

مارکسیسم اگزیستانسیالیست

■ نوشته: دکتر حسین بشیریه از دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران

کلیاتی درباره اگزیستانسیالیسم

فلسفه اگزیستانسیالیسم واکنشی به کل فلسفه‌های جوهرگرا مانند فلسفه افلاطون و هگل است که قائل به وجود جوهرها و ماهیت و صورتهای از پیش داده شده‌ای برای انسان و اجتماع است و در عوض وجود را در مورد انسان بر آنها مقدم می‌داند. به عبارت دیگر اگزیستانسیالیسم در مقابل هرگونه فلسفه‌ای قرار می‌گیرد که قائل به وجود طرح و نقشه و مشیت از پیش تعیین شده‌ای برای انسان باشد.

خواه فلسفه‌های دینی یا عقلی. چنانکه می‌دانیم در فلسفه افلاطون وجود نه تنها جوهر را کامل نمی‌کند بلکه همواره نشانه نقص و نارسایی است و موجب تنزل و انحطاط جوهرها می‌گردد. دنیای وجود یا دنیای اشباح در مقابل جهان مثل حقیر و نارساست.

به نظر افلاطون «وجود واقعی» متعلق به عالم مثل است نه عالم موجودات محسوس: به عبارت دیگر آنچه وجود دارد واقعیت ندارد و آنچه واقعیت دارد وجود ندارد. مثل همان جوهرها یا نمونه‌های از پیش داده شده، کامل و تغییرناپذیرند و انسان واقعی در حدود آنها سیر می‌کند و نوسان دارد. در فلسفه مسیحیت جوهرهای دنیای مثل جای خود را به عقل الهی داد. به گفته یکی از متألهین: «اگر عقل [انسان] تصویری از یک موجود بی‌عیب و نقص نمی‌داشت چگونه ممکن بود درباره عیب و نقص اشیاء رأی دهد»^۱ ارسطو نیز بجای عالم

پیشگفتار

چنانکه پیشتر دیده‌ام، پارادایم مارکسیسم ارتدکس بعد از جنگ جهانی اول دیگر نمی‌توانست تحولاتی چون پیدایش فاشیسم، ضعف و زوال جنبش‌های کارگری و تجدید سازمان دولت سرمایه‌داری را توضیح دهد. تعبیرهای گوناگون مارکسیسم فلسفی و ایدئالیست در واکنش به این تحولات و به منظور ترمیم و بازسازی پارادایم ارتدکس عرضه شد.

پس از جنگ جهانی دوم نیز سرخوردگی نسل جوان از میراث گذشته و ظهور موج جدیدی از نارضایی روشنفکری زمینه آمیزش مارکسیسم با برخی فلسفه‌های دیگر را آماده ساخت. بیوند میان مارکسیسم و فلسفه اگزیستانسیالیسم در آثار متفکران وجودگرای چون «ژان پل سارتر» و «موریس مرلو-پونتی» نمونه برجسته‌ای از چنین آمیزشی بوده است. کشور فرانسه مرکز فکری تلفیق مارکسیسم و اگزیستانسیالیسم بوده است. بطور کلی در دهه ۱۹۳۰ در فرانسه، تحت تأثیر گسترش علائق فلسفی به هگل و نیز رونق یافتن بیدارشناسی و اگزیستانسیالیسم آلمانی در آن کشور، اقبال فکری تازه‌ای نسبت به مارکسیسم پیدا شد. کشف آثار فلسفی و اومانیتی جوانی مارکس نیز در این خصوص مؤثر بود. یکی از کوشش‌های عمده اولیه در آمیزش مارکسیسم و اگزیستانسیالیسم را باید در نوشته‌های «آلکساندر کوژو» (A. Kojève) مفسر فلسفه هگل یافت که آثار اولیه مارکس را به منظور تفهیم و توضیح «پدیده شناسی روح» هگل به کار برد. همچنین در آثار «هانری لفور» (H. Lefebvre)، مارکسیست برجسته فرانسوی می‌توان نشانه‌های بسیاری از تعبیر و تفسیر اگزیستانسیالیستی اندیشه مارکس یافت. اما مارکسیسم اگزیستانسیالیستی بویژه محصول فکر «سارتر» و «مرلو-پونتی» بوده است. این تعبیر از مارکسیسم نیز همانند تفسیر «هورکهایمر» و «مارکوزه» تعبیری روشنفکرپسند بوده است. اگزیستانسیالیسم خود به عنوان یکی از جریانهای فکری عمده در قرن بیستم با تأکید بر مفاهیمی چون اختیار و آزادی عمل انسان و اهمیت پراکسیس انسانی با بخش‌هایی از مارکسیسم اومانیتی و فلسفی هم‌نوایی داشته است. از سوی دیگر، برخی از اصول اساسی اگزیستانسیالیسم مانند پوچ‌انگاری فرایندهای تاریخ و تأکید بر عنصر ذهنیت و فردیت، نسبتی با مارکسیسم نداشته است. در اینجا پس از طرح کلیاتی در توضیح فلسفه اگزیستانسیالیسم به بحث از مارکسیسم وجودگرای «ژان پل سارتر» و «موریس مرلو-پونتی» می‌پردازیم.

■ پس از جنگ جهانی دوم، سرخوردگی نسل جوان از میراث گذشته و ظهور موج تازه‌ای از ناراضی‌روشنفکری، زمینه‌آمیزش مارکسیسم با برخی فلسفه‌های دیگر را آماده ساخت. پیوند میان مارکسیسم و فلسفه‌اگزیستانسیالیسم در آثار متفکران وجودگرائی چون «ژان پل سارتر» و «موریس مرلو-پونتی» نمونه برجسته‌ای از چنین آمیزشی بوده است.

■ اگزیستانسیالیسم به عنوان یکی از جریان‌های فکری عمده در قرن بیستم، با بخش‌هایی از مارکسیسم و اومانستی و فلسفی‌همنوائی داشته، اما برخی از اصول آن مانند پوچ‌انگاری فرایندهای تاریخ و تأکید بر عنصر ذهنیت و فردیت، بی‌ارتباط با مارکسیسم بوده است.

حرکت نمی‌کند بلکه محصول مفاخته و عمل خودجوش انسان است. در حقیقت، احساس اگزیستانسیالیستی از بینشی برمی‌خیزد که در بین مردمان عمدتاً نادر است و تنها اندکی از آنان ممکن است بدان برسند. احساس وجود یعنی احساس اختیار و عمل نامحدود. چنانکه «سیمون دو بووار» می‌گوید: «حدود و ثغور یک عمل را نمی‌توان محصور نمود و عملی را که در حین انجام آن هستیم نمی‌توانیم پیش‌بینی کنیم».^۴

از نظرگاه اگزیستانسیالیستی، وضعیت اختیارآمیز بشری با این همه وضعیت دردناک و پر مسئولیتی است زیرا انسان باید بدون داشتن اصول پیشینی یا الگوهای از پیش تعیین شده یعنی بدون توجه به جوهرها دست به انتخاب و تصمیم‌گیری بزند. از همین جا خصلت

اضطراب‌آمیز و دلهره‌انگیز وجود و اختیار ناشی می‌شود. انسان در ورطه وجود درافکنده شده و خود باید تکلیف خود را روشن کند. انسان خود باید بر بیهودگی زندگی غلبه کند و ارزشهای مطلوب خود را بر آن بار نماید. زندگی ما دستخوش اعمال و تصمیمات و انتخابهای بی‌سابقه است، از این رو انسان خود «جوهر» خویش را انتخاب می‌کند. اختیار و آزادی انسان

مثل از صورت در مقابل «هیولی» سخن می‌گفت. فلسفه‌ها و نظریاتی که به سیاق فلسفه ارسطو در پی یافتن قوانین کلی و ضروری امور بوده نیز به نحوی بر مشیت و سرنوشت از پیش تعیین شده تأکید می‌کرده است. موضوع علم از این نظر کلیات و ضروریات است. از قرن نوزدهم به بعد نیز پوزیتیویسم به عنوان گرایش اصلی در علم اجتماعی تنظیم قوانین کلی و ضروری حاکم بر تاریخ را به عنوان هدف علم مطرح کرد.

عقلانیت، عینیت، موجبیت و ضرورت مفاهیم اصلی کل نظریه‌های علمی بوده است، اگزیستانسیالیسم از آغاز اعتراضی به همه این مفاهیم بود. اگزیستانسیالیست‌ها به طور کلی بر آن بوده‌اند که نمی‌توان ویژگی و بی‌همتایی و تمامیت انضمامی وجود در هر مورد خاص را در چارچوب جوهرها یا صورتها و یا قوانین عام و کلی (اعم از روانشناختی، جامعه‌شناختی، فلسفی و دینی) شناخت. به گفته «گابریل مارسل»: «موضوع تفکر اگزیستانسیالیست آن وحدت تجزیه‌ناشدنی است که میان وجود و فرد موجود برقرار است».^۲ برداشت اگزیستانسیالیستی وقتی پیدا می‌شود که فرد در نتیجه مشاهده وجود دچار شگفتی و حیرت شود. از نقطه نظر اگزیستانسیالیستی، میان «وجود» و «بودن» تفاوت بسیار است؛ وجود،

عمل مؤثر و سازنده و تحقق بخشیدن به امور ممکن و همان اختیار و انتخاب است. «ولیکن نباید تصور کرد که هر آدمی ازین برتری برخوردار است، و واقعاً وجود دارد. چه بسیار کسانی که به گفته «هایدگر» با توده مردم کشانیده می‌شوند و حق‌گزینش را از خود سلب می‌کنند. این دسته البته به قول طرفداران وجود، دارای وجود واقعی نیستند... فقط کسی وجود حقیقی دارد که اختیار گزینش داشته باشد».^۳ وجود، بودن نیست بلکه «بیشتر بودن» است.

فرق اصلی انسان با اشیاء و حیوانات همین است که در او وجود یعنی عمل و اختیار بر جوهر و ماهیت برتری و تقدم دارد. جهان خارج فی‌نفسه پدیده بی‌معنی و عبث و بیهوده‌ای است که تنها انسان معنا و جهتی بر آن بار می‌کند. انسان ماهیت خود و جهان خویش را پیوسته از طریق عمل مختار خود می‌آفریند. با این حال در این امر آفرینش هیچ الگو و نمونه‌ای پیشاپیش در مقابل انسان قرار ندارد و دشواری اخلاقی یا فاجعه اختیار و عمل آزاد انسان از همین جا پدید می‌آید. تاریخ براساس هیچ الگوی از پیش داده شده‌ای

برخلاف تصور رایج نه امری ارادی بلکه «غریزی» و اجتناب‌ناپذیر است. انسان مجبور به آزاد بودن است. البته انسان تقاضای تولد خود را مطرح نمی‌کند اما به سبب روشی که در برابر آن اتخاذ می‌کند می‌تواند ادعا کند که تولدش نیز در اختیار او بوده است: «پس ایوب نیز وقتی که در زجر و شکنجه و سوسه شیطان و آزمایش آسمانی روی کثافت خود می‌لولید و فریاد می‌زد که: «چرا در شکم مادرم از بین نرفتم؟»... تولد خود را خود برگزیده بود چه اگر چنین نمی‌بود و به دنیا نمی‌آمد نمی‌توانست به روز تولد خود لعن بفرستد».^۵ از دیدگاه اگزیستانسیالیستی «اختیار انسان، اختیار گزیدن است و نه اختیار نگزیدن. خود نگزیدن نیز در واقع همان گزیدن نگزیدن است».^۶

به گفته «سارتر»، انسان مجبور است که هم برای خود و هم برای جز خود تصمیم بگیرد و از این رو دچار احساس دغدغه و خلجان می‌شود. در واقع هر یک از اعمال ما کل جهان و جایگاه انسان در آن را به خطر می‌اندازد.^۷ انتخابهای انسان براساس ارزشها صورت نمی‌گیرد بلکه ارزشها خود به موجب انتخاب ایجاد می‌شوند. به گفته «سارتر»، جهان امر «درخود»ی است که فاقد علت و جهت و معناست و چیزی «اضافی» و عبث است و دور از نظر آگاهی و عمل انسان در هرج و مرج محض و بیهوده‌ای به سر می‌برد. تنها جهان با معنی و هدف جهان «برای من» است.

بنابراین انسان با وجود و حضور خود دنیا و مافیها را خلق می‌کند. آگاهی انسان خالق جهان است. و جهان «برای من» جهانی است در اختیار عمل انسان. تنها جهان موجود و مفهوم و معنی‌دار جهانی است که ما ساخته‌ایم. جهان در واقع محصول حضور و آگاهی و وجود عمل مختار انسان است. ما نه تنها با عمل خود جهان را می‌سازیم بلکه با آگاهی خود هستی را می‌آفرینیم. هیچ چیز پیش از انسان و عمل آگاهانه او وجود ندارد. امور و اشیاء جهان در حضور انسان آگاه جان می‌گیرد و پر و بال پیدا می‌کند. جهان بی‌معناست، لیکن باید بدان معنا بخشید. حقیقت اساساً بنیادی سوپرتکیو و ذهنی دارد. انسان برحسب امیال و خواسته‌های خود به توده تیره و تاریک جهان خارجی شکل می‌بخشد.

وضعیت وجودی هر کس پایه تصورات وی درباره حقیقت است. معانی، هنجارها و ارزشها وابسته به تجربه حیاتی فرد هستند. ریشه اعتقادات انسان را باید در یأس و نومیدی او



□ ژان پل سارتر

آثار نه تنها بر تقدیرگرایی و اندیشه بیچارگی و گرفتاری انسان در چنبر تاریخ و طبیعت تاخته است، بلکه عقاید و باورهای که به صورتی فریبکارانه انسان را در مقابل مصائب و آلام تسکین می‌دهد و از شدت احساس مصیبت در نزد او می‌کاهد و تمامیت رودررویی انسان با بله و فاجعه را مخدوش می‌کند، مورد حمله قرار داده است. اگزیستانسیالیسم «سارتر» فلسفه‌ای ساختار ستیز و ساختار شکن است که در آن هرگونه طرح مقدر و معلوم که ماهیت جهان و انسان را پیشاپیش تعیین کند، نفی می‌شود.

«سارتر» به جای ساختهای متصلب که متضمن پیش‌آگاهی و نوعی علم الهی و جبر طبیعی است، از سیلان عمل و آزادی و مسئولیت سخن می‌گوید. شخصیت‌ها در داستانها و نمایشنامه‌های سارتر از پیش گرفتار مشیت و طرح شخصی نیستند. سارتر در کتاب «ادبیات چیست» استدلال کرده است که اندیشه مشیت و تقدیر و عدم آزادی انسان در لباس تازه خود به صورت ایدئولوژی بورژوازی در قرن نوزدهم ظاهر شده و دوباره از آن طریق بر ادبیات مسلط گردیده است. تقدیرگرایی بورژوازی با ساخت سلطه سیاسی در جامعه سرمایه‌داری هم‌نواست. این برداشت «سارتر» با اندیشه‌های مارکسیست‌های نوینی مانند «لوکاج» و «مارکوزه» و «هورکهایمر» درباره ساخت شیئی گونه جهان بورژوازی و تاثیر آن بر فرهنگ و اندیشه همانند است. شباهت اصلی را البته باید میان اندیشه پراکسیس در خود مارکس و فلسفه اگزیستانسیالیسم جست. از سوی دیگر، البته اندیشه «سارتر» درست در نقطه مقابل اندیشه‌های دترمینیستی و اکونومیستی مارکسیست‌های ارتدکس قرار می‌گیرد.

«سارتر» در نمایشنامه «مگسها» انسان را در مقابل خدایان قرار می‌دهد. اورستس به ژوبیتر می‌گوید «تو خدایی و من آزادم، ما هر دو تنهایم و در احساس اضطراب شریک هستیم... انسان آزاد است و حیات بشر در آن سوی نویدی آغاز می‌گردد.» انسان به موجب آزادی خود ارزشهای اخلاقی را ساخته است و شرط اصلی آزادی انسان نیز رهیدن از امر و نهی خدایان است. «سارتر» با نفی تقدیر و سرنوشت و هرگونه دترمینیسم، آینده انسان و جهان را آستان امور بدیع و نامعلوم می‌داند. اما آزادی انسان در عین حال بار مسئولیتی است: «آزادی بشر طوق لعنتی است که بر گردن او نهاده شده است اما همین قید و لعنت منشأ علو و شرافت اوست.»^{۱۰}

طرح ضروری و از پیش تعیین شده هستی فرد انسان را چه از نوع ایدئالیستی و چه از نوع ساختاری آن نفی می‌کند و در مقابل، از عالم سراسر امکان وجود انسان سخن می‌گوید.

اگزیستانسیالیسم «سارتر»، به معنی نفی هرگونه دترمینیسم است. عالم امکان، عالم آزادی انسان است. جهان عین و عرصه آزادی است. مسئولیت انسان از آزادی او ناشی می‌شود. در مورد اشیاء، ماهیت آنها بر وجودشان تقدم دارد زیرا شیئی مصنوع نخست صورتی در ذهن انسان است. با اعتقاد به وجود خداوند هم ماهیت انسان بر وجودش مقدم می‌شود چون در آن صورت انسان نخست صورتی است در ذهن خداوند. اما اگزیستانسیالیسم «سارتر» با نفی صورت اولیه انسان، وجود او را بر ماهیتش مقدم می‌داند. این تقدم تنها خاص انسان است. ماهیت انسان برآمده از وجود اوست. انسان محصول عمل خویشتن است. معنایی ذاتی در امور جهان نیست و تنها انسان است که به همه چیز معنا می‌بخشد. هر کس فی‌نفسه جهانی است و خود باید معنای زندگی خویش را دریابد. از اینجاست که «سارتر» بر مسئولیت، تعهد، تکلیف و مشارکت فرد تاکید می‌کند. جهان به حکم عمل انسان آستان تازگیهای ناشناخته و پیش‌بینی ناپذیری است و بنابراین تقدیر و سرنوشتی در کار نیست و آگاهانه یا ناآگاهانه ما جهان را می‌سازیم. گرایش اصلی داستانها و نمایشنامه‌های «سارتر» بیدار کردن چنین آگاهی و احساسی در خواننده است بویژه آزادی و مسئولیت انسان در دوره‌های شدت و مصیبت ظاهر می‌شود. «سارتر» در این

جست. در جهان بی‌معنا، انسان را از اعتقاد گریزی نیست. با این حال، انسان در پراکسیس وجودی خود از آزادی فلسفی کامل برخوردار است که ویژگی بی‌همتای انسان است و از آنجا که لازمه تحقق آزادی، انتخاب و عمل در جهانی بی‌معناست، آزادی سرچشمه رنج آدمی است. «رنه دکارت» می‌گفت: «انسان حد متوسط میان بودن و نیستی است». «ژان پل سارتر» عنوان کتاب اصلی و معروف خود را از همین جمله گرفت.

مبانی اگزیستانسیالیسم «سارتر»

«ژان پل سارتر» از نظر فلسفی تحت تاثیر اگزیستانسیالیسم «هایدگر» و پدیدارشناسی «هوسرل» قرار داشت و به طور کلی تاثیر حوزه فلسفی آلمان بر اندیشه او نیرومند بود. اندیشه‌های «سارتر» هم به صورت انتزاعی در کتابهای فلسفی و هم به صورت ساده‌تر در داستانها و نمایشنامه‌های او مطرح شده است. از آثار عمده او باید از: «تعالی از نفس» (۱۹۳۴)، «طرحی درباره تئوری هیجان‌ات» (۱۹۳۵)، «بندار» (۱۹۳۶)، «روانشناسی پدیدار شناختی تخیل» (۱۹۳۵-۴۰)، «تهوع» (۱۹۳۷)، «بودن و نیستی» (۱۹۴۳)، «مگس‌ها» (۱۹۴۳)، «خانه بسته» (۱۹۴۳)، «راههای آزادی» (چهار جلد - ۴۴-۱۹۴۱)، «اگزیستانسیالیسم و اصالت بشر» (۱۹۴۵)، «مردهای بی کفن و دفن» (۱۹۴۵)، «بودلیر» (۱۹۴۶)، «ادبیات چیست؟» (۱۹۴۷)، «ژنه قدیس» (۱۹۵۰-۵۲)، «لوسیفیر و پیشکسوت» (۱۹۵۱)، «کمونیست‌ها و صلح» (۱۹۵۲-۵۴)، «قضیه هنری مارتن» (۱۹۵۳)، «نکراسوف» (۱۹۵۵)، «گوشه‌نشینان آلتونا» (۱۹۵۹)، «نقد خرد دیالکتیکی» (۱۹۶۲)، «کلمات» (۱۹۶۳)، و «احمق خانواده» (۱۹۷۱-۲) نام برد.^۸

داستانها و نمایشنامه‌های فلسفی «سارتر» سبب عمده شهرت او بود. در این آثار، وی تعبیرهای لیبرالی از آزادی به معنی رها بودن و فارغ بودن از اجبار خارجی را مورد حمله قرار داده و مفهوم آزادی وجودی انسان به معنی مشارکت در تکوین جهان را مطرح کرده است. شخصیت‌ها در داستانها و نمایشنامه‌های «سارتر» دچار اضطرابها و هیجانهای وجودی هستند و در مقابل جهان «غریب» تیره و تاری قرار دارند. «سارتر» در لافافه داستان، هرگونه

دیگران مانند سایر چیزها وجود خود را مروهون آگاهی «من» هستند، لیکن دیگران نیز دارای «جهان برای خود» هستند و از چشم انداز خود «من» را چون دیگری به وجود می آورند. هر کسی در نزد دیگری ابزارگونه، بیهوده و اضافی است و از این رو کل روابط افراد با یکدیگر همواره متضمن ناکامی و تیرگی است.

در فلسفه روانشناختی «سارتر»، جهان از دریچه آگاهی فردی نگریسته می شود. در حقیقت سوپروکتیویسم «سارتر» نوعی «اصالت من» (solipsism) است. آگاهی و شناخت تنها نسبت به نفس صورت می گیرد و شناخت واقعی دیگری ناممکن است. هرگونه آگاهی از دیگری او را به «ابژه» تبدیل می کند. از این رو روابط انسانی «بدلی» و کاذب (inauthentic) هستند. انتخاب به عنوان اوج آزادی تنها می تواند بر برداشتی «اصالت منی» از واقعیت استوار باشد.

بطور خلاصه اگزیستانسیالیسم «سارتر» از آغاز فلسفه ای اجتماعی بود که جایگاه انسان در جهان و شیوه برخورد وی با آن را توضیح می داد.

به موجب آن هر هستی و عملی به وضعیت وجودی انسان و ذهنیت او اشاره دارد. اگزیستانسیالیسم «فلسفه انسان» است که در مقابل «فلسفه اشیاء» عرضه می شود. انسان موجودی ذاتاً آزاد است که اسیر طبیعت یا سرنوشت و یا مقتضیات عینی نیست بلکه طبع و نهاد خود را نیز می سازد و دگرگون می کند.

صحبت از طبع ثابت و طبیعی انسان سخن بیهوده ای است. آزادی و اختیار و انتخاب ویژگی وجود انسان است. به عبارتی تنها عذاب انتخاب و اختیار در سرنوشت آدمی نهفته است؛ انسان مجبور به انتخاب و آزادی مسئولیت است. به نظر «سارتر»، عدم، منشاء اصلی آزادی و اختیار آدمی است. از اینجاست که آدمی یکسره تنهاست و به خود وا گذاشته شده است. نقش تصمیم و عمل هر فردی بر عرصه جهان باقی می ماند. فرد هم برای خود و هم برای دیگران تصمیم می گیرد: پیامدهای هر تصمیم و عمل فردی همچون موجی سراسر اجتماع را در می نوردد. «انسان محکوم به آزاد بودن است.

محکوم است زیرا خود را نیافریده و با این حال آزاد است و از لحظه ای که در این جهان افکنده می شود مسئول هر عملی است که انجام می دهد.»

■ اگزیستانسیالیسم در برابر هرگونه فلسفه ای قرار می گیرد که قائل به وجود طرح و نقشه از پیش تعیین شده ای برای انسان باشد. اگزیستانسیالیسم در واقع واکنشی است در برابر همه فلسفه های جوهرگرا مانند فلسفه افلاطون و هگل که معتقد به وجود جوهرها و ماهیت و صورت های از پیش داده شده برای انسان و اجتماع است.

■ در فلسفه افلاطون، «وجود» نه تنها جوهر را کامل نمی کند، بلکه همواره نشانه نقص و نارسائی است. دنیای وجود یا دنیای اشباح، در برابر جهان مثل، حقیر و نارساست. به نظر افلاطون «وجود واقعی» متعلق به عالم مثل است نه عالم موجودات محسوس: آنچه وجود دارد واقعیت ندارد و آنچه واقعیت دارد وجود ندارد.

فی نفسه یا عینی در نظر خودش تنها از طریق دیگران ادراک می شود. هر کس خود را از دیدگاه دیگران می بیند زیرا جزئی از عینیات مشهود دیگران است. دیگری میانجی فرد با خود اوست. نظاره کردن افراد بر یکدیگر آنها را شینی گونه و متصلب می سازد و آزادی آنها را از میان می برد. به نظر «سارتر» کل روابط و پیوندهای موجود میان افراد در ذیل این مقوله قرار می گیرد و از این رو منازعه آمیز است. «دیگری» مشکل اصلی من است. «بودن با دیگران دوزخ است». در روابط اجتماعی بطور مداوم ذهنیت به عینیت تبدیل می گردد و نتیجه، پیدایش جهان اجتماعی شینی گونه، تیره و تار و لزج و تهوع آوری است. انسان به عنوان وجود لئفسه، دائماً در طلب وجود فی نفسه است تا آزادی خود را متحقق سازد. فرد در روابط گوناگون خود از خود فراتر می رود و دائماً از حالت ناظر به حالت مورد نظر بودن انتقال می یابد. آزادی هر کس مستلزم نفی آزادی دیگری است و هر فرد حدی برای آزادی دیگری به شمار می رود و به هر حال آن آزادی را محدود می سازد. انسان می تواند یا از دیگری فراتر رود یا این که بگذارد دیگری از او فراتر رود. از نقطه نظر «جهان برای من»

به موجب این آزادی، هر کس اخلاقیات خود را وضع می کند و در عالم اخلاق هیچ میزانی خارجی نیست که از چشم انداز آن بتوان اخلاق و ارزشهای افراد را مورد داوری قرار داد. تنها معیار این است که فرد باید به اخلاق و ارزشهایی که خود خلق کرده است وفادار باشد. بعلاوه، هیچ گونه تضاد ماهوی و مثبت یا منفی درباره «طبع انسان» نمی توان کرد، زیرا اولین اصل اگزیستانسیالیسم نفی فرض وجود طبع کلی و از پیش تعیین شده برای آدمیان است.

ریشه های فلسفی بحث «سارتر» درباره اختیار در کتاب «بودن و نیستی» پیچیده و مفصل است. در آنجا وی از لحاظ فلسفی از دو نوع وجود سخن گفته است: یکی وجود لئفسه یا آگاهی که جز متعلق خود محتوایی دیگر ندارد و دیگری وجود فی نفسه یا متعلقات آگاهی. میان این دو وجود همواره خلانی هست که حیظه امکان آزادی و اختیار را فراهم می آورد. تنها در رابطه با وجود لئفسه یا آگاهی، مسئله نیستی یا عدم پیش می آید. عدم در حیظه وجود فی نفسه قرار ندارد. وجود لئفسه یا آگاهی انسان عدم را وادار می کند و از این رو میان اختیار و آزادی انسان با اصل نیستی پیوند مهمی هست.

«نیستی ما را وادار می کند که يك نحوه عمل را بر نحوه دیگر ترجیح دهیم و از آنجا که آینده باز و نامسدود است، هنگامی که به آینده می نگرییم با نیستی روبرو می شویم و در مقابل چنین خلانی طبعاً احساس وحشت و اضطراب می کنیم و همین وحشت و اضطرابی که عدم را بر ما عیان می سازد، خود دلیل بر حریت ماست... اختیار وجهی ممکن به منزله نفی و نابودی دیگر وجوه ممکن است.»^{۱۱} نیستی خلانی در پیرامون وجود لئفسه یا آگاهی است و آن وجود را از وجود لئفسه جدا می سازد. عدم و نیستی زمینه اصلی آزادی و احساس اضطراب و وحشت است. بر این اساس انسان نه آن است که هست، بلکه آن است که نیست، زیرا هیچ چیز از پیش معلوم نیست.

انسان به عنوان وجود لئفسه عدم را نابود می کند، هر چند خود او آن را در هستی وارد کرده است. «سارتر» از وجه دیگری از وجود نیز سخن گفته است که «وجود برای دیگری» است و این خود یکی از بنیادی ترین مفاهیم در فلسفه اگزیستانسیالیستی اوست. وقتی وجود لئفسه خود را وجودی فی نفسه می بیند که موضوع وجود لئفسه یا آگاهی دیگران است، چنین وجهی نمایان می گردد. وجود فرد به عنوان موجود

اگزستانسیالیسم و مارکسیسم

ارتباط میان مارکسیسم و اگزستانسیالیسم ارتباطی ظریف و مبتنی بر برداشت خاصی از مارکسیسم بوده است. بی‌شک مارکسیسم اومانستی، کلیت‌گرا و فلسفی، بسیار بیش از مارکسیسم پوزیتیویست و ارتدکس با اگزستانسیالیسم نسبت دارد. چنانکه دیده‌ایم، نقش انسان، ذهنیت، پراکسیس و عمل انسانی و «نیروهای تولید» در مارکسیسم اومانستی و فلسفی بر نقش اشیاء و عینیت و «روابط تولید» اولویت داده می‌شود. به موجب این برداشت،

حدود پراکسیس انسان از پیش تعیین نشده و تابع مقتضیات خارجی تلقی نمی‌شود. البته انسان باید از شرایط تاریخی یا شینی گشتگی که حاصل پراکسیس قبلی اوست، آگاهی داشته باشد تا بتواند از آن فرا رود. از دیدگاه

مارکسیست‌های فلسفی و اومانست، چنانکه قبلاً دیده‌ایم، مارکس از طریق مفهوم از خود بیگانگی، جهان شینی گشتگی و وضعیت‌های عینی تاریخی را بار دیگر به اصل خود یعنی عمل انسان تحویل کرد. بر این اساس انسان همواره می‌تواند با نفی هرگونه مانع خارجی دوباره آزادی و مسئولیت کامل خود در بازسازی سرنوشت خویش را اعلام بدارد. البته تأکید بر عنصر آزادی و ذهنیت انسان به معنی نفی این حقیقت نیست که آنچه انسان در گذشته ساخته ضرورتها و محدودیت‌هایی بر عمل او بار می‌کند. پراکسیس و شینی گشتگی همواره با یکدیگر در ستیزند. بنابراین، نمی‌توان عینیت جهان شینی گشته را یکسره در ذهنیت و آزادی پراکسیس انسان حل کرد و نیز نمی‌توان عنصر ذهنیت را همواره در چنبر قوانین عینی تاریخ گرفتار به شمار آورد. از دیدگاه مارکسیستی،

کار انسان خود به عنوان ترکیب ذهن و عین عامل خلاق در تاریخ است. جهان اشیاء و نمودها یا عینیت بازتاب پراکسیس یا عمل انسان در تاریخ است. همین عینیت زمینه شینی گشتگی و از خود بیگانگی است. فرآیند پراکسیس انسان در هر زمان از طریق «انقلاب» پوسته جهان شینی شده، فرم‌اسیون پیشین را در هم می‌شکند و از درون خرابه‌های آن جهان، جهان عینی دیگری (روابط تولید، ساخت دولت و ایدئولوژی) می‌آفریند. جهان عینیات در هر عصری به نظر طبقات حاکمه پدیده‌ای ازلی و ابدی و ساختاری

■ از نظر اگزستانسیالیست‌ها، بین «وجود» و «بودن» تفاوت بسیار است. «وجود»، بودن نیست بلکه «بیشتر بودن» است. فرق اصلی انسان با حیوانات و اشیاء نیز همین است که در او «وجود»، یعنی عمل و اختیار، بر جوهر و ماهیت برتری دارد.

■ «سارتر» با نفی هرگونه دترمینیسم، آینده انسان و جهان را آستن امور بدیع و نامعلوم می‌داند اما می‌گوید که آزادی انسان در عین حال بار مسئولیتی است: «آزادی بشر طوق لعنتی است که بر گردن او نهاده شده، ولی همین قید و لعنت، منشأ علو و شرافت اوست.»

می‌نماید حال آنکه در حقیقت پوسته متصلب و خشکیده شده‌ایست که در زیر آن کار انسان به عنوان ماده اصلی تشکیل دهنده کل پدیده‌های اجتماعی ساری و جاری است. میان فرآیند پراکسیس تاریخی و جهان شینی گشته یا به عبارت رایج‌تر میان نیروهای تولید و روابط تولید زمانی تضاد پیش می‌آید که فرآیند پراکسیس بیشتر رفته باشد در حالی که جهان متصلب اشیاء و نهادها در برابر آن مقاومت کند. حوزه پراکسیس یا نیروهای تولید حوزه «حرکت» و حوزه جهان شینی گشته و رویناها حوزه «مقاومت» است. اما همواره مغز متحرک و بالنده، پوسته خشکیده را در هم می‌شکند و بار دیگر از درون آن فرم‌اسیون اجتماعی تازه‌ای پدید می‌آید.

در هر دوره تاریخی بخشی از جامعه به عنوان مظهر خلاقیت و پراکسیس انسان و یا به عنوان خلاق‌ترین و سازنده‌ترین بخش جامعه این تحول را متحقق می‌سازد. گاه بورژوازی و گاه پرولتاریا نماینده کمال توانایی انسان در کار و خلاقیت و تغییر طبیعت هستند و هر یک جهان عینی خاص خود را می‌آفرینند. از این رو، مفهوم کار و کارگری در اندیشه مارکس به طبقه کارگر صنعتی در عصر سرمایه‌داری محدود نمی‌شود؛ بورژوازی نیز در زمان شکوفایی و سازندگی خود، به عنوان طبقه واجد بیشترین انرژی تولیدی در زمینه‌های مادی و فرهنگی، «طبقه کارگر» یعنی عامل پراکسیس بود. بدین سان، تاریخ

عرصه آزادی و عمل و پراکسیس انسان و آفرینش و تخریب جهان‌های عینی متوالی است.

پس انسان در عرصه تاریخ به عنوان «سوژه» یا کارگزار اخلاق ظاهر می‌شود. در نظر گرفتن جهان نهاد‌های عینی و متصلب نمی‌تواند مانع آگاهی انسان از مسئولیت و جایگاه خود به عنوان «سوژه» تاریخ باشد. هر چه بیشتر بر این گرایش اومانستی و فلسفی در مارکسیسم تأکید کنیم، به حوزه اگزستانسیالیسم نزدیکتر می‌شویم. بدین سان، انسان «ابژه» یا موضوع و یا محصول شرایط زیستی، تاریخی و قوانین عینی و مکانیکی نیست. انسان در فرآیند دیالکتیکی با عمل خود عینیت را می‌آفریند و آن را در گون می‌کند و از نو به سازندگی می‌پردازد. تاریخ عرصه اختیار آدمی است. از چنین دیدگاهی، زیربنا و روبنا در مفهوم مارکسیسم ارتدکس هر دو محصول پراکسیس و کار انسان است.

بدین سان، مارکسیسم فلسفی گرایش فزاینده‌ای به ایدالیسم پیدا می‌کند. چنانکه گفتیم، فلسفه اگزستانسیالیسم نیز مسئله ذهنیت (subjectivity) در تاریخ را به عنوان مسئله اساسی طرح می‌کند، هر چند روش آن در این خصوص «ذهنگرایانه» نیست. از این دیدگاه، انسان هر زمانی از حدودی که طبیعت و جامعه بر او وضع می‌کند فراتر می‌رود و این خود ویژگی وجود انسان است. انسان با گذار از حوزه امور (طبیعی، افسانه‌ای و الهامی) از پیش داده شده به حوزه تردید و پرسش و عمل و مسئولیت، آزادی خود را نشان می‌دهد. تعارض‌های تاریخی و اجتماعی، زمینه آزادی و عمل و پراکسیس انسان را فراهم می‌کند. تنها وقتی دو وضعیت به صورتی تعارض‌آمیز در کنار یکدیگر قرار می‌گیرند، انتخاب ممکن می‌شود.

تعارضات و بحران‌های اجتماعی و تاریخی با انتخاب‌های فردی درآمیخته است. شورش در مقابل امر مستقر، والاترین نشانه اختیار انسان است. بدین سان، از سوی دیگر، از عرصه مارکسیسم فلسفی به وادی اگزستانسیالیسم گام می‌گذاریم. گذار از وضع پذیرش نهاد‌های مستقر و از پیش تشکیل یافته به حوزه آگاهی از مسئولیت و خلاقیت فردی و تجربه شخصی تعارض و تحول تعارض‌آمیز جامعه هر فرد را در مقابل وضع موجود قرار می‌دهد و آزادی وی را از قوه به فعل درمی‌آورد. در اگزستانسیالیسم آزادی ذهن و عمل و اخلاق فردی هم در مقابل

حوزه ذهن ماورایی و هم در مقابل حوزه عین ماورایی قرار می‌گیرد. جامعه و اخلاق و سنت و فرهنگ آن حوزه عینیت شیئی گونه‌ای است که از دیدگاه پوزیتیویسم مستقل از حوزه آزادی و خلاقیت ذهنی و اخلاقی فردی تلقی می‌شود، همچنانکه روح یا خداوند به عنوان «سوژه» تاریخ در فلسفه‌های ایدئالیستی، حیظه‌ای ماورایی به شمار می‌رود.

در فلسفه‌های ایدئالیستی، ذهن فردی در کلیت روح یا فرآیند ذهنی تاریخ غرق می‌شود و استقلال و توانایی عمل خود را از دست می‌دهد همچنانکه که در دیدگاه‌های پوزیتیویستی یا عینی‌انگار، عینیت فراگیر ذهن فردی را در خود فرو می‌بلعد. اما چنانکه دیده‌ایم، اگزیستانسیالیسم هرگونه مفهوم کلیت عقلانی را کنار می‌گذارد. و از اینجاست که یکی از مهم‌ترین تفاوت‌های موجود میان مارکسیسم هگل‌گرای متفکرانی مانند «لوکاج» و مارکسیسم اگزیستانسیالیست آشکار می‌شود.

در اگزیستانسیالیسم در مقابل فلسفه هگل، فرد به عنوان موجود بی‌نظیر جای کلیت عقلانی و تاریخی را می‌گیرد. نزاع معروف «سورن کی‌یرکه گارد» با فلسفه هگل نیز از چنین تفاوت دیدگاهی ناشی می‌شد.

البته از سوی دیگر میان مارکسیست‌های هگل‌گرایی چون «لوکاج» و اگزیستانسیالیست‌هایی چون «سارتر» از نظر تأکید بر عامل پراکسیس، چنانکه دیده‌ایم، همانندی هست. با این همه، شباهت اساسی مارکسیسم (اومانیستی) و اگزیستانسیالیسم در این است که هیچیک نظریه واقیعت عینی موجود نیستند. در چنین نظریه‌ای، آگاهی و ذهنیت بازتاب واقعیت به شمار می‌رود و در نتیجه در واقع نادیده گرفته می‌شود. هم در مارکسیسم اومانیستی و هم در اگزیستانسیالیسم، آگاهی و عمل یا پراکسیس انسانی بنیاد واقعی است و هر چند در محصولات عمل گذشته آدمی گرفتار است،

لیکن در جریان تاریخ از حد آن فراتر می‌رود و جهان اجتماع را بازسازی می‌کند. بطور کلی در فلسفه اگزیستانسیالیستی، کلی‌گرایی عقلانی که با تقلیل آگاهی به معرفت و شناخت بیرونی، عامل فرد به عنوان «سوژه» و ذهنیت را نادیده می‌گیرد، رد می‌شود، تأکید بر عنصر ذهنیت فردی از این نظر مهم است که نمی‌توان آگاهی

ذهنیت را با محصول عملی آن یکی و یکسان گرفت زیرا آگاهی از طریق عمل از خود فرا می‌رود. ذهنیت را به هر حال باید برحسب عمل شناخت، نه برحسب واقعیت. وجود خود عمل است و یا به گفته سارتر: «وجود داشتن یعنی ساختن خویش». تأکید بر اهمیت فرد و آزادی و استقلال عملی و اخلاقی او از اینجاست. فرد انسان محصول عمل خویش است. ذهن کارگزار انسان همواره به موجب خواست دستیابی به مطلوب خود، از خودش فراتر می‌رود. با این همه، باید خاطر نشان ساخت که درحالی که در اغلب فلسفه‌های اگزیستانسیالیستی عمل و پراکسیس و ذهن فردی به عنوان کارگزار موجد ارزشها مورد تأکید قرار می‌گیرد، در مارکسیسم بطور کلی پراکسیس در ذهنیت جمعی واجد اهمیت است. چنانکه خواهیم دید، «سارتر» با گرایش آشکار به مارکسیسم تأکید اصلی خود را از فرد به گروه اجتماعی منتقل کرد.

چنانکه در بالا اشاره شد، «سارتر» در بحث از روابط انسانی در کتاب «بودن و نیستی» بر آن بود که «دیگری» حذب بر آزادی فرد است و رابطه میان افراد خودآگاه، در هر صورت موجب منازعه است و به ناکامی می‌انجامد. نهایتاً هر فرد برای دیگری جز ابزاری نیست. «سارتر» در برخی دیگر از نوشته‌های خود بویژه «اگزیستانسیالیسم و اصالت بشر» (۱۹۴۵) از این نظر اصلی کلا عدول می‌کند و استدلال می‌نماید که فرد در صورتی می‌تواند آزادی خود را در نظر بگیرد که به همان میزان آزادی دیگری را هم در نظر گرفته باشد. بنابراین آزادی هر فرد منوط به آزادی دیگری است، زیرا هر انتخاب فردی در واقع انتخابی کلی و برای همگان است.

نتیجه اعمال هر فرد چون موجی خیزان دامنگیر همگان می‌گردد. در نتیجه هر فرد برای اعمالی که انجام می‌دهد در نزد همگان یا دیگران مسئول است. همین احساس مسئولیت است که در این آثار به نظر «سارتر» زمینه اصلی اضطراب ذاتی آدمی به شمار می‌رود.^{۱۲} در واقع چنین چرخشی زمینه استقبال تمام عیار «سارتر» از سوسیالیسم را فراهم کرد. وی پس از ۱۹۴۴ اشتغال خاطر کاملی نسبت به سوسیالیسم پیدا کرده و از امکان پیدایش جامعه بدون طبقه سخن می‌گفت. از سوی دیگر مباحث او در «بودن و نیستی» در خصوص ضدیت با اصالت ماهیت در فلسفه و تأکید بر اصالت وجود و آزادی انسان در ساختن خویش زمینه لازم برای پذیرش

تعبیری انسان‌گرایانه از مارکسیسم را فراهم ساخته بود. البته «سارتر» نسبت به حزب کمونیست فرانسه نظر خوبی نداشت لیکن پشتیبانی از آن را برای پیشبرد سوسیالیسم ضروری می‌دانست و از همین رو از حزب و مواضع اتحاد شوروی سرسختانه حمایت می‌کرد.

چرخش کامل فکری سارتر به مارکسیسم، با نوشتن کتاب «نقد خرد دیالکتیکی»^{۱۳} (۱۹۶۰) به کمال خود رسید. در این کتاب، برخلاف کتاب «بودن و نیستی»، به جای فرد، گروه اجتماعی و روابط جمعی محور بررسی است. هدف «سارتر» در این کتاب جمع کردن مارکسیسم و اگزیستانسیالیسم است. وی حتی اگزیستانسیالیسم را فرعی از مارکسیسم می‌شمرد. «سارتر» مارکسیسم را فلسفه اصلی زمانه می‌دانست لیکن با این حال معتقد بود مارکسیسم به صورت رایج آن نیازمند تزریق خون تازه‌ای از اگزیستانسیالیسم است. وی به تعبیر ارتدکسی مارکسیسم اکونومیست و

دترمینیست می‌تاخت. به نظر او مارکسیسم هیچگونه تجانسی با نظریه ماتریالیسم دترمینیستی و اکونومیستی تاریخ ندارد و یکسره نظریه پراکسیس و عمل و آزادی انسان در تاریخ است. زیربنا و روبنا هر دو ساخته و پرداخته کار و پراکسیس انسان است. بطور کلی «نقد خرد دیالکتیکی» در رابطه با بحث روابط میان افراد، عدول قابل ملاحظه‌ای از مباحث «بودن و نیستی» به شمار می‌رود. استدلال اصلی «سارتر» در اینجا این است که انسان تنها در فردیت تخصص‌آمیز به سر نمی‌برد بلکه در زندگی گروهی نیز وارد می‌شود و از این رووی مفصلاً مکانیسم‌های تکوین گروه را بررسی می‌کند. روابط خصومت‌آمیز افراد وضعی دائمی نیست و بنا بر استدلال کتاب «نقد خرد دیالکتیکی» اصولاً ناشی از اصل کمبود در جامعه است و به همین دلیل، ذاتی و ضروری به شمار نمی‌رود. موضوع اصلی استدلال کتاب «نقد خرد دیالکتیکی» این است که جهان اجتماع مخلوق پراکسیس جمعی انسانهاست هر چند این فرآیند همچنان متضمن خصلتهای تراژیک فلسفه اگزیستانسیالیستی «سارتر» است. بطور کلی تأکید فلسفی «سارتر» بر آزادی و عمل انسان او را به مارکسیسم نزدیک ساخت. به نظر او انسان ذاتاً آزاد را باز هم می‌توان (از نظر سیاسی - اجتماعی) آزاد کرد، زیرا آزادی انسان از این دو جهت متفاوت است.

مارکسیسم «سارتر»

«سارتر» در کتاب «نقد خرد دیالکتیکی»^{۱۴} آنچه را که به عنوان عقل دیالکتیکی در سنت مارکسیسم - لنینیسم عنوان گردیده مورد نقد قرار می‌دهد. وی از يك سو حوزه اعتبار خرد دیالکتیکی را مشخص می‌کند و از سوی دیگر شرایط تحقق و امکان عقل دیالکتیکی را از لحاظ بود شناختی طرح می‌نماید. چنانکه می‌دانیم از نقطه نظر اگزیستانسیالیستی، بودشناسی شرط مقدم شناخت‌شناسی است. در این کتاب «سارتر» از طریق نقد و بازسازی مارکسیسم درصدد بازگشت به برخی علائق اصلی اگزیستانسیالیستی پیشین خود و توسعه و تجدید نظر در آنها است. در اینجا «سارتر» از نقطه نظر مارکسیستی اگزیستانسیالیسم را تنها يك ایدئولوژی تاریخمند تلقی می‌کند. «نقد خرد دیالکتیکی» در عین حال کوششی بود برای حل برخی مسائل فلسفی اگزیستانسیالیسم «سارتر» به وجهی که در اثر عمده او یعنی «بودن و نیستی» مطرح شده بود. در کتاب اخیر، در واقع مسئله چگونگی وجود «ذهن کارگزار جمعی» حل نشده باقی مانده بود. به این معنی که هر کارگزار منفرد تنها می‌تواند بودن کارگزار منفرد دیگری را نفی کند؛ بنابراین ذهن جمعی فعال و بهم پیوسته (به مفهومی که در «تاریخ و آگاهی طبقاتی» لوکاج دیدیم) در اگزیستانسیالیسم سارتری توضیحی نداشت. همچنین، چنانکه پیشتر گفتیم، «سارتر» در «بودن و نیستی» جهان مادی را همچون توده‌ای تیره و تار توصیف کرده بود که با شفافیت عمل و وجود کارگزار تبانی آشکار داشت. از نقطه نظر اولیه «سارتر» جهان مادی خارجی تنها موضوع انفعالی عمل نفی کننده کارگزار فردی بود و هیچگونه نقش فعالی میان کارگزاران جهان اجتماع نداشت. «سارتر» در «نقد خرد دیالکتیکی» در عین حال که از نقطه نظر مارکسیستی به تأمل درباره برخی مسائل اگزیستانسیالیستی پرداخت، به بنیاد مارکسیسم ارتدکس و بویژه به نظریه دیالکتیک طبیعت و ماتریالیسم و اکونومیسم حمله برد.

هدف عمده «سارتر» در «نقد خرد دیالکتیکی» این است که بنیادی بودن شناختی برای مارکسیسم به دست دهد. به همین دلیل است که او به نقد مبانی معرفت شناختی مارکسیسم علمی و پوزیتیویست و ارتدکس می‌پردازد. به عبارت دیگر «سارتر» در پی توضیح این نکته

■ «سارتر» هنگام بحث درباره روابط انسانی در کتاب «بودن و نیستی» می‌گوید که «دیگری» حدی برآزادی فرد است و رابطه افراد خود آگاه، در هر صورت موجب منازعه است و به ناکامی می‌انجامد. اما در برخی دیگر از نوشته‌های خود، بویژه «اگزیستانسیالیسم و اصالت بشر» از این نظر عدول می‌کند و می‌گوید آزادی هر فرد منوط به آزادی دیگری است.

■ «سارتر» به تعابیر ارتدکسی مارکسیسم اکونومیست و دترمینیست می‌تاخت و مستقیماً به نظریات «انگلس» در «دیالکتیک طبیعت» حمله می‌کرد. به نظر او، عقل دیالکتیکی تنها در عالم اجتماع و تاریخ به معنای درست آن متصور است، حال آنکه «انگلس» با انتقال دیالکتیک از جامعه به طبیعت، آن را کلا مسخ کرده است.

عمده است که اساس جهان اجتماعی مبتنی بر عمل و مسئولیت و خواست انسانی است.

خصلت خاص و بی‌نظیر تجربه اجتماعی را نمی‌توان از طریق تنظیم نظریات جامعه‌شناختی مجرد شناخت. آنچه به عنوان امور خارجی تلقی می‌شود تنها محصول عمل خاص کارگزاری خاص است. تنها ذهنی غیر دیالکتیکی جهان ظواهر خارجی و ثابت را باور می‌کند و بویژه طبقه حاکمه استثمارگر همواره دارای چنین ذهنیتی است. کار یا پراکسیس انسان، ماده خلاق و سیال حیات اجتماعی است؛ بنابراین نظریات «عینی‌انگار» (یا پوزیتیویستی) که میان ذهن کارگزار و «عین خارجی» تمایز قائل می‌شود و جهان عینی خارجی را خالی از هرگونه عنصر ذهنیت و معنا می‌بیند، محصول شرایط خاص تاریخی است و به هر حال مانع شناخت عالم اجتماع می‌شود. «سارتر» نیز انتقادات کسانی چون «لوکاج» و «هورکهایمر» بر «عینی‌انگاری» جهان واقع را تکرار می‌کند. به نظر «سارتر» نیز ماتریالیسم، اکونومیسم و عینی‌انگاری درک نظری را قربانی بررسیهای کمی می‌کنند. وقتی

ما عنصر انسانی را از عالم واقع حذف کنیم، دیگر آن عالم فهم‌پذیر نخواهد بود. علم کمی تنها ما را با سطح خارجی پدیده‌های شینی گشته آشنا می‌سازد.

به نظر «سارتر»، اکونومیسم در مارکسیسم ارتدکس نیز معطوف به سنجش و بررسی کمی بوده است. فرض عملکرد قوانین عینی و مادی فارغ از دخالت اراده آدمی (مانند قانون کاهش سرمایه متغیر و افزایش سرمایه ثابت، یا قانون گرایش نزولی سود) به خودی خود به معنی نفی خصلت دیالکتیکی تاریخ و جامعه و انسان است. جهان مادی، خارجی، وضعیت ساختاری از پیش داده شده‌ای نیست؛ و تنها به این دلیل بوسیله ما قابل ادراک است که ما خود آن را تولید کرده‌ایم. وجه تولید تنها به این دلیل زیربنای جامعه است که کار انسان (پراکسیس) زیربنای وجه تولید است. به نظر «سارتر»، مارکسیست‌های ارتدکس با حرکت از نقطه عزیمت تقسیم کار اجتماعی و نادیده گرفتن از خود بیگانگی کار به عنوان منشأ مالکیت خصوصی و کل نهادهای اجتماعی، در واقع تفسیری نادرست به دست داده‌اند که به موجب آن نظامی مکانیکی و ناشی از طبیعت، یعنی تقسیم کار، سرنوشت جامعه و انسان را تعیین می‌کند. در این گونه تفاسیر، پراکسیس تاریخی خود مقید به قواعد مکانیکی - طبیعی می‌گردد.

اما در مقابل دیالکتیک با تاریخ «غیر طبیعی» یعنی مسئله نفی و از خود بیگانگی سر و کار دارد که بدون آن، نفس امکان وجود جهان اجتماع از میان می‌رود. تفسیر مکانیکی - طبیعی مارکسیسم ارتدکس با تأکید بر تقسیم کار طبیعی و تبعات آن به دترمینیسمی می‌انجامد که در آن اثری از فعل و ذهن کارگزار انسان نیست و به تبع آن سوسیالیسم نیز تحولی مکانیکی و طبیعی در عالم اشیاء تاریخی تلقی می‌شود نه در عالم ذهن و کار و پراکسیس انسان. مارکسیست‌های ارتدکس اغلب به پیروی از اندیشه دیالکتیک طبیعت در آثار «انگلس»، چنانکه در بخش‌های پیش دیده‌ایم، قائل به دوگانگی ذهن و عین شدند؛ در دیدگاه آنها عامل شناسایی ناظر بی‌طرفی است که در باب جهانی متشکل از اشیاء می‌اندیشد و با پیش فرض اساسی جدایی عین و ذهن اجزایی از جهان شینی گشته و گسیخته را در بررسیهای خود باز تولید می‌نماید. دیالکتیک در این برداشت، نه به معنی روابط متقابل ذهن و عین، بلکه به معنای قواعد درونی طبیعت تلقی

به مراحل کلی‌تر و نهایتاً به جامعه تاریخی به مفهوم انضمامی آن برسیم که در آن کل پیچیدگیها در نظر گرفته می‌شود. بطور کلی «سارتر» در مارکسیسم اگزیستانسیالیستی خود در مقابل ایدالیسم، به شیوه انتقادی که مارکس بر «هگل» وارد کرد، بر مقلوب‌سازی جایگاه ذهن و عین می‌تازد و از نقطه عزیمت فرد و عمل فردی، اشکال انضمامی جامعه انسانی را بازسازی می‌نماید. «سارتر» رابطه عمل فردی و ساختار اجتماعی به عنوان فرآیندی دیالکتیکی را به شیوه‌ای هگلی تبیین می‌کند. هر یک از مراحل پیچیدگی ساختار اجتماعی بر اساس اصول مرحله پیشین فهمیده می‌شود. به یاری دیالکتیک می‌توان عقلاً به سطوح پیشرفته‌تر و پیچیده‌تر ساختار اجتماعی رسید. اصول مراحل پیشین همچون روح در فلسفه هگل در مراحل بالاتر متعین‌تر و انضمامی‌تر می‌شود. در این فرآیند، انسان اساس واقعی است و با ساختارهای تجربی روابط تعیین‌کننده متقابل دارد. بر اساس دیالکتیک اگزیستانسیالیستی «سارتر»، مفهوم حقیقی ثابت و تغییرناپذیر و از پیش داده شده که بوسیله ذهن خارجی شناساگری شناخته شود بی‌معنی است؛ در عوض، حقیقت مفهومی درون‌زاد و محصول دیالکتیک به شمار می‌رود.

□□□

ادامه دارد

متقابل «خود» و «دیگری» یا کارگزار شناسایی و کاربر شناسایی است. انسان، به نظر «سارتر»، هم دیالکتیک را می‌سازد و هم آن را تجزیه می‌کند و همین دو ویژگی است که با هم عقل دیالکتیکی را به عنوان عقل تاریخی مطرح می‌کند. همچنین، دیالکتیک هم در سطح جمع یا در سطح تاریخی و هم در سطح زندگی فردی جاری است. دیالکتیک هم قانون فرآیندی کلی است که وجود اجتماعات و روند تاریخ را توضیح می‌دهد و هم محصول کار و عمل میلیون‌ها فرد انسانی است که مجموعه اعمالشان جامعه را شکل می‌بخشد. بنابراین، دیالکتیک هم نتیجه عمل و هم مقدمه عمل است. «سارتر» این دوگانگی را «ساخت انعکاسی» می‌نامد که در آن هم عمل و هم وضعیت عمل دیالکتیکی تلقی می‌شود. ۱۵ جامعه در متن تاریخ قرار دارد، یا به عبارت بهتر همان تاریخ است. از یک سو ساختارهای جامعه محصول اعمال فردی است و از سوی دیگر اعمال فردی تنها به شرط فهم متن اجتماعی آنها قابل فهم می‌شود. اما رابطه میان اعمال فردی و ساختارهای اجتماعی رابطه‌ی دوری نیست. دیالکتیک کلیت انضمامی محصول مجموعه اعمال فردی کلیت بخش است. بدین سان، در نگرش دیالکتیکی «سارتر» باید از ساده‌ترین و انتزاعی‌ترین ساختارهای جامعه

می‌شود. بنابراین دیالکتیک طبیعت خالی از هرگونه عنصر ذهنی است. «سارتر» مستقیماً به نظریات انگلس در «دیالکتیک طبیعت» حمله می‌کند. به نظر «سارتر» عقل دیالکتیکی تنها در عالم اجتماع و تاریخ به معنای درست آن متصور است، حال آنکه «انگلس» با انتقال دیالکتیک از جامعه به طبیعت آن را کلاً مسخ کرده است. با این حال، به نظر «سارتر»، نفس نظریات مارکسیست‌های ارتدکس در رابطه با دیالکتیک طبیعت باید به عنوان محصول نوع خاصی از فعالیت و کار انسان تلقی شود.

استدلای عینی‌انگار، پوزیتیویست و اکونومیستی، کوششی ناقص برای دریافت حقیقت عالم اجتماع است که کلیت عالم اجتماع را تمام شده و عینیت یافته یا شینی شده می‌بندارد و عامل ذهن کارگزار اجتماعی را نادیده می‌گذارد. در چنین برداشتی، عالم اجتماع برای همیشه مجموعه‌ای از اشیاء بدون اراده و ذهنیت و مصون از تأثیرات تحول بخش پراکسیس تلقی می‌شود. انسان ناظری خارجی است که بر واقعیتی سنگواره نظاره می‌کند.

از دیدگاه «سارتر» طبعاً جامعه حوزه عقل دیالکتیکی است. دیالکتیک ناظر بر روابط

□ زیر نویس ها

13- J - P. Sartre, *Critique of Dialectical Reason*. New Left Books, 1976.

۱۴- بخش اول این کتاب در ارتباط با مسائل جهان کمونیسم در سال ۱۹۵۷ برای درج در یک مجله لهستانی نوشته شده بود. در بخش‌های دیگر سارتر تحت تأثیر مسئله استعمار الجزایر قرار داشت. قرار بود دنباله مطالب نقد خرد دیالکتیکی به عنوان جلد دوم نوشته شود اما سارتر در ۱۹۷۱ انصراف خود را از نوشتن جلد دوم اعلام داشت - به این دلیل که پیش از مرگش دیگر فرصت نوشتن نداشت. در جمع‌بندی مارکسیسم سارتر از منابع زیر استفاده شده است: D. Howard, *The Marxist Legacy*. (Macmillan, London, 1977) pp. 153-185; R. Garaudy, *Marxism in the Twentieth Century*. (Charles Scriber's Sons, New York, 1970), pp.76- 105; G. Lichtheim, *Marxism in Modern France*. (Columbia University Press, 1966). 15- Sartre, op. cit. pp. 130-40.

□□□

خدا، ترجمه ابوالحسن نجفی، زمان ۱۳۵۷؛ سن عقل ترجمه محمود جزایری، امیرکبیر، ۱۳۵۴؛ رئالیسم در ادبیات و هنر، ترجمه هوشنگ طاهری، پیام ۱۳۴۰؛ روسپی بزرگووار، ترجمه عبدالحسین نوشین، نشر سحوری ۱۳۵۷؛ روانکاو و وجودی ترجمه احمد سعادت نژاد، نیل ۱۳۵۳، دیوار، ترجمه پرویز شکیب، شهریار بی‌تا؛ دستهای آلوده، ترجمه جلال آل احمد، رواق ۲۵۳۷؛ جنگ شکر در کوبا، ترجمه جهانگیر افکاری، ۲۵۳۷؛ کلمات، ترجمه حسینقلی جواهرچی، کاوه ۱۳۴۴؛ نکراسوف، ترجمه قاسم صنعوی، پیام ۱۳۵۰؛ مگسها، ترجمه سیماکوبان، مازنار ۱۳۵۳؛ مرده‌های بی‌کفن و دفن، ترجمه محسن لاله‌ای، بی‌تا ۱۳۴۹؛ گوشه‌نشینان آلتونا، ترجمه ابوالحسن نجفی، نیل ۱۳۵۲. ۹- موریس کرنستن، ژان پل سارتر، ترجمه منوچهر بزرگمهر، انتشارات خوارزمی، ۱۳۵۰، ص ۶۱. ۱۰- همان، ص ۶۶. ۱۱- همان، صص ۳-۸۲. ۱۲- رک: کرنستن فصل ۸.

۱- پل فولکیه، اگزیستانسیالیسم، ترجمه ایرج پورباقر، کتابفروشی تأیید اصفهان، چاپ دوم، ۱۳۴۳، ص ۱۸. ۲- درهمان، ص ۴۳. ۳- همان، ص ۴۸. ۴- درهمان، صص ۵۶-۵۵. ۵- همان، ص ۷۵. ۶- همان، ص ۹۵. ۷- همان، ص ۷۶. ۸- عمده آثار سارتر که به فارسی ترجمه شده عبارتند از: هستی و نیستی. ترجمه عنایت‌الله شکیبپور، نشر شهریار بی‌تا؛ اگزیستانسیالیسم یا اصالت بشر ترجمه مصطفی رحیمی، مروارید ۱۳۵۴، آنچه من هستم، مصطفی رحیمی، آگاه ۱۳۵۷، تهوع، ترجمه جلال‌الدین اعلم، امیرکبیر ۲۵۳۵؛ اندیشه‌ها و انسان، ترجمه فرج‌الله ناصری، فرمند ۱۳۴۸؛ ادبیات چیست؟ ترجمه ابوالحسن نجفی و مصطفی رحیمی، انتشارات زمان؛ عذاب روح، ترجمه علی امین‌نیا، بی‌تا، بی‌تا؛ طرحی درباره تئوری هیجانان، ترجمه عباسپور تمیجانی، مروارید ۲۵۳۶؛ شیطان و