

الهیات تطبیقی (علمی پژوهشی)

سال پنجم، شماره یازدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۳

ص ۹۱-۱۱۴

بررسی و تطبیق مفهوم خدا و اصالت در اندیشه کرکگور و سارتر

امیرعباس علیزamani* علیرضا فرجی**

چکیده

دو مسأله و پرسش بسیار مهم که هم‌واره ذهن بشر را به خود مشغول کرده، یکی مسأله خداوند و دیگری جای گاه حقیقی انسان بوده که به وسیله یک انسان با اصالت و اصیل، به دست می‌آید. به نظر برخی از فلاسفه، انسان اصیل کسی است که رابطه‌ای استوار و محکم با خداوند داشته و از دستورات او به خوبی پیروی کند و به نظر برخی دیگر، اصالت انسان منوط به درک این واقعیت است که وجود انسان محور و نقطه ثقل هستی است. بر این اساس، نباید انسانیت خود را به بهای اندک وعده‌های آسمانی بفروشد. سورن کرکگور، فیلسوف آگزیستانسیالیست خدا‌باور معاصر، با نگاهی ایمان محور دیدگاه‌های گیرایی در این زمینه ارائه داده و در طرف مقابل، هم‌نحله او ژان پل سارتر، فیلسوف آگزیستانسیالیست ملحد، به گونه‌ای دیگر و با پیش‌زمینه‌ای انسان محور، پاسخهایی قابل تأمل به این مسائل ارائه داده. از این رو، در این مقاله، مسأله خدا و اصالت انسان به صورت دقیق از نگاه این دو اندیشمند، بررسی شده و با توجه به آثار گوناگون هر کدام از آنها و رویکرد ایشان به اثبات یا انکار خدا، تأثیر حضور یا عدم حضور خداوند بر اصالت یافتن انسان مورد کاوش قرار گرفته است.

واژه‌های کلیدی

خدا، اصالت، آگزیستانسیالیسم، الحاد، کرکگور، سارتر.

مقدمه

و مشخص شده هستند که هر انسان برای رسیدن به سعادت، آنها را پذیرفته و به آنها عمل می‌نماید، که گاهی این قواعد، با مفاهیم دینی و الهی و گاهی با قواعد عقلی هم‌عنان می‌گردند و در صورت نخست، پیش‌زمینه ایمانی را می‌طلبد اما در نوع دیگر، صرفاً موازین عقلی

مفهوم انسان همواره با علم اخلاق پیوندی دیرینه داشته که از آن ناگسستگی است. چنان‌که پیداست، قواعد و دستورات اخلاقی، مجموعه‌ای از بایدها و نبایدهای معین

amirabbas.alizamani@yahoo.com

farajireza25@yahoo.com

* دانشیار گروه فلسفه دین، دانشگاه تهران

** دانشجوی دکتری فلسفه دین، دانشگاه علوم و تحقیقات اصفهان (مسئول مکاتبات)

تاریخ وصول ۹۲/۷/۲۴ تاریخ پذیرش ۹۳/۲/۱

حکم می‌کند. یکی از مفاهیم بنیادین فلسفه، بحث اصالت است. به عبارتی، بحث چگونگی اصیل شدن انسان. با توجه به تعاریف موجود، انسان اصیل چه معیارهایی دارد و به چه افرادی انسان اصیل گفته می‌شود؟ پیش از بررسی ساختار مفهومی اصالت، باید اشاره نماییم که این اصطلاح به لحاظ لفظی مترادف گهرداشتن، والاتباری، و نجیب بودن است (فرهنگ معین، جلد ۱: ۲۹۱). اما به لحاظ مفهومی می‌توان به چند برداشت از واژه اصالت اشاره نمود:

۱) اصالت به مفهوم پیشینه تاریخی و مشخص داشتن (الاتباری).

۲) اصالت به معنای این که چیزی از ساختار محکم و خلل ناپذیر برخوردار باشد.

۳) اصالت به معنای این که از جای گاه انسانی خود درک درستی داشته و متناسب با این جای گاه به گونه‌ای زندگی کنیم که شایسته و درخور نام انسان باشد.

با توجه به موازین بنیادی انسانیت، که ریشه در فلسفه و ارزش‌های انسانی دارد، آن چه مورد نظر ما از مفهوم اصالت در این مقاله است، تعریف نوع سوم می‌باشد. از سوی دیگر، به این دلیل که تاریخ اندیشه، گستره بسیاری را شامل می‌شود که از حوصله این مقاله بیرون است، دو اندیشمند را انتخاب کرده‌ایم که متعلق به یک نحله فکری هستند اما جهان را با زوایای دید متفاوت می‌نگرند و وحدتی را در عین کثرت به نمایش می‌گذارند. به همین دلیل تطبیق این دو اندیشمند، می‌تواند جالب و بدیع به نظر آید. سورن کرکگور (۱۸۱۳-۱۸۴۶) اندیشمند اگزیستانسیالیست دانمارکی در یک سو قرار دارد، که محوریت را به ساجکتیویته انسانی (انفسی شدن وجود انسان) می‌دهد و راه‌هایی را در خلوص نیت و قرار گرفتن و روبرو شدن با خداوند می‌داند و خویشتن را هم‌واره در آزمون دشوار الهی می‌بیند و انسانیت اصیل را در تفرّد و یگانگی وجود مشاهده می‌کند و از سوی دیگر، ژان پل سارتر (۱۹۰۵-۱۹۸۰) فیلسوف و ادیب

اگزیستانسیالیست فرانسوی قرار دارد که حقیقت انسانی را در گریز از ایمان بد (خودفریبی) می‌داند و راه کار خلاصی از ایمان بد برای او، در درک صحیح و درست جای گاه انسانی به عنوان فردی در میان اجتماع، یافت می‌گردد و از نظر وی جای گاه درست انسانی، ربطی به ایمان الهی و باور دینی نداشته و صرفاً عاطفی و عقلانی می‌باشد. از این رو، برخلاف کرکگور که در جرگه، اگزیستانسیالیست‌های دین دار قرار دارد، سارتر فیلسوفی است با نگرش اگزیستانسیالیسم الحادی. در همین راستا، برای مشخص و محدود کردن دایره بحث، چهار مسأله بنیادین مطرح شده است که برای دستیابی به بحث اصلی (اصالت) از زاویه دید هر دو فیلسوف، آن‌ها را مورد بررسی قرار می‌دهیم:

مسأله نخست: وجود خاص انسانی یا فردیت اگزیستانسیال و جای گاه آن در اندیشه کرکگور و سارتر چگونه تبیین و تحلیل می‌شود؟

مسأله دوم: روش و شیوه کرکگور برای رسیدن و وصول به اصالت چیست و از این جهت چه تمایزی با سارتر دارد؟

مسأله سوم: نقش باور یا عدم باور به وجود خداوند در کسب اصالت از نظر کرکگور و سارتر چیست؟

مسأله چهارم: معیار تشخیص انسان اصیل از نظر سارتر و کرکگور چیست؟ و چه تشابه یا تمایزی در دیدگاه این دو فیلسوف وجود دارد؟

۱- کرکگور

۱-۱- فردیت اگزیستانسیال و جای گاه او در اندیشه

کرکگور

در فلسفه کرکگور جنبه مادی وجود انسان مورد توجه قرار نگرفته است و بر طبق گرایش فکری وی، هم‌واره به سوی دیگر قضیه یعنی جنبه روحانی انسان التفات ویژه داشته است. از این رو در تعریف انسان می‌گوید:

انسان، روح است، روح چیست؟ روح خود است و خود چیست؟ خود، ارتباطی است که خویشتن را با

گاه خاصی دارد تا جایی که کل حقیقت را مربوط به ساجکتیویته دانسته و می‌گوید: «حقیقت، همان ساجکتیویته است» (eedkkegaa از سوی دیگر، آفرینش و خلق یک زندگی اصیل را رسالتی اگزستانسیال می‌داند و چنان بر این مسأله پافشاری دارد که سبک و روش زندگی شخصی و واقعی خود را بر مبنای آن تدوین می‌نماید. نمودار زندگی واقعی کرکگور را می‌توان در تقسیم‌بندی مراحل یا سپهرهای زندگی توسط او مشاهده نمود. شاید دلیل اصلی ترسیم چنین نموداری توسط کرکگور، ترس از فروپاشی و گیر افتادن در دام سردرگمی زندگی و جذب شدن در توده مردم و نفی فردیت و هویت و معنا باشد. چرا که از نظر او، زمانی انسان به درک جای گاه اصیل خود در میان سایر موجودات مبادرت می‌ورزد که اسیر سردرگمی و بی‌هویتی شده باشد و آن گونه که از شواهد تاریخی بر می‌آید، شخص کرکگور چنین دورانی را پشت سر گذاشته است. از این رو انسان‌ها را در سه ساحت گوناگون ترسیم نموده که هم چنین بیان گر فرایند دیالکتیکی بسوی اصالت می‌باشند.

۱-۱-۱- دیالکتیک اصالت: به باور کرکگور عدم وجود کنترل و فرمان‌روایی بر زندگی باعث می‌شود به غلط فکر کنیم که زندگی امری شانسی و از روی اتفاق است و همین امر عامل گریز از حق انتخاب و داشتن آزادی است. وی فرایند دیالکتیکی خویش را در جهت به تصویر کشیدن یک انسان اصیل، از سه مرحله و سپهر اصلی، عبور می‌دهد. این مراحل به دو مسأله مهم اشاره دارد: الف) **فردیت باوری** ب) **وضعیت هولناک دین در عالم واقع** در مغرب زمین و در جهان مسیحی- یهودی. کرکگور بر این باور است که فردیت مدرن، جای گاه یگانه خود را از دست داده و در اجتماع ذوب شده است. انسان در میان توده عظیم ماشین‌های مدرن به یک نیستی سترگ بدل شده و باید تلاش کند که فردیت نخستین خود را بازیابی و ترمیم نماید. بنابراین، دیالکتیک سه

خودش مرتبط می‌سازد... انسان سنتزی است از نهایت (زمان) و بی نهایت (ابدیت)، انسانی که اراده ندارد، هیچ چیز نیست. تبدیل شدن به یک فردیت اصیل، با آگاه شدن از تعهد به خودمان بصورت همیشگی، و آفرینش خود، صورت می‌گیرد. (kierkegaard 1980 34)

ما باید کیستی خود را درک کرده و اختلافمان را با سایر موجودات به درستی بشناسیم. اگر بتوانیم حتی به بخشی از این حقیقت مهم دست پیدا کنیم، به راحتی از کنار انسان بودنمان نخواهیم گذشت. از نظر کرکگور، انسان‌ها نباید در دام زندگی جمعی گرفتار شوند زیرا در این صورت، خویشتن خویش را ذوب در اجتماع خواهند دید و از آن فردیت اصیل دور خواهند شد، از این رو می‌بایست بر هر آن چه باعث می‌شود انسان «خود» درونی-اش را فراموش کند، تاخت:

به عقیده کرکگور، خطای انسان‌ها در این است که با هم متحد می‌شوند و بخاطر همین اتحاد است که امروزه همه چیز پوسیده می‌شود زیرا همه چیز سیاسی، همه چیز شمره توده و جماعت است، فرد به معنای واقعی اش در کار نیست (ژان وال، ۱۳۷۵، ۲۱).

در جای جای آثار کرکگور و شرح‌هایی که بر اندیشه وی آمده است فردیت یافتگی موج می‌زند، چنان که کرکگور سفارش کرده بود که پس از مرگش بر روی قبر او بنویسند: «یک فرد تنها». این همه تأکید بر فردیت بدین دلیل است که انسان از نظر کرکگور در راه کسب حقیقت اصیل و بنیادین که با اندیشه درونی و ساجکتیو میسر می‌شود، نباید غرق در توده و افکار مریض و مسموم آن‌ها شود. فرد واقعی و اصیل، می‌تواند با گریز از توده نسبت میان زمان و ابدیت را به نحو مطلوب برقرار کند. البته این خواسته کرکگور، بدان معنا نیست که ما در راه رسیدن به اصالت خویش، از دیگران کاملاً بریده شویم و راهی کاملاً متفاوت در پیش بگیریم. بلکه می‌بایست، خود بودن را که سرمنشأ حقیقت ساجکتیو است، در تنهایی و یگانگی خویشتن بیابیم. بعد ساجکتیو انسان، در فلسفه وی جای

جانبه‌ای را بازگو می‌کند تا جای گاه اصیل انسان را با توجه به ویژگی مراحل، بازگو کند. در فلسفه او نخستین سپهر، سپهر استحسانی یا سپهر نیازهای جسمانی است. دومین مرحله، سپهر اخلاق و سومین و آخرین آن، سپهر ایمان است. وی در کتاب خود با نام «یا این/ یا آن» و هم چنین در اثری با عنوان «مراحل زندگی» در جهت دستیابی به یک مفهوم دقیق از فردیت یافتن، به صورت اسامی مستعار، که شگرد ویژه کرکگور است، به توصیف این مراحل می‌پردازد. هر کدام از این سپهرها، شرایط و ویژگی‌ها و شخصیت‌های خاص خود را دارند و نشانگر فلسفه اصیل کرکگور می‌باشند.

۱-۱-۱-۱- سپهر استحسانی: سپهر نخست، یعنی سپهر استحسانی مرحله‌ای است که در آن، انسان اسپیر خواست‌های روزمره و ارضای نیازهای جسمانی است: «این سپهر، مرحله گفتار زودگذر و آنی است ... فردی که در این مرحله به سر می‌برد و انسانی که می‌تواند تمام عمر خود را در این سپهر سپری کند، تکیه اش بر زمان حال است و به پشیمانی نسبت به گذشته و امید نسبت به آینده، چندان توجه نمی‌کند» (Flynn, 2006, 29).

شخصیت این مرحله، *دون ژوان* نام دارد که انسانی عیاش و خوش گذران می‌باشد. این انسان به تنها چیزی که اهمیت می‌دهد، خوشی‌های آنی و زودگذر زندگی است. به همین دلیل، از بین زمان‌های سه گانه گذشته، حال و آینده، صرفاً به لحظه حال، توجه دارد. کرکگور در «کتاب یادداشت‌های یک فریب کار» به تفصیل، شرایط روحی- روانی این دسته از افراد را به تصویر کشیده است. ژوهانس فریب کار، قهرمان این کتاب، سعی دارد دختران را فریب دهد و کسب لذت در لحظه حال برای وی، از اهمیت بسیار بالایی برخوردار است به همین دلیل، با فردی به نام کوردلیا که دختری است ساده لوح، روابط عاطفی برقرار می‌کند و به وی می‌گوید:

«تو نباید هیچ پاسخی به من بدهی، فقط به من نگاه کن ... من نمی‌توانم، حالت عاطفی عمیقی را با تو به وجود بیاوریم، به نظر می‌رسد که من، مردی بسیار دل ربا هستم که شما و جهان به من نیاز دارید! هم چنین شما به من احساس نیاز شدید می‌کنید، چرا که برای رفع مشکلاتتان باید از من کمک بگیرید...» (Kierkegaard, 1997, 25).

از این جا روشن می‌گردد که کسب لذت کنونی، چه به لحاظ شهوت پرستی، چه کسب مال و ثروت و چه به دست آوردن مقام و منسب برای انسان‌هایی که در این مرحله به سر می‌برند، بسیار با اهمیت است. ژوهانس، تعهدات اخلاقی را مانعی بر سر راه خویش در جهت رسیدن به هدف می‌داند، هم ژوهانس و هم دون ژوان، عشقی سطحی و زودگذر دارند چرا که صرفاً به لحظه حال و ارضای نیاز خویش می‌اندیشند. اما در مرحله بعدی، قضیه فرق می‌کند.

۱-۱-۱-۲- سپهر اخلاقی: مرحله اخلاقی، گستره تعهدات فردی است، تعهداتی که ناشی از آزادی انسان است و آزادی او، قدرت انتخاب کردن را به او می‌دهد، اما با چه شیوه و روالی؟ این انتخاب، چه ارزشی به زندگی او می‌بخشد؟

تمایز نمادین که کرکگور میان سپهر استحسانی و سپهر اخلاقی قایل می‌شود، این است که اولی (سپهر استحسانی) امری بیرونی، امکانی، نا هم ساز و نابود کننده خویش است، اما دومی (اخلاقی) امری درونی، ضروری و هم ساز و خود آفرین می‌باشد. (Micheal watt, 199, 2003).

شخصیت این مرحله (اخلاقی) سقراط است که بسیار مورد توجه و احترام کرکگور قرار می‌گیرد. سقراط دنبال خویشتن بنیادین خویش است. به همین دلیل، سعی دارد از طریق کشف موازین بنیادین اخلاقی، به این مهم دست پیدا کند. «خود» بنیادینی که دون ژوان آن را فراموش کرده بود برای سقراط، نقطه ثقلی است که باید آن را بیابد و

کند. در این جاست که میان کنار گذاشتن و گذار از امر اخلاقی و تن دادن به فرمان الهی، در تردید است. کرکگور این حالت ابراهیم را با حالت خود در پذیرش ازدواج نامزدش رگینا اولسن (که او را کنار گذاشت) مقایسه می‌کند. از یک سو تن دادن به امر و دستور اخلاقی ازدواج است و از سوی دیگر، جستجوی امر الهی و تن دادن به حقیقت یکه و تنها بودن در ایمان که نهایتاً از رگینا گذر می‌کند و فردیت و تنهایی را تا پایان عمر می‌پذیرد.

«از این رو است که شهسوار ایمان همه چیز را به یاد می‌آورد؛ اما همین یادآوری عین درد است، با این همه او در ترک نامتناهی، با زندگی آشتی کرده است...» (ترس و لرز، ۱۳۸۸، ۶۹).

بنا به گفته مفسران، هیچ گونه دلیل عقلانی و اخلاقی برای این عمل ابراهیم نمی‌توان آورد و حرکت او را نمی‌توان با موازین اخلاقی سنجید بلکه تنها چیزی که عامل کنش ابراهیم است، عشق به خداوند می‌باشد. در آن لحظه، عشق به خدا اراده ابراهیم را به تسلط خویش در آورده بود. شاید چنین پنداشته شود که غرق شدن ابراهیم در عشق خداوند مصداق جبر و نداشتن اختیار است. اما باید یاد آور شد که از نظر کرکگور، فردیت اگزیستانسیال و آزاد، انتخاب حقیقی خود را در ساحت فعل خداوند به نمایش می‌گذارد. بنابراین، یکی از دلایل مخالفت و ضدیت او با فلسفه هگل، علاوه سیستم سازی و تفسیر غلط از مسیحیت راستین، پیروی از خرد و برگزیدن روش خردمندانه است. پیروی از هر چیز، به معنای پای مال کردن آزادی و اصالت است. بنابراین مسأله نخست را می‌توان چنین جمع بندی نمود که: مسیر اصالت در اندیشه کرکگور سه پلکان دارد و واپسین مرحله آن سپهر ایمان است. هر چند این سه مرحله تقدم و تاخر رتبی به لحاظ زمانی ندارند اما از نظر کرکگور، کمیت زمانی در آن‌ها ملاک نیست و کیفیت عمل، برتری آن‌ها را به اثبات می‌رساند و یک انسان با اصالت، انسانی است که

تقویت نماید. «خود» برای کرکگور، ساخته و پرداخته آزادی و انتخاب است:

«ایدهٔ محوری کرکگور در مفهوم خود برگزینی این است که فرد می‌بایست برای تمامی جنبه های زندگی خویش، مسئولیتی تمام عیار بپذیرد. برای دستیابی به چنین هدفی، نیاز است تا هویت فردی‌اش را با «خود» داده شده‌اش هم عنان ساخته و از درون آن فرایندی به وجود بیاورد که شامل اراده‌ای خود آئین و آزادی در انتخاب است» (Micheal watt. 2003 . 199).

بحث گزینش و انتخاب که نمودگار آزادی انسان است، از نظر کرکگور، بر خلاف سارتر، نه گزینش یک مورد جزئی بلکه انتخاب یک مرحله کلی از میان مراحل سه گانه زندگی است. پس برای وی، حق انتخاب بر خلاف سارتر که انتخاب را در امور جزئی می‌دید، امری است که به یک مسأله کلی باز می‌گردد. انتخاب آزاد، انسان را از میان مفاهیم بسیار زیادی از نیک و بد می‌گذراند تا با توجه به موازین اخلاقی و قدرت درک عقلانی قانده‌ای درست را برگزیند، همان طور که سقراط جام شوکران را نوشید و قاضی ویلیام فرزند خویش را به سزای اعمالش رساند. اما برای کرکگور، این عمل شامل حقیقت تام و تمام نمی‌شود. چرا که در چنین فرآیندی، انسان تن به هیچ دلهره ای نداده است و می‌بایست از محال گذر کند تا بتواند به حقیقت دست یابد و این امر، میسر نمی‌شود مگر در سپهر ایمانی.

۱-۱-۳- سپهر ایمانی: قهرمان بلامنازع این مرحله ابراهیم پیامبر خداوند است، فردی که در جدال میان شک و ایمان، سعی دارد بهترین انتخاب را صورت دهد، تا هم به فرمان خداوند گوش فرا دهد و هم این که از موهبت وجود فرزند خویش بی نصیب نماند. کرکگور، شرایط دشوار ابراهیم را به شکلی زیبا در کتاب ترس و لرز به تصویر کشیده است و آزمون الهی را قدم به قدم دنبال می‌کند. ابراهیم می‌بایست شهسوار ایمان شود، به همین دلیل باید از هر حکمی که غیر از خدا بر او می‌رسد، گذر

خود را به روش غیر مستقیم نشان دهد
(Golomb 1995 28)

کرکگور، به شیوه‌های منحصر به فرد سعی دارد بدین مهم دست پیدا کند، از جمله به کارگیری شیوه استعاره و نوشتن با نام‌های مستعار. وی از نامهایی مانند یوهانس دوسلینتوس، کلیماکوس و ... استفاده می‌کند، چرا که به باور او هستی دار واقعی می‌بایست در حقیقت خویش تنها باشد و برای دست یابی به این امر ناشناخته بودن مهمترین مسأله است. او حقیقت را فردی می‌دید و دنبال ارزش و اعتباری می‌گشت که برای فردیت و ساجکتیویته اش ارزشمند باشد به همین دلیل، حقیقت را با ساجکتیویته یگانه تصور می‌کرد.

کرکگور می‌گوید: اگر من مسیحی هستم، نباید به دیگران بگویم مسیحی شوید. چنانچه از راهی دیگر وارد شوم و در وضع خصوصی خودشان برای آنان ثابت کنم که کارها و اندیشه هایشان تا چه حدی غیر کافی است، بهتر باور می‌کنند، پس اگر با نام خود (از راه مستقیم) رابطه داشته باشیم، مناسب نیست، بلکه با نام‌های فرضی بهتر است و این تنها راهی است که در این روزگار فاسد می‌توان مردم را به سوی حقیقت (مسیحیت) کشاند» (ژان وال، ۱۳۷۵، ۱۰).

بنابراین، روبرو شدن مستقیم با مخاطب در جهت گسترش فرهنگ مسیحی، مقبول نیست. سوال دیگری که در این جا پیش می‌آید این است که:

۱-۲-۲- روش غیر مستقیم در دیالکتیک اصالت کرکگور چه نسبتی با دیالکتیک روح مطلق هگل دارد؟

برای پاسخ به این پرسش، نخست باید یادآور شد که یکی دیگر از فلاسفه مورد توجه کرکگور که هم‌واره مورد هجوم او بوده، هگل می‌باشد. از آن جا که خرد و عقل در دستگاه دینی و عرفانی کرکگور جای گاهی ندارد و آن را دین ستیز می‌داند و دین را از آن گریزان می‌بیند، با هر گونه سیستم عقلانی دشمنی می‌ورزد و به دلیل این که هگل به روش عقلانی و انتزاعی در پی اثبات مسیحیت

شورمندانه با ایمان مضاعف به پیش واز فرمان خداوند می‌رود و رو در روی او قرار گرفته و خود را بدون هیچ دلیل عقلانی و صرفاً با پشتوانه عشق الهی، به دریای بی کران ایمان به خداوند پرتاب می‌کند.

۱-۲- شیوه دست یابی به اصالت از دیدگاه کرکگور
حقیقت از نظر کرکگور، امری شناختی (cognitive) نیست بلکه مسأله‌ای انگیزشی (conative) است. یعنی نمی‌توان با ابزار شناخت، به بررسی حقیقت پرداخت، بلکه امری درون جوش و ساجکتیو است که محصول انفعالات نفسانی و روحانی انسان است. از سوی دیگر با مفاهیم انتزاعی و سیستم‌های فلسفی پیچیده میانه خوبی ندارد و در جستجوی آن است تا فرایندی طراحی کند که عمل کردن به زندگی مطلوب را به انسان‌ها بیاموزد و از نظریه پردازی صرف آن‌ها را پرهیز دهد. از این رو، می‌توان به صراحت و روشنی یاد آور شد که بهترین راه برای القای حقیقت از نظر کرکگور، شیوه استفاده از نام‌های مستعار یا ارتباط غیرمستقیم است. کرکگور، دنبال حقیقتی می‌گردد که به روش غیر مستقیم، آن را به مخاطب خود برساند. آن حقیقت کجاست و چیست؟ چنان که پیش‌تر آمد، حقیقت از نظر کرکگور، ذهنیت (ساجکتیویته) است، به عبارتی حق و راستی برای او امری درونی و انفسی بوده و امر درونی، فردی و یگانه است. بنابراین، ما برای دست یابی به حقیقت کرکگور، با یک مفهوم فردی سروکار داریم نه یک ارزش و اعتبار جمعی. از این رو با چند پرسش مهم روبرو می‌شویم:

۱-۲-۱- چرا کرکگور از نام‌های مستعار و روش غیر مستقیم بهره می‌برد؟

اسم مستعار، به معنای پنهان کردن هویت نویسنده نیست. نوشتن با عناوین بدلی و اسامی مستعار، دلیل عقلانی ندارد بلکه حاکی از پیش زمینه بنیادین در شخصیت اوست. وی نام‌های مستعار را در دیالکتیک اصالت به کار می‌برد و سعی دارد مانند خداوند اصالت

خواهیم برد که این اختلاف نظر، نگاه دو اندیشمند را به مسیح و آیین مسیحیت، تا چه اندازه متمایز می‌سازد.

۱-۳- نقش باور یا عدم باور به وجود خداوند در کسب اصالت

یکی دیگر از مفاهیم کلیدی فلسفه کرکگور، مسیحیت واقعی است. اگر به درستی بتوانیم منظور وی را از مسیحیت و خدای مسیحی درک نماییم، به راحتی به بخش سترگی از ابهامات در فلسفه او روشنایی بخشیده‌ایم. از آن جا که مرحله ایمانی، مهم‌ترین مرحله است و در آن، رستگاری انسان اتفاق می‌افتد؛ می‌توان باز هم به اهمیت ایمان نزد کرکگور پی برد. تا آن جا که حتی از مهم‌ترین موازین اخلاقی به نفع ایمان گذر می‌کند. بنابراین، در تأیید ایمان از نظر کرکگور، می‌توان به چند موضوع کلیدی اشاره نمود:

۱-۳-۱- کرکگور، رابطه فرد با خدا را اصیل‌ترین نوع رابطه می‌پندارد که در دل آن، مقولات متعدد و حوادث کثیری نهفته است. از نظر کرکگور، برای یافتن این رابطه می‌بایست به گناه کار بودن خود اذعان داشته باشیم: «کرکگور، به تأثیر از لوتر گناه را امری تعیین کننده در سرنوشت انسان می‌داند. از این رو برای قرار گرفتن در پیش گاه خداوند، می‌بایست از گناه خود آگاهی داشته باشیم. زیرا در این جاست که به راحتی خود را روبروی خدا و در پیش گاه او احساس می‌کنیم» (ژان وال، ۱۲، ۱۳۷۵).

فاصله میان انسان و خدا، به واسطه گناه آشکار می‌شود. تا زمانی که انسان از گناه خود پشیمان نگردد، نخواهد توانست به جاودانگی دست یابد. بنابراین، گناه است که ما را در پیش گاه خداوند قرار می‌دهد. انسان با ایمان، کسی است که هم واره میان امر نیک و امر بد، انتخاب می‌کند و سعی دارد به واسطه ایمان خود، بهترین انتخاب را در راه رسیدن به خداوند و مسیحیت اصیل دامن زند. خاست گاه ایمان حقیقی کجاست؟ ایمان حقیقی در نامتناهی و ابدیت اتفاق می‌افتد، یعنی همان ساحت جاودانگی. اما مسأله

بود، با او سر جنگ داشت و با رندی و طنز او را «عالی جناب هگل» خطاب می‌کرد.

فرایند دیالکتیکی فلسفه هگل کاملاً خردورزانه و بر اساس روش منطقی شکل گرفته است اما در مقابل، دیالکتیک اگزیستانسیال کرکگور شورمندانه است و در لحظه اتفاق می‌افتد؛ هم چون ابراهیم که برای عمل خود دلیل عقلانی و استدلال علمی نداشت. دیالکتیک کرکگور بایک جهش بی واسطه از سپهری به سپهر دیگر اتفاق می‌افتد و انسان در جریان این فرایند، شور مندانه زندگی می‌کند. در دیالکتیک او بر خلاف هگل، سیر تز و آنتی تز و سنتز وجود ندارد. مراحل زندگی در فلسفه وی، مکمل یک دیگر نیستند و سلسله مراتبی می‌باشند. چه بسا انسانی تمام طول زندگی خود را در یک مرحله سپری کند. مثلاً در سپهر استحصانی به سر ببرد. اما مراحل در دیالکتیک هگل، سلسله مراتبی و مرتبط با هم هستند. مراحل در کرکگور، امکان‌های برابر بوده که قابل ترجیح بر یک دیگر نمی‌باشند، یعنی گذار از یک مرحله منوط به طی کردن و گذشتن از مرحله دیگر نیست. دون ژوان تمام عمر خود را در سپهر استحصانی سپری نمود. و هیچ گاه از آن سپهر به مرحله دیگر گذر نکرد. سقراط نیز به عنوان مرد اخلاق، مثال مرحله اخلاقی کرکگور است که هم واره در این سپهر ماندگار است. گذار از یک مرحله به مرحله بعد امری اختیاری است که نشانگر آزادی و حق انتخاب انسان است. اما سپهرهای هستی در هگل مبتنی بر یک فرایند دیالکتیکی است که به هم پیوسته و وابسته به یک دیگرند. این اختلاف، باعث شده تا شکاف عمیقی میان این دو اندیشمند به وجود بیاید. شکافی از دنیای ساجکتیو به عالم آجکتیو. کرکگور به شیوه غیر مستقیم قصد داشت تا حقیقت ساجکتیو را کسب کند. چرا که از نظر او، حقیقت همان ساجکتیویته است. اما روح مطلق در هگل، با حقیقت آجکتیو و جمعی نمایان می‌شود و این برای کرکگور بزرگترین لطمه به فردیت بود. در ادامه پی

یک مسیحی اصیل تبدیل شویم. اما در دنیای مدرن چه تعداد افراد اسیر درد تنهایی و ایمان هستند؟ پاسخ به این سوال باعث می‌شود که کرکگور، وضع دین را در دوران خود، اسفبار توصیف کند و بدنبال راه چاره بگردد. راهی که در دل به دریا زدن و جهش ایمانی به سوی نامتناهی نهفته است.

جهش ایمانی در اندیشه کرکگور، شامل ورود به سپهر دینی و شکلی از فردیت یافتگی متعال می‌باشد. آن چه در این (امر) تأثیر گذار است، نه درد و رنج، آن گونه که در سپهر استحصانی دیدیم و نه نیک و بد چنان که در سپهر اخلاقی بود، بلکه گناه و مشیت الهی است... (Flynn , 2006,31).

برای کرکگور، ناامیدی واقعی آن جاست که در نظام اخلاقی بخواهیم قانده ای را وضع کنیم که بر اساس آن، خویشتن را جای گزین خدا بدانیم. بدین نحوه محور ثقل دیالکتیک هستی داری انسان در کرکگور، مرحله دینی است که آزمون ایمانی دشواری را برای انسان به دنبال دارد. در مرحله استحصانی و سپهر اخلاقی، شورمندی وجود دارد اما در حدی نیست که انسان را به اصالت برساند. به عبارتی دیگر، آن جا میان «چرایی» و «چگونگی» تمایز وجود دارد و چرایی قربانی چگونگی نمی‌شود. اما در سپهر ایمان میان چرایی و چگونگی فاصله‌ای نیست. شور بی نهایت، خاصیت وجود نامتناهی است و وجود متناهی شورمندی ندارد. شهسوار ایمان، نخست ابژه ایمانش را می‌آفریند سپس نسبت به آن تعهدی شورمندانه و سرشار از ایمان می‌یابد. بنابراین، رابطه میان «چگونگی» و «چرایی» ایمان، تماماً ساخته خودش است.

۱-۴- معیار تشخیص انسان اصیل از نظر کرکگور

با توجه به مقدمات سه گانه که پیش تر آمد و با التفات به خدامحوری کرکگور، پی می‌بریم که اصالت در فلسفه او، رابطه تنگاتنگی با مفهوم خدا و ایمان ناب دارد، از این رو می‌توان نتیجه گرفت که:

اخلاقی و نیک و بد اخلاقی و عقلی در کجاست؟ این مفهوم در زمان و زندگی محدود روزمره اتفاق می‌افتد. بنابراین می‌بایست از یک طرف، میان زمان و از طرف دیگر ابدیت، یکی را انتخاب کرد.

۱-۳-۲- به باور کرکگور، روزگار او عصر بی دردی و بی عملی است، چرا که انسان‌ها به دلیل نداشتن شورمندی برای کسب ایمان در دام از خود بیگانگی گرفتار شده‌اند و راه چاره آن بازگشت به مسیحیت اصیل است.

یکی از نتایج سپهرهای سه گانه هستی، اشاره به وضعیت هولناک و اسف بار دین در دنیای معاصر است. انسان‌های دین دار و کسانی که در ساحت دین نظر می‌دهند، به دلیل این که خود را گرفتار زرق و برق قواعد انتزاعی دین کرده‌اند و اسیر رسم و رسومات دشوار شده‌اند، عمل کردن به ایمان واقعی مسیح را به دست فراموشی سپرده‌اند. هگل با سر هم کردن آن سیستم سترگ انتزاعی و آبجکتیو کردن ایمان مسیحی، بزرگترین لطمه را از نظر کرکگور بر پیکر مسیحیت وارد نموده است. برای اصیل شدن و یافتن اصالت مجدد در حیطه فردیت اگزیستانسیال، می‌بایست خدای مسیحی را از نو بازایی نمود. باید ساجکتیویته و محوریت فردی ذهن را دوباره به ایمان بازگردانیم و هم چنین به دنبال ابژه درد بگردیم. ابژه یا موضوع درد، همان مسیح مصلوب است که رنجور و دردکشان به پدر یا خدا پیوست.

ابژه مورد نظر کرکگور، خدای مسیحی است که درد بزرگی را در او بیدار می‌کند، درد بی نهایت و درد پیوستن به ابدیت. این درد، به روشنی فردی ساجکتیو است و از این جا است که ساجکتیویته به حقیقت بدل می‌شود (Golomb 1995 33).

ابراهیم شهسوار ایمان است چرا که از قواعد زمان مند اخلاقی گذر کرد و عاشقانه به فرمان خدا گوش فرا داد و پیروز و سربلند از آزمون الهی بیرون آمد. وی درد عشق داشت چرا که مرد درد بود و واهمه درد کشیدن نداشت. باید هم چون مسیح بر سر صلیب دچار درد باشیم تا به

شیوه غیرمستقیم است. در این جا مشاهده می‌شود که وی در انتخاب روش فلسفی خود نیز، الهی عمل می‌کند.

۱-۴-۳- از نظر کرکگور می‌توان یک انسان عادی بود و در میان انسان‌های معمولی زندگی کرد و در عین حال اصیل و شرافتمند نیز باشیم. این مسأله برای کرکگور، با تن دادن و پرتاب شدن و دل به دریا زدن در نسبت با امر محال صورت می‌پذیرد. محال است که یک انسان زمانمند بتواند به لحاظ عقلانی، به امر نامتناهی و غیر زمانمند اشراف پیدا کند. اما می‌توان با جهش ایمانی و انتخاب اصیل انسانی به این مهم، تا حدودی دست یافت. وی شور مسیحیت ناب داشت و به قیمت دست یابی به آن، بسیاری از خواسته‌های خویش را از دست داد. به عبارتی از مرحله استحسانی و لذات دنیوی گذر کرد و اخلاق را به تعلیق درآورد تا به ایمان اصیل ابراهیمی رسید. دلهره زیستن و ایمان، می‌توانست وی را یاری کند تا به اصالت دست پیدا کند، می‌بایست یک فرد تنها می‌شد تا در خلوت خود و درون ساجکتیویته‌اش امر محال را کشف و کسب کند. وی با خطرات این راه پرپیچ و خم به طنز و با رندی کامل برخورد می‌نمود. سعی داشت تا از روزمرگی و دنیا زدگی بگریزد و به بی‌نهایت بیبوند. اما از سوی دیگر می‌بایست حد اعتدال را رعایت کند. چرا که اگر کفه ترازو را به سمت دنیا سنگین نماید، دنیا زده می‌شود و اگر آن را به سوی آخرت حرکت دهد، به آخرت زدگی گرفتار می‌آید. پس می‌بایست با هنر خود میان جهان زمان مند و مادی و آخرت غیر زمان مند و معنوی تعادل برقرار کند.

کرکگور در کتابی با عنوان «خلوص نیت» به تفصیل شرح می‌دهد که در زمان زندگی کردن و تحت لوای ابدیت به سر بردن را باید با نیت خالص و اراده‌ای ناب صورت داد. به عبارتی وی مقداری از فردیت خود را به نفع فردیت دیگران نادیده می‌گیرد:

برای کسب تعهد اگزیستانسیال و انجام عمل قطعی، انسان باید احساس شورمندانه‌ای نسبت به دیگران داشته باشد.

۱-۴-۱- نگاه کرکگور به انسان و تعریفی که از انسان ارائه می‌دهد بیان گر این نکته است که با اصالت بودن، منوط به ایمان راستین و پذیرش خداوندی است که ناب باشد و آن هم میسر نیست، مگر با شناخت درستی از جای گاه انسانی خود و درک درستی از دین مسیح و سبک و سیاق اصیل زندگی او. از آن جا که سه سپهر هستی را برای زندگی انسان در نظر می‌گیرد و استوارترین مرحله و سپهر را در مرحله ایمان می‌داند، اصالت یافتن انسان را مشروط به شناخت درست جای گاه انسانی و سپس در پای بندی به اصول بنیادین ایمان مسیحی و درک موقعیت دردمندانه زندگی می‌داند.

فردیت یافتگی شاه کلید نخست انسان برای درک جای گاه اوست. هنگامی که انسان به فردیت خود بازگردد، آن گاه است که نخستین گام را به سوی اصالت برداشته است. سپهر استحسانی به دلیل تعلقات فراوان مادی، انسان را از اصالت دور می‌سازد. سپهر اخلاقی علیرغم این که مرحله تعهد اخلاقی است، اما از تعهد شورمندانه برخوردار نیست. به همین دلیل نمی‌تواند انسان را به اصالت برساند. با این تفاسیر تنها در سپهر ایمانی است که انسان می‌تواند جای گاه حقیقی خود را باز یابد.

سعی کرکگور بر این است که برای شور داشتن نسبت به عمل اصیل، سرمنشایی عاطفی پیدا کند. می‌توان تعهد شورمندانه را در کرکگور به سر منشأ خلاق خود ما، احساس ما و باورهای ما برای دست یابی به اصالت متصل نمود (Golomb 1995 25).

۱-۴-۲- کرکگور، سعی داشت برای جلب رضایت انسان‌ها به مسیحیت ناب و اندیشه‌های خود، از شیوه‌های غیرمستقیم و نام‌های مستعار بهره ببرد. بدلیل این که خداوند با بندگان خویش به شیوه غیر مستقیم ارتباط برقرار می‌کند و با واسطه سخن می‌گوید، مخلوق او نیز می‌بایست به روش او حقیقت را به دست بیاورد. بنابراین بهترین راه برای کسب و ترویج حقایق از نظر کرکگور،

و از حقیقت آبیجکتیو گریزان بود، چرا که آبیجکتیویته، مأمّن نظریات محض است ولی در ساحت سابجکتیو انسان واقعیت عمل خود را می‌یابد.

۲- اصالت در نظر سارتر:

۲-۱- فردیت اگزیستانسیال و جای گاه او در اندیشه سارتر

۲-۱-۱- هستی شناسی پدیدار شناسانه: بدون تردید، می‌توان در بیشتر آثار سارتر ردپای فلسفه هوسرل را مشاهده کرد. فلسفه‌ای که با تغییر نگرش نسبت به عالم واقع بصورت بیرونی و آبیجکتیو به درون سوژه و ذهن انسان و محوریت دادن به آگاهی؛ کشف حقیقت را منوط به دقت بر ذهن انسان، جدای از محتویاتش می‌دانست. هوسرل با گذار از ایدئالیسم دکارتی که در آن عالم واقع بدون ذهن بی معنا بود، سابجکتیویسم جدیدی را بنا کرد که بر اساس آن هر ابژه، برای آگاهی انسان ابژه است. به عبارتی، اصل بنیادین فلسفه پدیدارشناسی، همین مطلب است که اشیاء در مقابل آگاهی انسان وجود دارند. بنا به گفته هوسرل، ذهن انسان قوام دهنده و قائم بر اشیاء عالم خارج است. هایدگر و سارتر از یک سو با تأثیر از پدیدارشناسی هوسرل و از سوی دیگر، با تحلیل هستی اگزیستانسیال انسان، فلسفه ورزی را به سوی اومانیسیم هدایت کردند. که در این مسیر، سارتر به نحو مطلق، اومانیسیم را مترادف با شیوه فلسفه ورزی اگزیستانسیال خود می‌داند. اما هایدگر چندان به این امر راغب نبود و بیشتر دغدغه هستی شناسی بنیادین که بر اساس مفهوم «دازاین» استوار بود را داشت. در سوی مقابل، بنیان متافیزیک سارتر را که مسأله هستی و وجود است، مشاهده می‌کنیم که در آن بر اساس محوریت آگاهی، موجودات را به چند دسته تقسیم می‌کند. وی برای دست یابی به حقیقت میان مخلوقات گوناگون تمایز قابل می‌شود و معیار این تمایز او، انسان و غیر انسان است. حال، پرسش این است که انسان از نظر سارتر چگونه

هر چند نیت خالص کافی نیست اما می‌بایست به ویژگی خلوص دست پیدا کرد. (Kierkegaard 1938 47)

۱-۴-۴- هستی دار اصیل، به این واقعیت مهم پی می‌برد که حق انتخاب دارد و آزاد است. آزادی انسان اصیل در آن جا نمایان می‌گردد که دست به انتخاب یک سپهرکلی برای هستی خود می‌زند. به عبارت دیگر، آن گونه که گفته شد، آزادی به باور وی عملی کلی است و به معنای گزینش موارد جزئی نیست. از این رو باید با شناخت درستی از موقعیت انسانی خود در پیش گاه خداوند، مرحله‌ای از مراحل زندگی را انتخاب نماییم که هر چه بیشتر ما را در برابر خداوند قرار دهد. اما نباید آزادی را حقیقت مطلق از نظر کرکگور بدانیم. زیرا آزادی از نظر وی، برخلاف سایر فلاسفه اگزیستانس، هدف نیست بلکه وسیله ایست برای رسیدن به هدفی والا و آن هم برگزیدن مرحله ایمانی است.

۱-۴-۵- کرکگور با جستجوی حقیقتی که برای او به معنای واقعی، حقیقت باشد، ابژه ایمان خود را می‌جست و این ابژه چیزی نبود جز مفهوم والای خداوند. از آن جا که عصر خود را دور از درد نسبت به خداوند احساس می‌کرد، خویشتن را ملزم به دردمندی نسبت به خداوند می‌دانست و این دردمندی نیاز به شور مضاعف دارد و شور با درک گناه به دست می‌آید چرا که به باور کرکگور گناه، شکاف میان خدا و انسان را پر کرده است. بنابراین، تن دادن به مشیت الهی والاترین عمل است برای اصیل شدن.

۱-۴-۶- کرکگور مرد عمل است و با نظریه پردازی صرف، میانه خوبی ندارد از این رو حقیقت را نه امری شناختی، بلکه مسأله‌ای درون جوش و انگیزشی می‌داند و با توجه به آن به گفتار و واژگان توجه نمی‌کند و در ساحت عمل به جستجو می‌پردازد. بنابراین، حقیقت و اصالت را در نظم گفتار و گزاره‌ها نمی‌بیند بلکه در هماهنگی و تعادل میان قلب و عمل می‌داند و چنان که پیش تر آمد، حقیقت را مساوی با سابجکتیویته می‌دانست

۲-۱-۱-۲ وجود- در- خود: نخست باید دانست که تمام گونه‌های هستی، در مقابل آگاهی ما قرار دارند و آگاهی ما است که آن‌ها را تشخیص می‌دهد و به عبارتی کشف می‌کند. چنان که گفته اند هر شیء برای یک آگاهی، شیء است و متعلق به یک آگاهی است و این نخستین قاعده پدیدار شناسی می‌باشد. سارتر در کتاب هستی و نیستی می‌گوید:

... باید بدانیم امتیاز هستی هر چیزی به این است که خودش به تنهایی نمی‌تواند خود را نشان بدهد بلکه باید آگاهی ما مانند یک واسطه، حقیقت آن را ظاهر سازد، سنگ، سنگ است و خودش نمی‌تواند بگوید من سنگ هستم مگر این که آگاهی من سنگ را خلق کند... (Sartre 1975 ixxa)

سنگ، گربه، درخت، نمی‌دانند که چه هستند و به کجا می‌روند. این گونه از موجودات فقط موجودهایی درون خود و فرو بسته در خود می‌باشند. اما انسان، به عنوان وجود آگاه می‌داند که هم مکان مند است و هم زمان مند. به همین دلیل هم واره به تفکر و اندیشه می‌پردازد. در این فرایند است که به متناهی بودن خود پی می‌برد و می‌داند که در جهانی با انبوه امکانات قرار گرفته است که با توجه به عمر کوتاه خود می‌بایست از میان آن‌ها انتخاب کند و همین امر باعث می‌شود که به مسأله آزاد بودن آگاهی پیدا کند:

انسان، برای خود هستی دارد، خود را می‌شناسد و به هستی خود پی می‌برد اما یک سنگ یا یک چوب برای خود هستی ندارد، هستی او برای ما است، بنابراین در فلسفه، هستی اجسام را هستی- برای- دیگری، نام می‌نهند (Sartre 1975 27).

ناگفته پیداست که هستی انسان با هستی اشیاء متفاوت است چرا که انسان اختیار خود بودن دارد و این مسأله شاه راه اصالت از نظر سارتر است، اما اشیاء این گونه نیستند. بنابراین، باید دانست که وجود- برای- خود،

موجودی است؟ و در راستای این مقاله، موجود اصیل از نظر او کیست؟ در پاسخ به این پرسش، سارتر میان هستی آگاه به خود و زمان مند یا «وجود- برای- خود» و هستی غیر آگاه و غیر زمان مند یا «وجود- در - خود» تمایز قایل می‌گردد.

۲-۱-۱-۱ وجود- برای- خود: هستی برای خود، چون تنها به خود استوار است، واحد یا یگانه است و مقصود از یگانه این است که چیزی مخصوص خودش باشد و هر گونه رابطه با چیز دیگری را طرد کند یعنی وقتی هستی برای خود وجود داشته باشد، قائم به ذات خودش است و با نیستی بیگانگی دارد (Sartre 1976 91).

از این رو، نخستین گونه از هستی و شاید از نظر سارتر بنیادی‌ترین نوع هستی، آن هستی است که قائم و پای بند به خود باشد و این قوام یافتن، بر طبق آموزه های پدیدارشناسانه، میسر نخواهد شد مگر آن که پای آگاهی در میان باشد. به عبارت دیگر قوام یافتن و پایدار بودن هستی بنیادین بستگی به آگاهی دارد و منوط به خودآگاهی است. موجود آگاه، از جهان و موجودات اطراف خود باخبر است و آنان را چونان محتوایی برای آگاهی خود در نظر می‌گیرد از سوی دیگر، به متناهی بودن و محدودیت خویش آگاه است و می‌داند که روزی خواهد رسید که او وجود ندارد، پس یک جنبه اساسی دیگر از وجود آگاه یا همان هستی- برای- خود، «زمان مندی» می‌باشد. اما در نقطه مقابل، هستی و وجود- در- خود، از چنین قوه‌ای برخوردار نیست. یعنی وجودهای درون خود، موجوداتی هستند که قائم به خویش نبوده و به وجودهای دیگر وابسته‌اند و از متناهی بودن خود، اطلاعی ندارند و چنان که سارتر بارها در مثال هایش یادآور می‌شود حیواناتی مانند گربه، نمی‌دانند که روزی خواهد رسید که وجود نخواهند داشت. از این رو نه آگاهی دارند و نه به زمان مند بودن اهمیت می‌دهند. بنابراین، نه آگاه هستند و نه از زمان مند بودن خود باخبر می‌باشند.

اما تنها چیزی که مهم است، این است که برخی رفتارها و کنش‌های غیراستاندارد باعث می‌شود، انسان از آن، خودِ بودنِ نابِ خویش، فاصله بگیرد که برای اصلتش حکم مرگ را دارد و سارتر از آن به عنوان «ایمان بد» (bad faith) یاد کرده است که در جهت ورود به بررسی آن، می‌بایست نخست، به تشریح مسأله آگاهی انسان پردازیم، سپس فرو غلطیدن آگاهی در دام ایمان بد را بررسی خواهیم نمود.

۲-۱-۲- آزادی، رویدادگی و تعالی: انسان، موجودی آگاه است که درون موقعیت قرار گرفته است. موقعیت انسان نیز ایجاب می‌کند که خود را رو به روی امکانات فراوان ببیند و ناگزیر در میان این امکانات فراوان، دست به انتخاب بزند. از جمله این موقعیت‌های انسانی می‌توان به رویدادگی و تعالی اشاره کرد. برای سارتر، رویدادگی (Facticity) شامل تمامی شرایطی است که انسان ناخواسته آن‌ها را پذیرفته است. به عنوان مثال، رنگ پوست من زرد است و چشمانم میخی است و ۱۷۸ سانت بلندی قدم بوده و متولد فلان شهر هستم. این ویژگی‌ها از آن من هستند ولی به انتخاب من نبوده‌اند. بنابراین مجبور به پذیرش آن‌ها هستم. در موقعیت قرار داشتن انسان، به معنای این است که حضور انسان، بخشی جدایی ناپذیر از جهان مادی و جهان فرهنگی است.

رویدادگی شامل موقعیت داده شده ما، نژاد و ملیت، استعداد و محدودیت‌های ما و حاکی از دیگران یا کسانی است که با آن‌ها برخورد داریم و هم چنین انتخاب‌های نخستین ما است (Flynn 2006 119).

انسان، به عنوان یک موجود اجتماعی، هم‌واره به دیگر انسان‌ها نیازمند است اما این نیاز برای سارتر به نحوی دیگر تعبیر می‌شود، چرا که هم شامل جنبه منفی است و هم جنبه مثبت. جنبه مثبت آن است که از وجود انسان‌های دیگر استفاده کرده و خود را به تعالی برسانیم و جنبه منفی در صورتی است که دیگران، ما را از تعالی دور

حاوی یک سری مقولات بسیار ویژه است که هیچ نوع از موجودات دیگر آن‌ها را ندارند، از جمله این مقولات می‌توان به مرگ، مکان، زمان، امکانات، رویدادگی، تعالی اشاره کرد که در خلال این مقاله به آن‌ها پرداخته خواهد شد. در ادامه به این مسأله بر می‌خوریم که با توجه به آگاهی هستی-برای-خود و درک این قضیه که در جهان (به عنوان مکان همیشگی) قرار دارد، حضور دیگر اشیاء برای ما اهمیت خواهد یافت. از این نگرش است که جنبه اجتماعی انسان نمایان می‌شود و به این مسأله پی می‌بریم که درکنار هستی‌های یاد شده یک نوع وجود دیگر قرار دارد که متعلق به دیگران است و آن وجود-برای-دیگری است.

۲-۱-۱- وجود-برای-دیگری: هستی-برای-خود، حقیقت انسان است که خود را می‌شناسد اما سنگ یا چوب نمی‌توانند هستی-برای-خود داشته باشند زیرا هستی خود را نمی‌شناسند و هستی آنان برای دیگری است و این انسان است که هستی او را می‌شناسد. پس درمقابل هستی برای خود-یک هستی دیگر وجود دارد که وجود-برای-دیگری است. (Sartre 1975 271).

انسان موجودی است که به سایر موجودات می‌نگرد و آن‌ها را کشف می‌کند و به تعبیری پدیدارشناسانه آن‌ها را متعلق آگاهی خود می‌پندارد. این امر، جنبه تعلق اشیاء را به آگاهی انسان نمایان می‌سازد و جنبه دیگر بودن آن‌هاست. در میان این اشیاء، انسان‌های دیگر قرار دارند که نزد آگاهی من، تفاوتی با اشیاء دیگر ندارند؛ چرا که وابسته به آگاهی من هستند و آگاهی من است که آن‌ها را قوام می‌دهد.

بنابراین، یک انسان می‌تواند در مقابل انسان دیگر، هم چون وجود-برای-دیگری، شناخته شود و از این رو ستیز میان آگاهی‌ها در جهت قبضه کردن آن‌ها به نفع آگاهی خود، پیش می‌آید که چندان مرتبط به بحث نیست.

دقیقاً نقطه مقابل روکانتن است. ارزش برای او چیزی نیست که باید ساخته شود، بلکه چیزی است که از گذشتگان به وی می‌رسد. آینده روکانتن مبهم و غیرقابل پیش بینی است ولی لوسین در کودکی یک رئیس، آینده و سرنوشتی پیش بینی پذیر دارد.

از این رو می‌توان به آزادی، هم چون زیربنایی برای مسأله آگاهی و «وجود- برای- خود»، در سارتر اشاره نمود که هم واره مورد آماج و هجمه گم راهی و انکار است. سارتر در این جهت به بررسی مقوله دیگر از حالت های اگزستانسیالیست انسان می‌پردازد که برای تمامی اگزستانسیالیست‌ها مفهومی ریشه‌ای محسوب می‌شود. انسان، با آگاهی از موقعیت خود از یک طرف و آزادی مطلق از سوی دیگر، به دلهره و اضطراب هستی گرفتار می‌شود. زمان اندک، امکانات فراوان پیش رو و آزمون خطیر زندگی، دلهره را بر انسان مستولی می‌سازد و از نظر سارتر همین دلهره است که زمینه اصالت را برای انسان فراهم می‌آورد:

سارتر با اشاره فراوان به کیرکگور و هایدگر می‌گوید: در جریان دلهره است که آزادی به خود آگاهی می‌رسد. سارتر نمی‌تواند اصالت خود را به واسطه روشی معین تعریف کند. آزادی واقعیت انسان است بر همین اساس، از آن جا که آزادی برای انسان یک واقعیت است، ایمان بد چهره‌ای ذاتاً ویران‌گر برای هستی اوست. برای سارتر، اصالت با دلهره در تناقض و با آزادی در تفاهم است. آگاهی انسان از آزادی به واسطه دلهره صورت می‌گیرد (Golomb 1995 3)

در راستای تشریح آگاهی و آزادی، نقش زمان نمودار می‌شود. هایدگر، «دازاین» را موجودی زمان‌مند می‌داند که پرتاب شده در زندگی هر روزه بود و سه جهت زمانی داشت که در آن، گذشته به عنوان پرتاب شدگی و رویدادگی، آینده هم چون وجودی گزافه یا برجسته و حال به عنوان غوطه‌وری انسان در سیلی از ارتباطات هر روزه معنا می‌یافت و اما برای سارتر، بُعد زمان مند انسان،

ببازند و سعی داشته باشند ما را از مسیر خود در جهت به تعالی رساندن ساجکتیویته منحرف سازند. در این صورت است که سارتر در نمایشنامه معروف خود با نام «در بسته» می‌گوید، جهنم دیگرانند. اما تعالی چیست و کسب تعالی در چه صورتی ممکن است؟ چنان که پیداست، تعالی در جریان موقعیت‌های انسانی، نقطه مقابل رویدادگی است:

«تعالی» یا رسیدن به آن چه آگاهی ما فراسوی تمام امورات داده شده می‌گستراند، حاکی از موقعیت کسب شده ما، یعنی چگونگی استقرارمان در مقابل رویدادگی است» (Flynn 2006 120).

در رمان فلسفی سارتر با نام «تهوع» شخص اول داستان (روکانتن) سعی دارد با شناخت موقعیت‌ها و گریز از اجتماع، خود را به تعالی برساند و به عبارتی تلاش او گریز از اجتماع و پناه جستن در ساحت تنهایی است، چنان که در جای جای داستان، به گزافه بودن وجود خود اشاره می‌کند:

چند روزی است که معنای وجود داشتن را درک نمی‌کنم، ما انسان‌ها، تعدادی موجود بی قواره هستیم ... که دلیل کافی برای وجود داشتن نداریم. من در میان این انبوه، رخوت زده، تفکراتم را نشخوار می‌کنم بنابراین، وجودی ناضرور و گزافه هستم. (تهوع، ۱۳۸۵، ۲۳۵)

اما در نقطه مقابل، در نمایش نامه «کودکی یک رئیس»، به تشریح شخصیتی می‌پردازد که برای گریز از واقعیات تلخ زندگی و فراموش کردن موقعیت و مسئولیت فردی خود، به دامن اجتماع پناه می‌برد و خود را به آن‌ها تحمیل می‌کند و چنان از خویشتن خود دور شده که آزادی و حق انتخابش را فراموش می‌کند. «لوسین»، شخصیت اصلی داستان، هم واره از مسئولیت پذیری شانه خالی می‌کند. وی، آگاهی خود را از دست می‌دهد و تا حدودی به اشیاء نزدیک می‌شود و به تعبیر سارتر از ساحت وجود- برای- خود، به درون وجود- در- خود گرفتار می‌آید و این به معنای دور شدن از اصالت و وجود اصیل است. لوسین

با آینده نمایان می‌شود چرا که آزادی در لحظات پیش رو، نقش خود را ایفا می‌کند نه در گذشته، از همین رو، هم‌واره به انکار ناخودآگاه فروید مبادرت می‌ورزید که انسان را بر طبق گذشته و اتاق تاریک خاطرات کودکی‌اش داوری می‌کرد. از نظر سارتر، ناخودآگاه فروید که به آینده انسان چندان توجهی ندارد نمونه شدیدی از ایمان بد و خودفریبی است. چراکه با تحلیل گذشته و کاوش در خاطرات کودکی تلاش می‌کند علت رفتار انسان را شناسایی کند و از آن جا که در فلسفه سارتر طرح اندازی به سوی آینده زیر بنای شکل‌گیری انسان است، بنابر این بازگشت به گذشته در مسیر تعالی یافتن او خلل ایجاد می‌کند و مصداق ایمان بد است. ایمان بد ناشی از انکار تعالی و فرو افتادن در دام رویدادگی است.

۲-۲- روش و شیوه دست‌یابی به اصالت از دیدگاه سارتر

۲-۲-۱- روش پدیدارشناسانه: (آگاهی اندیشنده و آگاهی پیشا اندیشنده)

از آن جا که سارتر مباحث بنیادین فلسفه خود را به تأثیر از فلاسفه‌ای مانند دکارت، هگل و هوسرل با رویکرد پدیدارشناسانه مورد بررسی قرار داده، روش رسیدن به حقیقت اصالت در فلسفه او نیز با همین شیوه انجام پذیرفته است. محوریت اندیشه ورزی در فلسفه سارتر، مسأله بسیار با اهمیت آگاهی است و مبحث آگاهی، بنیان اندیشه و اساس روش پدیدارشناسانه است. اگر بخواهیم بحث آگاهی را به طور دقیق مورد موشکافی قرار دهیم بهترین راه، مطالعه و بررسی کتاب «استعلای خود» سارتر می‌باشد.

در این اثر، سارتر سعی دارد وجود اصیل را در قالب «هستی- برای- خود» آگاه مورد تحلیل قرار دهد. چنان که آمد، به نظر سارتر آگاهی امری دو جانبه است. در جنبه نخست، چنان که در بیشتر آثار خود اشاره می‌کند برای رسیدن به خود استعلایی می‌بایست آگاهی را از

داده‌ها و متعلقات آن جداگانه منظور کرد. سارتر به تأثیر از دکارت، اندیشه را به هستی وابسته می‌داند و به نحوی با می‌اندیشم او توافق داشت اما از جهتی با قانده بنیادین پدیدارشناسی هوسرل یعنی «حیث التفاتی» آگاهی که بر اساس آن هر آگاهی، آگاهی نسبت به یک چیز است، هماهنگ بود. اما برای گریز از گرفتار شدن در دام ایدئالیسم مطلق قائلین به آگاهی ناب، سعی داشت مقوله آگاهی را از جهان حقایق و واقعیات درون آن جدا سازد. از این رو بخش اعظم آگاهی، آگاهی پس از اندیشه می‌باشد. که آن را آگاهی اندیشنده (reflective) نام می‌گذارد.

از نظر سارتر داده اصلی همان چیزی است که او آن را آگاهی پیشااندیشنده یا التفات پیش از اندیشه مثلاً نسبت به این میز، این کتاب، یا این درخت می‌داند. چیزی که دکارت در «می‌اندیشم» با آن آغاز می‌کند آگاهی پیشااندیشنده نیست بلکه آگاهی حاصل از اندیشه و تأمل است و این آگاهی، علمی است که خودش به عنوان متعلق آگاهی بدست می‌آید. بدین ترتیب او می‌خواهد از من فروبسته در خود، به عنوان متعلق آگاهی، به نفع اشیاء عالم خارج گذر کند. (Copleston 1995 343)

تلاقی آگاهی انسان با عالم خارج و برخورد پدیدارشناسانه با آن، سرمنشأ روش سارتر برای سخن گفتن از اصالت انسان است. اگر بخواهیم از آگاهی اندیش مندانه، که حاصل تأمل و اندیشه است به سوی آگاهی پیشااندیشنده که پیش از تأمل و اندیشه است حرکت کنیم؛ دیگر نخواهیم توانست جهان و اشیاء آن را جدای از آگاهی در نظر بگیریم. آگاهی و جهان دو هم بسته لاینفک از هم دیگر هستند که پدیدارشناسان آن‌ها را قوام دهنده به هم می‌دانند. سارتر به تبع این پدیدارشناسان، انسان را به عنوان هستی- برای- خود و موجود آگاه ساکن جهان می‌داند که آزادی و دیالکتیک تکامل آگاهی خود را از همین جهان به دست می‌آورد. این حرکت سارتر، هایدگر را به ذهن متبادر می‌کند که انسان

سارتر برای تعیین یک فرد اصیل، هم‌واره کنش‌گرا عمل می‌کند و از آن‌جا که به آزادی و آگاهی انسان توجه ویژه دارد بر این باور است که انسان، چیزی نیست جز آن‌چه خودش ساخته است، بنابراین، نقب زدن به مسأله آگاهی، پر بی‌راه نخواهد بود.

۲-۳- نقش باور یا عدم باور به وجود خداوند در

کسب اصالت از نظر سارتر

۲-۳-۱- مرگ، ایمان بد و خدا شدن

دلهره آگزیستانسیال، تجربه ما از امکان است، چونان فضایی برای آزادی. آگزیستانسیالیسم به امور جهانی و

کیفانی فردیت می‌بخشد. (Flynn, 2005, 122)

دلهره، ناشی از درک متناهی بودن انسان است. انسان با مرگ به تنهای می‌رسد. سارتر باور دارد که مرگ، زندگی انسان را به سرنوشت تبدیل می‌کند. به عبارتی، موجود آگاه هم‌واره به نیستی می‌اندیشد و با خود نیستی را به ساحت وجود و هستی می‌آورد. از این رو می‌گوید: نیستی در قلب هستی - برای - خود چنبره زده است. چنین است که یکی دیگر از جنبه‌های امکانی و موقعیت‌های حساس انسان، مرگ است.

هایدگر، اصالت‌دازاین را در مرگ اندیشی می‌داند، از این‌جا است که سارتر علی‌رغم تأثیری که از هایدگر گرفته و توجه ویژه‌ای که به مرگ دارد، مرگ را یکی از مقولات بنیادین آگزیستانس می‌داند که زمینه اصالت را برای آن فراهم می‌کند. در داستان «کلمات» که شرح زندگی سارتر به قلم خودش است اشاره می‌کند که: هر شب، مرگ را در قامت پیرزنی زشت می‌بیند که او را از پشت پنجره نگاه می‌کند (Sartre 1976 63).

از نظر سارتر مرگ و تنهای انسان شرط ضروری است برای آزادی او، اگر انسان جاودانه می‌بود آن‌گاه برای آزمون امکانات پیش‌رو فرصت کافی داشت و از همین‌جا، دلیلی برای شتاب در انتخاب نداشت، به همین دلیل دلهره و اضطراب بر وی مستولی نمی‌گردید و در نتیجه دست‌خوش تحولات آگزیستانسیالیستی نمی‌شد. بنابراین

را پرتاب شده در عالم می‌دانست. اشیاء جهان، در مکان خود قرار دارند و اموراتی استعلایی هستند و نمی‌توان آن‌ها را حال در آگاهی انسان دانست. از این رو، روش سارتر برای کشف حقیقت بصورت ارتباط مستقیم با جهان خارج صورت می‌گیرد، برخلاف کرکگور که حقیقت را به شیوه غیرمستقیم بیان می‌نمود. بنابراین، تبدیل به شیء شدن یک انسان که نماد و نشانه خودفربیی در آثار سارتر است، با زایل شدن آگاهی انسان صورت می‌پذیرد و فراموش کردن قوه و توان آگاه بودن می‌تواند انسان را از اصالت خود دور کند.

سارتر برای روشن ساختن بحث آگاهی، میان من (I) یا من فاعلی و من (me) تمایز قابل می‌شود. من (I) یک گونه موجود است یعنی گونه‌ای که واقعی به نظر می‌رسد ... من (I) صرفاً در شرایط عمل اندیشمندانه نمایان می‌شود (Sartre 1956 48)

برای سارتر، اساس و بنیان هر آگاهی در این دو گونه «من» یافت می‌شود. که یکی پیش از عمل اندیشه است و دیگری خودش حاصل اندیشه بوده و متعلق اندیشه می‌باشد و امری واقعی و استعلایی است که باعث ایجاد خود استعلایی می‌شود. انسان، موجودی است در جهان که میان سایر انسان‌ها و اشیاء محصور است. بنابراین، حساری که دور وجود انسان تنیده شده تعیین‌کننده وظایف او نسبت به آن‌ها است و در این‌جا است که به جنبه اجتماعی انسان پی می‌بریم. از این رو برای دست‌یابی به زندگی بهتر و رسیدن به اصالت، می‌بایست برخوردی مطلوب با سایر موجودات نشان دهیم. بنابر این، روش پدیدارشناسانه سارتر در راستای کشف اصالت انسان جنبه‌های اجتماعی - سیاسی پیدا می‌کند، چراکه سارتر به حوزه اخلاق و جنبه‌های اجتماعی آن علاقمند است و موید این امر، تأثیر‌گذاری بر انقلاب‌های متعدد قرن معاصر در گوشه و کنار جهان است. از این رو می‌توان روش سارتر در اصالت را به نحوی با سیاست و اجتماع مرتبط دانست.

فریبی است که انسان را از اصالت در جامعه دور می‌سازد.

مسئولیت پذیری، در اخلاق اگزیستانسیالیستی سارتر، مقوله‌ای تعیین کننده است که انسان گرفتار در دام ایمان بد، سعی دارد از آن بگریزد. تعهد، اصطلاح زیربنایی سارتر برای زندگی اجتماعی و سیاسی است. زندگی انسان با تعهد و مسئولیت پذیری معنا دار می‌شود. ما باید بیاموزیم که نسبت به وظایف خود متعهد و مسئولیت پذیر باشیم و اگر خود را فریب داده و زندگی دیگران را بی ارتباط با زندگی خود فرض کنیم، آن گاه است که به دام ایمان بد گرفتار می‌شویم. بنابراین، در خلال ایمان بد، یکی دیگر از پایه‌های اصالت انسان ویران می‌گردد. دلیل اصلی مخالفت سارتر با ناخودآگاه فروید این است که به نظر وی، ایده ناخودآگاه انسان را به کام ایمان بد فرو می‌برد و از مسئولیت پذیری در قبال اعمال و رفتارش می‌رهاند.

داشتن آگاهی زمان‌مند از آن چه هستیم در مدعیات سارتر ارجحیت دارد. این شکافی است که آگاهی زمان‌مند را به زندگی ما که به سوی آزادی در حرکت است، فرو می‌کاهد و حول محور مسئولیت می‌گردد. هم چنین سرمنشایی است برای دلهره اگزیستانسیالیستی مشهور نسبت به آگاهی ضمنی از آزادی، هم چون امکانی ذاتاً ممکن (Flynn 2005:72).

انسان گرفتار در دام ایمان بد، آگاهی اندیش‌مندانه خود را به حالت تعلیق در می‌آورد و از حرکت در رویدادگی به سوی تعالی باز می‌ایستد. انسان اصیل انسانی است که رویدادگی خود را آگاهانه به تعالی برساند و هر امری که در این مسیر، در حرکت وی خلل ایجاد کند، یک قدم او را به شیء شدگی و خروج از هستی - برای - خود نزدیک‌تر می‌کند. ایمان بد، فرایند اختلال در آگاهی انسان است که به واسطه انکار عامدانه آزادی صورت می‌گیرد.

گریز از دلهره، نوعی آزادی است که ما را به سوی ایمان بد می‌کشاند و دوگانگی شرایط انسان در قالب

مرگ و تناهی، از دید سارتر برای انسان موهبتی است که او را به سوی اصالت می‌کشاند و اگر درک درستی از آن بدست بیاورد، یک قدم به سوی اصیل شدن خواهد برداشت. اما همین موهبت هم راه دلهره شکست از انتخاب آزادانه است که انسان را مجبور به خودفریبی می‌کند. خودفریبی یا ایمان بد، همان واژه ای است که سارتر بارها در آثار خود و به ویژه در کتاب هستی و نیستی به آن پرداخته است. به باور سارتر، این خود فریبی باعث دور شدن انسان از اصالت می‌گردد. سارتر در بحث آگاهی و در توضیح بیشتر این واژه، انسان‌ها را که موجوداتی آگاه هستند از اشیاء که موجوداتی بدون آگاهی شناخته می‌شوند، جدا ساخته است. اگر انسان در برخورد با مشکل یا مواجهه با شرایط دشوار و موقعیت نامطلوب سعی کند خود را از انسانیت اش دور کرده و واقعیت را نادیده بگیرد، در دام ایمان بد و خود فریبی گرفتار خواهد شد. انسان باید به اندازه‌ای اعتماد به نفس داشته باشد که حتی در دشوارترین شرایط اجازه ندهد انسانیت اش خدشه دار گردد. ایمان بد در سیستم فلسفی سارتر بسیار با اهمیت بوده و به جرات می‌توان گفت؛ کلید واژه فلسفه او است. انسان با نادیده گرفتن آگاهی و آزادی و حق انتخاب خود، به یک شیء در میان اشیاء تبدیل خواهد شد و این دقیقاً از بین برنده اصالت انسان است. سارتر در آثارش مثال‌های فراوانی را در روشن سازی این مسأله آورده، مثلاً عاملی که لوسین را در کودکی یک رییس به خود فریبی وا می‌دارد. مثال دیگر در کتاب هستی و نیستی در باب خود فریبی و ایمان بد، پیش خدمت قهوه خانه ایست که از خود اصلیش دور شده و سعی دارد حرکات و حالات یک پیش خدمت واقعی را به نمایش بگذارد، غافل از این که برای چنین شغلی مناسب نیست. یا دختری که به حالت تردید، دستش را در دست مردی که تظاهر به دوست داشتن او کرده، باقی می‌گذارد و خودش را فریب می‌دهد که دوستش دارد. همه این موارد، نمونه‌های گوناگون گرفتار شدن در دام ایمان بد و خود

دیگری هستی غیرآگاه و غیر زمان مند و چنان که می‌دانیم، هستی آگاه رودر روی موقعیت است و موقعیت او شامل رویدادگی و تعالی است. در فلسفه سارتر کمال و تمامیت انسان یا همان انسان کاملی که تمام انسان‌ها در جستجوی او هستند، حالتی است که بطور هم زمان مشتمل است بر موقعیت رویداده و متعال که هم شامل «هستی - برای - خود» است و هم «هستی - در - خود». از نظر سارتر حادث شدن چنین وجودی امری است محال، اگر موجودی با این ویژگی وجود داشته باشد که تمامی کمالات را در خود داشته باشد، آن موجود، خداست و از آن جا که وجود چنین موجودی غیر ممکن است پس سارتر نتیجه می‌گیرد که خدا وجود ندارد.

از آن جا که سارتر مرگ خدا را اعلام می‌کند، باید جای گزینی برای او تعیین کند زیرا با نبود خدا ارزش‌های معنوی و دینی رنگ می‌بازد و انسان درحالت بی‌خویشی معلق باقی می‌ماند. برای سارتر بود و نبود خدا تفاوتی ندارد، چنان که در نمایش نامه «مگس‌ها» به خوبی آن را نشان می‌دهد، جایی که اورست به زئوس پاسخ می‌دهد؛ همین که مختار آفریده شده است دیگر متعلق به زئوس نیست و اگر بخواهد می‌تواند با زئوس مخالفت کند ... از این جاست که نقش انسان پررنگ شده و تمام ارزش‌ها به وی متکی می‌شوند... بنابراین از موقعیت انسانی خود، دور شده و به سوی موجودی متعالی می‌نگرد (فرجی، ۱۳۸۹، ۱۱۵).

به باور سارتر، انسان میل خدا شدن دارد و طرح این مسأله را در پایان کتاب هستی و نیستی می‌ریزد. انسان در جستجوی صورت کامل خویش و یافتن مقامی خداگونه برای خود می‌گردد به همین دلیل به آرامی در دام از خودبیگانگی می‌افتد و از خویشتن خود، دور می‌شود و این سرآغاز فروغلطیدن در خودفریبی و ایمان بد است. برای جلوگیری از افتادن در این دام، سارتر قضیه مرگ خدا را اعلام می‌کند. به نظر سارتر ما انسان‌ها، شورمندی

رویدادگی (Facticity) و تعالی (Transcendence) باعث افزایش احتمال ایمان بد می‌شود. ایمان بد، تلاشی است برای گریز از نگرانی‌ها نسبت به دوگانگی فوق که با انکار یکی از آن‌ها شکل می‌گیرد. (Flynn.2005.74).

در همین راستا است که سارتر دو گونه ایمان بد را از یک دیگر متمایز می‌کند. در نوع همگانی و فراگیرتر آن، انسان سعی دارد که از تعالی خود به سوی شرایط پیشین حرکت کند همانند همان پیش خدمت که سعی داشت نقش دیگران را بازی کند یا دختری که دستش در دستان معشوق متظاهر قرار دارد و از نظر سارتر این گونه انسان‌ها، گرفتار در دام جبرگرایی یا به عبارتی همان ناخودآگاه فروید هستند. نوع کمتر همگانی ایمان بد درجایی اتفاق می‌افتد که انسان، امکانات خود را غرق در آرزومندی می‌کند، ولی برای رسیدن به اهداف خود هیچ گونه حرکت و عملی نشان نمی‌دهد. به عبارتی، در آینده موهوم زندگی می‌کند بدون هیچ ایفای نقشی مثبت. بنابراین، ایمان بد مفهومی از مقولات و مفاهیم بنیادین فلسفه سارتر است که انسان گرفتار در دام آن، سعی دارد با انکار آزادی، مسئولیت و خود اصیلش به وجود اشیاء نزدیک شده و اسیر از خودبیگانگی گردد. تنها وجودی که قوه و پتانسیل حرکت به سوی اصالت را دارد، «هستی - برای - خود» و وجود آگاه است که در صورت عدم درک درست جای گاه خود و دوری از بازی کردن یک نقش اصیل، در دام «هستی - در - خود» گرفتار خواهد آمد و هیچ تفاوتی با اشیاء و موجودات ناآگاه نخواهد داشت. بنابراین، می‌بایست به عنوان یک انسان اصیل، نقش خود را در اجتماع به نحو مطلوب انتخاب کرده و قاعده بازی اصالت در جامعه را به خوبی اجرا کند. پس می‌توان گفت، اصالت برای سارتر، صبغه‌ای اجتماعی دارد.

اما یکی دیگر از جنبه‌های بنیادین سارتر، اشاره مستقیم به مرگ خدا یا مسأله الحاد است. چنان که پیشتر آمد، هستی‌شناسی سارتر مشتمل بر دو جنبه «برای - خود» و «در - خود» است، که یکی هستی آگاه و زمان مند است و

بی فایده هستیم و با درک این واقعیت می‌توانیم تصمیم درستی در زندگی انسانی خود اتخاذ کنیم.

سارتر در «کتاب اگزیستانسیالیسم گونه ای امانیسم است»، پایه های امانیسم الحادی خود را با محور قرار دادن هستی انسانی، پی ریزی می‌کند.

آن چه جستجو می‌شود (ارزشمندی)، آمیزه‌ای است از گونه‌ای وجود ثابت (هستی - در - خود) با آگاهی روشن (هستی - برای - خود) حالتی از روشنی کامل و پایداری تمام. اما به طور واضح چنین آمیزه‌ای دست نیافتنی است (Sartre 1968 42).

۲-۴- اصلت

سارتر بارها در آثار خود، اصلت را امری دست نیافتنی دانسته که رسیدن به آن، صرفاً ذهنی و خارج از واقعیت است و تنها می‌توانیم به عنوان طرحی در زندگی بدنبال آن بگردیم اما با توجه به مطالب یاد شده می‌توان در باب اصلت از نظر سارتر چنین نتیجه گرفت:

۲-۴-۱- نخست آن که زمینه اصیل شدن انسان در فلسفه سارتر، ریشه در هستی شناسی بنیادین او دارد که بر اساس آن موجودات به دو دسته «وجود- برای - خود» آگاه و آزاد و زمان مند و «وجود- در- خود» غیرآگاه و غیرآزاد و غیرزمان‌مند، تقسیم می‌شوند. اگر شرایط مناسب در یک هستی آگاه فراهم نشود، آن هستی و وجود نمی‌تواند به سوی اصلت حرکت کند. نخستین شرط برای یک هستی آگاه در جهت حرکت به سوی اصلت، شناختن جهان و خود است که زمینه را برای خود آگاهی فراهم می‌کند. اگر وجود- برای- خود نتواند به این درک برسد که در میان موجوداتی زندگی می‌کند که همه متعلقات آگاهی او هستند و مخودش موجودی زمان مند است و هم چنین، مرگ هم واره پیش روی او قرار دارد، دیگر برای حرکت به جلو تحریک نخواهد شد و به درک درستی از خویشتن خودش نخواهد رسید. در این صورت است که به همان شرایط پیشین یا به تعبیر سارتر به رویدادگی خود بسنده می‌کند و در جهت تعالی یافتن هیچ

اقدامی صورت نخواهد داد. این در حالی است که هستی‌دار اصیل، همیشه مشغول طرح افکنی بوده و سعی دارد پروژه خود را به تکامل برساند.

۲-۴-۲- مرحله بعد اصلت را صرفاً می‌توان در میان هستی‌های آگاه (وجود- برای- خود) جستجو کرد، چرا که پیش زمینه ورود به بحث اصلت، مسأله آگاهی است که در آن حالت دلهره نسبت به انتخاب ایجاد می‌گردد و احساس دلهره، آفریننده آزادی انسان است، اگر در حالت درستی درک شود و اگر درک درستی از آن بوجود نیاید، به ایمان بد و خودفریبی خواهد انجامید و از نظر سارتر همین ایمان بد احساس عمیق دلهره، اصلت در انسان را نابود می‌کند ولی در نقطه مقابل داشتن درک درستی از آزادی خود، اصلت را شکوفا می‌کند.

۲-۴-۳- انسان موجودی است که در موقعیت قرار دارد و موقعیت او حاکی از زمان مندی است، بنابراین همواره دو صورت در روبروی انسان است. یک صورت، رویدادگی یا واقع مندی است که حاکی از موقعیت داده شده انسان است و ویژگی‌های انسان را شامل می‌شود که ناخواسته و اجباری هستند، در نقطه مقابل تعالی قرار دارد که انسان با آگاهی از آینده و زمان مند بودن خود و این که موجودی است رو به سوی مرگ، سعی می‌کند با بهترین انتخاب‌ها به سوی تعالی برود و خود را موجودی متعال بسازد که در واقع همان خود استعلایی سارتر است که دارای آگاهی اندیشمندانه صحیحی از خود و جهان اطرافش بود.

۲-۴-۴- از این جا است که به نکته اساسی دیگر در مبحث اصلت از نظر سارتر می‌رسیم و آن هم این که از نظر وی موجود اصیل، یک موجود اجتماعی است. برای سارتر، اصلت یک کنش فردی نیست بلکه عملکرد انسان است که در اجتماع داوری شده و حاصل می‌گردد. آگاهی انسان، فقط در اجتماع به تکامل و تعالی می‌رسد. از همین جاست که سارتر به جنبش‌های سیاسی به خوبی اشاره می‌کند و اصلت را یک کنش اجتماعی- سیاسی می‌داند.

سارتر اندیشه ناب است. اندیشه ناب انسان را از شیء شدن دور می‌کند. اندیشه ناب همان اندیشه‌ایست که حصار ارزش‌های انسانی را در اجتماع برای او مشخص می‌کند و جای گاه او را در جهان تعیین کرده و حدود رابطه‌اش را با محیط اطراف و اشیاء درون آن، به تصویر می‌کشد. اندیشه ناب حاصل آگاهی درست، آگاهی از خود و محتویات آن، یا به عبارتی خودآگاهی است. خودآگاهی به دست آمده از اندیشه ناب، کاستی‌های انسان را به او نمایان می‌سازد و او را در درک مخلوق بودن یاری می‌رساند. هم چنین او را از وجود برابر و آزادی مساوی با دیگران، باخبر می‌کند و در نهایت این که ایمان بد برای سارتر یک شر آبجکتیو است و اصالت یک خیر آبجکتیو می‌باشد. از نظر سارتر آرزوی خدا شدن، تصویری بیهوده است که جای گزین اصالت می‌شود و انسان اصیل نمی‌تواند بدون درک آزادی دیگران زندگی کند. پس اجتماعی بودن مهم ترین جنبه اصالت در تفکر سارتر است (Webber 2009 145).

بنابراین، در این رابطه نیز می‌توان گفت؛ گرفتار شدن در دام خود فریبی و دروغ، آفتی است در مسیر رشد اصالت انسان. به باور سارتر، شر چنان که دین داران می‌پندارند، دوری از مسیر و هدف الهی نیست، بلکه فاصله گرفتن از حیطة انسانیت حقیقی و اصیل می‌باشد و امر خیر برای سارتر، هر آن چیزی است که انسان را به انسانیت اش نزدیک نماید. در شیوه فلسفه ورزی سارتر، انسان گاه‌ها آرزوهای واهی در سر می‌پروراند و چون از متناهی بودن خود رنجور است، سعی دارد به اشتباه جنبه الهی به خود داده و هم چون یک خدا زندگی کند. از نظر سارتر این مسأله، نه تنها به انسان کمک نخواهد کرد بلکه او را بیش از پیش از خود درونی‌اش دور می‌سازد. دستیابی به ایده خداوند، از نظر سارتر امری غیرممکن و متناقض است زیرا همان طور که آمد، خدا شدن مستلزم جمع نقیضین است. یعنی از یک طرف ما باید وجود آگاه و لافسه باشیم و از طرف دیگر، وجود ناآگاه و فی لافسه

به عبارت بهتر، اصالت از نظر وی محصول دستورات اخلاقی ویژه‌ای است که از سوی اجتماع در قالب کنش‌های سیاسی اعمال می‌گردد.

۲-۴-۵- از نظر سارتر، ما انسان‌ها محکوم به آزاد بودن هستیم، چرا که آزادی از ذاتیات انسان است و انسان با توجه به این امر، میل دارد که تبدیل به خدا شود، غافل از این که همین تفکر او را در خود فریبی فرو می‌برد. اگر ما در جستجوی خدا شدن باشیم، دیگر نخواهیم توانست اصیل شویم. بنابراین می‌بایست دنبال کنشی اصیل باشیم و عمل اصیل به ما می‌آموزد که محکوم به آفریدن هستیم و در عین حال خودمان محصول آفرینش می‌باشیم و محکوم به این امر نیز هستیم. از این رو می‌گوید: «اصالت، رابطه-ای واقعی است با دیگران، با خود و با مرگ». در این جا منظور سارتر این است که یک هستی دار اصیل به دلیل آگاهی از خویشتن، به درستی آگاهی خود را درک می‌کند و می‌داند که از قوه‌ای به نام آگاهی برخوردار است. و پس از درک این مسأله، پی می‌برد که آزاد است و به جهان اطراف و هستی‌های آگاه و غیر آگاه شناخت پیدا می‌کند. از این رو است که به یک وجود- برای- دیگری تبدیل می‌شود و در تکمیل این فرایند، به متناهی بودن خود پی خواهد برد زیرا روزی می‌رسد که طرح افکنی و پروژه او به پایان می‌رسد و درک این واقعیات از نظر سارتر باعث اصیل شدن می‌گردد.

به نظر سارتر ما انسان‌ها شورمندی بی فایده هستیم و اگر بخواهیم دنبال اصالت بگردیم و با شورمندی در جستجوی آن باشیم، به نتیجه عکس گرفتار خواهیم شد و از آن فاصله خواهیم گرفت. اما هیچ گاه راه پیش رو به سمت اصالت مسدود و بسته نیست و نیازمند درک درستی از جای گاه انسانی ما و درک مرگ و هم چنین روابط ما با دیگران می‌باشد.

۲-۴-۶- در یکی دیگر از پیش زمینه‌های اصالت انسان، سارتر میان اندیشه ناب و اندیشه غیرناب تمایز می‌گذارد. یکی دیگر از ابزارهای حرکت به سمت اصالت برای

به عبارت دیگر، هم انسان باشیم و هم شیء. این حالت هرگز پدیدار نخواهد شد، از این رو است که سارتر اندیشیدن به یک موجود اولوهی را کنار گذاشته و وجودش را غیر ممکن می‌داند و به این نتیجه بسنده می‌کند که تنها انسان است که محور حقیقت قرار می‌گیرد و باید در راه درک حقیقت بیشتر تلاش در جهت تقویت انسانیت و صفات انسانی صورت گیرد. انسان، درون اجتماع و در کنار سایر انسان‌ها و هم نوعان خود، تعالی پیدا می‌کند و با کنش‌های اجتماعی مطلوب و راه کارهای بسیار ناب، انسانیت او بیشتر به چشم می‌آید. بنابراین، اصالت در فلسفه وی زیرساختی اجتماعی-سیاسی دارد.

۳-۴- نتیجه بررسی تطبیقی دیدگاه های کیرکگور و

سارتر درباره اصالت

اگر بخواهیم در یک جمع بندی کوتاه و مفید به مقایسه مسأله اصالت در فلسفه کیرکگور و سارتر بپردازیم، خواهیم دید که یک سری تمایز و تشابه در فلسفه این دو اندیشمند قابل مشاهده است که از جمله تمایز میان آن‌ها می‌توان به موارد زیر اشاره نمود:

۳-۴-۱- وجوه اشتراک کیرکگور و سارتر

۳-۴-۱- نخست آن که برای هر دو فیلسوف زمینه حقیقت بر بستر وجود انسانی یا اگزیستانس بنا شده است. زمین قابل کشت انسان است که می‌تواند تخم اصالت را به تعالی برساند. سارتر به روشنی اعلام می‌کند که اگزیستانسیالیسم گونه‌ای امانیسم است و این بیانیه، حاکی از این واقعیت است که وی اندیش مندی است انسان محور که قابلیت‌های انسانی را برای رسیدن به حقیقت، مهم و کارآمد می‌داند. از سوی دیگر، کیرکگور نیز هر چند اگزیستانسیالیستی است خدامحور، اما بنای آغازین اندیشه خود را با توجه و دقت بر قابلیت های انسانی فراهم می‌آورد.

۳-۴-۱-۲- دوم این که هر دو فیلسوف از شیء شدن انسان بیم دارند، چرا که شیء شدگی و عدم آگاهی انسان نسبت به جای گاه انسانی خود باعث ایجاد اختلال در

مسیر دست یابی به اصالت می‌شود. برای سارتر تکیه بر ناخودآگاه و آگاهی غیراندیشمندانه باعث و بانی این امر است و برای کیرکگور فاصله گرفتن از خود و بی ایمانی باعث شیء شدن انسان می‌شود که او را از رسیدن به متعال یا خداوند و اصالت دور می‌کند. بر طبق نظر هر دو فیلسوف، اگر انسان به درستی جای گاه ویژه خود را درک نکند، یقیناً نخواهد توانست مرتبه تعالی خود را به دست بیاورد. سارتر به «وجود- برای- خود» اشاره دارد که آگاه است و کیرکگور به «اگزیستانس اصیل» که با آگاهی و بصورت آزادانه راه خود را به سوی اصیل شدن می‌پیماید. از این رو می‌توان آگاهی انسان را وجه اشتراک دیگری در فلسفه هر دو فیلسوف دانست.

۳-۴-۱-۳- سومین وجه اشتراک در عمل گرایی دو فیلسوف است. هر دو اندیشمند، برخلاف کانت که اخلاق نظری را گسترش می‌داد، به عملکرد انسان‌ها در راه رسیدن به اصالت و حقیقت توجه ویژه دارند. کیرکگور اصیل شدن اگزیستانس را منوط به هماهنگی قلب و عمل انسان می‌دانست و از ساحت آبجکتیو و بی عملی‌گریزان بود. سارتر نیز همواره به عملکردهای انسان در سنجش اصالت انسانی دقت ویژه داشت. چنان که در زندگی واقعی خود، دمی از تلاش و نوشتن و فعالیت حزبی باز نه ایستاد.

رابطه پر رمز و راز زندگی کیرکگور با نوشته ها و آثار عجیبش، نشان دهنده دیالکتیک اگزیستانسیال اصالت برای او است. از سوی دیگر، فعالیت‌های سیاسی فراوان که باعث شرکت سارتر در انقلاب‌های متعدد می‌شد او را بیشتر علاقمند بر ساحت عمل نشان می‌دهد. هر دو فیلسوف بدنبال آزادی عملی هستند که محصول انتخاب آگاهانه از روی شعور انسانی است.

۳-۴-۲- وجوه اختلاف کیرکگور و سارتر

۳-۴-۱-۲-۱- با توجه به مسأله سوم، بنیادی‌ترین اختلاف میان کیرکگور و سارتر نه تنها در بحث اصالت، بلکه در کل سیستم فلسفی، مسأله باور دینی است. برای کیرکگور،

خودفریبی و دوری از مسئولیت ناپذیری دارد اما برای کرکگور، من بودن انسان در شور راستین به ایمان و پناه جستن در بارگاه الهی است که ناشی از درک گناه و تلاش در بخشوده شدن است.

۳-۴-۲- با توجه به مسأله نخست، چیزی که این دو فیلسوف را از هم دیگر متمایز می‌کند، مسأله تنهایی و فردیت است. طبق تعریفی که کیرکگور از انسان ارائه می‌دهد مثال اعلای انسانیت، کسی است که به شهسوار ایمان تبدیل گردد. از نظر او شهسوار ایمان، ابراهیم است. از این رو در فلسفه کرکگور، انسانیت با مفهوم ایمان به خداوند گره خورده است. اما برای سارتر، انسانیت را نمی‌توان در باور به خدا یافت بلکه انسان والا فقط در ساحت انسانی یافت می‌گردد، به عبارتی، وجودی است که میان خود و سایر موجودات تمایز قائل می‌شود و درک درستی از هستی خود دارد. از این رو، برای کرکگور اصل اساسی حقیقت جاودانه انسان در ساجکتیویته است. به عبارتی انسان با فردیت یافتن می‌تواند به سمت اصالت حرکت کند و خطای انسان در آن جا است که بدنبال متحد شدن با یک دیگر می‌گردند چرا که در همین اتحاد است که همه چیز پوسیده شده و سیاسی و حاصل توده می‌شود. درحالی که برای سارتر جنبه «برای- دیگری- بودن» انسان است که زمینه اصالت را فراهم می‌کند. انسان متعلق به جامعه است و در تحولات اجتماعی فرصت می‌یابد که خودش را پیدا کند. از این رو اصالت برای سارتر برخلاف کرکگور در حوزه سیاست و اجتماع جستجو می‌شود. فردیت اصیل، می‌بایست هم چون آفرینش‌گر خود، تنها باشد. یگانگی انسان، الهامی است از تنهایی و یگانگی خداوند. اگرچه سارتر به عنوان یک اندیشمند آگزیستانسیالیست، توجه ویژه‌ای به تنهایی و فردیت آگزیستانس اصیل دارد با این حال، به اصالت رسیدن انسان را صرفاً در نقشی که برای اجتماع خود به لحاظ سیاسی بازی می‌کند، می‌داند.

پذیرش وجودی که هم زمان، هم متعال باشد و هم غیر متعال، امری مسلم است. زیرا در فلسفه او انسان، می‌بایست به امر محال تن بدهد و امر محال همان برقرار کردن رابطه میان زمان (به عنوان معیار انسان و طبیعت) و ابدیت (به عنوان معیار خداوند و مسیح) است. از این رو در فلسفه کرکگور، تلاقی زمان و ابدیت غیرممکن نیست. اما در دستگاه اندیشه ورزی سارتر، محال است بتوان موجودی کامل یافت که هم از طرفی زمان مند باشد و از طرف دیگر، در ساحت ابدیت قرار گیرد. برای سارتر، هم زمانی تعالی و رویدادگی محال است، برخلاف کرکگور که به تناقض نمای مسیحیت تن می‌داد. ناگفته پیداست که برای کرکگور یگانه امر اصیل که انسان را جاودانه می‌سازد، خداوند است. در فلسفه کرکگور تمام تلاش انسان در رسیدن به امر متعال و بی نهایت است که چیزی نیست جز ایمان به خداوند. ابراهیم اخلاق را به تعلیق در آورد تا ایمان را کسب کند. ایمانی پایدار و مستحکم که پیامد آزمون الهی است. روبروی خداوند قرار گرفتن و در پیش گاه او سر تعظیم فرود آوردن باعث اصالت می‌شود. به لحاظ اخلاقی کشتن یک انسان شر حساب می‌شود، اما ابراهیم برای یک لحظه از حکم اخلاقی گذر کرد تا به یگانگی برسد و محال را تجربه کند، همان تناقض نمای مسیحی که کرکگور در ایمان راستین بدنبال آن است. بنابراین در فلسفه کرکگور واپسین مرحله اصالت یافتن، ایمان راستین است.

اما برای سارتر حکایت دیگری رقم می‌خورد. سارتر به هیچ وجه در پی ایمان نیست چرا که به صراحت خدا را انکار می‌کند و نماینده آگزیستانسیالیسم الحادی است. برای سارتر، کمال انسان در آن نیست که به جستجوی خدا بنشیند، چنان که در مسأله ایمان بد بارها اشاره کرده است، چرا که آرزوی خدا شدن آفت اصالت انسان است. بنابراین، برای سارتر اصالت انسان نه در حوزه ایمان که در حوزه مسئولیت اخلاقی قابل دست یابی است. من بودن و فردیت انسان در سارتر بستگی به گریز از

۳-۲-۴-۳- تمایز دیگر در آن جاست که برای کرکگور پایه اصالت در شورمندی است. انسان باید شور تعالی داشته باشد و از سر علاقه به سوی بی‌نهایت حرکت کند و در این مسیر خالصانه و با خلوص نیت گام بردارد. در حالی که برای سارتر، انسان شورمندی بی‌فایده است و خلوص نیت محلی از اعراب ندارد، چرا که با خلوص نیت، انسان در دام تفکرات فلاسفه سنتی نسبت به اصالت محو می‌شود. کرکگور شور، رنج و درد را می‌جوید تا به اصالت برسد ولی سارتر رنج را برای دست یابی به اصالت مناسب نمی‌بیند.

۳-۲-۴-۳- با توجه به مسأله دوم، اختلاف بعدی میان این دو فیلسوف، در شیوه و روش اندیشه ورزی آن‌ها است. کرکگور برای دست یابی به اصالت، به شیوه غیرمستقیم و با نام‌های مستعار مانند یوهانس دوسلینتوس، عمل می‌کرد چرا که از نظر وی طریق رندانه (Irony) و شیوه غیرمستقیم، روش الهی برای بیان حقیقت است و با شیوه غیرمستقیم می‌تواند هم چون موجودی اصیل و به روش الهی حقیقت را به مخاطب برساند. این روش، ایمان انسان را حفظ می‌کند و باعث نزدیک شدن بیشتر به یگانگی می‌شود. اما در فلسفه سارتر، روش پدیدارشناسانه، حقیقت را به شیوه‌ای پدیداری بیان می‌کند و بر اساس آن همه چیز عیان و آشکار است و بیشتر آثار سارتر از زبان خود او و تحلیل اندیشه‌های فردی خود وی هستند. حتی اگر نام گذاری در داستان‌هایش صورت می‌دهد؛ بیشتر قهرمانان، نماد خود وی می‌باشند مانند روکانتن در رمان «تهوع». از جهت دیگر، سارتر چندان اشاره‌ای به رندی نمی‌کند و بهترین راه بیان حقیقت را در هنر ادبی مثنوی یا همان رمان و داستان و نمایش نامه نویسی می‌داند.

۳-۲-۴-۳- سارتر و کرکگور در موضعشان نسبت به فلسفه هگل نیز اختلاف دارند. کرکگور شدیداً بر ضد فلسفه حاکم دوران خود که سیستم پرزرق و برق فلسفه هگلی بود، می‌تازد. در حالی که سارتر در هستی‌شناسی

اگزیستانسیال خود با چند واسطه از پدیدار شناسی هگل متأثر است و در مباحث کتاب «هستی و نیستی» او می‌توان رد پای پدیدار شناسی ذهن هگل را مشاهده کرد، البته با تفاوتی چشمگیر. حقیقتی که کرکگور بدنبال آن است، مثل حقیقت هگل، شناختی (Cognitive) نیست بلکه بدون هدف عقلانی و انگیزشی و غیرشناختی (Conative) است. به عبارت دیگر، فلسفه سارتر پیرو ساختار فلسفه مدرن است چرا که موازین راسیونالیسم در فلسفه وی به وفور یافت می‌شود. چنان که دیدیم، سارتر فیلسوف آگاهی است و آگاهی زیربنای مدرنیته است، همان گونه که بارها به نقد ناخودآگاه فروید پرداخته، اما فلسفه کرکگور قانون پذیر نبوده و بر آگاهی منظم تکیه ندارد، بلکه هرا انتخاب مبتنی بر لحظه و آن است. ممکن است در یک لحظه به فرمان خداوند گوش دهد و از امر الهی پیروی نماید و بر همین مبنا بنیان هر تفکر عقلانی را برهم بزند. از این رو، فلسفه کرکگور، قاعده مند و پیش بینی پذیر نیست و بر پایه عشق الهی استوار است. از این جهت، او را می‌توان سرمنشا نگرش‌های پست مدرن به حساب آورد. نتیجه این که سارتر، فیلسوف مدرنیته است و کرکگور اندیشمندی با رگه‌های پست مدرنیستی.

۳-۲-۴-۳- اختلاف دیگری که می‌توان به روشنی در اندیشه این دو فیلسوف دید، مربوط به بحث آزادی است. بنا به باور کرکگور آزادی، مقوله بنیادین اگزیستانس اصیل است، هم چون سارتر، اما با این اختلاف که حق انتخاب در کرکگور محدود به مرحله‌ای کلی از سپهرهای هستی است یعنی نمود آزاد بودن انسان، بسته به گزینش یک سپهر کلی از میان سه سپهر هستی است و وی انتخاب موارد جزئی را نمودگار آزادی نمی‌داند. اما برای سارتر آزادی انسان، در انتخاب لحظه به لحظه امکانات زندگی، تجلی می‌یابد. از نظر سارتر، ما انسان‌ها آن قدر آزادی داریم که محکوم به آزاد بودن هستیم. خارج از دایره آزادی، چیزی برای انسان وجود ندارد. ما در آزاد بودن خود دست و پا می‌زنیم و به عبارتی اسیر آزادی شده‌ایم.

9. Flynn, Thomas.R.(2006).Existentialism:A Very short Introduction.Oxford University press.
10. Heter, T Storm.(2006). Sartre's Ethics of Engagement.by continuum.
11. Guingon Charles.(2004).The Existentialists. Rowman&Littlefield Piiii rrrr Inc.
12. Golomb, Jacob.(2005). In search of Authenticity, London and New York.
13. Jonathan Webber.(2009).The Existentialism of Jean Poul Sartre. by Routledge.
- 14- kierkegaard, Soren.(1962).Philosophical fragment, David Swenson, by Princeton University Press.
15. kierkegaard, Soren.(1987).Either/or: part 1, Howard V.Hong and Edna H. y Pcccæiii iii ii tttt y Pre...
16. kierkegaard, Soren.(1997). The Seducer Diary, John Updike. by Princeton University Press.
17. kierkegaard, Soren.(1955) Gospel of suffering, James Clarke &Co Cambridge.
18. kierkegaard, Soren.(1985). Purity of Heart. by Princeton University Press.
19. kierkegaard, Soren.(1962)Works of Lee. Lrrrrrrrr r...
20. kierkegaard, Soren(1990).Eighteen upbuilding discourses, . by Princeton University Press.
21. kierkegaard, Soren(1980). Paper and journals. Howard V.Hong and Edna H. y Pcccæiii iii ii tttt y Pre...
22. kierkegaard, Soren(1980). Sikness unto death. Howard V.Hong and Edna H. y Pcccæiii iii ii tttt y Pre...
23. Mulder, Jack,Jr.(2010). Kierkegaard and The Catholic Tradition, Indiana University Press.
24. Sartre, Jean Poul.(1953).Being and nothingness,Washangton Square Press.
25. Sartre, jean Poul.(1956).Transcendenc of Ego, Oxford University press.
26. Sartre, jean Poul.(1983). Existentialism and Humanism, Oxford University press.

چراکه «وجود- برای- خود»، به دلیل آگاهی داشتن، همواره آزاد است و از بند آزادی راه گریز ندارد.

۳-۴-۷- نکته دیگری که درخصوص این فلاسفه می‌توان گفت این است که در اندیشه کرکگور، ما فرایند دیالکتیکی ایمان رامشاهده می‌کنیم که در آن سه مرحله وجود دارد و این سه مرحله، ساختار تکوینی و تکاملی مرتبط بایک دیگر ندارند. به عبارتی، مرحله پیشین هم بسته مرحله پس از خود نیست (برخلاف دیالکتیک روح هگل). هر کدام از سپهرهای هستی، چنان که یاد آور شدیم، جهانی جداگانه هستند و ویژگی مخصوص خود را دارند. اما در دیالکتیک آگاهی سارتر، ما با چهره‌های مختلف هستی روبه رو می‌شویم که با یک دیگر در ارتباط بوده و مرحله پیشین، صورت ناقص یا ناکامل مراحل پس از خود هستند. مثلاً آگاهی در مرحله پیشاندیشنده خالی از محتویات آگاهی در حالت اندیشنده است و صورت ناقص‌تری نسبت به آن دارد.

منابع

- ۱- سارتر، ژان پل. (۱۳۸۵). تهوع، ترجمه امیر جلال الدین اعلم، تهران: نشر نیلوفر.
- ۲- _____ . (۱۳۸۴). کودکی یک رییس، ترجمه محمدعلی سپانلو، اصفهان: نشر فردا.
- ۳- فرجی، علیرضا. (۱۳۸۹). سارتر؛ اگزیستانسیالیسم و بن بست ایدئولوژیک، اهواز: نشر رسش.
- ۴- کرکگور، سورن. (۱۳۸۸). ترس و لرز، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: نشر نی.
- ۵- معین، محمد. (۱۳۷۸). فرهنگ فارسی، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- ۶- وال، ژان و... (۱۳۷۵). پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست بودن، ترجمه یحیی مهدوی، تهران: انتشارات خوارزمی.
7. Daigle, Cheristine.(2010).Jean Poul Sartre.Rotledge Press.
8. David,De Tmer.(2008).Sartre Expanding, Sale press.

27. What, Michell. (2006). Kierkegaard.
London and New York.

28. Copleston, S.J. Fredrick. 1997. A
History of philosophy Volum XI.

