

## ساحت‌های مختلف انسانی و روان‌کاوی اگزیستانسیال

محمود نوالی

گروه فلسفه دانشگاه تبریز

مقدمه:

معمولا " در تفسیر علل و انگیزه‌های رفتارهای انسانی نظرگاه‌های مختلفی ابراز شده که همگی مبتنی بر مقادیری تجربه و آمار و استنباط و استدلال است. اقسام مختلف روان‌کاوی‌ها، در مورد علل حالات درونی و رفتارهای انسانی، ابعاد مختلف زمان و محتوای آن را مورد نظر قرار داده‌اند، آنهایی که به بعد گذشته و حوادث منطوقی در آن دوره توجه دارند، اصحاب روان‌کاوی فرویدی و پیرو اصالت تاریخ می‌باشند. به نظر این گروه محققین، زمان حال و زمان آینده در گرو گذشته قرار گرفته‌اند و حاکمیت سیطره ضمیر ناآگاه سازنده احوال فعلی و آینده انسان می‌باشد.

محققینی که به بعد زمان حال توجه دارند، در واقع به عمل‌کرد فعلی عوامل توجه دارند، و افعال انسان را به صورت Fonctionnel و در میان روابط فعلی مورد تبیین و تفسیر قرار می‌دهند.

گروهی نیز که به آزادی و اختیار انسان توجه خاصی دارند و در تعریف انسان تحول و آزادی یعنی در امکان خاص بودن را بیشتر مد نظر قرار می‌دهند. به آینده را بیشتر مورد توجه قرار داده‌اند. به نظر این گروه از محققین هدفها و طرح‌های انسان، او را به حرکت درمی‌آوردند و تفسیر فعالیت‌های فعلی انسان اصولا "با توجه به آزادی و انتخاب هدفهای مطلوب او میسر می‌گردد.

به هر حال، احوال انسانی با توجه به حضور وی در جهان و با توجه به تاریخ و حال و آینده او بهتر می‌تواند معنی‌دار شود. ولی آنچه مهم است این‌که هر دسته از پژوهندگان یادشده، به بعدی از ابعاد بیشتر اهمیت می‌دهند و دلایلی برای خود دارند.

اینک ما نظر فلاسفه مذهب اصالت وجود خاص انسانی (Existentialisme) را مورد بررسی قرار می‌دهیم که انسان را به قول "مارتین هایدگر" باثبیتی مساوی نمی‌گیرند، یعنی او را موجودی می‌دانند که دائما "در حال تحول و دگرگونی بوده و تعریفی ثابت ندارد و ناطقیت نمی‌تواند تمامیت او را بیان کند. در فلسفه‌های اگزیستانس انسان در جهان و در میان موقعیت situation خاص خود حضور دارد و هر لحظه نسبتی تازه با جهان پیدا می‌کند. وجود انسان به سوی آینده گشوده است (۱). یعنی با انتخاب و ابداع هدفها و طرح‌های تازه ماهیت خود را می‌سازد و سرنوشت خود را به دست خود رقم می‌زند.

در این مقاله ما به بررسی روانکاو اگزیستانسیل می‌پردازیم که در برابر روانکاو فروید، به زمان آینده عنایت خاص دارد و افعال و رفتار انسان را با ملاحظه هدفها و نقشه‌های وی در آینده، تعبیر و تفسیر می‌نماید.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

۱- موریس کوروز، فلسفه هایدگر پاریس ۱۹۶۶ صفحه ۱۴، ترجمه به فارسی توسط

دکتر محمود نوالی، به صورت پلی‌کپی، صفحه ۱۳.

## ساختهای مختلف انسانی و روانکاو اگزستانسلی

معمولا " در طول مسیر فرهنگ انسانی تعاریفی از انسان داده شده که هیچکدام جامع تمام ساختهای انسانی نبوده اند. تعریف مشهور ارسطو که انسان را حیوانی متفکر و ناطق شمرده و باب طبع فلاسفه و منطقیون کلاسیک قرار گرفته و تعریفی پذیرفته شده است، تعریفی جامع نیست زیرا شامل جنبه های عاطفی و جسمانی و غیر عقلانی انسان و نیز شرطی شدن رفتارها و انکار انسانی نمی باشد. عدم توجه به آن جنبه ها نمی تواند ما را به تعریفی مستوفی نایل سازد. زیرا انسان، برکنار از جنبه های عاطفی و عوالم بدنی و سوخت و ساز آن نمی تواند عاقل باشد. البته مساله تجرد نفس و بقای روح را مطرح نمی کنیم بلکه ما از انسانی صحبت می کنیم که از حیات انسانی در جهان مادی برخوردار است و گرفتار زندگی دنیوی است. " در قرن هیجدهم و اوایل سده نوزدهم انسان به صورت موجودی متعقل تصویر می شد که به عقلانیت خویش آگاهی داشت و آزاد بود که در هر چیزی راههای مخطف را بسنجد و هر کدام را خواست برگزیند. فروید و مارکس چنین تصویری را پنداری تنگ درس می دانستند و حاضر به قبول آن نبودند<sup>۲</sup>. یعنی می خواستند بگویند که انسانها تنها

۱- جنبه عقلانی بودن انسان که به زبانهای اروپایی sphere irrationnel گفته می شود که با امر خلاف منطق ( Illogique ) فرق دارد زیرا مطالب غیرعقلانی انسان برای خود منطقی دارد که گاهی قوی تر از منطق عقلانی و منطق ریاضی عمل می کنند. مراد از جنبه غیر عقلانی حالتی است که انسان در نگرش خود رعایت استدلال قیاسی و موازن عقلی را مد نظر قرار نمی دهد. و چنان عمل می کند که گویی بر اصول عقلی و معیارهای ریاضی پشت پا زده است. مانند احوال عرفا و ارزش شکنی های بزرگان در یک جامعه و خلاف عادت عمل کردن مردم و بالاخره عوالم عشق و همچنین رفتارهای ما با کودکان به هنگام داوری و سلوک در زندگی خصوصی و حاکمیت هیجانهای از قبیل حسادت و نفرت و دوستی، که موجب تعدد ذوقها می گردد، در صورتی که تبعیت از اصول ریاضی و عقلانی تشتتها را هرچه بیشتر از بین می برد، ولی عملا " چنین تشتت زدائی میسر نمی گردد و انسان در خیلی از موارد، پس از عمل متوجه غیر عقلانی بودن اعمال خود می شود.

۲- آگاهی و جامعه. ه. استیوارت هیوز، ترجمه عزت اله فولادوند، تهران ۱۳۶۹، صفحه ۲.

با عقل نمی‌کنند.

اعتراف باید کرد که عجالتاً " هر نوع تعریفی از انسان که بیان شود، بیعیب می‌نماید که جامع تمام جنبه‌ها و ساحت‌های مختلف او گردد. گفته‌اند انسان حیوانی است که آشپزی می‌کند. یا سیاست می‌ورزد و به خداوند متعال و مرگ توجه دارد.<sup>۱</sup> تنها موجودی است که از وجود و هستی پرسش می‌نماید<sup>۲</sup> و معتقد به عوالم دیگر و حیات ابدی است. البته این قبیل حدود و رسوم شاید فصل ممیز انسانی باشند ولی جامع کلیه احوال انسانی و ماهیت خاص او نیستند. این قبیل تعاریف ثانی از شوون انسانی را بیان می‌کنند ولی بیان‌کننده تمام ویژگی‌های او نمی‌باشند. مثلاً انسان با این که تنها حیوانی است که نمای خانه خود را با سنگ‌های مرمر مزین می‌سازد و تنها انسان این خصیصه را دارد ولی این ویژگی او را کما هو حقه نمی‌شناساند، به عبارت دیگر، تعریف انسان با یک خصیصه از خصایص او ارضاً، کننده نیست و هزاران ویژگی خاص وی ناگفته می‌ماند.

فلسفه‌ها و مکاتب قرن بیستم از طرفی با توجه به ظهور فلاسفه معتقد به تحول و تغییر و تکامل و از طرف دیگر با ظهور فلاسفه معتقد به اصالت وجود خاص انسانی، که انسان را قادر به ایجاد و ابداع سرنوشت و خلق ارزش‌های تازه می‌دانند. نظراتی در باب شناخت انسان بیان داشته‌اند که قابل توجه می‌باشند و بدین ترتیب ساختهای مختلف انسانی بیشتر مورد بررسی قرار گرفته‌اند و علی‌الظاهر انسان از قالب "حیوان ناطق" یعنی حیوانی که عاقل است، رها شده است و قالبی پیشنهاد شده که بیشتر بی‌قالبی است یعنی قالب انسانی، که علاوه بر عقل، ویژگی‌های دیگری را نیز در آن پذیرفته‌اند. وجه و جهت تردید در قبول تعریف ارسطویی این است که انسان گاهی بر خلاف موازین عقلی مثل اصل امتناع تناقض عمل می‌کند و عاشق لطف و قهر کسی در آن واحد می‌گردد؛ یعنی نوعی عدول از اصل هوهریت در اعمال وی ظاهر می‌شود و لطف زیبا و قهر نادل‌پسند هر دو مورد پسند قرار می‌گیرند و به قول سعدی زمانی فحش مانند طبیعت می‌نماید، یعنی فحش تابع اصل هوهریت نمی‌گردد و دائماً فحش، فحش باقی نمی‌ماند و پاکیزه می‌گردد. البته می‌توان با دلایل توأم با تکلف

۱- سیستم‌های فلسفی، دکتر رحیمی موقر، تبریز، ۱۳۳۸، صفحه ۲۵.

۲- فلسفه هیدگر، مورس کوروز، پاریس، ۱۹۶۶، صفحه ۴.

منکر آن احوال ظریف شد و باز هم ادعا کرد که اصل هوویت همانطور که در ذهن گذشته‌ناپذیر است در واقعیت نیز صلابت دارد.<sup>۱</sup>

ما با کودک نمی‌توانیم همواره بر طبق اصل هوویت عمل کنیم زیرا او نه به مالکیت توجه دارد، تا قبول کند آن چیزی که مال من است، مال او نیست و نه به هنگام بازی قایم موشک به اصل هوویت توجه دارد، زیرا اغلب دیده‌شده است که می‌گوید من اینجا هستم، یا پس از مخفی شدن با صدای بلند می‌گوید بیایید مرا پیدا کنید. یعنی اصل امتناع تناقض را رعایت نمی‌کند، البته ممکن است گاهی نیز به این اصول متوجه باشد و بر طبق آنها عمل کند ولی عدم رعایت آن اصول نیز اتفاق می‌افتد. در ساره بزرگسالان وضع بدین منوال نیست ولی اغلب مردم نیز گاهی دچار تناقض می‌شوند و از اصل هوویت غفلت می‌نمایند. مثلاً "در عین این که صحبت از تحول داعی عالم می‌کنند و دنیا را محل حوادث می‌دانند ولی در عمل از مرگ مردم به تعجب خارق‌العاده دچار می‌شوند و با اعتقاد به صبروره و دگرگونی در احوال انسانی، موقع غمگینی خود، لحظاتی دگرگونی آن حال را میسر نمی‌دانند یعنی انسان همواره با توجه به اصل هوویت عمل نمی‌کند و معیارهای دیگری را می‌پذیرد، هرچند که در موقع استدلال آن اصل را تأیید می‌کند و در هنگام صحبت و بیان، منکر آن اصل نمی‌شود.

هیچ انسانی عملاً و نه لفظاً، در طول زندگی خود در یکی از ساحتها باقی نمی‌ماند، مگر این که مصنوعاً با تربیت غلط به قالبهائی گرفتار آید که او را به مرتبه جمادی تنزل دهد و سرچشمه جوشان حیات او را بخشکاند و او را دچار تک ساحتی بودن نموده و در واقع فاقد نظرگاه تازه نماید. به هر حال انسان همواره عاقل نمی‌ماند گاهی از او افعالی سر می‌زند که با موازین عقلی منطبق نمی‌باشند. خیالات و آرزوهای شیرین یا همگی با تحلیل عقلی، خلاف عقل می‌نمایند. با این حال هیچ انسانی از آنها خالی نیست. به قول یک ضرب‌المثل فرانسوی کیست که دری‌وری‌نگوید و کیست که در اسپانیا قصر نسازد. یعنی کیست که از حدود عقل خارج نشود و

۱- مثلاً "دلایل زنون در عدم امکان توانائی آشیل، دونده تیزیها، برای رسیدن به لاکپشت از لحاظ ذهنی و عقلی قابل قبول است ولی در عمل و عالم خارج صادق نیستند.

2- Qui ne bat a la Camagne !

Qui ne fait chateau en Espagne !

در اوج بی‌پولی آرزوی قصری را در بهترین شهر در سر نیروراند. همه این حالات غیر عقلی بوده و ساخته انسانها هستند و حتی به خاطر دوری از واقعیت‌های دست و پا گیر بسیار دل‌انگیز نیز می‌باشند.

بدین جهت روشهاییکه تنها انسان را با توجه به معیار یک ساحت تبیین و تفسیر می‌نمایند، خودبخود ناتوان مانده و تلاشهایشان به سستی می‌گراید و لزوم بیان نظریات تازه قوت گرفته و اعمال می‌شوند. بدین ترتیب با توجه به غیر قابل تبدیل بودن انسان به یکی از ابعاد وی، مکاتب تازه‌ای با توجه به تمام‌ساخته‌های وی و احیاناً "با تاکید به یکی از جنبه‌های او، خواسته‌اند با نظرات تازه فلسفی افعال او را تبیین نمایند؛ بعضی تاریخ را بیشتر در ساختمان شخصیت انسانی موثر دانسته، بعضی جامعه را و بعضی انگیزه‌های درونی و فطری را، بعضی زمان حال و روابط فعلی بین نهادهای اجتماعی و اشیاء موجود را سازنده رفتار انسانی تلقی کرده‌اند مانند مکتب اصالت کارکرد و اصالت ساخت و بالاخره هر مکتبی عاملی را در ایجاد رفتارهای انسانی اصلی دانسته و آن را زیر بنا و سازنده احوال انسانی شمرده‌اند و بدین ترتیب گاهی سیاست و زمانی دیانت و وقتی اقتصاد ... اصلی و بنیادی بوده‌اند و بالاخره گاهی ابعاد مختلف زمان با محتوای گوناگون خود اصالت یافته و به عنوان عامل اصلی در ساختمان شخصیت انسان مورد قبول قرار گرفته و همین تاکید بر ابعاد مختلف زمانی است که روانکاوی فرویدی و روانکاوی اگزیستانسیل را به وجود می‌آورد.

روانکاوان طرفدار فروید تحت تاثیر مکتب اصالت تاریخ، زمانهای گذشته را بیشتر در پیریزی شخصیت و حالات انسانی موثر دانسته‌اند، تا آنجا که ضمیر ناخود آگاه انسان را اصلی‌ترین علت رفتارهای فعلی شمرده‌اند. این اعتقاد متضمن نوعی جبر است، زیرا اگر گذشته سازنده رفتارهای انسان باشد حاکمیت ترکیب روابط گذشته، اختیار را از انسان سلب می‌کند، بنابراین بر حسب نظر این مکتب رفتار انسان با گذشته وی تفسیر و تبیین می‌گردد.

بدین ترتیب از تعریف انسان به حیوان عاقل باید صرف نظر کرد<sup>۱</sup> و یا آن را با

۱- زیرا انسان، اگر تحت تاثیر گذشته خود عمل می‌کند و قادر به تجدید نظر در اعمال فعلی خود، با رعایت شرایط حاضر نمی‌باشد، این حالت در واقع، عاقلانه نیست. زیرا عقل خواستار تجدید نظر و تکامل است.

توجه به ساحت‌های مختلف انسانی تکمیل نمود. انسان ساحتی دارد به نام ساحت علم که معیار قبول و باور انسان در آنجا تجربه و آزمایش است. ساحت دیگری او فلسفه است که در اموری تعمق می‌کند که تجربه‌ناپذیر هستند ولی در عین حال قابل چشم‌پوشی نمی‌باشند معیار قبول و باور در این ساحت استدلال قیاسی است. وقتی انسان از تجربه و آزمایش و تعقل یعنی از علم و عقل و فلسفه خسته شد یا روش آنها را وافی به مقصود نیافت به ساحت عرفان رو می‌آورد و چشم دل‌راهه کار می‌گیرد و شروع به حمله به عقل و علم می‌کند:

یک چند به عقل و علم در کار شدم

گفتم که مگر واقف اسرار شدم

هم عقل عقیده بود هم علم حجاب

چون دانستم ز هر دو بیزار شدم

اما ساحت‌های انسان به اینها محدود نمی‌شود او ساحت ایمان و دریافت و اعتقاد به وحی را هم دارد. او در نور ایمان عوالمی را می‌بیند که سایر معیارها قادر به درک و تأیید این عوالم نیستند. او ساحت هنر هم دارد که معیارش بسا هیچکدام از ساحت‌های دیگر منطبق نیست و از آنها متمایز است ولی می‌تواند خود را به رنگ و حالت آن ساحتها شبیه سازد. انسان می‌تواند ساحت‌های مختلف را بسا هم تلفیق و ترکیب نماید و گاهی نسبت به یکی اهمیت خاصی قائل شده و دیگری را مقابل آن قرار دهد و شروع به انتقاد کند.

هر کدام از این ساحتها تاریخ و آینده‌ای دارد و در زمان قرار دارد. اکنون این مساله طرح می‌شود که انسان که صاحب این ساحت‌های گوناگون است، آیا تاریخ این ساحتها بیشتر علل رفتارهای انسانی است و تاثیر قطعی دارد یا آینده و امکاناتی که بالقوه می‌توانند در آینده ابداع شوند. روانکاوی فروید یا روانکاوی تجربی بسا اصطلاح سارتر، به زمان گذشته و محتوای به ظاهر فراموش شده آن اهمیت می‌دهد و آنرا بنیاد اساسی و علت اصلی رفتار تلقی می‌کند و در برابر روانکاوی اگزیستانسیل قرار دارد. روانکاوی اگزیستانسیل بعد از آینده را سازنده افعال و طرح‌های انسانی می‌داند و به همین جهت است که به هدفها و طرح‌های انسانی اهمیت زیبایی می‌دهد و انسان در میان تمام مشکلات و روابط علی و موجبیت تاریخی، توسط همان طرح‌های تازه، یعنی تلاش در راه تحقق آنچه نیست، قابل تبیین و توجیه می‌گردد. از

این دیدگاه هر قدر انسان بیشتر قادر به انتخاب هدف و بیان طرحی نو باشد، بهره‌اش از انسانیت زیادتر است و کسی که طرحی نداشته باشد، به تکرار زندگی یکنواخت و تقلیدی و دست دوم گرفتار آمده‌است و از خود بیگانه شده و از وجود اصیل خود که با تغییر و دگرگونی و ابداع پایدار می‌ماند، دور افتاده‌است.

بدین ترتیب در روانکاوی اگزیستانسیل تصریح و تشریح نوع هدفها و طرحها ضرورت پیدا می‌کند. کاوش و بررسی طرحها و غایات هر کس مستلزم نوعی روانکاوی است که سارتر به آن، روانکاوی اگزیستانسیل (La psychanalyse Existentielle) نام نهاده است.

روش اساسی این روانکاوی خلاف روانکاوی فروید، بر تحلیل امور انضمامی و فردی مبتنی است و نظرگاههای انسان و اجرای عملی آنها بیشتر شخصیت منفرد او را بیان میدارند. یعنی ابداع راه نو، با توجه به آنچه بوده و آنچه فعلاً دارد. مورد توجه قرار می‌گیرد. در واقع، من هر کس عبارت نیست از آنچه در این "آن" و در این "لحظه" هست و بدان با ضمیر من تفوه می‌کند بلکه عبارتست از یادگار آنچه که بوده و پیشنهاد آنچه که خواهد بود و دقیق‌تر بگویم عبارتست از استمرار و تعدد تمام گذشته من او را به سوی آنچه که هنوز نیست<sup>۱</sup>.

به‌طور مثال، درک علت زهد و ورع انسان در برابر بعضی معاصی، چگونگی گرانفروشی و دروغ و کم‌کاری، بدون درک انتظارات فردی وی میسر نمی‌باشد. عبارت دیگر از جمعیت و بررسی امور فردی بر امور کلی و برتری تعمق در امور انضمامی و وصف زنده بر امور انتزاعی و کلی مورد تاکید قرار می‌گیرد. بنابراین روانکاوی اگزیستانسیل بر اعمال مشخص و بگر هر کس توجه دارد. اما این انسان انضمامی که معنی رفتارهایش با توجه به هدفهایی که ابداع کرده یا انتخاب نموده، فهمیده می‌شود، موجودی تلقی می‌شود که یک کل واحد است، او اجزای به هم پیوسته قابل انفکاک نیست، بلکه دارای یگانگی است که در هر یک از رفتارهای خود تجلی می‌کند. این روانکاوی، انسان را در کلیت خود مورد توجه قرار می‌دهد. یعنی تمام آفات هستی و احوال وی من حیث‌المجموع موجب طرحی در برابر او می‌گردد و در واقع هر طرحی و انتخاب هر هدفی تبلور و نماد کل هستی انسان است.

۱- پل فولکیه، فلسفه عمومی یا ما بعدالطبیعه، ترجمه دکتر یحیی مهدوی و مقدمه دکتر احمد فردید، انتشارات دانشگاه تهران شماره ۱۱۷۳، ۱۳۴۷، صفحه ۳۷.



به هر حال معنی رفتار فعلی بدون در نظر گرفتن غایت و هدف انتخابی یا ابداعی قابل تفسیر نمی‌باشد. هر دو روانکاری معلومات فطری را مردود می‌دانند و سعی دارند رفتارهای تجربی و انضمامی انسان را تحلیل نمایند. روانکاری فروید تأکید بر گذشته و روانکاری سارتر توجه به آینده دارد.

سارتر موجبیت طولی و تاریخی فروید را نمی‌پذیرد، به جای این‌که پدیداری را با توسل به گذشته فهم کند و از گذشته به حال بیاید، برعکس پدیداری را وقتی قابل درک می‌داند که از آینده به سوی زمان حال برگردد. یعنی هر انسانی طرحی می‌ریزد و سپس در زمان حال شروع به انجام کارهایی می‌کند. این فعالیتها بدون توجه به آن طرح، معنی‌دار نمی‌شوند. سارتر در روانکاری خود با توافق با مکتب قائل به اصالت ساخت<sup>۲</sup> ( structuralisme ) و با انهام از مکتب اصالت کارکرد<sup>۳</sup> یا اصالت عمل‌کرد ( Fonctionnalisme ) از موجبیت طولی و جبر تاریخی احتراز می‌نماید و فعل انسانی را با غایات آن تعبیر و تفسیر می‌نماید و هر رفتار انسانی را با توجه به نقشی که تحت تاثیر غایت خود دارد، معنی می‌نماید. در این صورت افعال انسانی منبعت از گذشته نیستند که از اختیار انسانی خارج شوند بلکه حاصل هدفی هستند که ما مصمم به تحقق آن هستیم بدین ترتیب ما باید خود را مقید به استفاده از روش روانکاری اگزیستانسیل بکنیم، یعنی معانی هر عملی را با ابتناء به این اصل بدست آوریم که هر عملی، هر قدر که بی‌معنی باشد، معلول ساده حالت روانی قبلی نیست و از موجبیت طولی سرچشمه نمی‌گیرد، بلکه ساختمان و ترکیب ثانوی از موجودیت‌های قبلی است که با توجه به امکانات موجود به صورت هدفی تازه تکون یافته‌است و مبین تمامیت وحدانی است که آن تمامیت من هشتم<sup>۴</sup>.

۱- سارتر، وجود و عدم، پاریس ۱۹۷۶ صفحه ۵۱۴.

۲- اصالت ساخت ضمن قبول صورت کل و روابط عناصر و عوامل مختلف در ساختمان وقایع، عاملی را اصلی تلقی می‌کند و آن را به نام ساخت می‌نامد.

۳- اصالت کارکرد طرز تفکری است در برابر اصالت تاریخ که نقش و کارکرد عوامل موجود و آگاهیهای فعلی را در تکوین وقایع بیشتر موثر می‌داند و تبیین حوادث را از نقش فعلی عوامل جویا می‌شود.

۴- سارتر، وجود و عدم، ۱۹۷۶، صفحه ۵۱۴.

سارتر می‌خواهد انسان را با تصمیم وی بشناسد که متضمن عقل و احساس و عواطف و آینده‌نگری اوست. سارتر منکر تاریخ و گذشته نیست. بلکه به نظر وی اهمیت آینده در ایجاد رفتارهای انسانی نقش اساسی دارد. هر رفتار انسانی حاصل وضعیت و موقعیت و حالت و نظرگاه اوست. فیلسوف فرانسوی روانکاو فروید را معکوس می‌نماید. بدین معنی که او افعال انسانی را با غایات و آینده تفسیر و معنی می‌کند. و هدفش از این‌کار نجات آزادی ایست که وجدان ناخود آگاه آن را از بین می‌برد. سارتر آن روش انضمامی را ترجیح می‌دهد که توأم با ادراک و توجه به غیر است.<sup>۱</sup> تمام سعی سارتر بر این است که افعال انسان را در معنی خاص‌اش دریافت نماید، و نمی‌خواهد آنها را به "جوهر فی‌نفسه مبدل سازد که از جهات عقلی خود خالی و بی‌تعیین باشند".<sup>۲</sup> زیرا زمانی‌که رفتاری بدون ارتباطات ملموس خود مطرح شود، تبدیل به جوهر بی‌نام و نشان می‌شود که غیر واقعی و خالی از معنی است. این امر برای سارتر قابل قبول نیست که عملی بدون معنی باشد. و با این‌که هر عملی دارای زمینه عمومی و مشترک است، ولی صاحب ویژگی‌هایی است که خاص همان عمل است.<sup>۳</sup> بدین جهت است که روانکاو اگزیستانسیل در خلال طرح‌های تجربی و انضمامی، روش اساسی هر کس را جستجو می‌کند که برای کیفیت هستی خود انتخاب می‌کند.<sup>۴</sup> هدف سارتر نمایاندن این مطلب هست که انسانیت انسان به تصمیمات متخذه و اهدافی مربوط است که او در میان عوامل تاریخی و نقش عوامل اجتماعی، عهده‌دار خلاقیت آنها می‌شود و راه تازه‌ای را ابداع می‌نماید. سارتر این خلاقیت را با توجه به کلیه عوامل جغرافیایی و اجتماعی و اقتصادی می‌داند و نقش خود انسان را با

۱- در فلسفه‌های اصالت وجود خاص انسانی یا فلسفه‌های اگزیستانسیس، غیر یا دیگری نقش مهمی دارد، یعنی انسان منتزع از جهان و هم‌نوعان خود نمی‌تواند انسان واقعی باشد. او در میان آنها و در تحت‌تأثیر آنها معنی انسانی به‌خود می‌گیرد. به عبارت دیگر طرف توجه سارتر بیشتر انسان‌های انضمامی است نه انسان‌های انتزاعی که از روابط عینی خود منفک شده‌اند. انسان در میان روابط محسوس و ملموس و به اصطلاح در جهان بودن، مقام واقعی خود را کسب می‌کند. مساله نگاه نیز که در این فلسفه‌ها مطرح می‌شود حاکی از در ارتباط بودن انسان با جهان و محتویات آنست. یکی از آن محتویات همانا نگاه و داوری دیگران است.

۲- محمود نوالی، اگزیستانسیالیسم تطبیقی، تولوز ۱۹۷۵، صفحه ۲۴۵.

۳- همانجا صفحه ۶۶.

توجه به همه تعینات، سازنده‌تر و اساسی‌تر می‌شمارد. بدین جهت است که فلسفه او را اصالت وجود خاص انسانی می‌نامیم.

روانکاری اگزستانسیل با تأکید نقش ضمیر ناآگاه و من، اهمیت را به من برتر می‌دهد، به عبارت دیگر به نظر سارتر گذشته انسان و عوامل فعلی، تمام هستی انسان را نشان نمی‌دهند و تبیین نمی‌کنند. انسان در سایه قدرت تصمیم و خلش‌روشی و ابداع هدف، از گذشته خود تجاوز می‌کند و موجودی می‌گردد که تنها با گذشته‌اش تمام معنی خود را بیان نمی‌کند و به همین جهت اعمال تازه انسانی یا هیچ‌یک از اعمال گذشته او و بدون توجه به اهداف وی قابل تبیین نیستند و منطبق با هیچ‌کدام از آنها نیز نمی‌باشند، یعنی محتویات تاریخی و حالات قبلی انسان به‌علاوه معنی تازه‌ای که بر آنها افزوده شده، اعمال تازه انسانی را به‌وجود می‌آورند، این افعال و فعالیتها تنها حاصل گذشته انسان نیستند، بلکه نظر خلاق انسان به آن گذشته‌ها اضافه‌نده‌است. تفاوت افعال فعلی انسان با گذشته در همین ابراز نظرات تازه‌است. اما ممکن است شخصی دچار زندگی تکراری و دست دوم گردد، در این صورت نتایج اعمال وی مانند رفتار حیوانات و حوادث آزمایشگاهی قابل پیش‌بینی خواهد بود. زیرا تنها اعمال خلاق انسان غیر قابل پیش‌بینی می‌باشند و الا انسان نیز ممکن است به احوال یکنواخت و خالی از دلالت‌های تازه مبدل گردد.

بهرحال برخلاف معمول " پرش از دوره کودکی و دلیل خواهی از آن نیست که امکان چون و چرا به ما نمی‌دهد، بلکه برعکس مساله با توجه به یک تمایل اساسی است که بر ادراک ماقبل وجود شناختی واقعیت انسانی مبتنی است. و بر ردایین امر مبتنی است که انسان امری قابل تبدیل به داده‌های اولیه و به امیال (گرایش)، مشخص و معین باشد که این داده‌ها و امیال مانند خصایص ذاتی یک ششی توسط انسان حمل می‌شود (۲۰).

استمایل برای فهمیدن ماقبل وجودشناسی واقعیت انسانی، یعنی تمایل هستی‌شناسی انسان با واقعیت خاص خود که در جهان بودن و تصمیم و فعالیت و مسوولیت‌است، شناخته‌شود. البته این شناخت باید قبل از هر نوع تعلیم و تربیت و قبل از آلاشی واقعیت انسانی باشد. بنابراین واقعیت انسانی در جهان بودن و ارتباط دائمی او با جهان است. ادراک ماقبل وجود شناختی، همان شناخت و ادراک قبل از دخالت و تاثیر هر نوع تعلیم و تربیت بر روی همین واقعیت انسانی می‌باشد.

می‌توان گفت که روانکاو اگزستانسیل سارتر از کلی‌نگری احوال روانی دوری می‌کند، زیرا هر رفتاری با وضعیت انسان و گرایش وی تفسیر می‌شود و رفتار وی در شبکه روابطی منحل می‌شود که آینده در آن سهم زیادی دارد<sup>۱</sup>. وجودی که ما جستجو می‌کنیم در کثرت پدیدارهایی منحل می‌شود که با روابط خارجی به هم مرتبط شده‌اند<sup>۲</sup>. بنابراین برای بدست آوردن شناخت کامل انسان باید مفهوم کلی و یکنواخت جوهر را کنار بگذاریم و هر کس را با قبول زمینه کلی و واقعیت اصیل و کلیت مشترک آن با سایرین، در میان انضمامیات زنده بشناسیم یعنی در ضمن خصوصیات خاص هر کس و برکنار از انتزاعیات بی‌نام و نشان که به نیروی تعقل می‌توان آنها را فهمید. برحسب نظر سارتر شناختن غیر (دیگری) نیز در واقعیت خاص وی لازمست. برای احتراز از هر قیاس به نفس و کلی‌سازی، باید همواره از "استمداد از فکر و تصور جوهر" پرهیز نمود. با وجود این، وجود انسانی در کثرات ذره‌ای مستحیل نمی‌شود، بلکه وحدتی دارد که جامع است او هم مسوول و هم شخصی است، یعنی در ضمن مشخصات ملموس و انسانی بیان می‌شود که: "وحدتی دوست‌داشتنی، خائن، قابل سرزنش یا تحسین و در واقع امری شخصی است"<sup>۳</sup>. این وحدت توسط سارتر به عنوان "توحید آزاد یا ترکیب آزاد" و به عنوان وحدت و تمامیت لحاظ شده‌است. اما او در برابر وضع متداول روانشناسی، که معمولاً تلاش دارد حالت درونی را با مفاهیم کلی تفسیر نماید به ما هشدار می‌دهد: مثلاً "وقتی انسانی به قایق‌رانی مجذوب شده نمی‌توان گفت که به خاطر میل کلی و عمومی ورزش به سوی آن کشیده شده‌است زیرا در وجود و موقعیت خاص وی شاید دلایلی باشد که با هیچکدام از مفاهیم کلی و مشترک قابل تبیین نباشد.

به عبارت دیگر سارتر می‌خواهد حوادث انسانی را در وضعی کاملاً "انضمامی و قریب به ادراک واقعی هرکس درک نماید؛ مثلاً "من غمگین هستم زیرا در فلان وضع و در فلان حالت روانی و در فلان سن معین از دوری مادرم رنج می‌برم. پس معنی وضع خاص را نباید در قوالب کلی متحجر سازیم، مثلاً "نباید ترس از آینده را برای همه در یک قالب کلی متحد نمائیم. سارتر در این باب نیز تصریح می‌کند کوچکترین گرایش یک انسان نشانی از کل شخصیت اوست" در هر میل و گرایشی،

۱- همانجا، اگزستانسیالیسم تطبیقی، صفحه ۴۲۰.

۲- همانجا و صفحه ۲۴۱ اگزستانسیالیسم تطبیقی

شخص کاملاً" بیان می‌شود، از جهتی مانند جوهر واحد اسپینوزاست که در هر یک از محمولات و صفات خود تجلی می‌کند، اگر چنین است باید در هر رفتار و تمایل انسان معنایی را کشف نمائیم که از آن رفتار متعالی است<sup>۱</sup> (استاندال (۱۸۴۳-۱۷۸۳): پروست (۱۹۲۲) — وجود تمایلمان به اصالت ادراک به خوبی نشان داده‌اند که عشق و حسادت تنها از میل به مالکیت زن حاصل نمی‌شود " بلکه هدف آنها این است که به توسط زن ، دنیایی را مسخر شوند ". البته مراد این است که معنی هیچ رفتاری در ظاهر آن خلاصه نمی‌شود بلکه دارای معنایی مبهم بوده و بطوری دارد که در یک تظاهر ساده نمی‌گنجد .

آشکارا در روانشناسی و روانکاوی سارتر تناقضاتی به چشم می‌خورد، مثلاً سارتر از طرفی از طبقه‌بندی‌هایی که مارا بتدریج به سوی پیچ‌وخمهای مفاهیم کلی هدایت می‌کند و از لحاظ صفات انضمامی فقیرند، انتقاد می‌کند، و از طرف دیگر ضرورت تفسیر وقایع انضمامی را تاکید می‌کند، یعنی او مجدداً در تفسیرهای خود ناگزیر از مفاهیم کلی، که در ورای امور انضمامی هستند، بهره‌ور می‌شود. به عبارت دیگر توضیح و تبیین حالت انضمامی جز با الفاظ و مفاهیم کلی میسر نمی‌باشد، در واقع تعبیر یک حالت جزئی، جز با استفاده از اصطلاحات کلی میسر نمی‌شود و این نوعی رجوع به اصالت مفاهیم کلی است. اما باید اضافه کرد که سارتر در هر صورت سعی دارد، انسان را هر قدر که ممکن است در حالت خاص خودش ادراک نمائیم، مثلاً " خنده یک بیمار روانی را با معیار کلی خندیدن تفسیر نکنیم، یا دوستی بچه‌ها را با معیار کلی دوستی و صرف‌نظر از ویژگیهای خاص این نوع دوستی تبیین نکنیم. به هر حال، سارتر سعی دارد انسان را " در میان روابط جامع\* و همه جانبه او در جهان " درک کند.

با این حال به همان نسبتی که سارتر میدان روابط انضمامی و محسوس امور را گسترش می‌دهد بیشتر ملزم به جستجوی روابط، در ورای حالات جزئی می‌گردد. یعنی به سوی تبیین‌های متعالی و انتزاعی کشیده می‌شود. به نظر سارتر هر انسانی با رفتار و طرح خود تمام هستی خود را ابراز می‌دارد. اما چگونه می‌توانیم بدون استمداد از تفکر مفهوم کلی، هستی خود را بیان کنیم؟ چنین می‌نماید که در مقام فهم و شناخت اجمالی مطالب ناگزیر از استفاده از امور کلی و انتزاعی هستیم ولی از طرف

۱- وجود و عدم صفحه ۶۲۳، اگزریستانسیالیسم تطبیقی صفحه ۲۴۰.

\*جامع و همه جانبه در برابر لفظ Global قرار داده شده است.

دیگر تعبیر معانی با انتزاعیات، شیخ محو شده و مه آلودی از آنها را به ما می‌دهد. این امر نیز درست است که این شیخ وقتی روشنتر می‌گردد و حدود و ثغور آن برای ما روشن می‌شود که واقعهای مثل دوست داشتن را در قالب روابط محسوس و ملموس و در میان روابط عینی و ذهنی بررسی نمائیم. به عبارت دیگر نباید با مهر مبهم دوستی، خود را از تفسیر و تحلیل دوستی‌های گوناگون معاف نموده و ظرایف امر را مکتوم و مستور نگه داریم بلکه باید در گستره مبهم مفهومی کلی دوستی، خصوصیات ریز و باریک دوستی خاصی را بررسی نمائیم. به همان نحو که همه مردم دارای چشم هستند و هر چشمی در معنی کلی چشم، داخل می‌گردد. ولی در عین حال هر چشمی خصایصی دارد که در آن مفهوم کلی نمی‌گنجد و در واقع از آن مفهوم تجاوز می‌کند.

به هر حال سارتر هرگز از تحلیل رفتارهای انضمامی صرف نظر نمی‌کند "پس اگر من در رودخانه‌ای پارو می‌زنم، چیزی جز این قصد انضمامی پارو زنی نیستم". یعنی نباید این پارو زنی را مجدداً در ابهام مفاهیم کلی، محو و بی‌رمق گردانیم. روانکاوی اگزیستانسیل در جستجوی روشی است که بتواند معنی بنیادی انتخاب ما را روشن نماید به عبارت دیگر تمامیت هستی ما را جستجو می‌کند. البته مسأله مقام انسانی و وجود در جهانی انسان آیا کون فی العالم یا کون فی الزمان او همواره مورد نظر سارتر است.

در روش روانکاوی سارتر باید به غیر قابل تحویل بودن طرحهای انسانی توجه شود زیرا نیل به فهم طرح ابتدائی میسر نیست مگر اینکه غایت مورد نظر به عنوان هستی فاعل طرح مورد نظر قرار گیرد به عبارت دیگر هستی خاص هر کس که منحصر در اوست و قابل تحویل و تبدیل به هیچ هستی دیگر نمی‌باشد از طرح و پروژه وی

۱- مراد از "در جهان بودن" که سارتر آن را "واقعیت انسانی" یا "انتخاب اساسی یا میل به هستی" می‌نامد و هیدگراز آن به وجودی یا Dasein یا وجود حضوری انسان تعبیر می‌کرد، عبارت از وجود آمیخته انسان با جهان است یعنی انسان جدا از روابط انضمامی و ملموس این جهانی نیست و نباید با مفاهیمی که صرفاً "ساخته تصمیمهای به دور از روابط در جهان بودن است، تبیین گردد. به عبارت ساده‌تر انسان و جهان از هم جدائی ندارند و انسان در اختلاط با این جهان معنی خاص خود را پیدا می‌کند. (رک. فلسفه هیدگر، موریس کوروز،



حاصل می‌شود. در واقع طرح شروع شده به وسیله غایت همان طرح معنی‌دار می‌شود. سارتر، نوع طرح هستی انسان، یعنی راهی که هر انسانی در جهان برای کیفیت بودن خود انتخاب می‌کند و درونی‌ترین و خصوصی‌ترین پاره هستی خود را در آن آشکار می‌سازد به عنوان واقعیت اصیل انسانی می‌شمارد یا به عبارت ساده سارتر میل به هستی را جایگزین لیبیدو فروید کرده‌است، میلی که به دور از تظاهرات تجربی و انضمامی نیست. زیرا هر کس میل به هستی خود را از خلال افعال جزئی خود بیان می‌دارد: "میل به هستی فقط از خلال حسادت، طمع، عشق به هنر، تنبلی، غیرت و همت و با هزاران حالت ممکن و تجربی ظاهر می‌شود".<sup>۱</sup>

در انسان میل به هستی همواره با نحوه هستی او تحقق می‌یابد. کیفیت عمل، ترکیب پیچیده‌ایست که شخصیت صاحب‌اش را ظاهر می‌سازد. یک عمل ساده شامل ماهیت تفکری است که انتخاب شده‌است. سارتر مانند فروید به هیچیک از اعمال انسانی هر قدر هم که بی‌معنی به نظر آیند بی‌تفاوت نیست و از آن‌ها چیمیزی استنباط می‌نماید. تمامیت هر فردی ممکن است با همین رفتار بی‌اهمیت بیان شود. بدین ترتیب، به نظر فروید و همچنین به نظر سارتر، افعال طنزآمیز و مطالبات، شامل حقیقت حاکم و مسلط به انسان می‌باشد و تبیین اشتغالات اساسی اوست. به هر حال هر عملی شامل تمامیت علاقه به هستی انسان می‌باشد. فعل انسانی مجموعه‌ای از اجزا نیست بلکه برای کسی که می‌تواند بخواند، کل وجدانی و معنی‌دار می‌باشد. بالاخره هر عملی ترکیب پیچیده‌ای از فعالیت نفعانی است و هر فعل و حرکتی، در هستی باطنی‌اش عبارت از شبکه روابطی است که به صورت فلان یا فلان عمل تظاهر می‌کند. روانکاو به توسط همین اعمال به هستی مشخص مورد نظر راه می‌یابد. " اصل اساسی این روانکاو عبارت از این است که انسان عبارت از تمامیت است و تجمع اجزا نیست در نتیجه او خود را در هر عمل ظاهراً بی‌معنی و سطحی نیز بیان می‌دارد، به عبارت دیگر هیچ ذوق و حرکت و رفتاری نیست که الهام بخش نباشد".<sup>۲</sup>

سارتر در تمایل به هستی و بودن سه درجه مشاهده می‌کند:

- ۱- نماد و تبلور میل به هستی اساسی و انضمامی که عبارت از شخص می‌باشد.
- ۲- طرز و شیوه هستی که به وسیله آن شخص آدارک خاص خود را از هستی بیان می‌دارد.

۱- وجود و عدم، صفحه ۶۲۵.

۲- همانجا، صفحه ۶۲۸.

۳- این تمایل به هستی در وضعیت و موقعیت خاص که به وسیله ساختار انتزاعی اش میل به هستی کلی را نیز بیان می‌دارد. به توسط همین تمایل به هستی کلی است که ما به ارتباط با دیگری نایل می‌شویم. به عبارت دیگر تنها حقیقتی از فردیت‌ها و اشخاص وجود ندارند بلکه حقیقت انسان نیز وجود دارد<sup>۱</sup>. سارتر با نظریه "واقعیت انسانی در شخص"<sup>۲</sup> ارتباط با دیگری را تأیید می‌کند و این نظر امکان می‌دهد ماهیت مشترک انسانی نیز مورد تأیید قرار گیرد. این نوع تفکر با اصل تقدم وجود انسانی بر ماهیت وی نوعی تناقض دارد. زیرا واقعیت انسانی، بنا به آنچه گذشت، در تحت ساختار انتزاعی مشترک، در تمام انسانها وجود دارد، آیا این واقعیت خط مشی ماتقدمی برای انسان ترسیم نمی‌کند؟ و در این خط مشی آزادی انسان محدود نمی‌شود؟ برای رفع تناقض ظاهری ممکن است، گفته شود که با وجود اشتراک اولیه مابین تمام انسانها، انسان باز هم هستی خاص دارد که منحصر به فرد اوست و یا می‌تواند منحصر به فرد باشد، فقط در کیفیت هستی اساسی و اولیه و بنیاد هستی اشتراک وجود دارد. البته اشتراک حاصل از تقلید حالتی مصنوعی است و عجالتاً داخل در این بحث نمی‌باشد.

به هر حال انسان هستی خود را از خلال امیال خود ابراز می‌دارد. بر حسب نظر سارتر ساختار انتزاعی و وجود شناختی میل به هستی، مانعی برای آزادی محسوب نمی‌شود، زیرا او آزادی را نفی هستی فعلی می‌داند<sup>۳</sup>. و در واقع، سارتر در تناقض فوق که یادآور شدیم، گرفتار نمی‌شود. او با اصل نفی هستی فعلی هر دستورالعینی را که ممکن است حاکم بر اراده انسان باشد نفی می‌کند و به همین جهت سخن خود را چنین بیان می‌دارد: آزادی عبارت از هستی‌ای است که خود را نفی می‌کند<sup>۴</sup>.

روش روانکاوی اگزستانسیل، در باب شناخت انسان، درصدد تهیه صورتی از رفتارها و تمایلات و گرایشها نیست بلکه در مقام یادآوری غیر قابل تبدیل بودن امیالی است

۱- همانجا، ۶۲۷-۶۲۶.

۲- مراد از "واقعیت انسانی" یا انتخاب اولیه عبارت از حالت وضع در جهان بودن انسان و ارتباط وی با تاریخ و زمان حال و غایات خود اوست که با تمام تنوع و گوناگونی‌اش در همه انسانها امری مشترک است مانند داشتن قیافه که با اینکه هرکس قیافه خاصی دارد ولی در داشتن قیافه همگی مشترک هستند.

۳- وجود و عدم صفحه ۶۲۷.

۴- همانجا.



که دائما " محل پرسش و کنجکاوای قرار می‌گیرند و تفسیر نو می‌خواهند. برای تصریح مطلب می‌توانیم اصول روانکاوای اگزیزستانسیل را مجدداً " به تلخیص یادآوری نمائیم: " اصل اساسی این روانکاوای این است که انسان عبارت از تمامیت و جامعیت وحدانی است نه مجموعه‌ای از اجزا"<sup>۱</sup>. نقش این تمامیت و یا این وحدت، عبارت از ادراک شهودی هستی انسانی است و همین مطلب است که پروفسور لودرو Leudrut آن را " احساس هستی" نامیده است. این هستی در آنسوی بهمان مفهومی قرار دارد: احساس هستی در اساس شکل بندی‌ها و جزمیت‌های گوناگون قرار می‌گیرد<sup>۲</sup>. " هدف این روانکاوای تحلیل رفتارهای تجربی انسان است " پس " آغاز حرکت این روانکاوای در تجربه است. تکیه گاهش ادراک ماقبل هستی است<sup>۳</sup> که انسان از شخص غیرآلوده انسانی دارد. ولی تمام انسانها در تفسیر احوال خود دقیق نیستند به نحوی که اغلب آنها امکان فهم تمایلاتی که در یک حرکت، در یک کلام و در یک محاکات وجود دارد را ادراک نمی‌کنند و احتمال اشتباه در کشف و ابراز محتوای آنها وجود دارد. " برای نیل به حقیقت و درک مطلب لازمست به معرفت ماتقدم مراجعه شود که هر انسانی از آن بهره‌مند است. به عبارت دیگر باید نحوه هستی انسان در جهان، میل به هستی به طور اعم یعنی واقعیت انسانی در شخص درک شود. حقیقت یک حالت و یک حرکت مانند سرچشمه رودخانه‌های نیل و نیجر جستجو و پژوهش نمی‌شود که تصادفاً به آن برسیم و بدون اطلاعات قبلی به آن دست یابیم، بلکه فهم آن واقعیت انسانی به طور ماتقدم به فهم انسانی مربوط است و کار اساسی عبارت از تفسیر و آگاهی است یعنی تحلیل رمزا و تشبیه مفهومی آنهاست<sup>۴</sup>.

۱- وجود عدم صفحه ۶۲۸.

۲- لودرو، مقام تحلیل احساس هستی و در مطالعه تغییرات فرهنگی، مجله اجتماع

صفحه ۹، تلولز دانشگاه میرای ۱۹۷۶.

۳- مراد از "ادراک ماقبل هستی" این است که انسان در محو و پاک شدن خویش

مورد ادراک قرار گیرد و قبل از آلودگی به آرایشهای تربیتی و جزمیتها و

قالب‌های مختلف مورد شهود قرار گیرد. این شهود را ادراک ماقبل هستی می‌نامند.

به مصداق شعر: خویش را صافی‌کن از اوصاف خویش

تا ببینی ذات پاک صاف خویش

پس شهود و دریافت ذات پاک انسانی همان، ادراک- ماقبل هستی‌های اوصاف بعدی است

۴- وجود و عدم صفحه ۶۲۹-۶۲۸.

به نظر می‌رسد که سارتر با "تحلیل ریزه‌های حرکات و حالات و رفتارهایی که تظاهر یک تمامیت وحدانی می‌باشند ظاهراً" گرفتار تناقض می‌شود تناقضی که حاصل علاقه‌ایست که از طرفی ادعای بررسی حالات انضمامی خاص هر فرد را دارد و از طرف دیگر به واقعیت و هستی کلی انسانی رضا می‌دهد. البته به نحوی که گذشت، ما برای هر طرف کردن این تناقض ظاهری در پییش مطالبی بیان داشتیم.

سارتر، از این نظر، یعنی تثبیت مفهومی آگاهی، در برابر هانری برگسن (۱۹۴۱-۱۸۵۹) قرار دارد، زیرا به نظر وی حالات روانی به معنی تجدد و صیورره ذاتی و دائمی بوده و مانند اجسام غیرآلی در قالب مفاهیم ثابت قابل درک نیستند، به عبارت دیگر حوادث روانی، مانند ماده و به روش تحقیق مختص به آن، قابل درک نبوده و قابل تحویل به مفهوم کلی و پذیرای ثبات نیستند.

این روش مفهوم پردازی مختص ماده غیر خلاق و متعطل است. در ماده معلولهای ممکن در اثر علل، به طور ماتقدم وجود دارند و به مدد تحلیل دقیق علت، می‌توان وجود معلول را پیش‌بینی کرد. برعکس آن واقعیت امر روانی و سیلان فکری و درونی در صیورره دائمی و تجدد ذاتی می‌باشند. و از شناخت مصنوعی سینماگونه به دور هستند زیرا مفهوم‌سازی، تفکر را از حرکت و تغییر دائمی منفک می‌سازد.<sup>۲</sup>

بالاخره روش روانکاری اگزیزتانهیل، تطبیقی نیز هست، زیرا هر رفتار انسان به نحو خاص خود انتخاب اساسی را متبلور ساخته و آن را به صورت نماد در می‌آورد. "پس به وسیله مقایسه این رفتارها به ظهور وحدتی نایل می‌شویم که رفتارها هر

۱- مراد از شناخت سینماگونه شناختی است که احوال روانی را از سیلان ذاتی منفک می‌سازد و به گونه نمایش فیلم که از به هم پیوستن تصویرهای جداگانه پیوستگی مصنوعی ایجاد می‌کند، حقایق روانی را می‌شناسد. این تصاویر متعدد که هر کدام خالی از حرکت و ساکن هستند و با حرکت مصنوعی غیر ذاتی، حرکتی ایجاد می‌کنند که غیر از حرکت واقعی و سیلان دائمی بی‌وقفه ذات انسانی است. به صورت مفهوم در آوردن حالات انسانی نیز نوعی بیگانگی با واقعیت اصیل احوال درونی انسانی است.

۲- فلسفه عمومی یا مابعدالطبیعه، هل فولکمه، ترجمه دکتر یحیی مهدوی، تهران

کدام به نحوی متفاوت، آن وحدت را بیان می‌دارند<sup>۱</sup>. سارتر در توضیح معنایی پدیدار نیز می‌گوید که وجود هر پدیداری یا ظهورات خود به نحوی خاص پدیدار وجود به معنی اعم را بیان می‌دارد، ولی سارتر در این مورد نیز با دوگانگی تناهای و عدم<sup>۱</sup> روبرو می‌شود. بنابراین هریک از رفتارهای انسانی، انتخاب اولیه انسانی را به وسیله و به مدد ویژگیهای موقعی و تناسب تاریخی ظاهر می‌سازد.

### نتیجه‌گیری

چون طرح اولیه روانکاو توسط فروید و شاگردانش انجام یافته، به همین جهت شایسته است دقیقاً مشخص شود که روانکاو اگزیستانسیل چه چیزهایی را از روانکاو به معنی اخص دریافت می‌کند و در چه مواردی با آن متفاوت است<sup>۲</sup>:

- ۱- هر دو روانکاو تمام تظاهرات زندگی روانی را وسیله ایجاد روابط نمادی با ساختارهای اساسی و کلی می‌داند که دقیقاً شخصیت شخص را بوجود می‌آورند.
- ۲- هر دو روانکاو معلومات اولیه فطری را چون تمایلات ارثی و به عنوان منش رد می‌کنند، روانکاو اگزیستانسیل قبل از ظهور اولیه آزادی چیزی را نمی‌شناسد. روانکاو متداول تاثیرپذیری اولیه فرد را قبل از تاریخش، مانند موم بکر می‌داند. لیبیدو، خارج از تبلورهای انضمامی چیزی نیست، مگر این که گفته شود عبارت از تنها

---

۱- مراد از تناهی و عدم تناهی رفتار پدیداری و رفتار حقیقی این است که هر رفتاری که از انسان سرزند گوشه‌ای از حقیقت واحد انسان را بیان می‌دارد. هر تجلی و هر پدیدار بدین صورت به طور محدود و متناهی نمودی از واقعیت انسان را ظاهر می‌سازد (تناهی)، ولی همین رفتار آخرین تظاهر شخصیت انسانی نیست بلکه امکان ظهور پدیدارهای لایتناهی دیگر نیز وجود دارد که همانا مبین عدم تناهی است. مثلاً دوستی بین دو نفر هم به صورت دوستیهای انضمامی و جزئی محدود بیان می‌شوند و هم این که تظاهر دوستی منحصر به آن صورتهای محدود نیست و ممکن است به صورتهای نامتناهی و غیر قابل احصاء نیز تظاهر نماید (لایتناهی) در این مورد به بیان "معنی پدیدار" در کتاب وجود و عدم سارتر صفحه ۱۱ تا ۱۴ مراجعه فرمائید.

- ۲- برای مطالعه بیشتر در این موارد به صفحات ۶۳۵-۶۲۹ کتاب وجود و عدم سارتر چاپ ۱۹۷۶، پاریس مراجعه فرمائید.

امکانی است که می‌تواند خود را به هر صورت که بخواهد متبلور سازد.

۲- هر دو روان‌کاوی وجود انسانی را به عنوان تاریخ‌سازی می‌دانند<sup>۱</sup> و قبل از کشف معلومات ثابت و ایستا، کشف معنی و جهت این تاریخ و استحالتهای آن را جستجو و پژوهش می‌کند. بنابراین، هر دو انسان را در جهان مورد بررسی قرار می‌دهند و تصور نمی‌کنند که بتوان از چیستی انسان، بدون توجه به موقعیت او سوال کرد. پرسشهای روان‌کاوی دوباره‌سازی زندگی شخص مورد مطالعه را از زمان تولد تا لحظه معالجه بیماری، مد نظر قرار می‌دهند. آن پرسشها از هر مدرک ملموس، از قبیل نامه‌ها، شهادت‌ها، یادداشتهای خصوصی، اطلاعات "اجتماعی" از هر نوع که باشند، استفاده می‌کنند. آنچه آنها به نوسازی‌اش توجه دارند واقعه محض روانی نیست بلکه آثار روانی و معانی‌ای است که همراه واقعه بوده‌است: یعنی سادشه موثر در دوره کودکی و تبلور احوال روانی در اطراف این واقعه می‌باشد. در اینجا نیز باید یک موقعیت و وضعیت آمد نظر باشد. بدین ترتیب هر واقعه "تاریخی" در عین حال هم عامل تحول روانی و هم نماد این تحول ملحوظ خواهد شد زیرا آن واقعه فی‌نفسه چیزی نیست بلکه تنها به توسط روش و طریقی که اخذ و تفسیر شده عمل می‌کند و این روش اخذ و تلقی آن واقعه نیز به طور نمادی حالت درونی فرد را نشان می‌دهد.

### ۳- روان‌کاوی تجربی و روان‌کاوی اگزستانسیل هر دو، حالت و نگرش بنیادی را در موقعیت<sup>۳</sup>

۱- تاریخ‌سازی دائمی عبارت از حالتی است که انسان در جهان دارد و ضمن آن همواره در مسیر حوادث و جریانهای قرار دارد که ناگزیر در برابر آنها وضعی به خود می‌گیرد و راهی را انتخاب و یا تقلید می‌کند و بالاخره ممکن است حوادثی را خلق کند.

۲- مراد از موقعیت یا وضعیت (situation) هر کس عبارت از اتحاد ذاتی انسان با حوادث تاریخی و فعلی او و تفسیرهای حاصله از آنهاست، که نحوه خاص هستی او را برای وی فراهم می‌سازد، به صفحه ۶۲۹، وجود و عدم سارتر مراجعه شود.

۳- مراد از موقعیت (situation)، وضع خاص و نوع در جهان بودن هر کس است که با کیفیت مخصوص به‌خود، در جهان حضور دارد. هر انسانی با معنی‌دهنی و معنی‌یابی‌ها و وجههای خاص خود در جهان حضور دارد و بنابراین یا قوانین کلی منطقی قابل توجیه و بیان نیست زیرا این قوانین خصوصی‌ترین وضع درونی را بیان نمی‌دارند. بنا بر این موقعیت هر کس عبارت از اتحاد ذاتی انسان با حوادث تاریخی و فعلی و تفسیرهای حاصله از آنهاست. ردک. وجود و عدم سارتر، صفحه ۲۶۹.

خاص هر کس جستجو می‌کنند که نمی‌تواند به توسط تعاریف ساده و منطقی بیان شود، زیرا که آن حالت از هر منطقی قبلی‌تر است و اقتضای این است که برحسب قوانین ترکیبی خاص<sup>۱</sup> دوباره‌سازی شود. روانکاو تجربی می‌خواهد عقده پیچیده‌ای را مشخص و معین سازد که مرکز استخراج معانی گوناگون است، روانکاو اگزیزتانسیل سعی دارد انتخاب اولیه<sup>۱</sup> را مشخص سازد، یعنی نوع هستی خاص هر کس را در موقعیت خود معین کند. این انتخاب در برابر جهان عمل می‌شود و به عنوان انتخاب وضعی در جهان مانند عقده پیچیده حاکمیت دارد. انتخاب اولیه مانند عقده بر هر منطقی تقدم دارد و همان است که حالت و نگرش فرد را در برابر منطق و مبادی و اصول، انتخاب می‌کند. بنابراین نباید حالت را مطابق منطق تلقی نمود و آن را به صورت منطقی و با قوانین کلی مورد کنکاش قرار داد. حالت انتخابی هر کس و در مجموعه ماقبل منطقی که تمامیت هر کس را جمع می‌کنند و آنطور که هست مرکز ارجاع معانی بی‌حدی با نقش‌های متعدد است.

۵- هر دو روانکاو، موضوع مورد مطالعه را مجاز نمی‌دانند که در باره خودش به سوال بپردازد، هر دو خواهان روش عینی هستند و شهادت‌های دیگران را مانند معلومات حاصله از تفکر، به عنوان مدارک تلقی می‌کنند. البته موضوع مورد مطالعه می‌تواند بر روی خود کنکاش روانکاوانه بکند، اما باید از استفاده از وضع خاص خود صرف‌نظر نماید و چنان سوال بکند که گوئی یک غیر از او سوال می‌کند. به هر حال روانکاو تجربی وجود وجدان ناآگاه را به عنوان اصل موضوع می‌پذیرد که از شهود صاحبش می‌گریزد. روانکاو اگزیزتانسیل اصل موضوع وجدان ناآگاه را رد می‌کند؛ امر روانی می‌تواند تا آگاهی ادامه یابد و تا آنجا گسترده شود، اما اگر طرح بنیادی، توسط موضوع مورد مطالعه، کاملاً<sup>۲</sup> مورد توجه و مد نظر باشد و آن طور که هست کاملاً<sup>۳</sup> آگاهانه گردد، این امر چنین معنی نمی‌دهد که در همان حال آن طرح بنیادی به توسط موضوع شناخته گردد. تفکر تقریباً<sup>۴</sup> شناخت است و می‌توان گفت که تفکر نیمه<sup>۵</sup> شناخت است<sup>۶</sup>. زیرا توجه به موارد پیچیده انضمامی را نباید

۱- برای اطلاع بیشتر از معنی انتخاب اولیه، پاورقی صفحه ۵۴ مراجعه فرمائید.

۲- آگاهی و شناخت از هم متمایز می‌شوند، زیرا شناخت علاوه از آگاهی، دارای علت شناسی و توجه به موقعیت و قدرت عمل نیز هست ولی آگاهی شناخت بسیار سطحی است، ما از اضطراب آگاهیم ولی به احتمال قوی آن را نمی‌شناسیم.

فراموش کنیم .

بدین ترتیب روان‌گاو اگزیزتانسیل باید کاملا " منعطف باشد و خود را با کمترین تغییرات قابل رویت موضوع مورد مطالعه منطبق سازد، در این صورت مقصود عبارت از فهمیدن امر فردی و غالبا " لحظه‌ای است . به همین سبب روشی که این روان‌گاو از آن بهره می‌گیرد . درباره شخص دیگری قابل اعمال نیست و یا حتی برای شخص واحدی که در یک موقع به کار رفته ، در موقع دیگر استفاده از آن شایسته نیست .

هدف سؤال و کنکاش به دلیل این که باید کشف یک انتخاب باشد نه کشف یک حالت ، باید که سؤال در هر حال یادآور این مطلب باشد که هدف جستجوی یک داده فرو رفته در تاریکی ناآگاهی نیست بلکه سؤال از یک انتخاب آزاد و آگاه است که حتی ساکن آگاهی هم نیست بلکه با همان آگاهی متحد و یگانه است . در این مورد نیز بیانات سارتر با سیستم پدیدار شناختی اش کاملا " موافق است ، زیرا احوال روانی را به همان نحو که انتظار آدموند هوسرل بود در جامعیت خود بررسی می‌کند و ادراک را امری مستقل تلقی نمی‌کند ، بلکه آن را با متعلق آگاهی جمعا " ادراک می‌داند و به همین جهت انتخاب آزاد و آگاه را با آگاهی متحد میدانند .

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
مرکز تحقیقات فلسفه و معرفت‌شناسی

## منابع

- 1- J.P. SARTRE, L'etre et le neaut, essai d'antologie phenomenologique, Paris, Gallimard, 1943
- 2- Andre DARTIGUES, Qu'est-ce que la phenomenologie? Toulouse, PRIVAT, 1972
- 3- Jean Francois LYOTARD, la phenomenologie, PUF, Septieme édition, 1969
- 4- Maurice CORVEZ, La Philosophie de Heidegger, PUF, Deuxieme Édition, 1966
- 5- Mahmoud NAVALI L'existenlialisme d'unamuno et d'ortega y Gasset Comparé á celui de Sartre et Jaspers. Toulouse 1977
- ۱- آگاهی و جامعه، ه. استیوارت هیوز، ترجمه عزت‌اله فولادوند، تهران، ۱۳۶۹.
- ۲- سیستمهای فلسفی، دکتر رحیمی موقر، تبریز ۱۳۳۸، صفحه ۲۵.
- ۳- فلسفه عمومی یا مابعدالطبیعه، پل فولکیه، ترجمه دکتر یحیی مهدوی و مقدمه دکتر احمد فردید، تهران ۱۳۴۷.
- 6- P. FOULQUIET et R. Saint- JEAN, dictionnaire de la langue philosophique, PUF, 1969