



اگزستانسیالیسم

نوشته: دیوید. ای. کوپر

ترجمه: علیرضا فرید روحانی

با رفع ثنویت‌های مذکور در فصل پیشین چنین به نظر می‌رسد که فیلسوف اگزستانسیالیست آنچه را در توان فیلسوف است برای غلبه بر احساس غربت از عالمی که نقطه آغاز او بوده به کار بسته است. اگر سفر او در همین جا پایان پذیرد فهم این امر ناممکن خواهد بود که چرا عناوینی که تاکنون به‌ندرت آشکار بوده‌اند، این چنین در ارتباط وثیق با اگزستانسیالیسم هستند. مراد من از این عناوین، مفاهیمی است همچون یأس، پریشانی اصالت و تعهد. در توضیح مطلب فوق باید گفت که این عناوین در بحث درباره موضوع دیگری در باب از خود بیگانگی با اهمیت جلوه می‌کند و آن موضوعی است که تبیین اگزستانسیالیسی در مورد «وجود در عالم»، در حاق طبیعت خود بدان منجر خواهد شد.



در مابعدالطبیعه هگل، غربت روح از طبیعت مقارن است با غربت او از خودش. چرا که روح *geist* تمام واقعیت است که شامل طبیعت نیز می‌شود. وقتی هگل «به زمین هیبوط کرد» و صحبت از روح، جای خود را به صحبت درخصوص وجود انسانی داد، دیگر چنین شناخت‌هایی در مورد غربت از عالم همراه با از خود بیگانگی صورت پذیر نبود. اما در دیدگاه اگزیستانسیالیستی نه تنها «از خود بیگانگی» واجد نمود مشخص است بلکه تنها در سایه تبیین اگزیستانسیالیستی «وجود در عالم» است که می‌توان به درک آن رسید. و باید به تبیینی از آن دست باور داشت تا بتوان واقعیت و شیوع این پدیدار را دریافت. جالب توجه است که معمولاً نویسندگان اگزیستانسیالیست فقط «غربت» را در معنای «از خود بیگانگی» به کار می‌برند. برای مثال هایدگر می‌گوید وجود روزمره ما به سمت نوعی «غربت رانده می‌شود» و این مقتضای غربت و دوری ماست از «خودی‌ترین قابلیت، برای وجود». غربت مورد اشاره سارتر وقتی ظاهر می‌شود که یک چیز «از خود بیگانه می‌شود» و من نیز در قالب «من - خود» بیگانه از خود می‌شوم... ما در این بخش به بررسی اصطلاحاتی از این دست خواهیم پرداخت.

برخی آغازهای نادرست:

نقطه آغاز این بحث پرداختن به دیدگاهی است که مشخصاً غیر از دیدگاه اگزیستانسیالیستی است. پیش‌تر آنچه آن را تبیین پولونیوسی در مورد از خود بیگانگی و عدم اصالت نامیدم بررسی کردیم. پولونیوس به پسرش یادآور می‌شود «با خودت صادق باش». شاید او هیچ فلسفه خاصی در مورد «خود» در ذهن نداشته باشد اما این کلمات می‌تواند مفهوم آشنایی را به ذهن متبادر کند. در این تصور هر کس از تعدادی «خودها» تشکیل شده است - خود «واقعی»، «حقیقی» یا «درونی» به علاوه خودهای «نادرست»، «مجازی» یا «سطحی» که اغلب می‌توانند خودهای نوع نخستین را ببوشانند. انسان وقتی «از خود بیگانه» یا «غیراصیل» می‌شود که زندگانش بر طبق یکی از خودهای غیرحقیقیش به پیش رود که فروتر از آنها خود واقعی او نیز هم‌چنان وجود دارد.

می‌توان این دیدگاه را دیدگاه کالیفرنایی هم خواند. استناد جستن به موفقیت مرشدها و مکاتبی که در این

سنت‌اند یکی از عللی است که به سبب آن ساکنان این ایالت، تمایلات و عاداتشان غریب می‌نماید. حتی در زمان اخیر، لاقبل اصطلاحاتی همچون «خودت را مهار کن» یا «خود واقعیت باش» سخن رایج افرادی است که در مسیر «خود آشکاری» به سلوک می‌پردازند.

بدبختانه این تصور درخصوص خود «درونی» و «حقیقی» که ممکن است فرد از آن بیگانه شود با تصور عامه از مکتب اگزیستانسیالیسم در آمیخته است. بدون تردید تعبیر «عدم اصالت» چنان که آدرانو می‌گوید و با مفهوم اگزیستانسیالیسم مقارن است متعلق به تعبیر مذهبی اگزیستانسیالیست‌های سیاهپوش^۲ کالیفرنایی است که سیمون دوبوار مجدانه، انتساب خود و سارتر را به آنها انکار می‌کرد. اما آیا نیچه نگفته است «خودت باش»، تو به هیچ وجه آنچه هم اکنون رفتار می‌کنی یا می‌اندیشی و یا دوست می‌داری نیستی؟ بله، اما این جمله که ظاهراً کالیفرنایی است بلافاصله با این عبارت ادامه می‌یابد که طبیعت واقعی تو، نه آن که در اندرونت مخفی شده باشد، بلکه به نحوی سنجش‌ناپذیر فراتر از توست یا لاقبل فراتر از آنچه تو معمولاً خود را می‌پنداری.» خود واقعی از نظر نیچه یک خود درونی نیست که به نحوی توسط خود غیرحقیقی و سطحی منکوب شده باشد بلکه خودی است که باید برای «آن» شدن تلاش نمایی. شخص از خود بیگانه از خودی که عملاً مالک آن است فاصله ندارد، بلکه از آن غایبی که باید در تعقیب آن باشد دور افتاده است.

اگزیستانسیالیست مؤكداً تصور پولونیوسی را طرد می‌کند. این مطلب را می‌توان از انتقادات وی بر دکارت و مفهوم دکارتی *ego* به عنوان گونه‌ای از *subjectivity* - *object* دریافت. چرا که اگر سخن پولونیوس به جد بگیریم، این امر مستلزم وجودی خواهد بود همچون «شیء نفسانی» که توسط خود مجهول از معرض دید خارج شده است.

تنها رایجه نامطبوع متافیزیکی تبیین پولونیوسی نیست که انتقاد اگزیستانسیالیست را برمی‌انگیزد. آنچه تفکر پولونیوس به آن دعوت می‌کند «صداقت» (در معنای سارتر از این کلمه) است. شخص صادق بر این باور است که ذاتی ثابت و حقیقی دارد که باید بر مبنای آن زندگی کند. چنین شخصی «خود را دور از دسترس قرار می‌دهد و این یک فرار است.» و در واقع آن «خود آشکارسازی»

من» است قرار می‌گیرد.

چگونه ممکن است موضوعات چیز دیگری باشند، با این فرض که هر یک از ما همان کسی است که قصد کرده یا نگران آن است، یا با این فرض که مجموعه‌ای از اعمال یا یک «برنامه زنده» است؟ لذا آخرین نقدی که بر مکتب پولونیوسی وارد می‌شود چیزی نیست غیر از گسترش تبیین دکارتی و هوسرلی از شعور به عنوان امور خودبسته و ساحتی خودمختار که جدا از عالم واقعی قابل آزمون است. اگر شعور «به عالم اشیا فرو انداخته شده است» و «من در خارج... دار جهان است» پس من در آن جا و نه در مطاوی یک «شیء نفسانی»، خود را خواهم یافت. مکتب دکارتی، در شکل تغییر یافته پولونیوسی جدید، به رغم رضایت‌بخش نبودنش، دست کم پاسخی

مطمئناً بیان این مسئله بی‌اهمیت که

آگاهی پیر امری است واحد، به این معنا

که هر یک از تجارب او متعلق به خود اوست،

حاکمی از این است که در زندگی وی

یک «ثبات خود»ی وجود دارد

در مورد چگونگی امکان وقوع «از خودبیگانگی» بیان نمود. این مکتب هم چنین راه حل‌هایی درخصوص برخی نگرانی‌های همیشگی موجود در مورد خود را پیشنهاد نمود - مثلاً مسائل مربوط به وحدت شعور و هویت فردی، اما اگزستانسیالیست چه پاسخ‌هایی را می‌توانست به عنوان جایگزین آنها پیشنهاد کند؟

هر تجربه‌ای امری است «مملوک»، یعنی می‌توان و نباید آن را به یک «من» منتسب ساخت. در اصطلاح‌شناسی کانت هر تجربه‌ای با یک «من فکر می‌کنم» مقارن است. مسئله در این‌جاست که چگونه می‌توان تجارب مختلف را به یک «من» واحد نسبت داد. پاسخ دکارتی ساده است: هر تجربه‌ای در واقع رویدادی است در تاریخ یک جوهر واحد، یک خود. اما چنان که می‌دانیم از نظر یک اگزستانسیالیست به هیچ وجه نمی‌توان این را پاسخ دانست. سارتر می‌نویسد: «وحدت بخشیدن به نقش» (من) امری است «کاملاً بی‌فایده». مادام که ما به یک دلیل ماتقدم معتقد به واحد بودن شعور نباشیم مجاز به جای دادن آن در جوهر زمینه‌ای واحد نیستیم.

وجود که شخص از خودبیگانه بدان نیاز دارد با طریقت فرد «صادق» فاسد می‌شود. شخص صادق به یک علت معتقد است که در باطن خود، طبیعت یا هویتی دارد که آینده‌وی را از پیش معلوم می‌دارد. این سوء فهم در مورد وجودش به عنوان یک وجود انسانی محصول انتزاع خود او، یعنی خود واقعی‌اش، از رفتار «خارجی» وی است. از آن‌جا که شخص چیزی غیر از مجموع رفتارهایش نیست، این جدایی شکلی از بداعتقادی و تلاشی است برای فرار از محکوم شدن به خاطر آنچه انجام داده است. نقطه نظر سارتر در این‌جا یادآور تمسخر نیچه است نسبت به روشی... که جلالت و جاهت خود را با این ادعا افزایش می‌دهند که اعمال آنها، انعکاس چیزهایی نیست که آنها اساساً دوست دارند. نیچه و سارتر در این عقیده مشترک‌اند که قهرمان داستان (والاثر) اثر ریلکه بر اساس سخن پولونیوس در مورد دوست ساخته شده است. «حقیقی نسبت به یک شخص» او ناگهان به تراگی می‌آید، شب هنگام، چقدر حاضر و آماده، چقدر روشن، چقدر عریان! (خود تخیل اگزستانسیالیستی نیز شامل برخی صور پولونیوسی است مانند پل ناامید در کتاب «ماندارن‌ها» اثر سیمون دوپوار که دل‌بسته جملاتی از این قبیل است. «من اجازه نمی‌دهم تو از خود واقعیت روی برتابی» و عاشقش هنری را بسیار کلافه می‌کردم.

انتقاد نهایی از مقصود پولونیوسی آن است که این تصور منحصرأ دعوت به رویکرد درون‌نگرانه ناظر به خویش‌شناسی می‌کند. میزان خصومت هایدگر را نسبت به این دیدگاه می‌توان در اشاره او به «حفاری مهارنشده در اطراف خود شخصی که ملازم آن است» سنجید. البته او نیاز به توقف و واریسی شخص را منکر نیست، اما این نیاز نه به خاطر «ادراک درونی» بلکه به خاطر آگاهی از اشیا است و به خاطر درگیری من با آنها که «جهان پیرامون» مرا می‌سازند. یک کفاش با نگاه خود درمی‌یابد که کیست - پر است از دو واکنش نسبت به آنچه برایش اهمیت دارد و انگیزه‌هایی که برای آینده دارد - در کفش‌هایی که می‌سازد تأمل می‌کند و در کارگاهی که در آن کار می‌کند و خانه‌ای که در آن سکونت دارد. دازاین، خود را در اشیا می‌یابد چرا که در ملاحظه آنهاست که نگران می‌شود. دازاین همیشه در اشیا مقیم است. از نظر سارتر نیز «تأمل در خود» نه با روشن کردن نور بلکه با مشاهده این امر جهت می‌یابد که انسان چگونه تحت تأثیر «جهان مشاغل» که «تصور خود

ملاکی برای «هویت شخصی» است که منجر به شکست دیدگاه سنتی درخصوص وجود انسانی به مثابه یک ذهن جوهری گردیده است. نیاز به ملاکی برای هویت شخصی دلالت بر وجود پاسخی صحیح یا غلط برای این سؤال دارد که آیا پس از جابه‌جایی مغز یا پس از سرکشیدن شربت او هم چنان همان شخص سابق است یا خیر. اما این دلالت، دلالت نادرستی است، چرا که آنچه در روی دادن چنین حوادث غیرعادی مورد نیاز است تصمیم‌هایی است در مورد چگونگی توصیف آنها. البته این تصمیم‌ها الزاماً دلخواه و آزادانه نیستند. تعداد زیادی از دلایل از جمله ملاحظات حقوقی درخصوص مسئولیت تحت تأثیر این امر قرار می‌گیرد که ژکیل/هاید را به عنوان دو شخص توصیف نماییم یا به عنوان یک شخص که

هر تجربه‌ای امری است «مملوک»، یعنی می‌توان و باید آن را به یک «من» منتسب ساخت

مشخصاً نادرست و نابجاست. در هر حال آنچه باید از آن پرهیز نمود این ادعاست که تصمیم اتخاذ شده واقعاً کشف واقعیتی ژرف درباره طبیعت خود است. هم‌چنین اگزستانسیالیست این امر را انکار نمی‌کند که در جریان متعارف وقایع ما برای بازشناختن یک شخص از شخص دیگر و برای فهمیدن این‌که آیا شخصی را که امروز ملاقات کرده‌ایم همان شخصی است که سال گذشته در ملاقات کرده بودیم یا خیر؟ رفتاری کاملاً عملی را دنبال می‌کنیم. وجود آدمی با «وجود در عالم» تجسم یافته است، بنابراین اشخاص ممکن است به واسطه بدن‌هایشان مشخص گردند. هم‌چنین مسئله مهم دیگر آن است که در برابر وسوسه تحقیق در مورد استمرار و تداوم جسم پیر به عنوان شاهدهی برای هویت بیشتر و عمیق‌تر مشخص یا خود او مقاومت نماییم. آری، رفتار ما به معنا - یا به عبارت بهتر یک معنایی شخص واحد ماندنش را مشخص می‌کند. بدون تردید ما مجاز نیستیم که از تداوم زمانی - مکانی جسم پیر در مورد «خود پابندگی» یا کمال «برنامه زنده» او مطلبی استنتاج کنیم. من هم اکنون به مطلبی در مورد هویت شخص پیر

به نظر می‌رسد، سارتر در زمانی که این ملاحظات را بیان می‌دارد فکر می‌کند وحدت مالکیت شعور احتمالاً امری غیرضروری است. نه این عبارت که «من شعوری نسبت به این می‌دارم» بلکه این‌که «شعوری نسبت به این می‌وجود دارد» بیان‌کننده محتوای مشخص تجربه است. اگر من بتوانم موقعیت بعدی او را دریابم و این هنگامی حاصل است که تمام تجارب پیر به یک «من» قابل انتساب باشد، در این صورت وحدت شعور پیر که به این شکل تضمین شده است، امری خواهد بود عادی و بی‌اهمیت. مطمئناً، چنین به نظر می‌رسد که نظرگاه هایدگر نیز چنین است. الصاق «من فکر می‌کنم» به تجارب، نشان دهنده هیچ مسئله مهمی درخصوص طبیعت متفکر نیست. در این جا «من» را باید تنها به عنوان یک دلالت‌کننده «غیرمتعهد» به شمار آورد. استفاده از این لفظ توسط پیر افزون بر عبارت «این‌جا» برای بیان مواضع مختلف که مستلزم قرابت جغرافیایی میان آنهاست، وحدت جالب توجهی را میان تجارب وی به دنبال خواهد داشت. مطمئناً بیان این مسئله بی‌اهمیت که آگاهی پیر امری است واحد، به این معنا که هر یک از تجارب او متعلق به خود اوست، حاکی از این است که در زندگی وی یک «ثبات خود»ی وجود دارد. به نظر هایدگر به هیچ وجه وحدتی به معنای ثابت بودن وجود ندارد. در واقع تنها شخص «اصیل» است که زندگی او ثبات و قاطعیت را آشکار می‌سازد و اوست که «خود پابنده» می‌باشد.

اما آیا حتی اگر شخصی پیر «خود پابنده» نباشد قطعاً یک شخص واحد یا همان پیر باقی خواهد ماند؟ و اگر هم اتفاقاً چنین نباشد [یعنی او همان پیر باقی نماند] این مسئله معلول امری نامأنوس‌تر از نبود «ثبات» خواهد بود - مثلاً چیزی مانند جابه‌جایی مغز یا خوردن یکی از شربت‌های دکتر ژکیل. در هر صورت آیا ما نباید مقدم بر ملاکی که برای پابندگی داریم، واجد ملاکی برای هویت - خودی و شخصی باشیم، چرا که باید ابتدا یک شخص را هویت بخشیم و سپس در مورد وجود یا عدم پابندگی او به قضاوت بنشینیم؟ اگزستانسیالیست این پیشنهاد را که این معیار باید در استمرار یک «شیء نفسانی» یافت شود، رد می‌کند اما آیا این وظیفه او نیست که پاسخ دیگری برای این مسئله فراهم آورد؟

پاسخ اگزستانسیالیست این است که چنان کاری بر گردن وی نیست. اشغال شدن ذهن ما با مسئله آماده کردن

اشاره کردم. معمولاً فیلسوفان تحلیلی میان هویت «دقیق» یا «عددی» از یک سو و هویت «کیفی» یا به عبارت دیگر شباهتی که میان طرق گوناگون وجود یک شخص در زمان‌های مختلف است، از سوی دیگر تفاوت می‌گذارند. آیا بارون کارلوس بیمار و پریشان همان شخصی است که در مجلدات اولیهٔ رمان پروست وصف شده است؟ بله، این دو به معنای «عددی» یک شخص‌اند اما به معنای «کیفی» آنها همانند نیستند. در معنای «کیفی» هانریش هیملر، یا عشق حیوانی و خاندان افسانه‌ایش، شخصی است غیر از هیلمر خونسرد که بر منطقهٔ هولوکاست نظارت داشت. در صورتی که در معنای «دقیق» تنها یک هیلمر وجود داشته است.

فیلسوف اگزیستانس نیز تفاوت مشابهی را مطرح

شخصی که در پی شناختن خویش است به ندرت از معیاری بهره می‌گیرد که مطابق آن او «دقیقاً» همان خودی است که در روز تولدش بوده است

می‌سازد، اما برخلاف فلاسفهٔ تحلیلی معنای کیفی بیش از معنای «دقیق» و «عددی» توجه او را به خود جلب می‌کند. هایدگر می‌نویسد:

«دازاین نه تنها به معنای صوری - وجودشناختی با خود یگانه است - هر چیزی همان خود اوست - بلکه بر خوردار از یک «خودگویی» خاصی با خود است به معنای خودیت. و در همین معناست که دازاین به طریق خاصی «خود» اوست و واجد خود است و تنها مطابق این بیان است که می‌تواند خویشتن خود را از دست بدهد.»

این سخن حاکی از آن است که در عین حال که پیر می‌تواند به معنای «دقیق» و «صوری - وجودشناختی» یک شخص باقی بماند، معنای تعیین‌کننده‌تری نیز دارد (که خودیت خوانده شد) که به آن معنا ممکن است وی نتواند همان شخص باقی بماند، شاید او خود را «از دست بدهد». در این معنای مهم‌تر و تعیین‌کننده‌تر شاید کارلوس همان شخصی که بود نماند و شاید هیملر یک «خود» نباشد.

پس این معنای خود که بر اساس آن شخص می‌تواند خود را «از کف بدهد» چیست؟ پیش از تلاش برای پاسخ‌گویی بیایید در این مسئله تأمل کنیم که چرا اگزیستانسیالیست این معنا را جالب توجه‌تر و مهم‌تر تلقی می‌کند. دلیل آن است که این معنا، معنایی است که در تأمل نفسانی و خویششناسی و کرامت نفسانی و خود پابندگی و بسیاری از مفاهیم وابسته از جمله «از خود بیگانگی» مطرح نظر قرار می‌گیرد. شخصی که در پی شناختن خویش است به ندرت از معیاری بهره می‌گیرد که مطابق آن، او «دقیقاً» همان خودی است که در روز تولدش بوده است. کسی که در این مورد که آیا او همان شخص دیروزی است تأمل می‌کند در پی پاسخ به این سؤال نیست که آیا بدن وی از حیث زمانی - مکانی تداوم همان بدن کهنهٔ اوست یا خیر؟ البته این پاسخ به معنی آن نیست که تأملات او ارتباطی با جسمش ندارد. یک شاهد بر این احساس که او دیگر خود کهنه‌اش نیست آن است که فرسودگی فزایندهٔ بدنش او را برای مثال از فعالیت‌های ورزشی یا جنسی که زمانی برایش مهم جلوه می‌کرده‌اند، محروم می‌کند. شاید این بخشی از مطلبی باشد که مرلوپوتتی در ذهن داشت آن‌جا که می‌گوید: «این برای من بسیار ضروری است که نه تنها یک بدن داشته باشم بلکه درست همین بدن را داشته باشم». اگر من یک بدن «زنده هستم، آیا بعد از آن‌که بدن من امکان ادامهٔ زندگی را بر سبیلی که قبلاً به آن خو گرفته بودم، از من بازستاند، باز هم من همان شخص سابق خواهم ماند؟» و نهایتاً این که شخصی که نگران این امر است که آیا «خود را از دست خواهد داد» یا خیر درگیر این مسئله نیست که آیا ممکن است قانون این همانی معوق شود و سؤالش این نیست که آیا او همان است که هست.

این سؤال باقی می‌ماند که معنای «خود» که در «خویششناسی» و در «کرامت نفسانی» و دیگر موارد مطرح است چیست؟ یا آیا آن «خود» باقی می‌ماند؟ ما فرض کرده بودیم که مفاهیمی همچون از خود بیگانگی و خودپابندگی با ملاحظهٔ لفظ «خود» نیازمند تحلیل‌اند و در پی معنایی از خود بودیم که بتوانیم بر مبنای آن مثلاً دربارهٔ از دست رفتن خویشتن یک شخص سخن بگوییم. شاید ما مطلب را زیر و رو کرده‌ایم. یعنی شاید هر معنای مفروضی برای «خود» باید مأخوذ از درک ماتقدمی از مفاهیمی مانند «از خود بیگانگی» باشد. مسلماً استفاده از

«خود» در مواردی که به عنوان پیشوند یا ضمائر انعکاسی به کار رفته‌اند، منطقاً باید کاربرد اولیه به شمار رود. بدون تردید این مطلب را نمی‌توان کلاً درست دانست که تمام این کاربردها الزاماً به یک «خود» بازمی‌گردند. یک کامپیوتر خودنمایه آکامپیوتری نیست که عبارت باشد از یک «خود» که نمایش می‌دهد و نیز وقتی سگ من «خود»ش را زخم می‌کند، این «خود» او نیست که احساس سوزش می‌کند.

نمونه‌هایی از این قبیل نشان می‌دهد که در این کاربردها «خود» در معنای لفظی و اولی و ابتدایی به شمار نمی‌رود. همدستگی این کاربردها با دیگر موارد از این لحاظ است که آنها مستقلاً واجد معنایی نیستند بلکه معنای آنها تنها از طریق مشارکشان در معانی عبارات

روشن کردن مفهوم از خودبیگانگی موضوعی خواهد بود برای توصیف طرقتی که وجود آدمی در آنها تحقق می‌یابد و نیز نشان دادن این امر که چگونه برخی از این راه‌ها شایسته عنوان «از خودبیگانگی» اند

طولانی‌تر است. هم‌چنین شاید بتوان گفت «خود» در این معنا مربوط است (هر چند با وضوح کمتر) به یک اسم جوهری «خود». شاید این اسم در عبارت «پیر از خود بیگانه شده است» واجد معنای مستقلی بیش از لفظ «به جای» در عبارت «من آن را به جای پیر انجام دارم» نباشد (به نظر منطبق دانان عبارت «به جای» لفظ تجزیه‌ناپذیر است). اگر آنچه تاکنون گفته‌ایم درست باشد، در این صورت راه شناختن از خودبیگانگی پیر این نیست که مفهوم مورد نظر را به اصطلاحی در مورد بیگانه شدن او از خود احاله کنیم و سپس درصدد تأمل در طبیعت این خود برآییم، بلکه باید ارجاعاتی را که به خود شده است به سخنی در باب از خودبیگانگی و نظایر آن تغییر شکل دهیم و سپس تحقیق نماییم که این سخن حاوی چه مطلبی است.

این دقیقاً همان رویکرد هایدگر است که می‌نویسد: «وقتی ما می‌گوییم دازاین خود را یا نفس خود را می‌شناسد... نباید آن را بر مفهومی مصنوع از نفس، شخص یا من مبتنی سازیم بلکه باید ببینیم دازاین واقعی در وجود هر روزه خود در چه نحو خویش‌شناسی سیر

می‌کند.» آنچه باید ابتدا در نظر گرفته شود خویش‌شناسی یا شناخت نفس است نه شناختی که به عنوان نتیجه تأمل ماتقدم در من یا خود است. و شاید سارتر نیز به نکته مشابهی اشاره کرده است آن‌جا که به بررسی «جسمانی کردنی» می‌پردازد که بیانگر واقعیت وجود لفسه است در تأمل نفسانی به عنوان «بازگشتی به من همچون خویش‌شن خود». مفهومی که منطقاً ابتدایی و اولی است، مفهوم تأمل نفسانی است و ما با ترجمه آن به تأمل نفسانی در خود، مفهوم واضحی بدان نیفزوده‌ایم.

نتایج این بخش تماماً حث منفی اما آموزنده بود. ما با این سخن اگزستانسیالیست‌ها آغاز کردیم که وجود ما مورد تهدید از خودبیگانگی است. چنین به نظر رسید که مسئله واضح همانا بیان این مطلب بود که مراد وی از «خود» در این‌جا چیست؟ به سادگی می‌توان گفت که او چه معنایی را در نظر ندارد، اما مشکل است که بگوییم تبیین خود او چیست. اکنون دانسته می‌شود که راهبرد «واضح» گمراه‌کننده است. به یک معنای درست اگزستانسیالیست نه مفهومی در مورد «خود» دارد و نه علاقه‌مند به داشتن چنین مفهومی است. در واقع عبارت «خود» مفهومی ناخوشایند است که در جسمانی کردن جوهر انسانی مشارکت دارد و اگزستانسیالیست ما را از این امر آگاه می‌کند.

روشن کردن مفهوم از خودبیگانگی موضوعی خواهد بود برای توصیف طرقتی که وجود آدمی در آنها تحقق می‌یابد و نیز نشان دادن این امر که چگونه برخی از این راه‌ها شایسته عنوان «از خودبیگانگی» اند. ما با انجام این کار، اگر پافشاری کنیم، می‌توانیم انسان‌هایی را نشان دهیم که در این راه‌ها زندگی می‌کنند و از خویش‌شن خود بیگانه شده‌اند. اما اصطلاح اخیر به توصیفی که در گذشته بدان اشاره رفت چیز مهمی نمی‌افزاید و مسلماً این چیزی نیست که بتواند آغاز آزمون ما در مسئله حاضر باشد.

«بودن با...» و «بودن برای...»

مفهوم مورد نظر اگزستانسیالیست در مورد از خودبیگانگی تقریباً معادل است با آنچه وی آن را «عدم اصالت» می‌خواند. هایدگر می‌نویسد: «هنگامی که خودی‌ترین قابلیت بودن دازاین مخفی می‌شود این غربت، دازاین را از اصالتش دور می‌کند.» اصالت مورد نظر سارتر عبارت است از «خودآشکارسازی وجود» که در جریان «از خودبیگانگی» از دست رفته است. این هر دو

رفتاری که با آن درگیر می‌شدم می‌توانم از خود بهرسم من چه احساس یا فکری داشته‌ام که آن گونه رفتار کرده‌ام، و سپس از این امر نتیجه بگیرم که این خود می‌تواند علت رفتار شخص دیگری را بیان کند. اما چنین استنتاجی که بر اساس قیاس (تمثیل) صورت بسته است مبتنی بر این فرض است که من با یک شخص حساس و عاقل برخورد داشته‌ام. چنان که مرلوپوتی یادآور می‌شود «استدلال بر اساس تمثیل، آنچه را که باید تبیین کند از پیش مسلم می‌گیرد» و آن وجود سایر اذهان است. اگر تنها آشنایی من با احساس و عقل در مورد شخص خودم باشد، مشکل بتوان برای این باور که دیگری هستند که آنها نیز فکر می‌کنند و احساس دارند معنایی قابل شد. مثلاً تنها ادراک من از درد می‌تواند چنین باشد که آن «این» است، یعنی

ما عقل‌های تجسم یافته‌ای هستیم که افکار و احساساتمان تنها از طریق حضور و مشارکت طبیعی ما در عالم قابل فهم است

احساس خاصی که من هم اکنون واجد آن هستم، در این صورت این فرض که «این» می‌تواند از من جدا گردد و به شخص دیگری تعلق بگیرد چه معنایی خواهد داشت؟ این سخن که من دیگری را که احساسی شبیه به احساس من دارند مفروض می‌گیرم نیز مفید فایده‌ای نیست، چرا که در این صورت نیز ادراک من در این مورد که احساسی می‌تواند مشابه احساس دیگری باشد - برای مثال دندان درد یا سردرد - تنها محدود به شخص من است. نتیجه آن‌که هر چند مشابهت میان رفتار من و رفتار دیگران می‌تواند در «کوشش من برای شناخت آنها مفید واقع شود، در مواردی که احساس مستقیم ناکام می‌ماند... آنها نمی‌توانند در مورد وجود سایر مردم چیزی به من بیاموزند.»

خوشبختانه برای عده‌ای از ما که به ملازمت با دیگران امید بسته‌ایم، مسئله به شکل نادرستی طرح گردیده است. چنان که می‌توان این مطلب را از طرد اگزیستانسیالیستی دیدگاه دکارتی در مورد ذهن به عنوان یک ساحت درونی که احیاناً با بدن اتصال می‌یابد، حدس زد. آری، ما عقل‌های تجسم یافته‌ای هستیم که افکار و

مفهوم به طور قطع باید در ملاحظه مناسبات یک شخص با دیگران دریافته شود. سارتر می‌گوید: «وجود نعیره من سقوطی است... در عینیت... و این سقوط خود، یک غربت است.» هایدگر معتقد است که: عدم اصالت انوعی وجود در عالم است... که کاملاً توسط «عالم» و نیز با «دازاین برای» دیگران محور گشته است. [

بنابراین برای این که به کشف حقیقت از خودبیگانگی نائل شویم باید تبیین اگزیستانسی درخصوص رابطه عمومی میان یک شخص و دیگران را ارزیابی کنیم. نقطه آغاز اگزیستانسیالیست آن است که «مسئله سایر اذهان» چنان که به نحو سنتی مطرح است، یک شبه مسئله یا معضل مجهول است. این مسئله این چنین مطرح شده است، من در وضعیت شخصی خود، هم از رفتار یا شرایط مختلف جسمانی و هم از شرایط ذهنی یا فرایندهایی که با شرایط جسمانی‌ام در ارتباطند آگاهی دارم. من خود را می‌شناسم یعنی آن را به عنوان یک جسم به علاوه یک ذهن درمی‌یابم. از آن‌جا که در تجربه‌ای که از دیگران دارم، محدود به ادراک خود از بدن‌های آنها هستم، در این صورت جواز من در این استنتاج که در مورد آنها نیز فراتر از پدیده‌های طبیعی، شرایطی ذهنی وجود دارد چیست؟ آیا ممکن نیست هر شخصی صرفاً مانند روباتی باشد که بیش از یک کامپیوتر بهره‌ای از شعور نبرده باشد؟ شاید به عبارت مودبانه، این کار مخاطره‌ای باشد که تنها از یک مورد خاص، یعنی خودمان، استنتاج کنیم که ملازمت میان جسم و ذهن در میلیاردها مورد دیگر نیز تحقق دارد. بدتر این که این حدس مخاطره‌آمیز اساساً قابل تأیید شدن نیست، چرا که اگر هم چنین مسئله‌ای صادق باشد من هیچ‌گاه نخواهم توانست خود را در پوست تو جایگزین کنیم و علائق و تفکرات تو را تجربه نمایم. آیا اعتقاد به «اصالت من»، اگر چه خود عقیده‌ای ناموجه است، از این فرض اثبات‌ناپذیر و مخاطره‌آمیز که اذهان دیگری غیر از ذهن من وجود دارد، عاقلانه‌تر نیست؟

اولین پاسخ اگزیستانسیالیست در این مورد، چنان که هم اکنون بیان شد، آن است که این مسئله حتی از مقاصد شکاکانه ناظر به «اصالت خود» نیز بغرنج‌تر است. چرا که فرد شکاک لااقل این امر را مفروض می‌انگارد که استنتاج اذهان دیگر، در قیاس با مورد خود وی، امری است محسوس هر چند البته، مسئله‌ای غیر یقینی است. اما آیا او مجاز به چنین فرضی است؟ من در برخورد با اولین

احساساتمان تنها از طریق حضور و مشارکت طبیعی ما در عالم قابل فهم است. مرلوپونتی با بیانی غیراستفهامی می‌پرسد: «اگر شعور من واجد یک بدن است چرا سایر بدن‌ها شعور» نداشته باشند؟ آنچه من با آن مواجهم بدن‌های «زنده» اند نه تکه‌های خنثای گوشت که توسط یک جراح تشریح شده و جدا افتاده‌اند. و یک بدن «زنده» صرفاً «قطعه‌ای از عالم نیست... [بلکه] «دیدگاهی» خاص نسبت به عالم است.» ما با مسئله «استنباط یک شعور» فراتر، از چیزی که شبیه آدمک خیمه شب بازی است مواجه نیستیم. حتی از نظر یک کودک نیز، فکین پدرش بدون تردید قابلیت برآوردن اغراض همانندی را دارد یعنی گاز گرفتن و خوردن چنان که فک او نیز این‌گونه است.

سارتر از مثال زنده‌ای برای بازشناختن تفاوت میان ادراک ابژه از ادراک شخص استفاده می‌کند. من در پارکی هستم که اشیای آن یکدیگر را در اطراف مقاصد من سازمان داده و وحدت بخشیده‌اند. آن نیمکت شیئی است که روی آن می‌نشینند، آن درخت تا حدی از دید من مخفی شده است و می‌توان دید بهتری نسبت به آن پیدا کرد. ناگهان من شخص دیگری را می‌بینم و بلافاصله پارک گسترش وحدت یافته‌ای را که برای من داشت از دست می‌دهد و خود را در اطراف او نیز دسته‌بندی می‌کند. نیمکت شیئی است که او از آن دوری می‌کند و درخت چیزی است که به طرفش نزدیک می‌شود. من او را می‌بینم، البته به طریقی متفاوت از نگاهم به سایر اشیاء - به عنوان مرکزی از مقاصد و دیدگاه‌ها که رقیب من به شمار می‌رود. «آن شخص دیگر... پرداز دائمی اشیاء است به طرف هدفی که تا جایی که آن شخص در اطراف خود و در فاصله خود گسترده می‌شود از من فرار می‌کنند... او عالم را از من می‌رباید.»

اما چه تضمینی است بر این که کودک در برداشت خود در مورد فکین پدرش که آنها را مواردی با مقاصد خاص دانسته است بر صواب باشد، یا مردی که در پارک رؤیت شده است واقعاً یک «دیدگاه» و منبعی از مقاصد باشد؟ این قبیل پرسش‌ها همانند پرسش‌هایی است که در باب عالم خارجی اشیاء مطرح است. فرض کنیم که اشیاء اموری هستند که فراتر از ادراک حسی ما در خارج وجود دارند؛ چگونه این فرض را معتبر می‌شماریم؟ ما پیش‌تر با روش اگزیستانسیالیستی در مورد این پرسش آشنا شدیم.

در عین حال که هر ادراک حسی مفروضی را از لحاظ مطابقتش می‌توان آزمود، چنین تحقیقاتی مبتنی است بر واقعیت عالم و هویت خود ما و زندگی غایتمند ما مستلزم آن است که این تجربه عبارت باشد از زندگی اشیاء «در» آن عالم. هایدگر خاطر نشان می‌کند که «فضاحت فلاسفه نه در ناتوانی آنها در ارائه ادله‌ای بر وجود عالم خارج بلکه در این است که چنین ادله‌ای [از سوی فلاسفه] توقع می‌شود و برای دست‌یابی به آنها کوشش می‌شود.» از نظر یک اگزیستانسیالیست ممکن نیست مسئله‌ای درخصوص هستی سایر اذهان فراتر و جدا از مسائل (که آنها نیز خود غیرواقعی‌اند) هستی جهان خارج و هستی خود من وجود داشته باشد. علم به عالم خارج و خود من شامل علم به دیگران است. بگذارید از قسمت نخست این ادعا آغاز کنیم.

هایدگر می‌نویسد: «در توصیف ما از محیطی که نزدیک‌ترین چیز به ماست - مثلاً اثر جهانی یک هنرمند - افراد دیگری که این ابژه برایشان تقدیر یافته نیز شناخته می‌شوند.» این تنها یک نمونه است برای نشان دادن این که چگونه تجربه مرکزگرای^۴ من نسبت به جهان به مردم دیگری اشاره می‌کند که همانند خود من عاقل و غایتمند هستند. من پیراهنی را نگاه می‌کنم که «دلالتی ذاتی دارد به کسی که احتمالاً آن را خواهد پوشید» یا یک قایق به افرادی اشاره دارد که ممکن است با آن سفر کنند. این امر به سبب آن است که ما با اشیاء به نحو دم دستی برخورد می‌کنیم و نه به نحو دستیاب که وجود سایر مردم باید به طریقی در فکر به آنها اضافه شود. دم دستی یا ابزاری و علامت‌وار، جهانی عمومی و جمعی را به وجود می‌آورد که در آن اشیاء برای استفاده همه مردم، به نحو عمومی و نه فقط برای شخص من در دسترس‌اند و چنان که مرلوپونتی می‌گوید: «اشیاء [فضایی از انسانیت] را می‌پراکنند. نتیجه این سخن آن است که شخص نمی‌تواند ابتدا به تنهایی وجود داشته باشد و سپس به نحو متأخر با سایر اشیاء مناسباتی برقرار کند.» [دازاین خود، ذاتاً بودن - با است.] البته شخص ممکن است منزوی باشد اما حتی در چنین موردی دازاین بودن - به تنهایی، در عالم خارج، بودن - با است. انسان گوشه‌نشین نمی‌خواهد بدون هستی دیگران باشد، بلکه می‌خواهد با فاصله از آنها زندگی کند، پس زندگی او نیز وی را به رابطه‌ای با دیگران می‌کشاند. یک صخره تنها که از دریا سر برآورده است همچون فرد

گوشه‌نشین یا منزوی نیست.

پس منظور از بودن با، بودن میان دیگران به نحو مکانی نیست و هم‌چنین یکی را مشاهدات و ادراک‌های آنها به شمار نمی‌رود. هایدگر رابطه عمومی یک شخص با دیگران را به نگرانی^۵ تعبیر می‌کند. این تعبیر مشابه «لحاظ» است که رابطه اصلی با اشیا در عالم است. و آنها با هم «مراقبت» را به وجود می‌آورند که حالت مشخص وجود دازاین است (نک. ص 75). در «لحاظ»، من با اشیا در سایه غایت خود که بیانگر این مطلب است که چگونه زندگی من «موضوعی» برای خود من است، برخورد می‌کنم. اما در «نگرانی» من با وجودها به عنوان چیزهایی با اغراض خودشان و به عنوان چیزهایی که موضوعات خودشان هستند - یا به طور خلاصه، به عنوان مردم - برخورد می‌کنم. درست همان‌گونه که «لحاظ» اشیا می‌تواند صور ناقصی از خرابی یا فساد آنها را اخذ نماید، هم‌چنین «نگرانی» نیز می‌تواند صور ناقصی مانند بی‌تفاوتی یا سخت دلی را اخذ کند. اما من تنها نسبت به وجودی می‌توانم سخت دل باشم که آن را به عنوان کسی که اشیا برایش اهمیت دارند بازشناسم.

بیانی از مطلبی که هایدگر پیش‌گشوده است ما را به بخش دوم ادعای اگزیستانسیالیسم می‌رساند مبنی بر این که درخصوص وجود سایر افراد مسئله اضافه‌ای مطرح نیست. وی می‌نویسد: «شناخت یک شخص مبتنی بر بودن - با است.» اما در تبیین سارتر از «وجود لغیره» ما باید به نکته بیشتری دست یابیم. این بیان احیاناً - برای مثال توسط خود سارتر - به عنوان نقدی بر دیدگاه هایدگر تلقی شده است اما بهتر است آنها را تکمیل یکدیگر بدانیم.

[هایدگر] با تأمل در یکی از داستان‌های فرانکو ماریاک می‌گوید: «غیر از جین و میشل، هیچ مخلوق زنده دیگری به نظر من در تمام داستان وجود ندارد. همه آنهايي که می‌توانم مجموعشان را «دیگران» نامید، به نظر من تنها سیاهی لشکرند.» نارضایتی سارتر در برابر هایدگر این است که دیگری که وجودشان تضمین شده است به عنوان «سیاهی لشکر» رها شده‌اند. علاقه سارتر به برخورد «من» با جین و میشل معطوف است و وجه نظر وی این است که تنها از طریق مناسبات انضمامی من با دیگران است که می‌توانم به معنایی از خودم به عنوان یک شخص متمایز که بدون تردید آن را واجدم، دست یابم.

سارتر می‌خواهد امکان وجود لفسه را که تماماً آزاد از همه لغیره‌هاست تصدیق نماید، اما او بلافاصله اضافه می‌کند که این لفسه به سادگی «انسان نیست». «وجود لفسه» برای آن که «انسان» به شمار رود باید بیش از معنای ساده آگاهی از علم به اشیا، خودآگاه باشد. او

هم‌چنین باید از خود معنایی به عنوان فرد و شخص متمایزی در عالم داشته باشد. بدون چنین معنایی، وجود لفسه، قابلیت دسته وسیعی از انگیزه‌ها را که حول مفهوم مورد نظر در مورد «شخص بودن» قرار دارند، نخواهد داشت. اما این معنا بدون توأم شدن با آگاهی نسبت به دیگران ناممکن خواهد بود. مثلاً در حالت شرمندگی «من» پیش از دیگران از خودم شرمند می‌شوم. و به این ترتیب به دیگران «ظهور بی‌تردیدشان را عطا می‌کنم.» تواضع، غرور، ضعف نفس، فقدان محبوبیت و متانت به یکسان نیازمند معنای یک شخص‌اند از خود و با صرف نظر از دیگران.

منبع چنین تجارب نمونه‌وار انسانی چیزی است که سارتر آن را «نگاه» نامیده است. همین عنصر است که برای ما وجود تردیدناپذیر دیگران را، که ما برایشان هستیم، آشکار می‌کند. او «نگاه» را با ذوق دراماتیکش این چنین در مثالی بیان می‌کند: من نزدیک دری زانو زده‌ام، از درون قفل در چشم می‌اندازم «اما ناگهان صدای قدم‌هایی را در حال می‌شنوم، کسی دارد به من نگاه می‌کند... من ناگهان در وجود خود متأثر می‌شوم... و تغییرات ذاتی در ساختار و اندام من ظاهر می‌گردد.» تغییر قطعی آن است که «من» هم اکنون به عنوان خودم وجود دارم» چرا که «به موضوعی برای دیگری تبدیل شده‌ام.» «نگاه» به تجسم و تفرد من می‌انجامد و «اکنون می‌بینم که من کسی هستم».

تمثیل سارتر ممکن است گمراه‌کننده باشد، اگر بر این معنا دلالت کند که این تنها من هستم که در شرایط اضطراب‌آور و شرم‌آور به خودم و به دیگران آگاهی پیدا می‌کنم (هر چند این مطلب می‌تواند در مورد روان‌شناسی کودک حقیقتی باشد که کودک ابتدا از طریق نگاه‌های ناخشنودانه والدینش آگاهی کاملی به وجود مستقل خود پیدا می‌کند). «نگاه» در هر زمانی که من به خود به عنوان موضوعی برای ملاحظه و توجه دیگران (یعنی مخلوقات) که به من خیره شده‌اند، به همان گونه که من خود به اشیا و پیرامونم خیره می‌شوم) آگاهی پیدا کنم در کار است.

این مطلب به عنوان «دلیلی» برای وجود افراد دیگر ممکن است دوری به نظر آید. چون اگر من از قبل نیافته باشم که آن مخلوق، شخص آگاه دیگری است چرا باید چنین فکر کنم که او واقعاً به من «نگاه می‌کند»؟ اما این اعتراض ناشی از سوء فهم دیدگاه سارتر است. چنین نیست که من ابتدا حضور دیگران را لحاظ نمایم و سپس گمان کنم که آنها به من «نگاه می‌کنند.» در مثال اول فرد دیگر کسی نیست غیر از «نگاه.» تجربه‌ای که منطقی‌اً اولیه است، تجربه در معرض نگاه قرار گرفتن است که منبع آن ممکن است کاملاً مجهول باشد مانند وقتی که من صدای

خش خش حس و خاشاک را می‌شنوم. چنین نیست که من ابتدا دو کره چشم مشاهده کنم و سپس وجود شعوری را «ورای» آنها استنباط نمایم. تنها وقتی که من از پیش به «نگاه» آگاهی یافته‌ام به بازشناختن این مطلب خواهم رسید که صاحب این «دو کره چشم» منبع اولیه «نگاه» است. (البته منبع اولیه، نه ذاتاً تنها منبع، از نظر فرد متدین خداوند است که بدون چشم است منبع «نگاه» به شمار می‌رود.)

به نظر سارتر، آگاهی از منبع «نگاه» تنها سرآغاز معنایی است که شخص از خودی متمایز خود دارد. این معنا پس از تولدش در راه‌هایی که هگل آنها را در دیالکتیک معروف خود در مورد رابطه خواجه و برده توصیف کرده است، تقویت می‌شود. اندیشه افراطی آن است که شیئی در معرض نگاه واقع شده است یک تجربه است چرا که به صورت آزاد و وجود لشفه خودمختار من نمی‌توانم صرفاً ابره باشم - آدم فضولی که جلوی سوراخ کلید در زانو زده است و «نگاه» او را احاله می‌کند. بنابراین برای مقابله نفسانی من به «طرز دیگران» کشیده می‌شوم و در این نزاع درگرفته است که در جریان آن من مجدداً شناسا بودن خود را در برابر دیگران تصدیق می‌کنم «من... به خودآگاهی واضحی از طریق نفی دیگران دست می‌یابم.» همین است کلید فهم تبیین غیر رمانتیک سارتر درخصوص روابط جنسی به عنوان تبیینی تقریباً هابزی «جنگ هر انسان در برابر انسان دیگر» که در جریان آن هر شریکی برای حفظ معنای آزادی که از سوی «نگاه» و از سوی شخص دیگر تهدید شده است نزاع می‌کند. من در بخش نهایی به این زمینه نزاعی بازخواهم گشت.

کوتاه سخن: مسئله اذهان دیگر مسئله‌ای غیرواقعی است چرا که چنان که به نحو سنتی مطرح است این مسئله بر فرض‌های نادرستی ابتدا یافته است به این که ذهن و بدن تنها بر سبیل امکان با یکدیگر مرتبط‌اند و این معنا می‌تواند از تجارب یک شخص در دنیایی که فاقد شعور است ساخته شود. فرض دوم در دو مورد شکست خورده است. من جهان را به عنوان «تمامیت قابل ارجاع» اشیا تجربه می‌کنم که برای دیگرانی که من «با» آنها در این جهان هستم واجد استفاده و اهمیت‌اند. ثانیاً تنها از طریق بودن «برای» دیگران است که من می‌توانم از عواطف و معنای فردیتی که در شخص «بودن من» مشارکت دارد، لذت ببرم. خواه تجربه «اولیه» من از دیگران عبارت باشد از «بودن با» آنها در یک دنیای عمومی چنان که هایدگر می‌گوید و خواه عبارت باشد از «بودن برای» آنها به عنوان موضوعی که طرف توجه و ملاحظه آنهاست چنان که عقیده سارتر است. اهمیت این موضوع کمتر از نتیجه واحدی است که این تجارب به آنها دلالت می‌کنند و آن

این است که من در دنیایی هستم که دیگران نیز باید حضور داشته باشند (من تنها دیدگاه هایدگر، سارتر و مرلوپوتی را یادآور شدم. اما این نتیجه‌ای است که سایر اگزیستانسیالیست‌ها نیز در آن توافق دارند. برای مثال یاسپرس می‌نویسد «من تنها در رابطه‌ام با دیگری هستم» و مارسل ابراز عقیده می‌کند که «من تا جایی که خود را موجودی غیر از دیگران ادراک کرده‌ام می‌توانم خود را موجود به تصور آورم».)

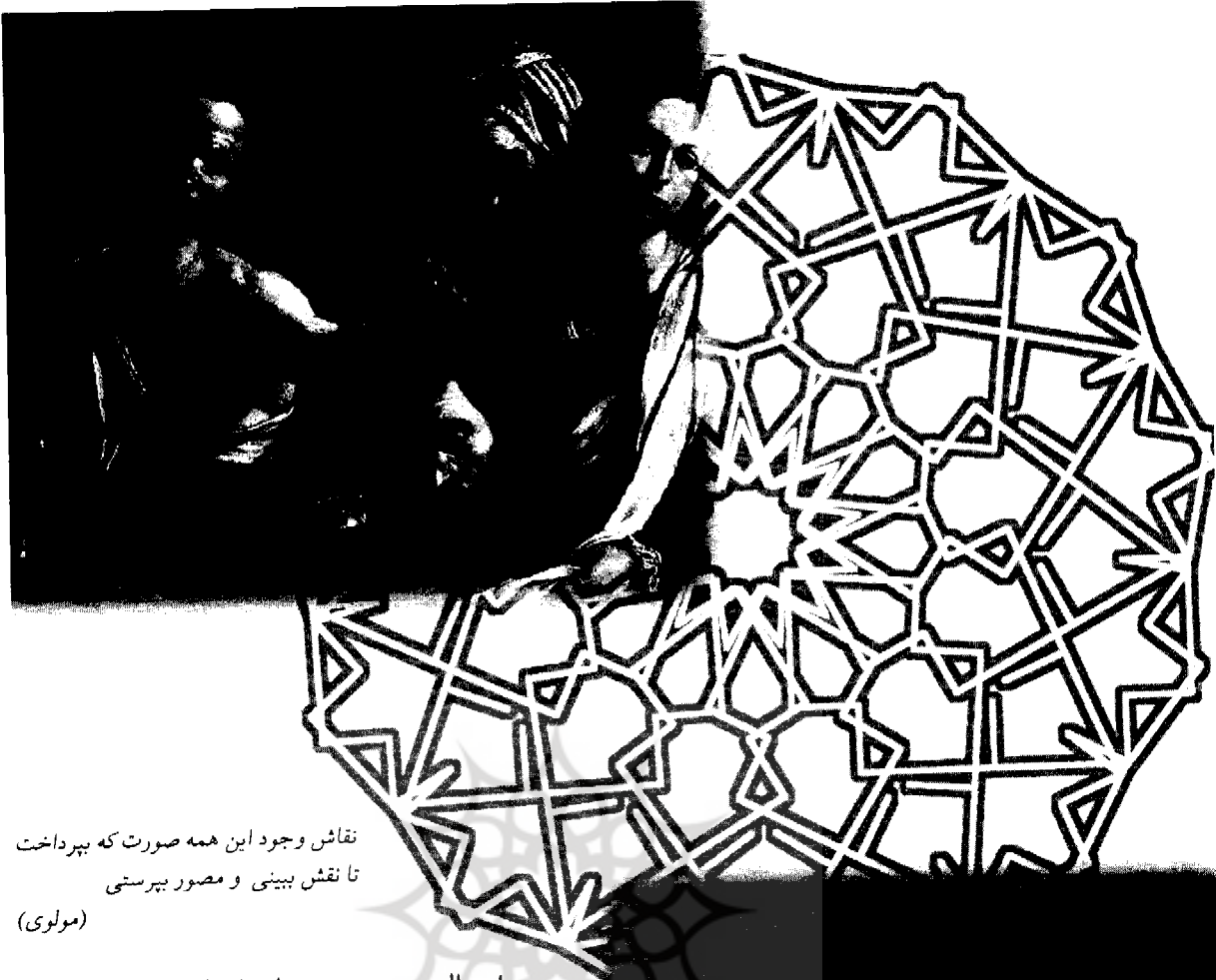
ما هم اکنون در موقعیتی هستیم که می‌توانیم به این پرسش بپردازیم که چگونه در دیدگاه اگزیستانسیالیستی این ساختارهای بنیادین روابط شخص با دیگران، امکان و حتی ضرورت، طرح یافته‌اند که زندگی شخص در بسیاری موارد زندگی غیراصیلی است، زندگی یک امر از خودبیگانه است. با حفظ نتیجه حاصل از بخش نخستین در این فصل کاری که باید انجام دهیم تقیّد به تعریف خاصی از «خود» و سپس استنتاج این مطلب نیست که چگونه انسان از خودبیگانه می‌شود. بلکه باید به پیشنهاد‌های اگزیستانسیالیستی در مورد آنچه آن را وجود از خودبیگانه یا غریب خوانده است نظری بسندازیم و ببینیم که چرا چنین برچسب‌هایی نامناسب‌اند.

پی‌نوشت:

۱. این ترجمه فصل ششم از کتاب *Existentialism اثر David E. Cooper* است. (م)

2. Black Clad
3. Self-monitening
4. prosuimal
5. fursorge





نقاش وجود این همه صورت که بپرداخت
تا نقش بینی و مصور بیرستی
(مولوی)

اجمالی در چیستی حیات انسان و مراد از هنر
واژه زندگی که مشتق از واژه زنده است مترادف فارسی
حیات است که در لغت به معنای «زندگانی، حیات، محیا،
حیوان، نقیض مرگ، مقابل مردگی، و مقابل مرگ و ممات
آمده است که صفتی است مقتضای حس و حرکت
[هم‌چنین به معنای] هستی، عمر معاش، عیش و تعیش»
نیز ذکر شده است. اگر چه در بدو امر، «مفهوم زندگی» به
وجه مادی و ظاهری (حس و حرکت) که البته ضرورت
زنده بودن است دلالت دارد، لکن توجه به این نکته
ضروری است که اولاً حیات انسان اصولاً مشتمل بر
ساحت‌های معنوی و روحانی نیز هست و ثانیاً از منظر
برخی مکاتب و صاحب‌نظران زندگی مادی و ظاهری به
زندگی مرتبه حیوانی اطلاق شده، و ویژگی‌هایی همچون
علم و دین و پیوستن به عالم معنا به عنوان حیات اصلی
انسان قلمداد گردیده است.

مردگی جهل و زندگی دین است
هرچه گفتند مغز آن این است

(سنایی)

مردگی جهل است و زندگی دانش
مرده نادان و زنده دانایان

(ناصرخسرو)