلسفه، مراد از درون گرائی این است که «بشر هیچ نیست مگر آن‌چه از خود می‌سازد».

ربیشه 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 هویتی است مخصوص انسان. بدینهی است درون گرائی در فلسفه های دیگر، دارای معانی دیگری است.

۲ - Project، «خصوصیت وجود» که عی خواهد همیشه از خود پیشتر باشد، سارتر این معنی را که «بشر پیش از هر چیز موجودی است که به سوی آینده‌ای جهش

میزید. و بدینگونه وجود اواز خزه و تعاله و کلم، متمایزمی شود. هیچ چیز دیگری پیش از این «طرح» وجود ندارد. برای او «لوح آسمانی مفاهیم اخلاقی»^۱ 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^۲ از «خواستن» قصدمنی کنیم، تصمیمی است آگاهانه و برای غالب ما مؤخر بر خود خواستن است: من می خواهم وارد حزبی شوم، می خواهم کتابی بنویسم، می خواهم ازدواج کنم، همه اینها نمود و ظاهری است از انتخابی قبلی تر و خود به خودتر از آنچه «خواستن» می نامیم.^۳

بشر مسؤولیت‌گلی دارد

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

-
- «می‌کند» با کلمه *Projet* نشان می‌دهد. این کلمه مرکب است از پیشوند *PRO* (معنای، جلو، پیش) و فعل *Jeter* (معنای پرناب کردن و انداختن) چون یکی از معانی «طرح» نیز انداختن، افکندن، بیرون انداختن است، این کلمه رسانی از معادل‌های دیگر تشخیص داده شد. برای این که منظور ساده تریابان شود باید گفت که جمله «بشر طرحی است»، یعنی بشر موجودی است که پیوسته می‌خواهد از خود پیش تریاشد. با این توضیح که بشر چون موج پیوسته آمده و در خود جهش و فراتر رفتن است، سکون و وقفه در شان اتفاق نیست. این جهش و جنبش آگاهانه است فه خود بخود، زاده شوراست نه محصول جبر. همه کیفیات روحی، از جمله شادی و رنج نیز زاده شوراست نه مقدم بر آن. بنابراین هیچ حالت از پیش بوده ای محرك این جهش نیست.
- ۱- بشر طرحی است که با فیروزی خود می‌تواند بهرگونه‌ای درآید. این فیروزهای درخویش دارد و با همین ریشه رشد می‌کند.
- ۲- این موضوع در سطور آینده، تحت عنوان وانهادگی، توضیح داده شده است.
- ۳- سارتر می‌خواهد میان خواستنی که طرح اجرا و تحقیق ریخته شده با خواستنی که همچنان متعلق مانده و جزو آرزو هاست تفاوت قائل شود. آنچه بحث می‌آید اولی است نه دومی.
- ۴- چون بشری هیچ مددی والهایی از عالم بالا، خود را می‌سازد، بنابراین

بدینگونه، نخستین کوشش اگزیستانسیالیسم آن است که فرد بشری را مالک و صاحب اختیار آنچه هست قراردهد و مسؤولیت کامل وجود اورا برخود 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 گرایی دو معنی دارد و مخالفان ما این دو معنی را با هم می آمیزند. از طرفی، درون گرایی 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 گرایی، در حد بشر نیست^۲.

اگزیستانسیالیسم به معنای عمیق کلمه، اعتقاد و توجه به معنای دوم درون گرایی است.

انتخاب

هنگامی که ما می گوئیم بشر در انتخاب خود آزاد است، منظور این است که هر یک 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 بعده خود است. مثلاً مسؤولیت حرکت اتومبیل با راننده است اما در بشر که هر چه هست در خود است، مسؤولیت تمام نیز جز بعده خود او نمی تواند بود.

- ۱- منظور از «انتخاب» تصمیم گرفتن در باره هر یک از حالت ها و اعمالی است که مجموعه آنها زندگی شخص و ماهیت اورا 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 تجسس شده از راه دیگر چیزی بیفزاید. بنابراین فراتر رفتن از این جهان برای بشر محال است.
- ۳- انتخاب خود، به معنی انتخاب واختیاره و روش خود و نیز انتخاب مشخصیت و ماهیت خود است که بوسیله عمل، مشخص می شود.

همه آدمیان را انتخاب می کند.

درواقع هر یک از اعمال ما آدمیان، با آفریدن بشری که مامی خواهیم آن گونه باشیم، در عین حال تصویری از بشر می سازد که به عقیده مل، 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 پسر 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 ظاهرآ جزئی و فردی، باطنآ کلی و اجتماعی است، زیرا ترسیدن یعنی حکم دادن پرسو بودن پسر. آنچه من از خویشن می سازم، نمونه و سرمشقی است برای همه جهانیان.

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

۳- چنان که دیدیم ما با انتخاب هر عملی یک قاعدة اخلاقی می آفرینیم که این قاعدة «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 کار کر، پیوستن به سندیکائی مسیحی را بر می‌گزینم
نه پیوستن به حزب کمونیست را، و اگر با این کار بخواهم بگویم که
در حقیقت، تسليم و رضا چاره کار بشر است و بهشت آدمی در روی
زمین نیست، با این کار نه تنها شخص خود را ملتزم ساخته ام، بلکه تسليم
و رضا را برای همگان خواسته ام. و در نتیجه، اقدام من همه آدمیان را
ملتزم می‌سازد.

حتی اگر بخواهم کار انفرادی تر و خصوصی تری انجام دهم:
مثلاً ازدواج کنم و دارای فرزندانی بشوم—هر چند این ازدواج منحصر آ
مر بوط به وضع خود من یا عشق من یا هوس شخص من باشد با این همه،
نه تنها خود را با این کار ملتزم ساخته ام، بلکه همه افراد بشر را در طریق
انتخاب یک همسر، ملتزم کرده ام.

بدینگونه، من مسؤول خود و مسؤول همگان هستم، و برای بشر صورتی
می‌آفرینم که خود بیر گزیده ام. بعارت دیگر با انتخاب خود، همه آدمیان
را انتخاب می‌کنم.

این معنی بدما اجازه میدهد که مفهوم کلمه‌های تاحدی مطنطن،
مانند دلبره^۱ و وانهادگی^۲ و نومیدی^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 فلسفه سادتر به کلمه «التزام» ترجمه می‌شود بمعنای تعهد
درگیری و «وارد گوئشدن» است.

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

۳ - Délaissement. عمل ترک‌گفتن، بی‌یاور و بی‌مند گذاشتن. منظور
این که از آسمان مددی نمی‌رسد و بشر موجودی است بخود وانهاده.

۴ - Désespoir

ابتدا باید دید منظور از دلهره چیست؟

دلهره

اگر زیست‌انسالیسم با صراحت 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 می‌کند، بلکه اضافه بر آن قانونگذاری است که با انتخاب شخص خود، جامعه بشری را نیز انتخاب می‌کند، چنین فردی نخواهد توانست از احساس مسؤولیت تمام و عمیق بگریزد.

راست است، بسیاری از مردم دلهره ندارند، اما به نظرها اینان سرپوشی بر دلهره خود می‌گذارند، یعنی از آن می‌گریزنند. مسلماً بسیاری از مردم می‌پندارند که با انجام دادن فلان کار، فقط خود را ملتزم می‌سازند و هنگامی که به آنان گفته شود: راستی اگر همه مردم چنین کنند، چه خواهد شد؟ شانه بالامی اندارندو با بی‌اعتنایی جواب میدهند که: «همه مردم چنین نمی‌کنند.»

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 نمی‌توان

۱- چنانکه در سطور آینده خواهد آمد، هریک از این اصطلاحات در فلسفه سادق‌معنی خاصی دارد که بکاربردن آنها در غیرمعنای منظور، خطاست. در واقع سوء تعبیر این اصطلاح‌ها، معنی اگر زیست‌انسالیسم را دگرگون کرده است.

گریخت.

کسی که دروغ می‌گوید و با گفتن این که همه مردم چنین نمی‌کنند، برای خود عذری می‌تراشد، کسی است که با وجود آن 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 می‌کند.

کیرکتور و دلهره

این دلهره‌ای است که کیرکتور^۱ آن را «دلهره ابراهیم» می‌نامد. داستان ابراهیم را می‌دانید:

فرشته‌ای به ابراهیم دستور میدهد که پرسش را قربانی کند. اگر مطمئناً دستور دهنده فرشته بود، اگر واقعاً فرشته‌ای می‌آمد و می‌گفت: تو ابراهیمی و باید پسرت را قربانی کنی، آنگاه دیگر اشکالی وجود نمی‌داشت. اما پیش از هر چیز این سؤال به ذهن هر کسی خطور می‌کند:

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

زنی دیوانه گرفتار تو هم بود و صدای خیالی می‌شند. تصور می‌کرد که بوسیله تلفن باو دستورهائی داده می‌شود. هنگامی که پزشک از او می‌پرسید که چه کسی با وی صحبت می‌کند، بیمار جواب می‌داد:

- ۱ - کیرکگارد - فیلسوف مشهور دانمارکی، و سرسلسله اگزیستانسیالیستهای مسیحی (۱۸۱۳-۱۸۵۵).

مخاطب من می‌گوید 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 مأمور مفهومی را که از بشردارم و همچنین راهی را که انتخاب کرده‌ام، بر همه آدمیان تحمیل کنم؟

هر کاری، سرمشقی است
من هر گز، هیچ‌گونه دلیل و نشانه‌ای برای قانون کردن خود نخواهم یافت.^۱ 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 کارهای انجام دهن که نمونه و سرمشق است. کارجهان 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، خویشتن را قانون کنم. هیچ نشانه‌ای از خارج مرا مدد نخواهد کرد.

تنظيم می کند.

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

دلهره به بی عملی نمی انجامد

سخن برس دلهره ای نیست که به ترک و گوشگیری و اجتناب از عمل می انجامد، مراد دلهره ای است ساده که تمام کسانی که مسؤولیتی داشته اند، آن را می شناسند.

هنگامی که مثلاً فرماندهی نظامی، مسؤولیت حمله ای را به عهده می گیرد و کسانی را به سوی مرگ می فرستد، شخص اوست که چنین تصمیمی می گیرد و در واقع فقط اوست که تصمیم می گیرد. غالباً به این فرمانده دستورهایی از مافوق می دهد. اما این دستورها بسیار کلی است و قطعاً نیاز به تفسیر دارد. این تفسیر به عهده همین فرمانده است و زندگانی ده یا پانزده یا بیست نفر وابستگی به این تفسیر دارد. چنین فرماندهی نمی تواند در تصمیمی که می گیرد

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

۲ - تا مدتی روزنامه های جنجالی اروپا هر گونه خودکشی را به «دلهره اگزیستانسیالیستی» نسبت می دادند. بطور کلی این کلمه تولید سوء تفاهم زیادی کرده است، و در کشور ما نیز مفهومی که از آن در اذهان است بیشتر زاده تفسیر همان روزنامه هاست. در حالی که منظور سارت دلهره ای است که درقبال مسؤولیت، مسؤولیت فرد دربرابر همه آدمیان، ایجاد می شود. مسؤولیتی که هر فرد دارای چنان رسالتی است که «گوئی همه آدمیان، چشم بر رفتار او دوخته اند.»

نوعی دلهره نداشته باشد.

تمام فرماندهان و مدیران به این دلهره واقفند. این دلهره مانع عمل و تصمیم آنان نیست، بر عکس 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 بر می‌گزینند، در می‌یابند که ارزش این امکان، در انتخاب شدن آن است.

دلهره و مسؤولیت

این همان دلهره‌ای است که اگزیستانسیالیسم 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، حجایی نیست که ما را از عمل و اقدام جدا کند بلکه جزئی از خود عمل است.

وانهادگی

هنگامی که از «وانهادگی»، اصطلاح خاص‌هاید گر، 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. اگزیستانسیالیسم با آن نوع اخلاق‌های غیر منهنجی که می‌خواهد واجب‌الوجود را با کمترین آثار ممکن طرد کنند، بشدت مخالف است. هنگامی که در حدود سال ۱۸۸۰^۱ استادان فرانسوی کوشیدند

۱- در این سال، در کشور فرانسه، فرهنگ از کلیسا جدا شد.

تا اخلاقی غیرمذهبی بنا کنند تقریباً چنین گفتند: چون واجب‌الوجود فرضیه‌ای بیهوده 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، شرافتمد بودن، دروغ نگفتن، همسر را کنک نزدن، فرزند داشتن و غیره و غیره اجباری باشد. گفتند که ما با کوشش مختصری نشان‌می‌دهیم که هر چند واجب‌الوجود نیست، ولی به هر حال چنین ارزش‌هایی بر «لوح آسمانی مقاهم اخلاقی»، ثبت شده است.

رادیکالیسم

به عبارت دیگر، به این نتیجه رسیدند (و این به گمان من، مشخص همهٔ تمايلاتی است که در فرانسه به رادیکالیسم^۲ منتهی می‌شود) که اگر واجب‌الوجود نباشد، هیچ چیز تغییر نمی‌یابد.

در همهٔ این اندیشه‌ها اصول و قواعد شرافت و ترقی و بشریت

۱ - Valeur - ارزش. یعنی آنچه در خور احترام و شایسته جستجوست، و خصلتی که چنین احترام و جستجوئی را در امری 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 زیبائی است. ۲ - Radicalisme - نظریه سیاسی، اقتصادی و فلسفی که بر اثر اثاعه عقاید فلسفه انگلیسی بخصوص بنیام، جیمز میل و استوارت میل پیداشد. نکان اساسی این فلسفه عبارت است از: «آزادی طلبی» (لیبرالیسم) با صورتهای گوناگون خود، بخصوص آزادی کامل تجارت و صنعت، اعتقاد به «اصالت فرد» (اندیویدوالیسم)، توصیه ایجاد حکومتی مبنی بر تعین نماینده از طرف مردم، ایمان به عقل، پایه‌گذاری اخلاق بر مبانی «سود طلبی» (اوپیلیتاریسم) و غیره ...

همان است که بود.

صاحبان این اندیشه‌ها گفتند که ما از واجب‌الوجود فرضیه‌ای منسخ می‌سازیم که آرام‌آرام و خود به‌خود از میان خواهد رفت. اگر یستا نسیالیسم، بر عکس، معتقد است که نبودن واجب‌الوجود امری راحت‌بخش نیست. زیرا با نبودن آن، امکان یافتن هر گونه ارزشی در «لوح آسمانی مفاهیم اخلاقی» از میان می‌رود. دیگر نمی‌توان در این «لوح» نیکی ها قبل تجربی یافت. زیرا دیگر معرفت نامحدود و کاملی وجود ندارد تا آن را در درون خود پیروزد. دیگر در هیچ‌جا نوشته‌نشده است که نیکی وجود دارد. نوشته نشده است که باید شرافتمند بود، که باید دروغ گفت؛ زیرا مسلمًا ما در مقامی هستیم که آنچه وجود دارد فقط افراد آدمی است و نه جز آن.^۱

داستایوسکی و اگر یستا نسیالیسم

داستایوسکی می‌گوید: «اگر واجب‌الوجود نباشد، هر کاری مجاز است.» این سنگ اول بنای اگر یستا نسیالیسم 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 آدمیان اند 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 اعم است از خوب و بد.

۳- فطرت و سرشت نیک یابد وجود ندارد.

بشر آزاد است

اگر بدرستی پذیریم که وجود مقدم بر ماهیت است، دیگر هیچگاه نمی‌توان با تسلی به طبیعت انسانی مفروض و متحجر، مسائل را توجیه کرد. بعبارت دیگر جبر علی^۱ وجود ندارد. بشر آزاد است، بشر آزادی است.

از طرفی، اگر پذیریم که واجب الوجود نیست، دیگر در برابر خود، ارزش‌ها یادستورهایی که رفتار ما را مشروع کند، نخواهیم یافت. بنابراین، ما در قلمرو تابناک ارزش‌ها، نه در پشت سرعتی و وسیلهٔ توجیهی می‌توانیم یافت، نه در برابر خود.

ما تنهاییم^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 کارهایی است که انجام می‌دهد.

اگزیستانسیالیسم به قدرت عواطف و شهوات معتقد نیست. این مکتب هیچگاه عقیده ندارد که عواطف نیک، سیلی بنیان کن است که بشر را جبرآبهسوی بعضی از اعمال میراند، و در نتیجه ممکن است وسیلهٔ رفع مسؤولیتی بشمار رود. به اعتقاد ما بشر مسؤول عواطف و شهوات خود است.

همچنین اگزیستانسیالیسم عقیده ندارد که ممکن است بشر

Determinisme - I

۲- بشرحی که گفتست آدمیان در پنهان هست، در برابر طبیعت و آسمان تنها هستند، نه فرد آدمی در برابر سایر آدمیان. بی‌توجهی به این نکته موجب سوءتفاهم‌های فراوان شده است.

آیدای ازلى در روی زمین بیا بدکه او را راهبر شود؛ زیرا بعقیده ما،
بشر شخصاً و بدلخواه خود، آیهها را کشف و تعبیر می‌کند.

سازنده بشریت، فقط بشر است

اگر یستا نیپالیسم معتقد است که بشر بدون هیچ اتكاء و دستاویزی،
بدون هیچگونه مددی، محکوم است که در هر لحظه، بشریت را بسازد.
«پونژ»^۱ در مقاله جالبی می‌گوید: «بشر، آینده 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 ناما زگار بودند. پدر او به ورطهٔ

۱- فرانسیس پونژ (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 نیم خام ولی بزرگوارانه، می‌خواست انتقام برادر را بگیرد. مادر تنها یش 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 دوراه 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 باطنًا برداشتن هر گامی در راه مادر، به نتیجهٔ محسوسی میرسید، پدین معنی که مادر را در ادامه زندگی مدد می‌کرد.

در حالی که برداشتن هر گامی در راه سفر و مبارزه، اقدامی بود با نتیجهٔ غیر مسلم و مبهم، که ممکن بود بکلی کم شود و بهیچ 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 دونوع اقدام کاملاً متفاوت می‌دید: اول اقدامی محسوس و دارای نتیجهٔ فوری، اما عملی که آثار آن فقط متوجه یک نفر بود. دوم، اقدامی که آثار آن متوجه عده‌ای

بسیار زیادتر بود و شامل یک اجتماع ملی میشد، ولی نتیجه‌ای مبهم و نا مسلم داشت و ممکن بود بهدف نارسیده، رشته‌اش بریده شود.

دو نوع اخلاق

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

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

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

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

اخلاق کانت می‌گوید: هر گز 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

وسیله؛ اما بهمین دلیل، این خطر هست که کسانی را که در پیرامون من مبارزه می‌کنند چون وسیله بشمارم. بر عکس اگر به کسانی که مبارزه می‌کنند بپیوندم، اینان را چون هدف شمرده‌ام و بهمین دلیل خطر آن هست که مادرم را چون وسیله بحساب آورم.

ارزش‌ها و احساسات

اکنون که ارزش‌ها مبهم‌اند و همیشه وسیع تراز آنند که با موارد مشخص و محسوسی که سروکار ما با آنهاست تطبیق کنند، راهی نیست جزاً این که خود را بدست غراییز بسپاریم^۱. این همان کاری است که جوان به اجرای آن کوشید. هنگامی که اورا دیدم می‌گفت: «آنچه واقعاً اعتباری دارد، احساسات است. من باید همان را برگزینم که بدراستی مرا به راهی هدایت کند. اگر احساس کنم که مادرم را بسیار دوست دارم تا آن حد که بتوانم احساسات دیگرم چون تمايل بهانتقام گرفتن، تمايل به فعالیت و تمايل به ماجرا طلبی را فدای دوستی مادر کنم، نزد او خواهم‌ماند. اگر بر عکس احساس کنم که علاقه‌ام نسبت بمادر چندان نیست از نزد او خواهم رفت.»

اما چگونه ارزش یک احساس را تعیین می‌توان کرد؟ آنچه ارزش احساس جوان را نسبت به مادر تعیین می‌کند چیست؟ مسلماً عمل ماندن نزد مادر.

اگر بگوییم که من به فلان دوست خود چنان علاقه‌مندم که حاضرم فلان مقدار پول در راه او صرف کنم، این ادعا از من پذیرفته نیست

۱- چنانکه در سطور آینده معلوم خواهد شد. بعقیده سارت، توجیه عمل بوسیله احساس و غریزه باطل است. این عبارت ظاهراً موجب گمراحتی عده‌ای از منتفدان 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 براین محبت صحه گذارد، و آنرا تعریف کند.
پس اگر من برای توجیه عمل خود بهمین احساس متولّشوم،
دچار دور باطنی گردیده‌ام.

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

احساسات ساخته اعمال هاست

بعبارت دیگر احساس، زائیده و ساخته اعمالی است که انجام میدهیم.
پس نمی‌توان برای انتخاب راهی که باید در پیش گرفت، به احساس
تousel جست.

معنی این سخن آن است که نه می‌توان در خود حالت اصیلی
یافت که محرک اعمال ماشود^۲، و نه می‌توان 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 زید (A. Gide) نویسنده و متفکر مشهور فرانسوی (۱۸۶۹-۱۹۵۱).

۲- در ضمیر آدمی، تعاملی فطری بخوب و بد نیست تا بگوئیم «لان کار را به سائقه سرشت خود انجام می‌دهیم».

راهنمائی می خواست . اما اگر مثلاً شما با کشیش مشورت کنید ، کشیش را انتخاب کرده اید و در واقع آنچه را او بعنوان صلاح اندیشی میگوید ، شما قبلاً کم و بیش میدانسته اید .

بعبارت دیگر ، انتخاب راهنمای 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 می کنند ، بعضی از آنها فرصت طلب‌اند ، و بعضی به نهضت مقاومت پیوسته‌اند : کدام را باید انتخاب کرد؟ اگر جوان ، یک کشیش هوادار نهضت مقاومت یا بر عکس یک کشیش همکار دشمن را بعنوان مشاور انتخاب کند ، قبلاً نوع اندرزی را که خواهد شنید تعیین کرده است . بنا بر این هنگامی که نزد من آمده بود جواب‌مرا میدانست . من در بر ابرپرسش او جزیک جواب نداشم ، گفتم :

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

اخلاقی کلی وجود ندارد

هیچ یک از مکتب‌های اخلاقی که به کلیات می پردازند ، نمی توانند بما بگویند که چه باید کرد . در راههای جهان نشانه و علامتی نیست . کاتولیک‌ها می گویند علامتی هست . فرض کنیم چنین باشد . باز هم این منم که باید مفهوم علامت را انتخاب کنم .

هنگامی که در اسارت آلمانی‌ها بودم ، مرد جالبی را می‌شناختم که یسوعی شده بود . داستان واردشدن او به این فرقه‌مذهبی 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 می گرفت . در این مؤسسه ، پیوسته این نکته را به رخش می کشیدند که برای رضای خدا اورا پذیرفتند . بعداً وی از بسیاری از احترام‌ها و سرافرازیها که دلخواه کودکان است محروم مانده بود . در حدود هیجده سالگی در یک ماجراجای 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 قطره آبی که ظرف را لبریز می‌کند ، او را منتقلب کرده بود .

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

او میتوانست خود را تسلیم مراتب یا نا امیدی کند . اما او چنین نتیجه گرفت ، و زیر کانه نتیجه گرفت ، که اینها نشانه‌ای است حاکی از آن که وی در امور غیر مذهبی توفيقی 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 سلک طرفداران مذهب درآمد .

چه کسی منکراست 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 مسؤولیت کامل یافتن مفهوم نشانه‌ها بعهده خود است .

وانهادگی متنضم این معنی نیز هست که ما ، خود شخصاً ، هستی خود را انتخاب می‌کنیم .

وانهادگی با دلهره همراه است.

نا امیدی

درباره نا امیدی باید گفت که این اصطلاح معنی بسیار ساده‌ای دارد: هر این است که در فلسفه اگزیستانسیالیسم، ما فقط به آنچه وابسته به اراده‌ماست، یا به مجموعه احتمال‌هائی که عمل ما را ممکن می‌سازد، متکی هستیم. هنگامی که آدمی چیزی را می‌خواهد، همیشه با عوامل محتملی روبروست.

مثلًا من چشم به راه آمدن دوستی هستم. این دوست یا باراه آهن می‌آید یا بالاتوبوس. در اینجا امیدواری من به رسیدن دوستم براین فرض استوار است که قطار در ساعت مقرر میرسد و اتوبوس واژگون نمی‌شود.

من در دایره امکان‌ها قرار دارم. اما تاجگاهی می‌توانم به امکان‌ها امیدوار باشم که بطور دقیق، این امکان‌ها در حیطه عمل من قرار گیرند. ولی از لحظه‌ای که مسلم شود امکان‌هائی که دربرابر 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.

نا امیدی 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 بی‌آنکه به امید متکی باشیم.

مار کسیستهایی که من با آنسان گفتگو داشتم بمن جواب
می‌دهند که : « شما در کار خود که بی‌شک بمرگ شما محدود نمی‌شود
می‌توانید به پشتیبانی دیگران امیدوار باشید .

بدین معنی که هم به آنچه دیگران در سرزمین‌های دیگر، در
چین و شوروی، بمنتظر مدد بشما انجام میدهند - و در راه ادامه کار
شما و به ثمر رساندن آن، یعنی انقلاب، انجام می‌گیرد - امیدوار
باشید وهم آنچه را اینان در زمانهای آینده، پس از مرگ شمامی‌کنند
به حساب آورید . شما حتی موظفید بهمه این امیدها متکی باشید والا
مردانه 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 شریکنند؛ 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 به عنوان مبارز واردم و در
هر لحظه به امور آن‌ها آشنائی دارم.

از این‌جا به بعد، امید بستن به یگانگی و تکیه بر خواستهای
این حزب، درست مانند امید بستن به رسیدن اتوبوس بموضع 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^۱؛ زیرا میدانم که

۱- بشرطی 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 نمیدانم انقلاب روسیه چه از آب در خواهد آمد. ممکن است آن را تحسین کنم و تا جایی که امروز بر من مسلم است که کار زحمتکشان شوروی در هیچ یک از کشورهای جهان نظیر ندارد^۱، آنرا یعنوان 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 می‌بینم محدود کنم. من نمی‌توانم مطمئن باشم که دوستان مبارز، پس از مرگ من، کار را تا مرحلهٔ کمال ادامه خواهند داد. زیرا میدانم که این آدمیان آزادند و فردا آزادانه در باره سرنوشت بشر در آن روز گار 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 بی‌حیمت باشند، که دست آنان را در این کار باز بگذارند. از این زمان، فاشیسم «حقیقت بشری» خواهد شد، و بدا به حال‌ها.

تاریخ و انتخابات بشری

در حقیقت، امور جهان چنان خواهد بود که بشرط‌تصمیم 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 در گیرشوم، و پس بطبق آن دستور

۱— تاریخ انتشار این کتاب، سال ۱۹۴۶ است.

قدیمی رفتار کنم که می گوید : « برای دست به کار بدن نیازی به‌امید نیست. » منظور این نیست که من باید وارد حزبی شوم ، بلکه منظور آن است که خود را از امید واهی برها نم و آنچه از دستم بر می آید انجام دهم . مثلاً اگر این پرسش به‌ذهنم رسید که آیا روزی خواهد رسید که به‌معنای 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 به‌عهده من است ، باید انجام دهم . بیرون از این حد نمی‌توانم به‌هیچ چیز امیدوار باشم .

اگزیستانسیالیم مخالف گوشه‌گیری و راحت طلبی است گوشه‌گیری و کاهلی روش کسانی است که می گویند : آن چه را که من نمی‌توانم کرد دیگران می‌توانند . اگزیستانسیالیسم درست در نقطه مقابل این فکر قرار دارد ، زیرا معتقد است که واقعیتی وجود ندارد ، جز در عمل . حتی از این مرحله هم پیش تر می‌رود ، زیرا اضافه بر آن معتقد است که بشرط « طرح » خود هیچ نیست .

بشر وجود ندارد مگر در حدی که طرح‌های خود را تحقق می‌بخشد . بنابراین جز مجموعه اعمال خود ، جرزندگانی خود ، هیچ نیست .

آدمی جز عمل چیزی نیست با توجه به این نکات ، می‌توان فهمید که چرا فلسفه ما در دل بعضی از کسان ایجاد هراس می‌کند ؟ زیرا غالباً اینان فقط یک وسیله برای تحمل شوربختی خود دارند و آن اینکه با خود بگویند : « روزگار

با من ناساز گار بود، من بیش ازاینکه بودم ارزش داشتم. اگر من محبتی بزرگ یا عشقی بزرگ به کسی نداشتم، علت آن بوده که به مردی یا زنی که شایسته محبت و عشق باشد برخوردهام. اگر من کتاب خوبی ننوشتم بدان سبب بوده که فراغت و فرصتی برای این کار نداشتم. اگر من فرزندی نداشتم که زندگیم را وقف او کنم، بدان علت بوده که همسری نیافتهام، تا پتوانم 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 درمی‌آید، وجود ندارد.

امکان عشق، چیزی جز آنچه از عشق تجلی می‌کند نیست. نبوغی جز آنچه در آثار هنری منعکس است وجود ندارد. نبوغ پروست^۱ عبارت است از مجموعه آثار پروست. نبوغ راسین^۲، مجموعه تراژدی‌های 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 می‌شود و بدین گونه تصویری از خود به دست میدهد. خارج از این تصویر، هیچ نیست.

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

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

این فلسفه، ممکن است برای کسی که زندگی توفیق‌آمیری نداشته، ناخوشایند باشد. اما از طرفی، مردمان را آماده درک این معنی می‌کند که فقط واقعیت بحساب می‌آید؛ و رؤیاها و انتظارها و امیدها تنها از این نظر مورد توجه‌اند که ممکن است آدمی را عنوان رؤیای ناکامیاب و انتظار بیهوده و امید نا موفق تعریف کنند. بعبارت دیگر، رؤیا و انتظار و امید، معرفی کننده آدمی از نظر منطقی است نه از نظر مثبت.

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

آنچه ما می‌خواهیم بگوئیم این است که آدمی جز یک سلسله عمل و اقدام نیست؛ دستگاهی است، مجموعه روابطی است، که این اقدام‌ها را بوجود می‌آورد.

باتوجه به این معانی، ایرادی که بما می‌کنند، در واقع، به سبب بدینی‌ها نیست، بعلم نوعی خشونت خوش بینانه‌هاست.

شخص زبون، مسئول زبونی خویش است
کسانی به ما ایراد می‌کنند که چرا در آثار ادبی خود به توصیف

۱- چنانکه سارتر در آثار دیگر خود می‌گوید، اخلاق هنرمند، شیوه رفتار و زندگی خصوصی هنرمند و حتی سکوت او در تعریف وی دخالت دارد. بدینهی است این عقیده با آن روش خراباتیگری و بقیدی که بعضی از هنرمندان در پیش می‌گیرند کاملاً معارض است. هنرمند بودن، هیچ گاه مجوز سیکری و هوسبازی نیست؛ بر عکس چون مردم بیشتری چشم به راه هنرمند دارند، بقیدی او موجب اشاعه لایالی گری خواهد شد.

اشخاص بی خون و زبون و سست عنصر و حتی گاهی به توصیف اشخاص کاملاً شیرینی پردازیم. این ایراد تنها بدین سبب نیست که اشخاص آثار ادبی‌ها بی خون و زبون و سست عنصر یا شیر تصویر شده‌اند؛ زیرا ما اگر مانند زولا معتقد بودیم که اشخاص به سبب و راثت یا به علت تأثیر محیط و تأثیر جامعه یا به سبب جبر جسمی و روحی چنین هستند، آن گاه معتبرضان دلگرم می‌شدند و می‌گفتند: «همین است، ما همینیم که هستیم؛ از هیچ کسی در این باره کاری و چاره‌ای ساخته نیست».

اما هنگامی که اگزیستانسیالیسم 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 مفرز 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 عمل گریز یا تسلیم است.

باید گفت که حالت روحی، با عمل متفاوت است.

شخص سست عنصر بر اساس عملی که انجام می‌دهد شناخته و

تعریف میشود. آنچه مرد عان به طور مبهم احساس میکند و موجب وحشت آنان میشود، این است که شخص زبون وسست عنصری را که ماتوصیف میکنیم، بهسب زبونی وسست عنصریش مقصرمی شناسیم.

امکان‌ها متعدد است

مردم میخواهند معتقد باشند که زبون یا قهرمان زائیده میشوند. یکی از ایرادهایی که بیشتر بدرمان «راههای آزادی»^۱ میگیرند این است که میگویند: سرانجام شما از این مردمی که این همه‌ست عنصر ند، چگونه قهرمان میسازید؟ این ایراد مضحك است، زیرا براساس این فرض قرار دارد که مردم قهرمان زاده میشوند.

درواقع مردم دوست دارند که چنین بیندیشند. اگر شما زبون وسست 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 وسست عنصر خواهد بود.

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

مجموعه کارها بحساب می‌آید

آن چه اگزیستانسیالیسم میگوید این است که شخص سست عنصر

— ۱ — Les Chemins de la Liberté جلد کم مجلد آن بانامهای، سر عقل (Le sursis) و تعلیق (L'âge de raison) در ۱۹۴۳ و دلурده (La mort dans l'âme) در ۱۹۴۹ نشریافته 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 سست عنصر 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.

یک مورد جزئی، یک عمل جزئی، تعیین کننده التزام کلی شخص نیست.

اگزیستانسیالیسم مکتب خوش‌بینی است به‌شرحی که گذشت، گمان دارم که به بعضی از ایرادهایی که به‌فلسفه اگزیستانسیالیسم کرده‌اند، پاسخ داده باشم.

چنان‌که‌می‌بینید، این فلسفه‌را نمی‌توان فلسفه‌ای مبنی بر ارزوا – طلبی و گوش‌گیری دانست، زیرا آدمی را با مقیاس عمل می‌سنجد و تعریف می‌کند. اگزیستانسیالیسم توصیفی بدینانه از بشر به دست نمی‌دهد. بدین‌سان، فلسفه‌ای خوش‌بین‌تر از آن نمی‌توان یافته، زیرا عقیده دارد که سرنوشت بشر در دست خود است.

همچنین، اگزیستانسیالیسم کوششی برای انصراف بشر از عمل نیست، زیرا به‌آدمیان اعلام می‌کند که امیدی جز به‌عمل نباید داشت و آنچه به‌بشر امکان زندگی می‌دهد فقط عمل است.

درون گرایی فردی

بر این اساس، ما با اخلاقی متنکی به عمل والتزام، متنکی به تعهد و در گیری سروکار داریم؛ با این‌همه باز هم به ما ایراد می‌کنند که بر اساس آن‌چه گذشت، بشر را در درون گرائی فردی محصور می‌کنیم.

در این باره نیز عقاید ما را بسیار بد درمی‌یابند.

راست است که مبنای فکری ما درون گرائی فردی است؛ اما این به علل کاملاً فلسفی است، نه بسبب این که بورژوا هستیم. علت آن است که ما طالب فلسفه‌ای هستیم متنکی 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 نمی‌توان معتقد شد که «می‌اندیشم پس هستم». این حقیقت مطلقی است که به وسیله آن شعور آدمی به خود پی‌می‌برد. هر نظریه‌ای که بشر را خارج از این لحظه (که آدمی خود را می‌یابد) در نظر گیرد، نظریه‌ای است که پیش از هر چیز حقیقت را طرد می‌کند. زیرا خارج از «می‌اندیشم» دکارت، هر چیزی فقط در جهان احتمال جای دارد، و فلسفه متنکی به احتمالات که وابسته به حقیقتی نباشد، محکوم به نیستی است.

برای تعریف محتمل باید حقیقتی را در دست داشت.

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

این حقیقت در دسترس همه افراد آدمی است و عبارت است از درک بی-واسطه خویشتن.

اگزیستانسیالیسم و ماتریالیسم

در وهله بعد، اگزیستانسیالیسم تنها فلسفه‌ای است که به بشر شایستگی می‌بخشد. تنها فلسفه‌ای است که بشر را شیء نمی‌انگارد. هر ماتریالیستی سرانجام تمام افراد بشر واژجمله خود را چون اشیاء مطرح می‌کند؛ یعنی چون مجموعه عکس‌العملهای جبری که در آن میان بشر و مجموعه 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 متفک از جهان ماده، مشخص کنیم.

اما آن درون گرائی، 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.

درون‌گرالی اگزیستانسیالیستی

ما، برخلاف فلسفه دکارت و برخلاف فلسفه کانت، به وسیله «می‌اندیشم»، چون در مقابل دیگران قرارمی‌گیریم به وجود خود پی‌می‌بریم. وجود دیگری بهمان اندازه برای هامسلم و مطمئن است که وجود خود ما، بدین گونه، فرد آدمی که از طریق «می‌اندیشم» مستقیماً به وجود خود پی‌می‌برد، در عین حال وجود همه افراد دیگر بشر را نیز در می‌یابد، و دیگران را به

منزله شرط وجود خود می‌شناسد. درمی‌باید 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 بارهٔ خود تحصیل کنم، باید از دیگران «عبور کنم». «دیگری» لازمهٔ وجود من است؛ همچنان که برای معرفتی که من از خویشن دارم وجود دیگری لازم است.
در این شرایط، کشف خویشن من، در عین حال، موجب کشف وجود «دیگری» نیز می‌شود.

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

بدین گونه، ما بلا فاصله جهانی را کشف می‌کنیم که به نام درون گرائی متنقابل^۲ می‌خوانیم. در این جهان است که آدمی تصمیم می‌گیرد که خود چه باشد و دیگران چه باشند.

۱— به زبان ساده تر، بی برهن من بوجود خود و درگ وجود دیگران — که چون من مختار و آزادند — همان و مقارن و توأم است نه این که ابتدا بوجود خود بی.
بپرم و سپس درجستجوی راهی برای درگ دیگران برآیم (جهه به نظر مخالفان، این کار در دستگاه درون گرائی محال است). در عین حال، از آزادی خود به آزادی دیگران بی‌عنی برم. آزادی دیگران بدان معنی است که اینان بخودی خود نه دشمن منند و نه الزاماً دوست من. عمل آنان یکی از این دوراه رامشخص خواهد کرد

Inter - Subjectivité-۲ — درون گرائی متنقابل — مفهومی است که در سطور پیش دیدیم. سارتر این اصطلاح را بکار می‌برد تا از تهمت «درون گرائی فردی» که متوجه فیلسوفان ایدئالیست است برهه؛ زیرا در فلسفه اخیر دلیل قانع‌کننده‌ای بر مسلم بودن وجود دیگران بست 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 کم و بیش، مجموعه حدود^۳ از پیش‌بوده‌ای 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 بدنیا بیاید و هم ممکن است در دوران ملوک الطوایفی، ارباب‌پا به جهان گذارد، یا در عصر ماشین کار گرزاده 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 حدّها نه وجود ذهنی دارند نه وجود عینی؛ یا بهتر بگوئیم یک جنبه ذهنی دارند و یک 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 «جبیر زندگی بشری» نیز

تعبیر کرد.

۲ - از آن جمله است اثر معروف آندره مالرو بهمین 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 درجهان وجود، وضع خودرا آزادانه نسبت به آنها تعیین نکند
هیچ نیستند.

عمومیت طرح‌های فردی

هرچند، طرح‌ها ممکن است باهم متفاوت باشند، اما هیچ یک از آنها برای من کاملاً بیگانه نیستند. زیرا تجلی همه این طرح‌ها کوششی است یا برای گذشتن از حدۀائی که دیدیم یا بمنتظر 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 از رشکلی و عمومی دارد^۱.

هر طرحی، حتی طرح چینی‌ها و سرخ پوست‌ها و میاهها، 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 کلیت‌هست. بدین معنی که هر طرحی

۱— اکنون که معتقد شدیم طبیعت بشری وجود ندارد می‌خواهیم بدانیم آیا کلیتی در پیش‌هست؟ آیا آدمیان وجه مشترکی دارند؟ آری. زیرا برای بشر حدودی معین است (درجهان بودن، کارکردن، درمیان دیگران زیستن و فانی شدن) و طرحهای آدمیان نیز محدود است به گذشتن از این حدود را 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 اعکان ابداع و نوآوری بی‌شمار است).

برای هر فردی قابل فهم است.

این معنی به هیچ روی دلالت براین امر ندارد که چنین طرحی، پسر را جاودانه تعریف میکند. بلکه بدین معنی است که ممکن است این طرح دو باره درک شود.

همیشه وسیله‌ای برای درک ابله، کودک، انسان بدوی و شخص ییگانه هست، به شرط آنکه در این باره اطلاعات و معلومات کافی وجود داشته باشد.

کلیت بشر

باتوجه 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 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 رشتة مشترکی کمیان من و آنها است یعنی ساختن کلیت.

۳— طرح‌ها پیوسته، به اقتضای آزادی بشر، در هر دوره‌ای قومی شود. اما این

طرح‌ها در دو ایری صورت می‌گیرد که تحت عنوان حدود بشری دیدیم. هر دورانی

مستلزم طرح‌های نوی است ولی از طرف دیگر کلیتی در این طرحها است. 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 هنراست اما هر دوره‌ای، هنری خاص دارد.

مطلق التزام (الالتزام و اقدام آزادنای که به توسط آن ، هر فرد با محقق ساختن وجود خود ، وجود «نمونه»ای را برای بشریت تحقق می بخشد؛ 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 لحظه می توان گفت که از نظری ، هر یک از ما با نفس کشیدن ، خوردن ، خوابیدن و بطور کلی با اقدام بهر کاری ، مطلق می سازیم .

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

همچنین میان مطلقی که موقتاً اختصاص به محلی می یابد (یعنی جای خود را در تاریخ تعیین می کند) و در هر زمان و هر مکان قابل فهم بودن ، هیچ گونه تفاوتی نیست^۱ .

انتخاب و درون گرایی

آنچه گذشت ، پاسخ همه اعتراض هائی که به درون گرایی می کنند ، نیست . در واقع این اعتراض ها چندین صورت دارد :

۱ - ممکن است ایراد شود که اعتقاد به این امر که هر کسی طرح دیگران را در می یابد برگشتی است به اعتقاد قدیمی طبیعت مشترک میان همه آدمیان وجود خمیره ذاتی در بشر که این معنی با آزادی آدمی تناقض دارد . سارتر در جواب این ایراد می خواهد 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 می شود .

صورت اول آن است که بما می گویند: «با قبول فلسفه‌شما انسان میتواند دست به رکاری بزند.»

این اعتراض به انواع گوناگون بیان می‌شود:
نخست مارا به آنارشیسم متهم می‌کنند.

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

و سرانجام می‌گویند که انتخاب ما انتخابی است عبث. می‌گویند که ما با یک دست به گرفتن چیزی تظاهر می‌کنیم، که با دست دیگر آنرا واپس می‌زنیم.

هیچ یک از این سه اعتراض چندان جدی نیست.

نمی‌توان دست به «هر کاری» زد

در باره اعتراض اول باید گفت: این که مخالفان ما ایراد می‌کنند که میتوان «هر چیزی» را بر گزید، درست نیست. انتخاب در یک معنی «ممکن» است اما آنچه ممکن نیست انتخاب نکردن است من همیشه میتوانم آزادانه انتخاب کنم اما باید بدانم که اگر انتخاب نکنم باز هم انتخابی کرده‌ام.

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

جالی برای هوس نیست

انتخاب در فلسفه‌ها با هوس رانی ارتباطی ندارد؛ چه اگر پنديزیم که

من در برابر یک موقعیت (مثلًا این که موجودی هستم دارای احساسات جنسی و هیتوانیم یک سلسله ارتباط با جنس مخالف داشته باشم و می‌توانم فرزندانی بوجود بیاورم) مجبور مرشی انتخاب کنم، و نیز اگر بپذیریم که در هر حال **مسئولیت** این انتخاب، که با ملتزم کردن من تمام آدمیان را نیز ملتزم می‌کند، بمعهده من است (حتی اگر هیچ گونه ارزشی ماقبل تجربی انتخاب مرا معین و مشخص نکند)، در نتیجه باید بپذیریم که چنین انتخابی، هیچ گونه رابطه‌ای با هوسرانی ندارد.^۱

فلسفه ما به « فعل عیث » نمی‌افجامد

اگر تصور رود که اگزیستانسیالیسم نظریه « فعل عیث » 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 نمی‌بینند.^۲

۱- می‌توان این استدلال را ساده‌تر بیان کرد، می‌خواهم بدانم آیا آزادی من در هدایت غریزه جنسی کار را به هوسرانی می‌کشاند یا نه؟ پاسخ منفی است زیرا است که من در انتخاب آزادم اما مجبور مرشی انتخاب کننده عکس العملی نشان دهم و راهی برگزینم، بنابراین راه عدم تعهد، راه ذقی، راه عدم انتخاب مسند است و من موظفم از بین چند راه یکی را انتخاب کنم؛ همین امر در محدود کردن دامنه هوش بسیار مؤثر است. گنشه از این میدانم هر راهی که انتخاب کنم، بسبب ارزش کلی آن وهم بین سبکه گوئی همه آدمیان چشم بر رفتار من دوخته‌اند و عمل من سرمشق دیگران خواهد شد، برای من **مسئولیت آور است**. پیداست که **مسئولیت تاجه حد از هوسبازی** می‌کاهد.

۲- ژید در « سداده‌های واتیکان » درباره « فعل عیث » از زبان قهرمان داستان چنین می‌گوید، « دلیل ارتکاب این جنایت آن است که آنرا بدون هیچ دلیلی مرتکب شدم ». همین نویسنده در کتاب « پر و مته سست زنجهیر » مثالی برای « فعل عیث » می‌آورد، دونفر در خیابان بهم می‌رسند. ظاهرآ یکی از دیگری خواهش می‌کنندکه برای اونشانی ای در پشت پاکت بنویسد. آن دیگری (بی آنکه بداند منظور چیست) از چند نشانی ای که به نظرش می‌رسید یکی را بر پشت پاکت می‌نویسد. تقاضا کننده بجای تشکر، کشیده محکمی بصورت نویسنده نشانی می‌زند و نایدید می‌شود و پس اسکناسی داخل پاکت می‌گذارد و به نشانی پشت پاکت می‌فرستد (هیچ یک از این کارها نه دلیلی دارد و نه توجیهی).

ژید از مبحث «موقعیت»^۱ بی خبر بود. در نظریه او عمل ناشی از هوس ساده است.

در فلسفه‌ها، پر عکس، آدمی خود را در موقعیت مشکلی می‌باید 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 بی آن که فرزندی داشته باشد، یا ازدواج می‌کند و فرزندانی بوجود می‌آورد.

در هر حال، هر چه بکند، معحال است بتواند در برابر این امر شانه از زیر بار مسؤولیت 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 اورا به هوسبازی متهم کنیم^۲.

اخلاق و هنر

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

Situation-1 «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 (بمعنای وسیع که شامل خصوصیات انفرادی اشخاص نیز می‌شود) ۳- محیط (از نظر اشیاء) ۴- اطرافیان ۵- عمر گ. به نظر سارتر عمل در این موقعیت مشکل ایجاد وظیفه والتزام می‌کند. بطوری که دیگر جائی برای هوسبازی‌های طرفداران « فعل عیث» باقی نمی‌ماند. ۲- بدیهی است فرض این است که انتخاب در حال «صمیعت و صداقت» انجام می‌گیرد و در این حال نمی‌توان آدمی را به هوسبازی متهم کرد. بنابر این هوسبازی یکی از راههای سوء نیت است.

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

اکنون باید گفت: آیا هر گز به هنرمندی ایراد گرفته‌اند که چرا در آفرینش تابلوی از قواعد وضع شده پیشین الام نگرفته‌است؟ آیا هر گز 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^۲ 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 اعترافیستی

چه رابطه‌ای میان هنر و اخلاق می‌توان یافت؟

Morale esthétique - ۱

۲- بدین توضیح که تابلو هنرمند جزئی ازکار و شخصیت اوست. با همین تابلو ظهور مکتبی را اعلام می‌کند و خود را بنام مدافعان این مكتب اعلام میدارد و جز آن.

باید گفت که ما در همان موقعیت آفرینندگی قرار داریم.
 ما هر گز از عیث بودن یک اثر هنری گفتگو نمی کنیم.^۱ هنگامی
 که ما از یک اثر پیکاسو سخن می گوئیم هر گز ادعا نمی کنیم که
 هنرمند کار عیشی کرده است. ما بخوبی درمی یابیم که پیکاسو، تابلو
 خود را چنان ساخته که شخص او به هنگام نقاشی آن چنان بوده
 است؛ و نیز بی هی بریم که مجموعه آثار او جزئی از زندگانی
 اوست.

در زمینه کار اخلاق نیز چنین است.

وجه مشترک میان هنر و اخلاق این است که در هر دو مورد،
 مابا آفرینش و ابداع سرو کار داریم. در جهان اخلاق نیز مانمی توانیم
 قبل از عمل و به بداهت عقل، در باره 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 می توانست به اصول اخلاقی دیگر، اعم از اخلاق کانت یا غیر آن،
 مراجعه کند؛ بی آن که در هیچ یک از آنها نشانه ای از راهنمائی
 بیابد.

این شخص مجمور بود قانون اخلاقی خود را شخصاً بیافریند.
 ماهیچگاه نمی گوئیم که این جوان عمل عیشی می کرد، اعم از این که
 نزد ما در خود می ماند (ودراین 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 هنر او اصیل باشد، این معنی
 بامثالی که از پیکاسو می آورد روشن می شود.

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

بشر اخلاق خود را می‌سازد

بشر خود را می‌سازد. بشر نخست موجود ساخته و پرداخته‌ای نیست، بلکه با انتخاب اخلاق خود، خویشن 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 فلسفهٔ ما مبنی بر عبیث است، ایراد باطلی است.

داوری دربارهٔ دیگران

ثانیاً ایراد می‌کنند که در فلسفهٔ اگزیستانسیالیسم فرد نمی‌تواند در بارهٔ 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— درمثال جوانی که میان فداکاری برای مادر و فداکاری در راه وطن مردد است، جوان هر کدام از این دوراه را که «در کمال صمیمیت و روشن بینی» انتخاب کند، ارزش آن یکی است. با این شرایط ارزش‌ها در حکم شعاع‌های مساوی یک‌دایره‌اند و نمی‌توان یکی را بر دیگری ترجیح داد؛ زیرا ملاکی ازیش وجود ندارد.
۲— چنانکه در سطور 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 می‌ماند.

مسئله اخلاق از زمانی که مثلا در دوران جنگ‌های انفال، میان طرفداران بردگی و هوای خواهان الغاء بردگی، می‌شد انتخابی کرد تا به امروز که میتوان میان حزب MRP^۱ و حزب کمونیستیکی را بر گزید، تغییری نیافته است.

می‌توان 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 برای دیگران صورت می‌پذیرد.

پیش از هر چیز براین اساس می‌توان داوری کرد (و شاید این امر تعیین خوبی و بدی نباشد بلکه داوری بر اساس منطق است) که بعضی از انتخاب‌ها بر اساس خطای صورت می‌گیرد و بعضی بر اساس صواب و حقیقت.

سوء نیت

می‌توان در باره فردی بدین نحو داوری کرد که بگوئیم دارای سوء نیت

آن عمل انتخاب صورت می‌گیرد، البته متغیر است) جمله سارق اگر بدون توجه به مقدیعات 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 دسته‌های چپ قرارداشته است.

است. با توجه به این که ما موقعیت بشر را چون انتخابی آزادانه - بدون امکان توسل به مرگونه عذری و مددی - تعریف می کنیم، بنا بر این هر کس که به دنبال یافتن عذری، در پس پرده عواطف و امیال خود گریز گاهی بجوید، و هر کسی که متعدد 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 در باره اوداوری نمی کنم بلکه سوء نیت اورا 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 مکثوم می دارد.

در همین زمینه باید گفت: اگر کسی ادعا کند که بعضی از ارزشها پیش ازاو 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 شده‌ام.

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 خود آزادی نیست، پس همین که بشر متوجه شد که در عین وانهادگی واضح ارزشهاست، دیگر نمی‌تواند جزیک چیز طلب کند و آن آزادی واختیاری است که اساس همه ارزش‌ها است.

این گفته بدان معنی نیست که بشر آزادی را در عالم تحرید 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 متنضم‌خواستن آزادی بطور مجرد است، اما این آزادی، خواستار خود در عالم تعین 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 خودکه در گرماگرم 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.

صدقّت و صمیمیت

در تبعیجه، هنگامی که در زمینهٔ صدقّت و صمیمیت^۱ کامل، قبول کردم که بشر موجودی است که در او وجود مقدم بر ماهیت است، و در یافتم که بشر موجودی آزاد است که در اوضاع گوناگون، جز آزادی خود نمی‌تواند چیزی بخواهد، 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 در بارهٔ کسانی که می‌خواهند توجیه ناپذیری^۲ کامل وجود خود و آزادی کلی خود را کتمان کنند،

۱ - *Authenticité* که «صدقّت و صمیمیت» ترجمه‌می‌شود و می‌توان «اصالت» نیز ترجمه کرد از اصطلاحات خاص اگزیستانسیالیست‌ها، خاصه‌های دیگر است. اعتقاد مبنی بر این اصل، یعنی اعتقادی که به سبب مقبولیت «عامه» یاسخن این و آن پذیرفته نشده و تقليدی از سخنان «باب روز» نیست بلکه شخص واقعاً خود بدان معتقد است. اصلاح عوامانه «فالبی» برای رساندن مفهوم مخالف این کلمه به اندازه کافی رسماست. بالاین جمله زید منظور بهتر فهمیده می‌شود:

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

۲ - به نظر سارتر بشر بخودی خود (اگر کارهای او بحباب 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 اورا تمنی فکر کرد؛ اما قبیل 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 عبت) که سارتر از مخالفان سر سخت آن است اشتباه کرد. امر و زنجین اشتباهی وجوددارد.

داوری کنم.

من کسانی را که با اعتقاد به ارزش‌های اخلاقی ماقبل تجربی یا با توصل به معاذیر جبری، آزادی کلی خود را کتمان می‌کنند، «سست- عنصر»^۱ می‌نامم؛ و کسانی را که می‌کوشند تاثران دهنده وجودشان «واجب» بوده (حال آنکه نه تنها وجود آنان، بلکه ظهور بشربروی زمین امری «ممکن»^۲ بوده است)، «رذل»^۳ می‌خوانم.

اما چه درمورد سست عنصران و چه درمورد رذل‌ها، جز با ملاک صداقت و صمیمیت کامل نمی‌توان داوری کرد.

اخلاق انتزاعی و اخلاق اضمامی

بنا بر این، 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، نصوحال. قضیه ممکن قضیه‌ای است تجربی، نه عقلی.

۳— Salaud

—۴— منظور از «صورت» در فلسفه کات تنظیم کننده وجودانیات است که باعثی این کلمه در فلسفه قدیم تفاوت دارد.

«صورت» قواعد اخلاقی به نظر کانت سے چیز است؛ بی شرط بودن، امری بودن و کلی بودن.

بی شرط بودن عمل یعنی ناشی شدن آن از اراده خیر و حسن نیت. 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 کیفریا به امید پاداش ادای تکلیف کنند نمی‌توان گفت اراده خیر دارد.

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

بازهم یک بار دیگر وضع آن شاگرد را در نظر آوریم: به عقیده شما به چه عنوان و به نام کدام اصل مقدس اخلاقی جوان می‌توانست با وجودانی کاملاً آسوده مادر خود را ترک گوید یا بر عکس نزد او بماند؟ در این باره هیچ گونه وسیله‌ای برای امکان داوری وجود ندارد.

محتوى اخلاق همیشه «انضمایی» است. نه انتزاعی، و در نتیجه

← تکلیف عملی است که شخصی برای پیروی از قاعده‌ای کلی انجام می‌دهد بعبارت دیگر تکلیف احترام به قانون است که کلی است و امری. از این مقدمه چند قاعدة کلی بدست می‌آید.

۱- همواره چنان عمل کن که متوانی بخواهی که عمل تویرای همه‌گئ و همه وقت قاعده کلی باشد.

۲- چون هر یک انعوچودات برای بشر وسیله رسیدن بغایتی 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 بغایات.

۳- چنان رفتار کن که از قانونگذاری تودستورهایی برآید که با استقرار غایبات مطلق سازگار باشد.

۱- انضمایی در مقابل *Abstrait* انتزاعی؛ آنچه وجود عینی را نشان می‌دهد یا تعیین می‌کند نه صفتی از آن موجود را. مثلاً بشر انضمایی است و بشریت انتزاعی. عاقل انضمایی است و عقل انتزاعی. سفید انضمایی است و سفیدی انتزاعی.

مفهوم انضمایی، آن چه را که چنین و چنان است می‌شناساند. مفهوم انتزاعی آنچه را که توسط آن چیزی چنین و چنان است معرفی می‌کند. اخلاق انضمایی با الگو و نمونه سروکار دارد و اخلاق انتزاعی با اصول و قواعد سارتر در کتاب هستی و نیستی می‌گوید، «انضمایی»، یعنی بشر در جهان» و «موضوعی هنگامی انضمایی است که همان گونه که تجربه نشان می‌دهد، در نظر گرفته شود. «بنظر سارتر چون بشر پیوسته در کار نوشدن و ایجاد است محتوى اخلاق نیز که مفهومی غیر انتزاعی است قابل پیش بینی نیست تا بتوان اصول و قواعدی برای آن وضع کرد.

کلمه انضمایی‌گاهی «محسوس و عینی» ترجمه می‌شود؛ با این توضیح که هر محسوسی انضمایی است اما عکس آن درست نیست.

غیرقابل پیش‌بینی است. همیشه باید اخلاق را آفرید و ابداع کرد. تنها امر مهم دانستن این نکته است که آیا آفرینش و ابداع براساس آزادی صورت می‌گیرد یا نه؟

در اینجا دو مثال می‌آورم، خواهید دید که این دو مورد تاچه‌حد باهم مطابق‌اند و در عین حال متفاوت:

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

در این داستان با دختری رو برومی‌شویم به نام مگی تالیور^۲ که تجسمی از ارزش عواطف است و خود نیز این معنی را می‌داند. این دختر دلباختهٔ جوانی است به نام «استفن»^۳ جوان دارای نامزدی است بی‌قدر و عامی. مگی تالیور به جای این که با بی‌قیدی نسبت به دیگران، سعادت شخص خود را بجوید، به نام همبستگی بشری، راه‌فداکاری را بر می‌گزیند و از مردمی که دوست دارد چشم می‌پوشد.

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

۱ - The Mill on the Floss اثر جرج الیات G. Eliot (نام مستعار نویسنده زن انگلیسی، مریان اونز، ۱۸۱۹-۱۸۸۰).

این کتاب که بسال ۱۸۶۰ انتشار یافته، داستان زندگی رقت‌انگیز دو کودک آسیابانی است بنام «تالیور». این دو کودک که خواهر و برادرند بر اثر اختلاف روحیه، از اوان کودکی از هم جدا می‌شوند. این اختلاف به سبب تضییقات اجتماعی و عوامل احساساتی، روز بروز بازتر می‌شود، تا جائی که بدشمنی می‌انجامد. سرانجام هنگامی که هر دو در سیل غرق می‌شوند، در لحظهٔ مرگ با هم الفت می‌یابند. این کتاب نمونهٔ اخلاق و آداب روستائی است بارنگی احساساتی.

۲ - Maggie Tulliver

۳ - Stephen Sanseverina

۴ - Chartreuse de Parme داستان منهور استاندال نویسندهٔ فرانسوی که بسال 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 چهرهٔ درخشان زن جالبی است که درسایهٔ عواطف و جاه طلبی‌های خود زندگی پرشور و پر ماجرائی دارد.

این که ارزش حقیقی انسان وابسته به احساسات اوست، اگر به جای او بود، می‌گفت که عشق بزرگ شایسته برخی فداکاری هاست؛ و در نتیجه معتقد می‌شد که باید این عشق بزرگ را برابتزال یک عشق زناشوئی (که موجب پیوستگی استفن و دختری عامی است که باید با او ازدواج کند) ترجیح داد. وی دختر عامی را فدا می‌کرد تاسعادت خود را تحقق بخشد، و چنانکه استاندال نشان می‌دهد، «سانسورینا» می‌پذیرد که در زمینه احساسات، هرجا که لازم افتاد خود را نیز فدا کند.

در اینجا ما در برآوردن نوع اخلاق کاملاً متناسب 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 دومورد 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 درمی‌گذرد. دیگری به ساعقه عطش جنسی، بهتر می‌داند که روابط پیشین مردی را که دوست دارد نادیده بگیرد. این دو عمل، از نظر آثار خارجی، با دو مثالی که هم‌اکنون دیدیم شبیه است. با این‌همه، دو عمل ثانی و دو مثال اول کاملاً باهم متفاوت‌اند.

روش سانسورینا، بیشتر به وضع مگی تالیور نزدیک است تا به حالت کامجوئی بی‌فکر^۲. با توجه به این نکات، می‌بینید 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 فمودار می‌شود، و در مورد دوم به صورت آزادی بشر از قید و قراردادهای مبتذل و ازدواج‌های بی‌عشق. پس این دو اخلاف چون آزادی را در نظر داشته‌اند، دارای ارزش یکسانند.

۲— مگی تالیور با این اندیشه، که باید سعادت شخصی را فدای سعادت دیگران کرد از معشوق چشم می‌پوشد. دیگری با این اندیشه که باید رضا بقضا داد چنین می‌کند. این دو عمل از نظر اثر خارجی و نتیجه کار، یکی است ولی از نظر مبنای تصمیم هم‌این.

در عین حال، هم درست است وهم نادرست. در زمینه التزامی مبنی بر- آزادی، می‌توان هر اخلاقی را انتخاب کرد.^۱

ارزش‌ها

سومین ایراد آن است که بهما می‌گویند: شما با یک دست همان را می‌گیرید که با دست دیگر واپس می‌زنید. یعنی در واقع ارزش‌ها جدی نیستند، زیرا شما آن‌ها را انتخاب می‌کنید.

در پاسخ می‌گوییم 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 ارزش‌ها جای او را بگیرد.

باید هر چیز را آن چنان که هست در نظر گرفت.
وانگهی این گفته که بشر آفرینده ارزش‌های دارای مفهومی جز این نیست که زندگی مفهوم «از پیش بوده‌ای» ندارد.
پیش از اینکه شما زندگی کنید، زندگی بخودی خود تیج نیست؛ اما بعده شماست که به زندگی معنایی ببخشید. «ارزش» چیزی

همچنین سانسورینا با این اندیشه، که باید عشق مبتذل فدائی عشق پاک شود، رقیب را فدائی خود می‌کنند. دیگری به وسیله عطش جنسی چنین می‌کند. این دو کار نیز از نظر نتیجه، مشابه‌اند و از نظر زمینه انتخاب متفاوت. از طرفی وضع مگی تالیور و سانسورینا به رغم اختلاف نتیجه، بملت وحدت زمینه تضمیم، یکی است؛ زیرا هدف هر دو آزادی خود و همنوع است.
ضمناً این دو مثال نمونه‌ای است برای درک منظور سارتر از «اخلاق مبنی بر آزادی».

- ۱- بسیاری فراموش می‌کنند که در اینجا مراد از آزادی، آزادی همه افراد بشر است و در نتیجه به اخلاقی می‌رسند که مبنی بر عیث و پوچی است.
- ۲- اگر از پیش، راههای بشری هموار شده و نشانه گذاری شده بود، البته کار آسان می‌بود.

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

اصلت بشر

بعن ایراد کرده‌اند که گفته‌اما گزیستانسیالیسم نوعی اصالت بشر است.
گفته‌اند که شما در رمان «تهوع»^۲ نوشته‌اید که طرفداران اصالت بشر
بر خطاهستند. شما بعضی از آنها را به سخريه گرفته‌اید، پس چرا اکنون
از حرف خود برميگردید؟

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

در مسلک اصالت بشر می‌توان به این نظریه رسید که آدمی چون
غايت نهائی و ارزش منعالي تلقی شود. اين مفهوم اصالت بشر را در افكار
کوکتو^۳ می‌توان یافت. مثلاً در داستان او به نام «دور دنيا در هشتاد
 ساعت» يكی 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
نداشتم، از چند اختراع خاصی که دیگران کردند، استفاده‌می‌برم
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 واضح و آفریننده ارزش‌هاست، بدین
سبب ارزشها لزوماً جدی نیستند و همبستگی بشر نمی‌انجامند، این ایراد خطاست.
- ۲— رمان مشهور فلسفی سارتر که بالا ۱۹۳۸ منتشر شده‌است.
- ۳— زان کوکتو (J. Cocteau) نویسنده و هنرمند معاصر فرانسوی.

این بدان معنی است که مامی توانیم 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 درباره بشرداشته باشند و بگویند که «بشر عجوبهای است»؛ و این حیوانها هم - لااقل تا آنجا که من خبر دارم - در کارچنین قضاوتی نیستند.

اما نمی‌توان پذیرفت که فردی بشری بتواند چنین قضاوتی در باره بشرداشته باشد. اگزیستانسیالیسم، آدمی را از هر گونه قضاوتی از این دست، معاف می‌دارد.

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

نباید بپنداشیم که بشریتی هست که می‌توان آنرا چون مذهبی پرسید. همچنان که اگوست کنت^۲ چنین می‌پندشت. پرستش بشریت به نظریه اصالت بشر اگوست کنت، که فلسفه در خود بسته‌ای است، هی انعامد و باید اعتراف کرد که این فکر به فاشیسم منتهی می‌شود. چنین اصالت بشری به کارها نمی‌آید.

اصالت بشر اگزیستانسیالیستی

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

۱- و به این دلیل آثار ادبی اگزیستانسیالیستی از حماسه‌های خالی است و بشر را «بر مبنای بهترین رفتار بعضی از آفراد» نمی‌سنجد، بدینهی است روش نویسنده‌گی و سنته با این که خواننده از طبقه «حاکمان» باشد یا از «محکومان» تفاوت می‌باید و به همین سبب باید در تقلید این روش در کشور عالی نظری این تأمل کرد. و گز نه چه باکه آثاری معکوس به بار آورد.
۲- Auguste Compte فیلسوف فرانسوی و واضح فلسفه‌ای مبنی بر «مذهب انسانیت» (۱۸۵۷-۱۸۹۸).

خود چنین است :

بشر جاودانه بیرون از خویشتن است. بشر با پی ریزی «طرح» خود درجهان بیرون از خویش، و با محوشدن در چنین جهانی، بشر و بشریت را بوجود می آورد.

ازسوی دیگر، موجودیت بشر وابسته به جستجوی هدفهای برتر است. بشر با این عروج^۱، و بدان سبب که اشیاء را جز در مقام رابطه با این عروج در نظر نمی گیرد، در میان و در دل این عروج قرارداد.^۲

جهانی نیست جز جهان بشری؛ جهان درون گرائی بشری. آن چه اصالت بشر اگزیستانسیالیستی می تامیم عبارتست از پیوند جستجوی هدفهای برتر و درون گرائی؛ هدف برتر به عنوان سازنده بشر (ونه بدان معنی که واجب الوجود «هدف برتر» است، بلکه به معنای فراتر رفتن جاودانه بشر از حد خویش)؛ و درون گرائی بدین معنی که بشر در خود محدود نیست. بلکه پیوسته «در جهان بشری»^۳ حضور دارد.

از این رواصطلاح اصالت بشر را به کار می برمیم که بگوئیم در جهان قانونگذاری جز بشر نیست. بگوئیم که بشر در وانهادگی (یعنی گستن از واجب الوجود) در باره خود تصمیم میگیرد؛ و نیز بدان سبب که بگوئیم :

بشر کاوشی و جستجوئی 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 بر عکس جهان اشیاء درسته 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 اراده ای که به فلسفه ما کرده اند تاچه حد نادرست است.

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

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

اگزیستانسیالیسم فلسفه ای العادی 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 دگر گون نمی شود. این فلسفه ها واعتقاد ماست.

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

در این معنی، اگزیستانسیالیسم فلسفه ای است خوش بین؛ نظریه ای است مبنی بر عمل؛ و باید گفت که تنها با سوء نیت است که مسیحیان، با انتساب نومیدی خود به ما، می توانند مارا نومید بخواهند.

گفتگو

بررسی

نمیدانم آیا تصمیم شما براینکه عقاید خود را به رویلهای که پیش آید به مردم بفهمانند، سبب خواهد شد که مردم سخن شما را بپر بفهمند یا بر عکس، این کار موجب می شود که عقاید شما بد فهمیده شود . ولی بهر حال گمان می کنم که توضیحات شما در هفته نامه «اکسیون»^۱ موجب شود که عقاید شما را بدتر بفهمند .

کلمه های نومیدی و وانهاد گی در آثار اگزیستانسیالیستی طنین قوی تری دارد.

به گمان من در فلسفه شما نومیدی و دلهره بحتی اساسی تراز این مفهوم ساده است که بشر خود را تنها می یابد و خود موظف به تصمیم گرفتن است. این نومیدی و دلهره ، نوعی وقوف بوضع بشری است که همیشه حاصل نمی شود. اینکه بشر همیشه خود را انتخاب می کند پذیر فتنی است: اما همواره موجب دلهره و نومیدی نیست .

۱- Action - ۱ سارق در شماره های ۲۷ و ۲۰ دسامبر ۱۹۴۶ این هفته نامه مقاله ای در توضیح فلسفه خود نگاشته است .

پاسخ سادتر

بی شک من ادعا نمی کنم که هنگامی که می خواهم 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.

در واقع، 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 سادتر

ممکن است واقعاً مسائل فلسفی اگزیستانسیالیسم در «اکسیون» تا حدی نارسا مطرح شده باشد. بسا اتفاق می افتد که مردمان بیگانه از فن ازمن پرسش هایی می کنند، آن گاه من در برابر دوراه قرار میگیرم: یا باید از جواب خودداری کنم، یا گفتگوئی را در زمینه درک همگان پذیرم. 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 تحقیق 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 گفتوگو قرار می‌دهند تشریح و تبیین کنید.

ایراد می‌کنند که چرا اصطلاح اصالت بشر را بکار برده‌اند. باید بگوییم 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 وهم 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 شمارا بفهمند، می‌فهمند و کسانی که نخواهند، نخواهند فهمید.

سادتر

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

پیش از این، فیلسوفان تنها با فیلسوفان رو برو و بودند. توده مردم در این میان هیچ نمی‌فهمیدند 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.

سادتر

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. نمی‌توان پذیرفت که انتشار مانیفست منتظری جزالت زام و درگیری در برداشته باشد. همین که مارکس فیلسوف باین

نتیجه رسید که انقلاب امری لازم است، نخستین گام او انتشار مانifest است حزب کمونیست بود که کاری است سیاسی. مانifest پلی است میان فلسفه مارکس و کمونیسم. اخلاق اگزیستانسیالیستی هرچه باشد، ارتباطی منطقی، بدان نزدیکی که میان مانifest و فلسفه مارکس وجود دارد، میان اخلاقی اگزیستانسیالیستی و فلسفه اگزیستانسیالیسم احساس نمی شود.

صادق

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

التزام و درگیری بر حسب دوران‌های مختلف تغییر می‌یابد. در دورانی که در گیری و اقدام انقلاب بود، می‌بایست «مانifest» 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، هم‌منتظر روشن ساختن و مشخص کردن وضع و «مقام» خود و هم‌برای کوشش در راه تأثیر در حزب‌های مختلف انقلابی.

ابر ادھای «ناویل»

با توجه به نظریه هائی که هم اکنون بیان کردید، سؤالی که به نظر من می رسد این است که بدانم آیا در دوران کنونی، فلسفه شما تجدید حیات رادیکال سویالیسم^۱ نیست؟

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

شما درباره هر موضوعی اظهار نظر می کنید؛ اما اگر و جمع شترک کنونی همه این نظریه ها، یعنی همه اندیشه های اگزیستانسیالیستی را بجوئیم، به نظر من این وجه مشترک، در نوعی تجدید حیات «آزادی طلبی»^۲ نمودار می شود..

فلسفه شما می کوشید تا دروضعی کاملاً اختصاصی، یعنی در مرحله کنونی تاریخ، آنچه را اساس رادیکال سویالیسم و «آزادی طلبی»

۱ Radical - Socialisme تلفیق از این دو اندیشه درباره رادیکالیسم

در حاشیه صفحه ۳۵ توضیح داده شده است.

۲ Liberalisme نظریه های سیاسی و اقتصادی که بعوجب آن اقتضای مصلحت عمومی آن است که قوانین کشور آزادی های انفرادی را تا حد اکثر امکان افزایش دهد، و از دخالت دولت - که وظیفه ای جز حفظ این آزادیها ندارد - بکاهد.

متکی به اصالت بشر است زنده کند.

اگزیستانسیالیسم 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 اگزیستانسیالیسم 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 «آزادی طلبان» 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 سر گذشت پر معنائی دارند و جنبه دو پهلو بودن آنها ثمرة اتفاق نیست. شما برای تجسس این اصطلاحات معنای تازه‌ای برای آن‌ها ابداع کرده‌اید.

من در اینجا تمام مسائل خاصی را که مر بوط 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 مسئله‌ای 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. می‌گوئید که بشر، پیش از هر چیز عبارت است از وجودش در لحظه حال. می‌گوئید که آدمی بیرون از دایره جبری است که بر طبیعت حکمران است. به عقیده‌شما، بشر قبل از وجود یافتن تعریف ناپذیر است و تعریف او تابع وضع کنونی اوست، در حال افراد. عقیده دارید که مافوق بشر، طبیعت بشری وجود ندارد، بلکه در لحظه‌ای معین، وجودی معین به او داده شده است.

«وضع بشری» از نظر اگزیستانسیالیسم

اکنون این پرسش پیش می آید که آیا وجود بدین معنی، صورت دیگری از مفهوم «طبیعت بشری» نیست که به علل تاریخی تغییر تازه‌ای یافته است؟ آیا (با این که در وهله اول چنین نمی‌نماید) وجود باین معنی با «طبیعت بشری» آن گونه که در فلسفه قرن هیجدهم تعریف می‌شد (و شما مفهوم آن را رد می‌کنید) شاهت بسیار ندارد؛ زیرا همان مفهوم تاحد زیادی از لای لای لفظ «وضع بشری» آنچنان که اگزیستانسیالیسم آن را به کار می‌برد، نمودار است.

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

است. همچنان که شما تجربه «خودآزموده» را جانشین تجربه‌همگانی و تجربه علمی ساخته‌اید.

پهران اجتماعی و وضع بشری

اگر وضع بشری را از دیدگاه فردی (فرد مدرک درون‌گرا) در نظر آوریم و از عامل محیط طبیعی و عامل جیر علمی آن چشم بپوشیم، در این حال با صورت دیگری از «طبیعت بشری» مواجهمی‌شویم که شاید بتوان آن را «وضع طبیعی» بشر نامید. این نوع وضع طبیعی مانند هر «نوع» انتزاعی دیگری که از طبیعت متک 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 متلاشی شدن رژیم‌های اجتماعی، در هم‌ریختگی طبقه‌ها، اختلاف‌های ناشی از این مسائل و بهم آمیختگی سریع تزادها و ملت‌ها. همه این عوامل موجب می‌شود که حتی تصور دور نمائی از طبیعت بشری متحدد الشکل، با همان جنبه‌های عمومی و با همان کلیت قرن هیجدهم (دورانی که گوئی این مسئله را براساس ترقی مداومی بیان می‌کرد) میسر نگردد.

امروز ما با تعبیری از «طبیعت بشری» سروکار داریم که اشخاصی که ساده‌لوحانه 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 هراس‌آلود 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» بیناک بشری

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

در حقیقت، هنگامی که اگزیستانسیالیسم از «وضع بشری» سخن می‌گوید سخن از چنان وضعی است که هنوز واقعاً در آنچه اگزیستانسیالیسم «طرح» می‌نامد در گیرنشده 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 تراز مفهوم وضع بشری در نظر بود؛ زیرا طبیعت بشری امری است مجزا و از بعضی جهات وسیع‌تر از وضع بشری.

طبیعت بشری «جهت»^۱ نیست (در آن معنی که وضع بشری بدین

1 - Modalité (=جهت) بمعنیه 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 یا بیان واقع می‌کند (مثلًا، من نشسته‌ام) یا بیان واجب (مثلًا، کل بنرگش از جزء است) یا بیان ممکن (مثلًا، گویا این شهر پر جمعیت باشد).

از نظر هوسرل، جهت عبارت است از مراحل حکم، از تردید نایقین.

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

اصالت طبیعت، متنضم واقعیت کلی تری است تا اصالت بشر؛ ولاقل باید گفت که این اصطلاح برای مفهومی که شما برای اصالت بشر قائلید راست. بدین ترتیب سروکار 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 شخصین، 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.

وضح‌گلی 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 اگزیستنسیالیسم به چوجه مردود اعلام نشد. سخن کوتاه، اگر پذیریم 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 غیرانتزاعی باشد. زیرا به نظر شما این اوضاع و احوال وابسته به یکدیگر نیست.

بشر اندیشه برون‌گرانی

به 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 درمورد بشر نیز، مانند هرشیئی 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 سليم یا حس مشترک، آنهم عقل سليم یا حس مشترک فیلسوفان، آنرا دریابد) شاهته ندارد. در این معنی، مفهوم «طبیعت بشری»، آنچنان که فیلسوفان قرن هیجدهم به دست میدادند، شاید فردیک‌تر به استنباط هار کس باشد

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

اصالت بشر و آزادی طلبی

امروز بدینخانه «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 تعلق^۱ قدیم به شمارمی‌آیند، به دنباله رشته‌ای از اندیشه‌های «آزادی طلبانه»، قرن گذشته (یعنی آن شاخه‌ای از آزادی طلبی که با عبور از بحرانهای کنونی، شکست و کج شده)، به نحوی نامطبوع، از اصالت بشر دم می‌زنند. جائی که مارکسیست‌ها ادعای طرفداری از اصالت بشر کنند، مذهب‌های مختلف، فرقه‌های مسیحی، برهمن‌ها و بسیاری دیگرانیز، 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 مشترک همه این اندیشه‌ها، کوشش برای اعادة 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

1 - Rationalistes در اینجا 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 تقدیم و حاکمیت عقل معتقدند.

اجتماعی صورت میگیرد، بلکه درمورد 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 مبارزة نیروهای مترقب شرکت کند. زیرا مسیحیت در برابر این انقلاب خود را بر موضع ارجاعی قرار میدهد. وقتی که مدعیان مارکسیستی یا «آزادی طلبان»، پیش از هر چیز از نظر شخصیت به مسائل مینگرنند، سبب آن است که اینان در برابر مقتضیات کنونی جهان واپس مینشینند. همچنین اگر نظر اگزیستانسیالیسم مانند آزادی طلبان، متوجه بشر بطور کلی است، سبب آن است که اگزیستانسیالیسم موفق نمیشود وضع و مقامی، مناسب بارویدادها، برای خود بزرگزیند. البته امروز فلسفه‌ای مترقب 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، بی‌آن که بدین امر واقع باشد و بدون آن که آگاهانه، طریقه‌این مبارزه را تعیین کند و هدف آن را مشخص سازد، این گفته بدان معنی است که اعمال بشر آثاری به بار می‌آورد که محتوی یک سلسله علت و معلول است، ولی آدمی همه 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 یک «انتخاب پیشین» است (من مخصوصاً کلمه پیشین را مرتبأ تکرار می‌کنم زیرا معتقدم همیشه باید این شرط را دخالت داد)، یعنی چنان انتخابی که سروکار بشر، با آزادی‌مبنی بر بی‌تفاوتی است.

شیء چون ابزار

درک شما از «وضع بشر» و از «آزادی بشر» وابسته به تعریفی از اشیاء است که در باره 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، سیمائي از جهان ناپیوسته اشیاء ترسیم می‌کنید که در آن هیچ گونه نشانه‌ای از رابطه علت و معلولی در میان نیست. تنها آن چه باقی می‌گذاردید نوعی عجیب از رابطه علت و معلولی «ابزار» است که آن را هم متعقل، نامفهوم و قابل تحقیر می‌دانید.

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

اما این جهان، از دریچه‌چشم ایدئالیست‌های باصطلاح «واقع‌بین» به صورت چنین داغ و حشتناکی 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 و فقی نمی‌دهد از کجا آغاز می‌شود و به کجا پایان می‌یابد؟ از نظر ما نه از جائی آغاز می‌شود و نه در جائی پایان می‌پذیرد؛ زیرا تفکیک و افتراقی که اگزیستانسیالیسم می‌خواهد در مقام رابطه جهان با طبیعت بشری (یا بهتر بگوئیم با وضع بشری) بر جهان تحمیل کند، غیرواقعی است.^۱

۱- اشاره‌بهین مطلب که سارترین و جدان بشری (Pour soi) و جهان اشیاء (En soi) تفاوت قائل است به عقیده او وجودان بشری تابع جبری نیست و حال آنکه جهان اشیاء تابع جبراست. تفصیل این مطلب با شرح وبسط زیاد، در کتاب «هستی و نیستی» سارتر آمده است.

جهان همانه است

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

«ابزار بودن» ستار گان، «ابزار بودن» خشم «ابزار 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 تحریر دلخواهی 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 نفس» (En soi) را می پذیرید که خود غنیمت است. اما به نظر شما همین وجود نیز ملبی، و خود نوعی خصومت دائمی است.

التزام اگزیستانسیالیستی، تصمیمی دلخواهی 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 ناکامی‌ها، جهانی بی‌یار و یاور، و در باطن امر، جهانی

۱- اشاره باین موضوع است که به عقیده ساتر، جهان اشیاء فاقد معنوم است.

بشر به اشیاء معنی می بخشد.

بی‌اعتناییست. جهانی که در آن همه‌چیز همیشه محتمل است؛ یعنی کاملاً بر عکس جهانی که ماتریالیسم مارکسیستی به آن اعتقاد دارد. بنا بر همه‌این 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. بر عکس التزام و درگیری، یا بهتر بگوئیم فعالیت اجتماعی و سیاسی، یکی از عوامل اندیشه کلی‌تر و عام‌تر است.

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 فیلسفی است محض، که بر کنار از هرگونه فعالیت سیاسی شناخته شده است، این بدان معنی نیست که فلسفه او قادر 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 نامور انقلاب بزرگ فرانسه (۱۷۵۷-۱۷۹۴)

فلسفه تأثیرسیاسی آنی نداشته (و تازه این نیز اشتباه است)، این تصور از قرن گذشته بعد، باطل است.

امروزه، تجدید وضع پیش از مارکس، به صورت که باشد، کاری است که من آن را باز گشت به رادیکال سویالیسم می‌نامم.

اگزیستانسیالیسم و درگیری

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

اگزیستانسیالیسم 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 تمام دارد که می‌بینم بعضی از اگزیستا نسیالیست‌ها 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 پیشنهنگ جنبش انقلاب جهانی گردد. به نظر این شخص از طریق مبحث حیث التفاوتی^۱

۱ - Intentionalité یکی از مباحث پدیدارشناسی، به این خلاصه که، «شعور، همیشه شعور نسبت به چیزی است». این جمله سارتر منتظر را روشن تر خواهد ساخت، «... «شناسائی» 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. داین حالت شعور که می‌تواند از حد خود فراتر رود، همان که «حیث التفاوتی» نامیدیم، دفترس و در نفرت و در عنق بروز می‌کند.» و «شعور و جهان یکجا و باهم حاصل می‌شوند؛ جهان که‌دانای بیرون از شعور است ذاتاً با آن در «نسبت» است. زیرا →

می‌توان برای خرد بورژوازی 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 اینجا آوردم. می‌توان موارد دیگری از این قبیل یافت تا نشان دهد که بعضی از کسانی که از نظری در زندگی اجتماعی بسیار در گیرند و خود را وابسته به اگزیستانسیالیسم 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 همه مسائلی که اگزیستانسیالیسم مطرح می‌کند نیست، بلکه مشاهده سوق این مباحث است.

این مباحث و مسائل – شاید بی‌آنکه خود بخواهد، به تبع نوعی تفحص و جستجو، یا به تبع نظریه و روشی که به گمان شما از هر جیث مسلم و قطعی است – رفتار فتنه بفلسفه‌ای هستی می‌شود که مسلماً

– هوس رشور را امری تبدیل ناپذیر و لاینجر امن داند که هیچ شبیه‌عنی نمی‌تواند آفرای بیان کند مگر شاید شبیه زود گند و بهم «انجبار». 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 می‌گریند، من پس می‌رائند 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؟» نوشتۀ سارتر، ترجمه ابوالحسن نجفی و مصطفی رحیمی، صفحه ۲۶ مقدمه.)

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

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

راه اگزیستانسیالیسم

چرا اگزیستانسیالیسم از تmodن راهی سر بازمی‌زند؟
آیا این کار بسبب طرفداری از آزادی است؟
اگر این فلسفه درجهٔ مفهومی که سارتر برای آن قائل است سیر می‌کند باید راههای نشان دهد. این فلسفه در زمان ما در سال ۱۹۴۵- باشد بگوید که آیا باید بجمعیت 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 خردۀ بورژوازی.

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

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

پاسخ صادرتر

پاسخ کامل با ظهارات 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 هبّنی بر جزمهٔ^۱ است.

گفتید که ما وضع فلسفی قبل از مارکس را تجدید کردایم و به قهر را باز گشته‌ایم. لازمست تأیید کنم که ما در صدد آن نیستیم که فلسفه‌ای بنام «بعد از مارکسیسم» بوجود آوریم. من مایل نیستم در این باره بگفتگو پردازم، اما می‌خواهم بپرسم که شما از کجا و چگونه توانستید چنین برداشتی از حقیقت داشته باشید؟

جزمهٔ

شما می‌پندارید که چیزهایی مطلقاً حقیقی وجود دارد، زیرا شما بر مبنای حتمیت، انتقادهایی 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 همنوع خود را چون شیء تلقی کند، امتناع می‌ورزد. استدلال شما درست نیست و این علتی منطقی دارد:

انقاد از مارکسیسم

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

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

درون گرانی ماقنده اتکای حتمی بدست میدهد که بر اساس آنها می‌توانیم در زمینه احتمالات با شما همراه شویم و جز می‌شی دا 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 یک نظریه، ارزش دیگری ندارد.

اگر چند قاعده را بعنوان اصل بدیهی قرار ندهیم، چگونه می‌توانیم

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.

اکزیستانسیالیست و مارکسیسم

ما هر گز درباره این واقعیت گفتگوروا نداشته ایم که همیشه، بشر برای بشر موجودی عینی است؛ اما برای این که موجود عینی چنین درک شود، متقابلا وجود مدرکی 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 واژفیلسوفان قرن هیجدهم، که از مسئله بیگانه بوده‌اند، بهیک‌شیوه انتقاد کنید.

آنچه‌شما درباره جبر علمی گفتید، ما از مدت‌ها پیش بدان آشناei داریم. مسئله حقیقی برای ما این است که تعریفی بدست بدھیم تامعلوم 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 پدیدآمدن اسپارتاکوس را تفسیر کرد، و همین فرض حداقل درک آن زمان را متنضم است.

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

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

ناویل

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

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

اگر بر عکس بکوشیم تا این وجود مشترک زندگی را بر مبنای وجود کلی و نمونه‌ای انسان انتزاعی، تجزیه و تحلیل کنیم، هر گز به نتیجه‌ای نخواهیم رسید.

مثلًاً 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 خواهد کرد؟ بی‌شك به نتیجه‌ای نخواهند رسید.

سارتر

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

تحلیل نیست. آنچه ما «موقعیت» می‌نامیم، درست مجموعهٔ شرایط مادی و روانی است که در زمانی معین، مجموعه‌ای را بطور دقیق مشخص می‌کند.

ناویل

به گمان من این تعریف با نوشهای شما مطابقت ندارد. به هر حال به این نتیجه می‌رسیم که درک شما از «موقعیت» – حتی از نظر گاهی دور – با درک مارکسیستی این کلمه یکی نیست، زیرا شما در تعریف خود «علیت» را نفی می‌کنید. تعریف شما از «موقعیت» مشخص نیست و اغلب ماهرانه از وضعی بوضع دیگر می‌لغزد، بی‌آن که آن‌ها را دقیقاً تعریف کند.

از نظر ما «موقعیت» مجموعه‌ای است ساخته شده که فقط در نتیجهٔ یک سلسله علل جبری – علل جبری تابع قانون علیت – به وجود می‌آید. این مجموعهٔ علل شامل علیت آماری نیز هست.

سارتر

شما از علیت آماری سخن می‌گوئید. این گفته هیچ معنائی ندارد. بهتر نیست که بطور واضح منظور خود را از علیت توضیح دهید؟ آن روزی که یک نفر مارکسیست این موضوع را به من تفهیم کند، من نیز به علیت هارکسیستی معتقد خواهم شد.

هنگامی که برای شما از آزادی سخن می‌گویند، توجه شما صرف این می‌شود که بگوئید: نه، علیتی هست. شما از این علیت مرموز که جز در فلسفهٔ هکل در فلسفهٔ دیگر معنی ندارد، محال است بتوانید

توجیه و توضیحی به دست بدهید. شما از علیت مارکیستی فقط رؤیای ائم
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 پذیرید.
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
دانمی پذیرد بلکه به حقیقت نسبی می رسد. با این حال آیا شمامی پذیرید
که این علوم از قانون علیت 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 علیت واقعی را. در علوم، سخن بر سر
عواملی کلی، در زمینه‌ای است که بتوان ارتباطها و پیوندها را همیشه
بررسی کرد؛ در صورتی که در مارکیسم، سخن بر سر مطالعه مجموعه‌ای
یگانه است که در آن علیت جستجو می شود. این امر به چوچه با علیت
علمی یکی نیست.

ناویل

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

ساتر

آیا این مثال در زمینه آزادی نبود؟

فاویل

می بایست جوابی به او داد. اگر نظر این وضع برای من پیش می آمد، می کوشیدم ببینم 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 در گیرمیکرم.

ساتر

اگر سؤال کننده برای راهنمائی نزد شما بیاید، بدین معنی است که قبل از 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. و انگهی من می دانستم که او چه خواهد کرد و آن چه حدس می زدم همان راهی بود که انتخاب کرد.

پایان