

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



دانشگاه علامه طباطبائی

دانشکده ادبیات فارسی و زبان های خارجی

گروه فلسفه

پایان نامه جهت اخذ درجه کارشناسی ارشد

پدیدارشناسی از منظر سارتر و مرلوپونتی

(بر اساس کتاب چهار فیلسوف پدیدارشناس)

استاد راهنما: جناب آقای دکتر هدایت علوی تبار

استاد مشاور: جناب آقای دکتر محمدرضا اسدی

دانشجو: علیرضا شاه محمدی

زمستان ۱۳۸۹

فرم گردآوری اطلاعات پایان‌نامه‌ها
کتابخانه مرکزی دانشگاه علامه طباطبائی

عنوان: پدیدارشناسی از منظر سارتر و مرلوپونتی		
نویسنده: علیرضا شاه‌محمدی		
استاد راهنما: آقای دکتر هدایت علوی تبار	استاد مشاور: آقای دکتر محمدرضا اسدی	
کتابنامه: دارد	واژه‌نامه: ندارد	
نوع پایان‌نامه: <input checked="" type="checkbox"/> بنیادی <input type="checkbox"/> توسعه‌ای <input type="checkbox"/> کاربردی		
مقطع تحصیلی: کارشناسی ارشد	سال تحصیلی: ۸۹-۹۰	
محل تحصیل: تهران	نام دانشگاه: علامه طباطبائی	دانشکده: ادبیات فارسی و زبان‌های خارجی
تعداد صفحات: ۱۴۶ صفحه	گروه آموزشی: فلسفه غرب	
کلیدواژه‌ها به زبان فارسی: سارتر، مرلوپونتی، پدیدارشناسی، هستی، نیستی، آگاهی، ادراک، انسان، آزادی، مسئولیت‌پذیری.		
کلیدواژه‌ها به زبان انگلیسی: Sartre, Merleau-Ponty, Phenomenology, Being, Nothingness, Consciousness, Perception, Human-being, Freedom, Responsibility.		

چکیده

الف. موضوع و طرح مسئله (اهمیت موضوع و هدف): پایان‌نامه‌ی حاضر به پدیدارشناسی می‌پردازد. هدف از انتخاب این موضوع و پرداختن به آن، در وهله‌ی نخست، بکر بودن آن است؛ به طوری که تاکنون به صورت جدی بدان پرداخته نشده است؛ دوم آنکه از دیدگاه نگارنده، طرح این مبحث می‌تواند برای جامعه‌ی علمی فلسفه می‌تواند مفید فایده قرار بگیرد.

ب. مبانی نظری: پایان‌نامه‌ی حاضر مشتمل بر دو بخش کلی است. بخش اول، پدیدارشناسی را از منظر دو فیلسوف فرانسوی، سارتر و مرلوپونتی، به طور کلی مدّ نظر قرار می‌دهد؛ در این بخش تمرکز بحث بیشتر بر شرح کلی پدیدارشناسی از نگاه این دو فیلسوف است. این بخش مشتمل بر پیش‌گفتار، مقدمه و شرحی درباره‌ی پدیدارشناسی سارتر و مرلوپونتی، و خلاصه‌ی بخش دوم است.

بخش دوم، همین مبحث پدیدارشناسی را با تکیه بر فصل‌های سوم و چهارم کتاب چهار فیلسوف پدیدارشناس نوشته‌ی کریستوفر مکان ادامه می‌دهد و در آن بررسی مفصل‌تری درباره‌ی پدیدارشناسی سارتر و مرلوپونتی صورت گرفته است.

پ. یافته‌های تحقیق: در بخش دوم، در قسمت سارتر، تمرکز بیشتر بر هستی و نیستی قرار دارد که زمینه‌ی اصلی پدیدارشناسی سارتر است. در این قسمت، مباحثی نظیر صبغهی دکارتی سارتر، تأثیر پذیری‌اش از هوسرل و هیدگر، و نیز نظریات خودش درباره‌ی هستی، و به طور جزئی‌تر درباره‌ی هستی فی‌نفسه، هستی لافسه، و هستی لغیره ارائه شده است. در این میان سخن از روابط انسانی در دیدگاه سارتر هم مطرح می‌گردد. نکته‌ی قابل توجه این دیدگاه، نگرش به مسئله‌ی آزادی است و در مقابل آن، مسئولیت‌پذیری و پاسخ‌گویی در قبال این آزادی وجودی انسان.

اما در قسمتی که مربوط به مرلوپونتی است، بخش اعظم مباحث، حول پدیدارشناسی ادراک می‌گردد. مرلوپونتی نیز در فلسفه‌ی خود به مسئله‌ی آزادی پرداخته و آن را در روابط انسانی مدّ نظر قرار داده است. دیگر نکته‌ای که مرلوپونتی بدان پرداخته، بحث از آگاهی است؛ وی تقریباً در تمام مباحث خود به نقد آراء تجربه‌گرایان و عقلانیت‌گرایان در زمینه‌ی آگاهی و هستی پرداخته و سعی در ارائه‌ی نظریات خویش در این باره داشته است.

ت: نتیجه‌گیری و پیشنهادات: با توجه به آنچه در بالا ذکر شد، این پایان‌نامه بیشتر بر بررسی نظرات دو فیلسوف فوق‌الذکر متمرکز است و لازم به ذکر است که در بخش انتقادات بیشتر از آرای کریستوفر مکان نویسنده‌ی چهار فیلسوف پدیدارشناس، که مبنای این پایان‌نامه بوده، در هر جا که لازم آمده، بهره گرفته شده است. نگارنده معتقد است که اهمیت این موضوع به قدری است که جای دارد پژوهش‌های دیگر و بیشتری در این زمینه بعدها صورت بگیرد تا جامعه‌ی دانشگاهی ما از استفاده از منبع غنی پدیدارشناسی فرانسوی بی‌بهره نماند، ان شاءالله.

واژگان کلیدی: سارتر، مرلوپونتی، پدیدارشناسی، هستی، نیستی، ادراک، آگاهی، انسان، آزادی، مسئولیت‌پذیری.

صحت اطلاعات مندرج در این فرم بر اساس محتوای پایان‌نامه و ضوابط مندرج در فرم را گواهی می‌نمایم.

نام استاد راهنما: آقای دکتر هدایت علوی تبار

سمت علمی: استادیار

نام دانشکده: ادبیات فارسی و زبان‌های خارجی

رئیس کتابخانه:

فهرست مطالب

۶	پیش‌گفتار
۷	الف) درباره‌ی نویسنده
۸	ب) مقدمه‌ی نگارنده
۸	۱) ژان پل سارتر
۱۸	۲) موريس مرلوپونتي
۲۵	ج) خلاصه‌ی فصول
۲۵	۱) سارتر
۲۵	۱-۱ مقدمه
۲۶	۲-۱ هستی و نیستی
۲۷	۳-۱ هستی لِنفسه
۲۹	۴-۱ هستی لغيره
۳۱	۵-۱ داشتن، انجام دادن، بودن
۳۲	۲) مرلوپونتي
۳۲	۱-۲ پدیدارشناسی ادراک
۳۳	۲-۲ بخش اول
۳۵	۳-۲ بخش دوم
۳۷	۴-۲ بخش سوم

۳۹	فهرست منابع نگارنده
۴۰	فصل اول؛ پدیدارشناسی از منظر سارتر
۴۱	ژان پل سارتر
۴۲	هستی و نیستی
۴۳	مقدمه
۴۸	بخش اول: مسئله‌ی نیستی
۵۷	بخش دوم: هستی لِنفسه
۷۴	بخش سوم: هستی لغيره
۹۱	بخش چهارم: داشتن، انجام دادن، بودن
۹۴	پی‌نوشت‌ها
۹۵	فصل دوم؛ پدیدارشناسی از منظر مرلوپونتی
۹۶	موريس مرلوپونتی
۹۸	پدیدارشناسی ادراک
۱۰۸	بخش اول
۱۱۹	بخش دوم
۱۳۳	بخش سوم
۱۴۰	پی‌نوشت‌ها

پیش گفتار

الف) درباره ی نویسنده

کریستوفر مَکان^۱ در سال ۱۹۴۱ در خانواده‌ای دیپلماتیک در هند به دنیا آمد، و در یک مدرسه‌ی شبانه‌روزی انگلیسی تحصیل کرد، و سپس فلسفه را در دانشگاه آکسفورد فرا گرفت. از زمان اخذ دکترایش از دانشگاه سوربن پاریس، در دانشگاه‌های متعددی در ایالات متحده به تدریس پرداخت، و همچنین مدت دو سال را در بنیاد تحقیقاتی هامبولت^۲ هیدلبرگ سپری کرد، و به طور متمادی در فرانسه و انگلستان درس‌گفتارهایی را ایراد نمود. بزرگ‌ترین اثر فلسفی او هستی و صیوررت^۳ نام دارد که در چهار جلد انتشار یافته است. جلد اول این کتاب با عنوان *متافیزیک عمومی*^۴، جلد دوم با عنوان *فلسفه‌ی طبیعی*^۵، جلد سوم با عنوان *فلسفه‌ی اجتماعی*^۶، و جلد چهارم نیز با عنوان *فلسفه‌ی عملی*^۷ منتشر شده است. وی در حال حاضر، ضمن اقامت در نزدیکی بوردو، به تدریس در دانشگاه بوردو مشغول است.

از وی آثار متعددی به طبع رسیده است که از آن جمله می‌توان به ترجمه‌ی *مطالعاتی در هستی‌شناسی اجتماعی هوسرل*، *هیدگر*، *سارتر* و *بوبر*^۸، نوشته‌ی *مایکل تئونیسن*^۹، و نیز *گردآوری دوره‌ی چهار جلدی ارزیابی‌های انتقادی هیدگر*^{۱۰} اشاره کرد.

کتاب حاضر با عنوان *چهار فیلسوف پدیدارشناس*^{۱۱} نیز که فصل‌های سوم و چهارم آن، درباره‌ی پدیدارشناسی سارتر و مرلوپونتی، به عنوان مرجع اصلی این پایان‌نامه برگزیده شده است، تألیف همین فیلسوف معاصر است، که در آن درباره‌ی چهار فیلسوف، یعنی هوسرل، هیدگر، و دو فیلسوف فوق‌الذکر، و فلسفه‌ی پدیدارشناسی آن‌ها به بررسی و تحلیل پرداخته است.

^۱ - Christopher Macann (1941-)

^۲ - Humboldt

^۳ - Being and Becoming

^۴ - General Metaphysics

^۵ - Natural Philosophy

^۶ - Social Philosophy

^۷ - Practical Philosophy

^۸ - Studies in the Social Ontology of Husserl, Heidegger, Sartre, and Buber

^۹ - Michael Theunissen (1932-)

^{۱۰} - Heidegger's Critical Assessments

^{۱۱} - Four Phenomenological Philosophers

الف) مقدمه‌ی نگارنده

۱) ژان پل سارتر

سارتر، فیلسوف، ادیب، و اندیشمند فرانسوی که بعضاً بیشتر به سبب داستان‌هایش شناخته شده است، یکی از چهره‌های تأثیرگذار در فلسفه‌ی فرانسوی بود، - که همچون سلف خود دکارت - جریانات فکری و اندیشه‌های پس از خود را - موافق یا مخالف - تحت تأثیر قرار داد. وی شش اثر اصلی درباره‌ی فلسفه و روانشناسی دارد، که با توجه به این آثار می‌توان محور اصلی نخستین آثار فلسفی‌اش را پدیدارشناسی دانست. سارتر نیز همچون هوسرل پیوندی با دکارت داشت، اما برداشت هوسرل از مفهوم فلسفی سوژه را، که ریشه در اندیشه‌ی دکارت داشت، نقد می‌کرد، و بدین ترتیب پدیدارشناسی هوسرلی را به چالش می‌کشید. سوژه‌ی دکارتی در اندیشه‌ی سارتر جایگاه مهمی دارد، چنانکه در هستی و نیستی با طرح «آگاهی انسان»، بار دیگر دکارت را مورد توجه قرار می‌دهد، گرچه این بار به نحوی انتقادی و با استعانت از دیالکتیک هگلی.

زمانی که دکارت می‌گوید «می‌اندیشم، پس هستم»، آگاهی او به هستی‌اش مقدم بر تأمل درباره‌ی آن نیست، بلکه حاصل تأمل درباره‌ی آن است. همچنین بر طبق نظر هوسرل، آگاهی، محض نیست بلکه آگاهی از چیزی است، که زمانی که به آن التفات دارم، در آگاهی‌ام قرار می‌گیرد؛ یعنی صورت ذهنی آن، متعلق آگاهی است، و نه خود آن که ممکن است در هر جایی باشد. اما از نظر سارتر اصل بر آن چیزی است که او آگاهی پیش-تأملی می‌نامد. او این آگاهی پیش-تأملی را با ذکر مثال‌هایی در هستی و نیستی توضیح می‌دهد که از آن جمله می‌توان به مثال‌های درباره‌ی ترس و دوست داشتن اشاره کرد. اینکه من از چیزی می‌ترسم یا آن را دوست دارم، با اندیشیدن من درباره‌ی اینکه از چیزی می‌ترسم یا دوستش دارم متفاوت است. سارتر، اولی را آگاهی پیش-تأملی، و دومی را آگاهی تأملی می‌نامد.

اما در این آگاهی که من از چیزی دارم، همواره آگاهی دیگری هست، و آن آگاهی از خود، به عنوان کسی است که دارای این آگاهی است، و آگاهی متعلق آن قرار می‌گیرد. البته باید توجه داشت که منظور از همراه بودن آگاهی از خود، این نیست که آگاهی از خود، مقدمتاً یا همزمان، با آگاهی از چیز دیگر همراه است، بلکه منظور این است که تا آگاهی از خود به عنوان مُدرک نباشد، آگاهی از چیز دیگری [مُدرک] امکان پذیر نیست، یعنی «خود» متعلق آگاهی نیست بلکه در متن آگاهی حضور دارد، و ذاتی آن است. البته این را هم باید خاطر نشان کرد که منظور از حضور در متن آگاهی، ساکن بودن «خود» در آگاهی نیست (که سارتر پیش‌تر در نخستین آثارش، ذیل مقوله‌ی سوژه‌ی استعلایی رد کرده بود). همین آگاهی پیش‌تأملی است که در نظر سارتر، عنصر اساسی برای پدیدارشناسی است.

به عقیده‌ی وی آگاهی از چیزی، غیر از خود آگاهی است، و به این خاطر که با این غیریت از خود فراروی می‌کند، می‌توان آن را استعلایی دانست، و از آنجایی که این امر استعلایی بر آگاهی، یا برای آن، ظاهر می‌شود، می‌توان بدان امر پدیداری گفت. البته این امر پدیداری صرفاً یک صورت ذهنی نیست که متعلق آن موجود نباشد، بلکه خود آن چیزی که بر آگاهی من ظاهر شده است نیز وجود دارد؛ یعنی «هستی پدیداری، هم ذات و هم وجود خود را ظاهر می‌کند» (کاپلستون، ۱۳۸۴، ص. ۴۱۳). اما اگر بخواهیم به مفهوم فرا پدیدارانه‌ی سارتر بازگردیم، باید بگوییم که، از آنجا که برخلاف آنچه بارکلی می‌گوید، «هستی آنچه ظاهر می‌شود فقط تا زمانی نیست که ظهور دارد» (همان، ص. ۴۱۴)، این هستی، از علم ما نسبت به آن فراتر می‌رود و بنابراین فراپدیداری است. پس جهان، که همچون مجموعه‌ای از آن چیزهایی است که ظهور دارند، بر آگاهی پدیدار می‌گردد، و این پدیدار شدن، همان‌طور که اشاره شد، صرفاً صورت ذهنی حاضر بر آگاهی من نیست، بلکه اشیاء بی‌تردید وجود دارند، ولی تمایزشان از یکدیگر، به این عنوان که / این چیز مشخص اند و نه چیز دیگر، در ارتباط با آگاهی است که معنا می‌پذیرد.

سارتر این معنا بخشی را از هیدگر اقتباس کرده است و از دیالکتیک هگلی برای بسط آن سود می‌جوید. هستی هست، وقتی در رابطه با آگاهی قرار می‌گیرد، با سلبی که نتیجه‌ی منطقی این ارتباط است متعلق آگاهی می‌شود، به این صورت که این است و نه آن. پس هستی، از حیث منطقی، مقدم بر نیستی است، یعنی در ابتدا «چیزی هست»، و سپس «چیز دیگری نیست»، و با این سلب که یک چیز را از چیز دیگر، یعنی آن را از شیء فی‌نفسه بودن، متمایز می‌کند، بر آگاهی حاضر می‌شود. این هستی که

در رابطه با آگاهی قرار گرفته است، با تحویل شدن به متعلق آگاهی، از هستی خود محروم می‌شود، چرا که دیگر همان نیست که هست، بلکه به آن چیزی تحویل یافته که در رابطه با آگاهی است. به عبارت دیگر، «هستی فی‌نفسه ممکن است، و این امکان ظهور خارجی ندارد» (همان، ص. ۱۶۷)، مگر اینکه در رابطه با آگاهی قرار بگیرد، که در آن صورت همان هستی نیست، بلکه هستی شیء مشخصی است که به وسیله‌ی آگاهی تمییز یافته و متعلق آن شده است. پس آگاهی نیستی است، به این معنا که نیستی هستی‌یی است که صرفاً برای آگاهی درباره‌ی آن هستی آشکار می‌شود. این هستی که صرفاً برای آگاهی ظهور می‌یابد، هستی لئفسه است. این دو مفهوم، هستی فی‌نفسه و هستی لئفسه، دو مفهوم کلیدی در هستی و نیستی هستند، و از آنجا که چیز کمی درباره‌ی هستی فی‌نفسه می‌توان گفت، بخش اعظم هستی و نیستی در مورد هستی لئفسه سخن می‌گوید.

هستی لئفسه‌ای که سارتر از آن سخن می‌گوید، در ارتباط با آگاهی است؛ و نیز گفتیم که آگاهی نیستی است، پس می‌توان گفت هستی لئفسه در ارتباط با نیستی است. البته کاملاً مشخص است که سارتر در این مورد از هیدگر تأثیر پذیرفته است. سارتر می‌کوشد تا به سؤال هیدگر، که در باب هیچ و هیچ بودگی می‌پرسد، با مسئله‌ی نیستی پاسخ بگوید. وی معتقد است که تجربه‌ای از نیستی، در قالب عدم حضور هستی [هستی لئفسه] وجود دارد، و این تجربه‌ی نیستی، همان شرطی است که بر مبنای آن حکمی منفی می‌سازم. به نظر او، نیستی صرفاً سلب هستی است، و این هستی، هستی لئفسه است، که می‌تواند نیستی را در میان کثرت هستی‌ها مطرح کند - هستی لئفسه‌ای که انسان است.

برای سارتر، هستی دار-ها بر سه گونه‌اند: انسان، آنچه انسان ساخته، و ابژه‌های طبیعی. از آنجا که بحث ما در رابطه با انسان است، از توضیح دو مورد دیگر در اینجا چشم می‌پوشیم. در انسان، وجود هم از حیث منطقی و هم از حیث زمانی مقدم بر ماهیت است؛ یعنی هم پیش از ماهیت رخ می‌دهد، و هم شرط لازم و ضروری برای شکل‌گیری ماهیت انسان است. سارتر این مسئله را در *اگزیستانسیالیسم و اصالت بشر* تأکید کرد که وجود انسان مقدم بر ماهیت او است (سارتر، ۱۳۴۴، ص ۳۰)، و این فرض را بدان دلیل مسلم گرفت که حالت دیگری برایش متصور نبود، زیرا تنها راه برای اینکه ماهیت مقدم بر وجود باشد، فرض وجود خدایی آفریننده است - فرضی که در اندیشه‌های سارتر جایگاهی ندارد. هم‌زمان بودن این دو هم مختص ابژه‌های طبیعی است، و از آنجا که انسان ابژه‌ی طبیعی نیست، پس این مورد نیز منتفی است. انسان ماهیت پیشینی ندارد، بلکه ماهیتش، پس از تحقق وجودش، و از رهگذر

اعمال، تصمیم‌ها، و انتخاب‌های او شکل می‌گیرد. گرچه وی با نفی ماهیت پیشینی برای انسان، زندگی را توالی رویدادهای نامرتب نمی‌داند. انسان (در حال)، همواره با گذشته و آینده مرتبط است، به این معنا که معنای زندگی‌اش دائم در حال ساخت، نفی یا دگرگونی است.

بازگردیم به مسئله‌ی آگاهی. آگاهی، آگاهی از چیزی است، و از آنجا که در رابطه با هستی لئفسه [انسان] است، و انسان در جهان است، پس آگاهی از چیزی است در جهان، و جهان، بستر این آگاهی است. در اینجا، دو مفهوم تازه وارد می‌شود. اول، مفهوم آزادی، که از آن جهت که وجود انسان برای سارتر مهم است و ماهیتش به وسیله‌ی انتخاب‌ها و اعمالش مشخص می‌گردد، اهمیت می‌یابد. و دوم، مفهوم زمان، که از آنجا که انسان در جهان است، با زمان این‌جهانی سر و کار دارد و اعمال و انتخاب‌هایش در زمان صورت می‌گیرد و بدین صورت او را با گذشته و آینده‌اش مرتبط می‌کند. اما در بحث از آزادی باید گفت، اگر ذات انسان را تحت جبر بدانیم، از آنجا که نیستی باعث جدایی از هستی می‌شود، پس جبر مطلق نیز به حالت تعلیق در می‌آید. به گفته‌ی سارتر، آزادی انسان مقدم بر ذات در انسان است. دیگر آنکه، اگر آگاهی نیستی است، در هر لحظه‌ای از آگاهی وقفه‌ای در زمان پدید می‌آید که باعث می‌شود گذشته و حال و آینده هیچ تأثیری بر یکدیگر نداشته باشند، و بدین‌گونه هیچ علیتی در کار نیست. به عبارت دیگر، از آنجا که گذشته نمی‌تواند حال را معلول خود قرار دهد، پس من در هر لحظه می‌توانم فعلی را انجام دهم که جدای از گذشته است و تالی آن نیست. بدین ترتیب، به نظر می‌آید می‌توان واژه‌ی آزادی را به جای نیستی به کار برد، زیرا نیستی میان من و گذشته و آینده‌ام، به معنای این است که در هر لحظه خودم را باز می‌سازم؛ یعنی تحت هیچ جبری قرار ندارم.

گرچه حال، این آزادی (رهایی از جبر) با اضطرابی که به نحو فزاینده در هر مرحله رشد می‌کند، تبدیل به بار مسئولیتی می‌شود که بر دوش انسان سنگینی می‌کند. فراموش نکنیم که سارتر یک اگزیستانسیالیست است، و در نظر او پاسخ‌گویی و پذیرش مسئولیت در قبال وجود خود انسان، امری ضروری است تا انسان باشد - مسئولیتی که البته گریز از آن چندان مشکل نیست!

گفتیم که هستی فی‌نفسه امکانی است که ظهور خارجی ندارد و برای آنکه بتواند خودش را ظهور بخشد، باید به هستی لئفسه تغییر حالت بدهد تا بتواند از طریق ارتباط با آگاهی، و بر آگاهی، ظهور یابد، بدین‌گونه که با دادن مشخصه‌های هستی لئفسه به خودش می‌تواند به هستی لئفسه تبدیل

شود، و با این کار، هستی فی‌نفسه بودن خودش را از دست می‌دهد. این امر، با عنوان *رویدادگی* هستی
لنفسه در فلسفه‌ی سارتر بیان شده است، اصطلاحی که از بندهای ۱۲ و ۲۹ هستی و زمان هیدگر اخذ
شده و آن را در هستی و نیستی اینگونه تعریف می‌کند: «هستی برای واقعیت انسانی، آنجا بودن است»
(احمدی، ۱۳۸۳، ص. ۱۷۳). هم‌چنین او در رابطه با زمان نیز مفهوم رویدادگی را ذکر می‌کند:

گذشته به یک معنا، زمانی که بخش اعظم آینده‌ام در لباس گذشته‌ام حاضر می‌شود
بیشتر رشد می‌کند؛ و بار سنگین رویدادگی‌ام سنگین تر می‌شود. اما مهم نیست؛ من
هم‌چنان آن را تعالی می‌بخشم. من هرگز محدود به رویدادگی‌ام نیستم. من هرگز
نمی‌توانم واقعاً به شیوه‌ی آن هستی فی‌نفسه‌ای که رویدادگی‌ام است وجود داشته باشم
(Spade, 1996, p.190).

با اینهمه، گرچه هستی فی‌نفسه با گرفتن مشخصه‌های هستی لنفسه می‌تواند به آن تبدیل شود،
اما این بدان معنا نیست که هستی لنفسه می‌تواند بنیان خودش باشد، چه اگر اینطور بود می‌توانست
واجب الوجود باشد نه ممکن، یعنی می‌توانست خصوصیات واجب الوجود را به خودش بدهد. امکان،
در نظر سارتر، آن چیزی است که هستی لنفسه برای اینکه لنفسه باشد، فاقد آن است. این فقدان، امر
زائدی نیست که یکباره پیش آمده باشد. آگاهی برای اینکه خودش باشد باید بتواند هستی فی‌نفسه و
لنفسه را تلفیق کند تا تعالی بیابد. تلفیقی که غیر ممکن است. فقدان، آن چیزی است که انسان برای آنکه
تلفیق غیر ممکن هستی لنفسه با هستی فی‌نفسه باشد، فاقد آن است.

او در جای دیگری نیز هستی فی‌نفسه را از هستی لنفسه [انسان] جدا می‌سازد، و بین بودن (به
صورت هستی فی‌نفسه) و وجود داشتن (به صورت هستی لنفسه) فرق می‌گذارد:

قبل از این چند روز آخر، هرگز حدس نزده بودم که وجود داشتن چه معنایی دارد. مثل
دیگران بودم، ... مانند آنها می‌گفتم: دریا سبز است؛ آن لکه‌ی سفید در آن دوردست یک
مرغ دریایی است؛ ولی احساس نمی‌کردم که وجود دارد، ... معمولاً وجود، خود را
پنهان می‌کند، آنجا است، دور و بر ما، درون ما، خود ما است، آدم نمی‌تواند دو سه
کلمه بگوید بی آنکه از آن حرف بزند، دست آخر، آدم لمسش نمی‌کند. هنگامی که باور
داشتم به آن می‌اندیشم، به گمانم هیچ چیز نمی‌اندیشیدم، سرم خالی بود، یا فقط یک
کلمه در سرم بود، کلمه‌ی بودن (سارتر، ۱۳۵۵، ص. ۲۳۹).

انسان، آگاهی ناب نیست، اما ابژه‌ای منفعل هم نیست. انسان خود را از آنچه هست جدا می‌کند و به سوی چیزی پیش می‌رود که نیست، پیش می‌رود تا خود را تثبیت کند اما هرگز تثبیت نمی‌شود. همین پیشروی به معنای آزادی انسان است، چرا که اگر به جایی می‌رسید و در آنجا متوقف می‌شد، دیگر پیش نمی‌رفت و ناچار به انتخاب آزادانه میان گزینه‌های گوناگون نبود، که در آن صورت آزادی‌اش مطرح نمی‌شد. انسان از آن حیث که فی‌نفسه نیست و لنفسه است، آزاد است، و نیز به این خاطر که باید همه چیز را برای خود تغییر دهد، زیرا در وضعیتی که قرار گرفته است، حق انتخابی در این وضعیت نداشته است، بنابراین در تغییر وضعیت خویش آزاد است. برای همین، برخلاف هیدگر، انسان را صرفاً *د/زاین* [واقعیت انسانی] هیدگر نمی‌داند، بلکه معتقد است «ما، آگاهی استعلایی‌بی هستیم که واقعیت انسانی را می‌سازد» (احمدی، ۱۳۸۳، ص. ۱۸۸).

این انسان دارای آگاهی و خودآگاهی است، و برای لنفسه بودن سه مشخصه می‌خواهد: اول، رویدادگی، به این معنا که در موقعیت و وضعیتی قرار گرفته که خود، آن را برگزیده است؛ دوم، زمان‌مندی، یعنی در گذری زمانی از گذشته به حال، و از حال به آینده زندگی می‌کند؛ و سوم، استعلایی بودن، یعنی مدام در حال فراروی از خود و پیشروی به سوی آینده‌ای است که آزادانه طرح می‌ریزد، آینده‌ای که برساخته‌ی انتخاب‌ها و گزینش‌های آزادانه‌ی اوست. می‌توان گفت هستی انسان، همین توانایی‌اش برای گزینش است. انسان نیست، بلکه باید ساخته شود، و با همین گزینش‌ها است که خودش را می‌سازد و هست می‌شود.

این گزینش‌ها نه نامحدود، که محدود به عوامل درونی و بیرونی‌اند. البته سارتر معتقد است اینکه این موانع به صورت موانعی غلبه‌ناپذیر بر سر راه من ظاهر شوند یا به صورت موانعی که در مسیر استفاده از اختیار و آزادی‌ام است، بستگی به انتخاب خودم دارد. منظور سارتر این است که این خود من هستم که سبب می‌شوم چنین موانعی پدید بیاید، و اگر کاملاً تسلیم آنها شوم به این خاطر است که آنها را به عنوان موانع غلبه‌ناپذیر برگزیده‌ام. این خود آگاهی است که به محیط معنی می‌دهد، یعنی می‌توان از آن به عنوان یک موقعیت بهره‌گرفت و نیز می‌توان درون آن حل شد. پس ظهور محیط به نحو خاص، کاملاً منوط به خود انسان است.

مسئله‌ی دیگری که در رابطه با پدیدارشناسی سارتر، یا به بیان دقیق‌تر، هستی‌شناسی پدیدارشناسانه‌ی سارتر، حائز اهمیت است و تا کنون کمتر به آن پرداخته‌ام، مسئله‌ی نیستی است. در مسئله‌ی نیستی، سارتر کاملاً به دیالکتیک هگلی نزدیک می‌شود. هگل معتقد بود که نیستی و هستی به نحو دیالکتیکی نقیض هم‌اند، و معنایی جز تبدیل به یکدیگر ندارند؛ یعنی در شدن معنا می‌یابند. سارتر با اخذ این مفهوم از هگل می‌گوید: «نستی نیست، اگر از آن یاد می‌کنیم فقط به این دلیل است که دربردارنده‌ی یک شکل ظهور هستی است ... نیستی سلب نمی‌کند، سلب می‌شود.» (احمدی، ۱۳۸۳، ص. ۱۹۸). نیستی، جنبه‌ای از هستی است، و هر انسانی در وضعیت‌های خاص خود را در آستانه‌ی نیستی می‌بیند. او با گفتن این مطلب، نیستی را از غیبت [عدم حضور] تفکیک می‌کند. به عقیده‌ی او هیچ‌کس نمی‌تواند خودِ نیستی را تجربه کند، بلکه آنچه به تجربه در می‌آید صرفاً غیبت و عدم حضور است. نیستی در جریان به خیال آوردن کسی یا چیزی مطرح می‌شود. انسان آگاهی خودش است، و آگاهی‌اش گونه‌ای نیستی است - نیستی‌یی بر زمینه‌ی هستی. آگاهی از اینکه چیزی هستم و چیز دیگری نیستم. پس در ابتدا هستی هست و آگاهی از آن، و سپس نیستی بر زمینه‌ی این هستی، به معنای دیگری نبودن، مطرح می‌شود و آگاهی از این نیستی.

بدین ترتیب است که سارتر فلسفه‌ی وجودی‌یی پدید می‌آورد که ثنویت انگارانه است، و به این معنا ریشه در فلسفه‌ی دکارت دارد، که ثنویت نفس و بدن در آن مطرح بود. هستی و نیستی از همین ثنویت نیستی و هستی آغاز می‌شود.

در بحث آزادی، اشاره‌ی کوتاهی به مفهوم زمان در فلسفه‌ی سارتر کردیم؛ جا دارد که اکنون کمی بیشتر به این مسئله پرداخته شود. در دیدگاه سارتر، گذشته چیزی نیست که کاملاً مستقل از آگاهی وجود داشته باشد، بلکه فقط به این خاطر هست که من به عنوان یک موجود، در همان اولین آن، گذشته‌ی خودم هستم؛ گذشته‌ای که نه می‌توانم دوباره زندگی‌اش کنم و نه می‌توانم آن را تغییر بدهم. این زمان گذشته فی‌نفسه است و صرفاً از طریق هستی لِنفسه‌ای می‌تواند حاضر باشد که این هستی لِنفسه، زمان حال است. اما از آنجا که هستی لِنفسه، هستی فی‌نفسه‌ای است که در ارتباط با آگاهی، و با گرفتن مشخصه‌های هستی لِنفسه، لِنفسه شده است، باید همان سلبی را که در هستی فی‌نفسه [گذشته] وجود دارد، در خود داشته باشد؛ بنابراین زمان حال وجود ندارد، و گذشته نیز که فقط از طریق این هستی لِنفسه می‌تواند باشد، وجود نخواهد داشت. آینده آن چیزی است که هستی لِنفسه هنوز می‌تواند

باشد. آینده بُعد امکان است. امکانی که می‌توان در جهت تحقق آن کوشید؛ اما به مجرد اینکه واقعیت پیدا کرد، امکان بودنش پایان می‌یابد و بدین ترتیب، آینده‌ای وجود ندارد. گرچه این بدان معنا نیست که زمان وجود ندارد. مطلب فوق را بدین صورت هم می‌توان ذکر کرد که: گذشته امری است سپری شده، دیگر حاضر نیست و وجود ندارد. آینده نیز چون هنوز روی نداده، حاضر نیست. در نتیجه می‌توان گفت که اکنون هم وجود ندارد، چون لحظه‌ای میان دو امر ناموجود است. در نظر سارتر، که در اینجا به برگسون نزدیک شده، درست است که این سه بُعد زمانی مستقل از یکدیگر حضور ندارند، اما به عنوان یک توالی یا مجموعه هستند. لحظات زمان از نظر کلی بی‌نهایت است، یعنی بی‌نهایت لحظه‌ها پشت سر هم واقع می‌شوند و هر لحظه جانشین لحظه‌ی دیگر می‌شود. جانشین شدن لحظات هم اصالتاً ترتیبی دارند، به این معنی که هر لحظه‌ی بعد به وسیله‌ی لحظه‌ی قبل مشخص می‌شود... اتفاقاً همین لحظات قبل و بعد است که به صورت آمار زمانی در می‌آید، و مفاهیم قبل و بعد می‌توانند زمان‌هایی از خود بسازند که در حدّ خود است.

سارتر پس از به میان آوردن مسئله‌ی زمان و صحبت درباره‌ی آن، به سراغ هستی لغیره می‌رود. سارتر معتقد نیست که وجود آگاهی‌های دیگر برای من صرفاً منتج از مشاهده‌ی بدن و حرکات آنها باشد، «بلکه حداکثر می‌توانم ادعا کنم که چون وجود خودم برایم یقینی است وجود دیگری هم محتمل است». او به دنبال این است که نشان دهد دیگری هم مانند من خودی است که سوژه است و من با او مستقیماً به عنوان یک سوژه مواجهم و نه به عنوان متعلق آگاهی‌ام. پس باید رابطه‌ی میان آگاهی من و آگاهی دیگری مشخص شود. اینجاست که مسئله‌ی اصالت نفس پیش می‌آید، یعنی من دیگری نیستم بلکه خودم هستم. بدن من به عنوان شیئی در جهان، و بدن دیگران، واسطه‌های ضروری میان آگاهی دیگران و آگاهی من هستند، به این صورت که من در حالت‌هایی ممکن است متوجه شوم که کسی مرا نگاه می‌کند (بدن مرا می‌بیند). در این حالت، کوژیتو محقق می‌شود، یعنی من از خودم به نحوی تأملی و از رهگذر پدیدار شرم، به عنوان متعلق آگاهی یک فرد دیگر در مقام فاعل شناسایی آگاه می‌شوم، و به این ترتیب وجود دیگری را به عنوان خودی که من نیست بلکه دیگری است تصدیق می‌کنم. اما این امر دیگری را برای من، و مرا برای دیگری، تبدیل به متعلق آگاهی می‌کند، و باعث می‌شود که فاعلیت‌ام را از طریق دیگری از دست بدهم. اما جدای از این، باعث می‌شود همان چیزی که هستم باشم، یعنی خودم را عینیت ببخشم.

با توجه به روشی که سارتر در این مورد پیش می‌گیرد می‌توان گفت که روابط بین اشخاص نزاعی دوسویه و متقابل است که در آن، هر یک با نفی دیگری سعی در تصدیق خویش دارد. این نوع نگرش را می‌توان هگلی دانست چرا که هگل نیز روابط انسانی را بر حسب تضاد درک می‌کند. در این نزاع که از طریق نگاه کردن یا مورد نگاه قرار گرفتن صورت می‌گیرد، من یا دیگری را نفی می‌کنم و آزادی‌اش را از او سلب می‌کنم، و یا دیگری آزادی مرا تحت تصرف خویش در می‌آورد. زمانی که من آزادی‌ام را تسلیم دیگری می‌کنم (آنچه سارتر عشق می‌نامد)، تصاحب شدن‌ام به وسیله دیگری را تجربه می‌کنم؛ و زمانی که دیگری برای من تبدیل به یک ابژه می‌شود (آنچه سارتر بی‌تفاوتی می‌نامد)، آزادی او را به تصرف در می‌آورم. هم من و هم دیگری به دنبال تصرف آزادی یکدیگریم و به همین دلیل دست به اغفال یکدیگر می‌زنیم. اغفالی که با زبان صورت می‌گیرد و تا آنجا پیش می‌رود که یا با نزول از عشق به مازوخیسم (خودآزاری)، و یا با نزول از بی‌تفاوتی به سادیسم (دیگرآزاری) منجر می‌شود.

اما نکته‌ای که شاید می‌توانست پیش‌تر نیز ذکر گردد، ولی نگارنده‌ی مقدمه، بهتر آن دید که پس از بحث از روابط دوسویه میان انسان‌ها، و پیش از پرداختن به گفتار سارتر درباره‌ی مسئولیت، بدان پردازد، این است که هر انسان پیش از آنکه با دیگری مواجه شود، باید با خودش مواجه گردد و خودش را به همان نحوی که هست دریابد تا بتواند ابتدا با دیگری، و سپس با جهان و مسئولیت خویش در مقابل خودش و جهان، رابطه برقرار کند. فردی که خودش را بدان صورت که هست در نمی‌یابد، یا نمی‌خواهد بپذیرد، و یا به دلیل اضطراب ناشی از اختیار، از نحوه‌ی وجود خودش گریزان است، در واقع بدین ترتیب خودش را فریب می‌دهد. این همان چیزی است که سارتر، از آن دقیقاً با عنوان «خود-فریبی» یاد می‌کند. در مقابل، کسی که نحوه‌ی وجود خودش را پذیرفته است و با خودش صداقت دارد، در دیدگاه سارتر، همان کسی است که «باور راستین» دارد. این مبحث که سارتر آن را به خصوص با مثال «زنی که با یک مرد قرار ملاقات دارد» پیش می‌کشد، مورد نقدهای فمینیستی نیز قرار گرفته است.

آنچه این نقدها بدان معترض‌اند، این فرضیه‌ی آشکار سارتر است که مورد مربوط به زن می‌تواند بی‌هیچ تردیدی (به وسیله‌ی مرد) به عنوان مبنایی که در کل، نتایج هستی-

شناسانه درباره‌ی انسان بودن می‌تواند از آن منتج شود، به کار رود (Bartok, 2003,)

(p. 2).

و اما بخش آخری که سارتر به آن می‌پردازد سه مقوله‌ی داشتن، انجام دادن، و بودن است، که در فصل اول آن، به موضوع آزادی می‌پردازد، و می‌خواهد آزادی نامحدود و مطلق را تصویر کند. آزادی‌یی که به همان اندازه، مسئولیتی نامحدود و مطلق را به همراه دارد.

اگر به راستی وجود مقدم بر ماهیت است، پس بشر مسئول وجود خویش است... همچنین هنگامی که می‌گوییم بشر مسئول وجود خویش است، منظور این نیست که بگوییم هر فردی مسئول فردیت خاص خود است، بلکه می‌گوییم هر فردی مسئول تمام افراد بشر است (اگزستانسیالیسم و اصالت بشر، ص. ۳۱ و ۳۰)

مسئولیت در فلسفه‌ی سارتر مسبوق به آزادی است. هر فرد مسئول گزینش‌ها و کنش‌های خویش است که در آن‌ها، آزادی خویش را به کار برده است. مسئولیت به عنوان امری که با هر کنش و هر گزینش انسان همراه است، اساس مفهوم تعهد است که در نظریه‌ی ادبی سارتر مطرح شده است. تعهد، رویکرد کسی است که از مسئولیت خود آگاه شده و وضعیت تاریخی و اجتماعی را درک کرده است، و آماده‌ی عمل کردن است تا از موانع آزادی‌اش بکاهد. تعهد، به معنای وضعیتی هستی‌شناسانه شیوه‌ای از بودن است، و هیچ زمان بی‌تعهدی برای انسان نیست، چرا که با کنار گذاشتن یک تعهد، تعهد دیگری را پذیرفته‌ایم.

البته این آزادی نامحدود و مطلق، همان مسئله‌ای است که سارتر نمی‌تواند رابطه‌ی آن را با اخلاق تبیین کند، و برخلاف آنچه متعهد می‌شود هرگز انجامش نمی‌دهد، و این همان چیزی است که نگرانی او نسبت به بی‌اخلاقی اگزستانسیالیسم را سبب می‌شود.

۲) موريس مرلوپونتي

موريس مرلوپونتي، فيلسوف و انديشمند فرانسوي، كه داراي مقالات و رساله‌هاي بسياري است، با دو اثر به نام‌هاي *ساختار رفتار* و *پديدارشناسي ادراك* كه در زمان حيات وي انتشار يافتند، و اثرى به نام *مرئي و نامرئي* كه نيمه تمام ماند و پس از مرگش انتشار يافت، به عنوان فيلسوفى درجه‌ي اول شناخته شد. او پديدار شناسي وجودي است كه فلسفه‌اش از هر نظر تأثير بسزايي بر فلسفه گذاشته است. وي معتقد بود كه در قرن بيستم فاصله‌ي ميان جسم و ذهن برداشته شده، و زندگي انسان هم ذهني و هم جسماني است، يعني هميشه مبتني بر بدن و معطوف به روابط بين اشخاص است. مرلوپونتي مي‌خواهد اندیشه‌ي مبتني بر تقابل بدن با ذهن يا روح را از ميان بردارد، و به همين منظور به سراغ مفهوم بدن-سوژه يا بدن خود مي‌رود. او «ثنويت را به معني تركيب انسان از جسم و روح يا ذهن مي‌داند، و جسم را در شمار ساير چيزهائي كه معروض همان روابط علي بين ساير چيزها قرار مي‌گيرند به حساب مي‌آورد، و روح يا ذهن را منشأ تامي شناخت، آزادي، و گشودگي به روي ديگران، يا به زبان خود مرلوپونتي، وجود، مي‌داند» (كاپلستون، ۱۳۸۴، ص. ۴۷۴).

او بر اين امر تأكيد دارد كه بدن انسان هم واقعيتي جسماني است و هم روحاني، و با اين گفته مي‌خواهد انسان را تا حدّ يك ماشين تنزل ندهد. به نظر وي انسان واقعيّت واحد جسماني‌يي است كه داراي حيات، تمايلات، اندیشه، رفتار و... است؛ و فعاليت‌هاي ذهني در بدني كه خود فاقد شعور است صورت نمي‌گيرند، بلكه مبتني بر وجود بدن-سوژه هستند.

وي با اين نگرش به بدن، عقل گرايي و ثنويتي را كه در فلسفه‌ي دکارت باعث مي‌شد بدن‌ها خارج از شناخت خود، ديگري و جهان قرار بگيرند، محكوم مي‌كند. او معتقد است كه اگر چه عقل گرايي توانست تجربه‌گرايي را کنار بزند و آن را رد كند، اما خودش هم موفق به توجيه تنوع تجربه، عناصر غيرمنطقي موجود در تجربه‌ها و مضامين پيش بيني نشده، نبوده است، چرا كه تجربياتي داريم كه به ما مي‌قبولاند معنائي نيز هست كه حاصل از يك آگاهي قوام بخش جامع نيست. اندیشه‌هاي