

## میراث هگلی در کوژو و سارتر

نویسنده: ژیل مارماس

برگردان: بهزاد کورشیان

فلسفه‌ی آکادمیک فرانسوی، از نیمه‌ی دهه‌ی ۱۹۳۰ تا پایان دهه‌ی ۱۹۵۰ میلادی زیر سلطه‌ی دست‌کم چهار فیلسوف آلمانی بود: هگل، مارکس، هوسرل، و هایدگر. به جهاتی، اصالت فلسفه‌ی فرانسوی این دوره به جای خود کاملاً با این متفکران ناهمسان ارتباط دارد. در حقیقت، اما، استیلای هگل در فرانسه کوتاه مدت بود، به‌ویژه به این علت که با اندیشه‌ی پدیدارشناختی-گزیستانسیالیستی‌ای مرتبط بود که با احیای سارتر بسط پیدا کرد- جریانی فکری که از دهه‌ی ۱۹۶۰ میلادی به بعد، به‌ویژه با ساختارگرایی به پیش تاخته بود. با وجود این، ادعای مرلوپونتی در سال ۱۹۴۶ میلادی موفقیت هگل‌گرایی در فرانسه از دهه‌ی ۱۹۳۰ تا دهه‌ی ۱۹۵۰ میلادی را این گونه بیان می‌کند: "برای یک قرن، هگل در مبدأ همه‌ی دستاوردهای بزرگ فلسفه بوده است."<sup>۱</sup>

تجدیدحیات هگل‌گرایی در فرانسه با تفسیر الکساندر کوژو از *پدیدارشناسی روح* گره خورده است. این تفسیر حاصل درسگفتارهایی است که کوژو در مدرسه‌ی مطالعات عالی پراتیک (Ecole Pratique des Hautes Etudes) از سال ۱۹۳۳ تا ۱۹۳۹ میلادی ارائه کرد، که در آن نخبگان حیات فکری پاریسی، شامل ریمون آرون، ژاک لکان و ژرژ باتای حضور داشتند. کوژو خود متن درسگفتارهایش را منتشر نکرد، اما آن را در اختیار ریمون کونو قرار داد، کسی که آنها را در سال ۱۹۴۷ میلادی زیر عنوان *مقدمه‌ای بر خوانش هگل* منتشر کرد. همان‌گونه که خود کوژو اذعان می‌کند، این تفسیر به لحاظ واژه‌شناختی چندان دقیق محسوب نمی‌شود، و تا اندازه‌ای بازآفرینی هگل‌گرایی به‌سان مقدمه‌ای بر متون هگل است. با وجود این، به‌واسطه‌ی افسون و گیرایی‌اش، در قالب فلسفه‌ی هگلی در فرانسه ماندگار شد.

رابطه‌ی میان سارتر و هگل با دشواری بیشتری بنیان نهاده شد. چراکه سارتر به‌ندرت به هگل استناد می‌کند. با وجود این، خوانشی دقیق نشان می‌دهد که سارتر در آثارش از شماری از مضامین هگلی بهره می‌برد. پرسش این است، خوانش سارتر از هگل زیر نفوذ چه کسی بود؟ کوژو نمی‌توانست تنها منبع او باشد، جدای از تفسیر شخصی‌اش، ما خوانشی متأثر از دیگر نویسندگان آلمانی و فرانسوی را - برای مثال، دیلتای و ژان وال می‌یابیم.

---

<sup>۱</sup>(Merleau-Ponty 1996), 79.

هم‌زمان، با در نظر گرفتن موفقیت بزرگ کوژو در آن هنگام، این ایده که تفسیر کوژوی دست‌کم تا اندازه‌ای بر سارتر اثر گذاشته معقول به نظر می‌رسد. هدف این جستار این است که شباهت‌های خانوادگی میان این دو تفسیر را نشان دهد. اولاً، می‌کوشم تا نشان دهم که این دو نویسنده هر کدام هگل‌گرایی را در درون یک انسان‌شناسی وضع می‌کنند، و این انسان‌شناسی در پی آن است تا به تکوین خودآگاهی بپردازد و در نتیجه تحقق وجود بشر را به معنای دقیق کلمه توضیح دهد. سپس سعی خواهم کرد تا نشان دهم که آغاز این خوانش از هگل توسط این دو با توافق بر نقش تعیین‌کننده‌ی پایان‌پذیری بشر که، برای آنها، خود را به اندازه‌ای در کاستی‌های ضروری هر نوع آگاهی به‌سان ماهیت لاینحل نبرد انسانی نمایان می‌کند است.

### ۱. مضمون نبرد در کوژو و سارتر

بیش از هر چیز اجازه دهید تا ببینیم چگونه کوژو، و سپس سارتر در مرکز تحلیل‌هایشان برای نبرد جایگاهی قائل می‌شوند، و از این نقطه نظر، می‌توان ادعا کرد که وارثان هگل هستند.

برای کوژو، آن‌گونه که هگل را قرائت می‌کند، آنچه در دیالکتیک ارباب-بنده در معرض خطر است، انسان شدن بشر به میانجی تحقق خودآگاهی‌اش است. گذار از آگاهی ساده‌ی ابژه‌ها به خودآگاهی اجازه می‌دهد تا بشر پیشینه‌ی وضعیت حیوانی‌اش را رها و به انسانیت وارد شود. کوژو می‌گوید، این انسانی‌شدن (humanisation) نه در تنهایی، بلکه در بین‌الذهانیت (intersubjectivity) رخ می‌دهد. از این رو، دیالکتیک ارباب-بنده، نه تنها کلید فهم خودآگاهی، که جامعه نیز است.<sup>۲</sup> با این حال، بخش قابل توجه این نظریه‌ی انسانی‌شدن و نیز اجتماعی‌شدن این است که به واسطه‌ی نزاع و کشمکش واقع می‌شود، نزاعی که بشر، در رابطه‌اش با دیگران (Others)، به دنبال اعمال نفوذ خودش در مقام ارباب دیگری (Other)، و بدین ترتیب بنده کردن او رخ می‌دهد.

می‌توان پرسید، چرا وقوع این نزاع و کشمکش کلید فهم تکوین انسانیت (humanity) است؟ برای کوژو، آن‌گونه که هگل را قرائت می‌کند، وضعیت خودآگاهی در هیچ چیز دیگری جز میل (desire) نیست. در واقع، خواست من ماهیت یکسانی با امیال دارد.<sup>۳</sup> بدین ترتیب، اگر این امیال چیزی طبیعی مانند ابژه‌ی محض برای لذت باشند، این من طبیعی و حیوانی باقی خواهد ماند. از سوی دیگر، اگر، یک میل ابژه‌ی آگاهی دیگری قرار

<sup>2</sup>See (Kojève 1947), 13.

<sup>3</sup> See (Kojève 1947), 13.

گیرد، به سان میل دیگری، این من به فراسوی وضع طبیعی (natural state) آن می‌رود. کوژو می‌گوید، میل یک میل، خواست به انقیاد درآوردن آگاهی دیگر، با اعمال نفوذ خود بر آن به عنوان ارزشی والاتر است.<sup>4</sup> اینجا، نزاع و کشمکش به مفهوم هابزی که از رقابت برای دسترسی به منابع اندک تبعیت می‌کند، مد نظر نیست، بلکه تلاش برای اعمال نفوذ بر دیگری (Other) است، انقیادی که آنها زیر بار آن نمی‌روند.

وانگهی، این نزاع دو مرحله دارد. نخست گذار از حیوانیت (animality) با پیروزی یکی از مبارزان، و دوم سرنوشت یک قهرمان پس از مبارزه است.

اجازه دهید فرض کنیم که مرحله‌ی نخست، پیکار با خود است. به زعم کوژو، در خوانش‌اش از هگل، پیامد آن، نه به وسیله‌ی نیروی متفاوت دو مبارز، یا هوش‌شان، یا موقعیت‌شان، بلکه با پذیرش یکی از آنها در مواجهه‌ی با مرگ معین می‌شود. فاتح نه لزوماً قوی‌تر، بلکه کمابیش نسبت به قرارگرفتن زندگی در معرض خطر بی تفاوت است. مغلوب، از همان جهت، نه به خاطر ضعیف‌تر بودن‌اش، بلکه کسی است که بسیار به زندگی توأم با خطر در مسیری مطمئن وابسته است. بدین ترتیب دو چیز در مبارزه در معرض خطر هستند: اولاً، انقیاد کسی که مبارزه می‌کند به دست دیگری؛ دوماً، و اساسی‌تر، دگرگونی میل کسی که قربانی جنبه‌ی حیوانی خودش می‌شود. این صرفاً نزاعی علیه دیگری نیست، بلکه نزاع و کشمکش علیه خود نیز هست، برای میل فرد بدین منظور که انسانیت‌اش می‌بایستی از میل‌اش برای صیانت نفس (self-preservation) پیروز بیرون بیاید. برای کوژو، بشر خود را تنها در مقام انسان نشان می‌دهد اگر او در زیست (حیوانی)‌اش از طریق میل (انسانی)‌اش خطر کند. بدین ترتیب، قرار دادن زندگی خود در معرض خطر در واقع ابزار پیروزی در این نبرد است. برای آن که رابطه‌ی قطعی با خود و با جهان تحقق پیدا کند، این در معرض خطر قرار دادن زندگی عمیق‌ترین معنای مبارزه است. به نحو قابل ملاحظه‌ای، کوژو درباره‌ی "مبارزه با مرگ برای شأن و منزلت محض"<sup>5</sup> سخن می‌گوید. منزلت (Prestige) در اینجا نه به تقدم نمود بر هستی، بلکه به تقدم معنا بر نیرو اشاره می‌کند، این مخاطره نه قوی‌ترین، بلکه انسانی‌ترین رابطه‌ی با خود و با دیگران (Others) است. جنبه‌ی هرمنوتیکی این نزاع و کشمکش از این رو ضروری است، و مبارزه، با تعریف دو نقش، و دو هویت، معین می‌شود. در این مبارزه فاتح کسی است که ارباب می‌شود، کسی که به مخاطره انداختن زندگی‌اش تن داده، در حالی که مغلوب، کسی است که بنده می‌شود، آن که از مرگ ترسیده است.

<sup>4</sup> See (Kojève 1947), 14.

<sup>5</sup> (Kojève 1947), 516.

چگونه مرحله‌ی دوم دیالکتیک ارباب-بنده، سرنوشت یک قهرمان را توصیف می‌کند؟ این امر با شماری از خصوصیات و ویژگی‌های متناقض مشخص می‌شود. اولاً، این شکستی بنیادین در بخشی از وجود ارباب است. در واقع، ارباب میل دیگری (Other) را تحقق بخشیده است، کسی که او بر آن غلبه کرده است در مقام بنده میل یک انسان واقعی نیست که با وابستگی‌اش به زندگی تعریف می‌شود. هدف ارباب این است تا خود را همچون چیزی دیگر نشان دهد تا آنچه خود هدف دیگری است. این دریافت یک پیروزی اساسی برای خدمتگذار است. در واقع، او در مواجهه‌ی با مرگ، در ترس است، که به این امر پی می‌برد، او از بیهودگی و عبث بودن حالت‌های معین همه‌ی امور آگاه می‌شود. بنده نمی‌خواهد ارباب شود، و همچنین نمی‌خواهد دیگر بنده باقی بماند. او اتحاد با جهانی را که می‌داند با وی دشمنی دارد نمی‌پذیرد. بلکه، می‌خواهد مستقل شود، و جهان را دگرگون سازد: در یک کلمه، او یک آگاهی انقلابی دارد. علاوه بر این، به میانجی‌کارش، فعالانه در دگرگون ساختن جهان مشارکت دارد. به عنوان یک کارگر، و به طور بالقوه، به سان یک انقلابی، او آنچه را انکارش می‌کرده نفی (negation) می‌کند. در نهایت، بنده کسی است که از مرگ هراس دارد و به میل طبیعی‌اش وابسته مانده است، رها شدن از این میل طبیعی ضروری است و بدین ترتیب باید به میل کلی دست یافت. به همین دلیل است که، از نقطه نظر کوژو، تنها بنده یک انسان کلی واقعی است به این معنا که او در وضعیت ویژه‌اش محصور نیست بلکه تجسم انسانیت به سان یک کل است.

ویژگی‌های کلیدی این نظریه کدام اند؟ (a) در ابتدا باید به گیرایی فریبنده‌ی این متن توجه کنیم. در عین صورتی بودن و انضمامی بودن، به نظر می‌رسد تحلیلی خام از ذات وجود انسان، که با یک انسجام منطقی کامل صورت بندی شده است. در این روش، هم سادگی آن و هم جزم‌اندیشی استثنایی‌اش اغواکننده است. این امر افسون و فریبندگی دائمی را که علی‌رغم نقاط ضعف نظری جدی‌اش، دنیای فلسفی فرانسوی-زبان را شکل داده توضیح می‌دهد. (b) علاوه بر این، همان گونه که بدان اشاره شد، یکی از ویژگی‌های متمایز این تفسیر پیوند آن با هگل است، به میانجی طرح‌ریزی بر مبنای مضامین او که به حق رو به رشد بود - که به معنای، مضمون مارکسیستی نبرد و مبارزه، و مضمون هایدگری خود تفسیرپذیری (self-interpretation) به سان کلید فهم وجود انسان است. (c) سپس، کوژو بر امکان‌ناپذیری شناخت واقعی میان انسان‌ها تاکید می‌کند. این امر چندان آسان نیست، زیرا ما از تلاش برای به انقیاد درآوردن دیگری (Other) آغاز می‌کنیم، و همچنین به این علت که نقطه‌ی ورود صرفاً تشدید دشمنی متقابل قهرمانان است.<sup>6</sup> البته، امکان انقلاب ممکن است به سان یک راه حل ارائه شود - اما این امر

<sup>6</sup> See (Kojève 1947), 15.

معطوف به نقطه‌ای نامعین در آینده است. (d) همچنین، اجازه دهید اشاره کنیم که، کوژو چشم‌انداز متفکران قرارداد اجتماعی مانند هابز و اسپینوزا را به کار می‌گیرد، که بر مبنای آن جامعه از درون یک وضع طبیعی رشد می‌کند. برای کوژو، همچون پیشینیان‌اش، این طبیعت است که به نحوی خاستگاه را نشان می‌دهد و گذار به انسانیت حقیقی را توصیف می‌کند. (e) در نهایت، برای کوژو، انسانی‌شدن صرفاً با نظام علی و معلولی واقعی مشخص نمی‌شود، بلکه همچنین با یک نظام علی و معلولی ایده‌آل به نحوی هرمنوتیکی معین می‌گردد. در واقع، هر چیزی، در رابطه‌ی انسانی که خودی دارد، اتفاق می‌افتد (چه به زندگی وابسته باشد یا نباشد) و در برخوردش با دیگری (Other) ظاهر می‌شود (چه به سان یک شیء یا به مانند یک انسان).

اکنون ما تا چه اندازه و با چه محدودیت‌هایی می‌توانیم این تحلیل را هگلی بنامیم؟ برای شروع، در اینجا، به وضوح ارجاعی به متن هگل درباره‌ی اربابی و بندگی وجود دارد - حتی اگر این متن برای هگل صرفاً یک آن / دقیقه (moment) در میان (آن‌ها / دقایق) مختلف باشد، برای کوژو به‌سان شرحی از کل سرنوشت آگاهی خوانش می‌شود. پس از آن، تأکیدی بر نبرد و تضاد وجود دارد - حتی اگر کوژو سخن گفتن درباره‌ی آشتی (reconciliation) را کنار بگذارد. سوماً، تأکید بر دگرگونی، بر مبنای این واقعیت که حقیقت صرفاً یک دستاورد است - حتی اگر، در این مورد خاص، کوژو چهره‌ای تنها باقی بماند و هم از کسانی که پشت دیالکتیک ارباب-بنده قرار می‌گیرند و هم کسانی که از آن پیروی می‌کنند، چشم‌پوشی کند. علاوه بر این، به مفاهیم آگاهی و خودآگاهی ارزش داده می‌شود - حتی اگر کوژو به روح (spirit) بدون توجه پردازد. سرانجام، تصریحی درباره‌ی نقش مهم و اساسی که دیگری (Other) در تکامل آگاهی ایفا می‌کند وجود دارد - حتی اگر کوژو از این واقعیت چشم‌پوشی کند که، برای هگل، تجربیات متفاوتی به میانجی دیگری (Other) در تکامل آگاهی رخ می‌دهد.

با در نظر داشتن میراث هگلی کوژو از نقطه نظر نبرد، اجازه دهید تا بررسی کنیم که تا چه اندازه سارتر نیز به این مضمون می‌پردازد. برای سارتر، رابطه‌ی با دیگری (Other) بی‌درنگ بنیادی و بیگانه‌شده است. دیگری (Other) به من آنچه را که من (I) به طور عینی هستم نشان می‌دهد. با این حال، من ارباب به نحوی که دیگری مرا آن گونه می‌بیند نیستم. دیگری (Other) برای خودآگاهی من و همچنین برای انسانیت‌ام تعیین‌کننده و سرنوشت‌ساز است: "این امر احتمالاً نمی‌تواند غیرممکن باشد که تصور برای خودی (a For-itself) کاملاً مستقل از هرگونه

برای دیگران (For-others) است... اما این برای خود (For-itself) در واقع "انسانی" نیست".<sup>7</sup> در عین حال، دیگری (Other)، تا جایی این آگاهی را ایجاد می‌کند که من آن (آگاهی) را از خود دارم، نشان‌دادن ضعف من به‌سان این خودآگاهی در نظر گرفته می‌شود. به این دلیل است که رابطه‌ی با دیگری (Other) ضرورتاً به صورت تنازع مشخص شده است: "نبرد معنای اصلی هستی برای دیگران (being-for-others) است."<sup>8</sup>

در واقع، در نظر سارتر، آگاهی، تا آنجایی که گشودگی محض نسبت به جهان است، غیربازنموی است. این برای خود بودن به‌سان یک خود و محتوای نامتعیّن به نظر نمی‌رسد، بلکه عینیت‌اش را دربر می‌گیرد. تنها در مواجهه‌ی با دیگری (Other) است که "خودی" تحقق می‌یابد که متمایز از ابژه است. در عین حال، به اندازه‌ای که "خود" من به میانجی دیگری (Other) تجسم یافته، من تسلطی بر روی آن ندارم. مثال قابل توجهی که توسط سارتر مطرح شده این است که شرم هنگامی برای من رخ می‌دهد که من انگار از طریق سوراخ کلیدی توسط دیگری در حال پاییدن هستم.<sup>9</sup> پس من این حقیقت را تجربه می‌کنم که دیگری (Other) بر من هویت تماشاگری (a voyeur) را تحمیل می‌کند، و من نمی‌توانم این هویت را نپذیرم، به نحوی که من صرفاً خودم را به میانجی چشمان دیگری (Other) مشاهده می‌کنم. البته، من به یک ابژه تبدیل نمی‌شوم، و من به یک شیء مبدل نمی‌گردم؛ بلکه به طور مسلم به‌سان یک ابژه نگریسته می‌شوم – که من نمی‌توانم تحمل کنم. به همین دلیل است که سارتر می‌نویسد، "هبوط اصلی‌ام وجود دیگری (Other) است."<sup>10</sup>

مثال مهم دیگر رابطه‌ی میان عشاق است. برای سارتر، عشق کوششی در راستای پاسخ‌دادن به بیگانگی همراه با رابطه‌ی با دیگری (Other) است. سارتر می‌نویسد، در عشق، من به تعین آگاهی‌ام از خود به نحوی مستقل به میانجی کنترل نگاه خیره‌ی دیگری (Other) اشتیاق دارم. من این کار را با اغواکردن دیگری (Other) انجام می‌دهم. بدون توجه به آن که دیگری (Other) به‌سان یک ابژه ظاهر نشود – که امکان پذیر نخواهد بود – بلکه خودم را ابژه‌ای می‌کنم که دیگری (Other) بپذیرد تا آزادی‌اش در رابطه با آن از دست بدهد: "هر یک از عشاق می‌خواهند ابژه‌ای برای آزادی دیگری (Other) شوند که بیگانه شده است."<sup>11</sup> در اینجا، سارتر می‌نویسد، ما یک تناقض ذاتی را در می‌یابیم. در واقع، هر شخصی می‌خواهد دیگری (Other) او را دوست داشته باشد به این

<sup>7</sup> (Sartre 1976), 322 ; (Sartre 2003), 306.

<sup>8</sup> (Sartre 1976), 404; (Sartre 2003), 386.

<sup>9</sup> See (Sartre 1976), 298.

<sup>10</sup> See (Sartre 1976), 265.

<sup>11</sup> (Sartre 1976), 416; (Sartre 2003), 398.

معنا که، در رابطه‌ی با او به‌سان سوژه‌ای عاشق در ارتباط با ابژه‌ای اغواگر باشد. اگر، به طور اتفاقی، دیگری (Other) عاشق من است، او به ناچار تلاش می‌کند تا عشق خود را نثار من کند و بدین ترتیب در رابطه‌ی با من نه سوژه‌ای عاشق، بلکه به نوبه‌ی خود به‌سان ابژه‌ای اغواگر است. به عبارت دیگر: چون من عاشق هستم، من تمایل دارم تا خودم را همچون ابژه‌ای اغواگر نشان دهم، و دیگری را به‌سان سوژه‌ای عاشق در نظر بگیرم. اما موفقیت این کوشش دیگری (Other) را به شیوه‌ای برخلاف انتظارات من تغییر می‌دهد. در واقع، من می‌خواهم دیگری (Other) اغوا شود و، در مقابل امیال من، آنها به اغواگر تبدیل شوند. چون آنها عاشق من هستند، دیگری (Other) تمایل دارد تا مرا همچون سوژه‌ای بنده‌شده به‌دست آورد - در حالی که من می‌خواهم ابژه‌ای ارباب مسلک شوم. برعکس، هنگامی که من عاشق هستم، من تمایل دارم تا دیگری (Other) را چون سوژه‌ای بنده‌شده به‌دست آورم، در حالی که دیگری (Other) می‌خواهد در خودش ابژه‌ای ارباب مسلک شود.

جنبه‌های هگلی یا کوژوی این تحلیل چه هستند؟ اولاً، برای سارتر، به‌مانند خوانش کوژو از هگل، دست‌یافتن به خودآگاهی پیامد رابطه‌ی میان دو فرد است، و بین‌الذهانیت کلید انسانی‌شدن است. دوماً، برای سارتر و نیز برای کوژو، انسانیت (اومانیته) نه یک نقطه‌ی شروع، بلکه یک پیامد، نتیجه‌ی یک فرایند است. سوماً، سارتر، مانند کوژو، هرگونه دوئالیسم میان ذهن و جسم را رد می‌کند. چهارماً، برای هر دو نویسنده، رابطه‌ی با دیگری (Other) نه نظری، بلکه عملی و وجودی است، به این معنا که برای من عمل کردن و تعین‌بخشیدن ضروری است، معنایی که من به خودم و به جهان می‌دهم. علاوه بر این، برای سارتر چنانکه برای کوژو، این فرایند یک نبرد است، به این معنا که هر سوژه‌ای تمایل دارد بر تصمیم دیگری اثر بگذارد به‌رغم آن که دومی آن را نپذیرد. همچنین، سارتر، مانند کوژو، در اینجا یک نقطه‌نظر اخلاقی اتخاذ نمی‌کند، و آنجا که او نبرد افراد را اجتناب‌ناپذیر می‌بیند رهنمودی ارائه نمی‌دهد. سرانجام، برای هر دو نویسنده، دیالکتیک با آشتی به پایان نمی‌رسد، بلکه بیشتر بیگانگی را به ارمغان می‌آورد.

این قابل توجه است که سارتر خودش شباهت‌ها با هگل را تصدیق می‌کند، در حالی که حدودشان را باز می‌شناسد. "تا این نقطه توصیف ما در مسیر توصیف مشهور هگل از رابطه‌ی ارباب و بنده قرار خواهد گرفت. آنچه ارباب هگلی برای بنده است، عاشق می‌خواهد برای معشوق باشد. اما اینجا شباهت متوقف می‌شود، در هگل ارباب آزادی بنده را صرفاً به طور جنبی می‌خواهد و، چنانچه می‌گوید، به طور ضمنی؛ در حالی که عاشق آزادی معشوق را اول و مهم‌تر از همه نیاز دارد. به این تعبیر اگر من معشوق دیگری (Other) هستم، به این معناست

که من به سان معشوق آزادانه انتخاب شده‌ام.<sup>۱۲</sup> می‌توان سارتر را درباره‌ی حدود شباهت به چالش کشید، و او را متهم ساخت که بیشتر از آنچه اذعان می‌دارد هگلی است - یا، دست‌کم، بیشتر کوژو است. در واقع، در تفسیر کوژو، آزادی - خودآگاهی ویژه‌ی انسان است - و به همین دلیل بنده اساسی است. دقیقاً همین است زیرا بنده خودآگاهی یک انسان واقعی نیست بلکه ارباب فریب‌خورده است، و ممکن است ما تجربه‌ی شخصی‌اش را یک شکست بنامیم. بدین ترتیب، روی هم‌رفته، نزدیکی قابل ملاحظه‌ای میان شرح کوژو از دیالکتیک ارباب-بنده و شرح سارتر از نبرد افراد وجود دارد.

## ۲. پایان‌پذیری

اکنون اجازه دهید مسئله‌ی پایان‌پذیری (Finitude) را بررسی کنیم. تا چه اندازه می‌توانیم میراث هگلی و معیاری را برای مشابهت میان کوژو و سارتر دریابیم؟

ابتدا مسئله‌ی مرگ را در کوژو بررسی خواهیم کرد. برای او، هگل‌گرایی فلسفه‌ای است که (مسئله‌ی) مرگ را پیش می‌کشد. در همین پذیرش خطر مرگ است که فرد به انسانیت‌اش نائل می‌شود. از این جهت، تاریخ فاقد معنا خواهد بود، و حتی ممکن نخواهد بود، اگر انسان فناپذیر نباشد. علاوه بر این، کوژو اذعان می‌دارد، به واسطه‌ی تاکیدش بر بیهودگی ایده‌ی فناپذیری، هگل‌گرایی نخستین فلسفه‌ی الحادی بزرگ تاریخ بوده است.

ما از مرگ چه چیزی به دست می‌آوریم؟ اولاً، کوژو می‌نویسد، مرگ به ما اجازه می‌دهد تا از سرنوشت‌مان رها شویم. اگر انسان جاودانه زندگی می‌کرد و نمی‌توانست بمیرد، او قادر نبود تا از قدرت مطلق خداوند رها شود. برعکس، اگر او می‌تواند مرگ خودش را موجب شود، پس او قادر است تا هر نوع سرنوشت تحمیل شده‌ای را نفی کند، زیرا در متوقف کردن وجودش او موضوعیت این سرنوشت را نیز متوقف می‌کند. خودکشی، مرگ داوطلبانه، آشکارترین ظهور و بروز آزادی انسان است: "تنها به این دلیل است که پایان‌پذیری انسان و تاریخ ضروری است، که هر چیز دیگری در دومی یک تراژدی است [...] بازیگران انسانی برای سرگرمی خدایان عمل می‌کنند، که نویسندگان‌اش هستند، از این رو چه کسی می‌داند که چگونه آن را به پایان خواهد رساند، و کسی، به سان یک فرجام، نمی‌تواند آن را جدی بگیرد"<sup>۱۳</sup>.

<sup>12</sup> (Sartre 1976), 410; (Sartre 2003), 392.

<sup>13</sup> (Kojève 1947), 520.



دوماً، مرگ اجازه‌ی دگرگونی خود را می‌دهد. کوژو به شدت بر آزادی به سان نفی آنچه داده شده تاکید می‌کند – نفی آنچه که خود فرد است (به عنوان یک حیوان، یا به عنوان یک وابسته به سنت) بعلاوه آنچه که فرد نیست (یعنی جهان طبیعی یا اجتماعی)<sup>۱۴</sup> مطمئناً، مرگ به معنای پایان تمام چیزها است، اما غم و اندوه / اضطرابی که ما در مواجهه‌ی با مرگ احساس می‌کنیم، همچنین پذیرش خطر مرگ، منجر به دگرگونی خود می‌شود که یک خودسازی است<sup>۱۵</sup>. به همین دلیل است که "انسان تنها و تنها تا جایی وجود دارد که او خودش را به صورت دیالکتیکی منکوب می‌کند – یعنی با نگه داشتن و برکشیدن خودش"<sup>۱۶</sup>. در نهایت، برای کوژو، پذیرش مرگ است که انسان را وجودی خردمند و جهانی می‌کند: دانش مطلق یا حکمت در معنای هگلی و پذیرش آگاهانه‌ی مرگ، که به سان نیست‌کردن کامل (complete nihilation) درک شده، یکی و همان هستند.<sup>۱۷</sup> سرانجام، پایان پذیری یک نقص / کمبود نیست، بلکه کلید انسانی شدن انسان است.

پس، چگونه باید پایان‌پذیری را آن‌گونه که در نوشتار سارتر وجود دارد تحلیل کنیم؟ در اینجا، همچنین، مسئله‌ی پایان‌پذیری و منفیت (negativity) نیز پیش‌رو است. اولاً، سارتر پدیدارشناسی هوسرلی را با استفاده از مقولات هگلی فی‌نفسه (In-itself) و لئفسه (For-itself) بازتفسیر می‌کند. برای او، تضاد آگاهی و جهان تضادی میان فی‌نفسه و لئفسه است – یعنی، تضاد میان نیستی و هستی کامل، میان چیزی آزاد که خالق خودش است، و چیزی معین که همواره با خودش این‌همان است. سارتر همچنین بر ایده‌ی هگلی منفیت تاکید دارد. او می‌نویسد، خود یک "نیستی" است که ابژه‌اش را نیست می‌کند. در واقع، از یک سو، آگاهی یک نیستی است به این معنا که محتوایی ندارد، یعنی حتی یک خود استعلایی هم نیست، بلکه صرفاً حرکتی به سمت چیزی بیرون از خودش است. از سوی دیگر، آگاهی نیروی نیست‌انگار هستی است – نه تنها به این معنا که هستی را از بین می‌برد، بلکه به این معنا که آن را کنار می‌گذارد. نیست‌کردن شامل "مقوله‌بندی" هر وجود خاصی است، و در نتیجه مقوله‌بندی خودش در ارتباط با آن. نیست‌کردن کناره‌گیری، فاصله‌گرفتن خود به شکلی اساسی است، به نحوی که دکارت ظرفیت‌اش در شک به همه چیز را ادعا می‌کرد، حتی آنچه که بدیهی است – شکی که، سارتر مدعی است پیش‌شرط منفیت هگلی است<sup>۱۸</sup>. در نتیجه سوژه با چیزی که هست معین نمی‌شود، و، به‌ویژه، نه با خودش، با شخصیت‌اش، با موقعیت اجتماعی‌اش، گذشته‌اش، و غیره. "بودن، برای لئفسه، نیست‌کردن فی‌نفسه‌ای است که

<sup>14</sup> See (Kojève 1947), 492.

<sup>15</sup> (Kojève 1947), 547.

<sup>16</sup> (Kojève 1947), 510.

<sup>17</sup> (Kojève 1947), 538.

<sup>18</sup> See (Sartre 1976), 59. See also (Sartre 1947), 327.

هست. در این موقعیت‌ها، آزادی می‌تواند نیستی دیگری باشد تا این نیست کردن. به میانجی این نیست کردن است که لفسه همواره چیز دیگری است تا آنچه فرد می‌تواند بگوید که آن است.<sup>۱۹</sup> به این دلیل است که انسان همواره چیز دیگری غیر از آنچه هست است.

دوماً، سارتر رابطه‌ی انسان با جهان را نه بر مبنای دانش / شناخت یعنی به لحاظ ساختار نظری عینیت، بلکه ترجیحاً بر مبنای وجود (existence) در نظر می‌گیرد. رابطه‌ی بنیادین انسان با جهان نوعی هستی (being) است، که انسان به میانجی آن، معنایی را که به جهان‌اش می‌دهد انتخاب می‌کند. برای سارتر، وجود (existence)، پاسخ به یک میل است<sup>۲۰</sup>، و این میل بیان کردن فقدان آن تمامیت و دوامی است که دقیقاً مشخصه‌ی فی‌نفسه است: "این هستی دائماً غایب که فی‌نفسه را جستجو می‌کند خود خودش است، بی حرکت در درون فی‌نفسه‌ای. در ترکیب غیر ممکن لفسه و فی‌نفسه، این شالوده‌ی خودش خواهد بود، نه به‌سان یک نیستی، بلکه به‌سان یک هستی، و در خودش بدهت ضروری آگاهی را حفظ خواهد کرد، هم‌زمان به‌سان هستی هماهنگ با خودش."<sup>۲۱</sup> انسان با پوچی تعین یافته، اما تمامیت را می‌خواهد. وجود انسان ممکن است از نقطه‌نظر یک احساس نقصان ذهنی و میل به تفوق‌جستن بر آن تحلیل شود. وجود انسان با تکاپوی همواره بیهوده برای فی‌نفسه‌ی لفسه تعین می‌یابد. لفسه بنیاد هستی‌اش نیست، بلکه صرفاً نیستی‌اش، و مقاصد متعهدانه‌ی انسان است، از سوی دیگر از آن خود کردن مجدد خود این هستی واقعی، و نیز ایجاد شالوده‌ای برای فی‌نفسه. در اینجا نزدیکی مشهودی با کوژو وجود دارد، کسی که میل را به‌سان یک نیستی، یک تهی‌بودگی تعریف می‌کند<sup>۲۲</sup>. علاوه بر این، می‌توانیم مشاهده کنیم، در تلاش لفسه به سوی تمامیت، میراث ایده‌ی هگلی تکامل خود و سرچشمه‌ی تعین‌یابی از ناخشنودی مرتبط با تجرید نخستین وجود دارد. برای سارتر، آگاهی پیش از هر چیز رخ می‌دهد و تنها بعد از آن خود تعریف می‌شود. اینجا ما در میان ایده‌ی هگلی گذار از هستی به مفهوم هستیم، که بیشتر، گذار از بی‌واسطگی به سوژکتیویته‌ی خود - بنیاد است.

<sup>19</sup> See (Sartre 1976), 494.

<sup>20</sup> See (Sartre 1976), 281.

<sup>21</sup> See (Sartre 1976), 133; (Sartre 2003), 117; quoted by (R. Barbaras, 2005), 127.

<sup>22</sup> (Kojève 1947), 12.

در نهایت، در سارتر ندای نیرومندی برای الحاد وجود دارد، تا آنجا که، برای او، انسان هستی‌ای است که تلاش می‌کند خدا باشد، بدون وجود خدا<sup>۲۳</sup>. به هر حال، درست یا غلط، کوژو، (فلسفه‌ی) هگل را نخستین فلسفه‌ی الحادی در تاریخ می‌داند، استدلالی، همانند سارتر، که غیاب خدا همان موقعیت آزادی انسان است<sup>۲۴</sup>.

به عنوان نتیجه‌گیری، می‌توانم اذعان کنم که هم در کوژو و هم در سارتر ما طرد تحلیل متافیزیکی را به نفع تحلیل‌های عمل‌گرا و هرمنوتیکی مشاهده می‌کنیم. هیچ طبیعت انسانی وجود ندارد، بلکه، ترجیحاً، خودآگاهی، خودش را وضع می‌کند؛ به همان سیاق، هر فرد، انسانیت خودش را شکل می‌دهد. نه تنها خدا در واقع غایب است، بلکه این غیبت برای انسان ضروری است. در واقع، به عقیده‌ی کوژو، آزادی تنها به میانجی رهاکردن کل فناپذیری ممکن است، و، به عقیده‌ی سارتر، انسان تنها آزاد است اگر خدا به او "طبیعتی" پیشینی (a priori) تحمیل نکند. برای هر دو نویسنده، به همان شیوه، محدودیت‌های آگاهی مرزهایی نیستند که آگاهی را غیر ممکن می‌کنند، بلکه بیشتر موقعیت‌های کل دانش / شناخت، پایان‌پذیری وجود در جهش به سوی آزادی است. در نهایت، ایده‌ی هگلی منفیت که بیش از هر چیز قویاً مورد تأکید کوژو و سارتر است – منفیت به‌سان کنش نفی امر معین فهم می‌شود، به‌سان نیروی رهاشدن از هر چیزی که هست، و در نتیجه خالق مستقل کل دانش / شناخت و تمام کنش‌ها. ما حق داریم به چگونگی وفاداری این تفسیر به متون هگل که تردید کنیم، اما مسلم است که در این عدم وفاداری، دریافت فلسفی معتبری وجود دارد، و این که این دریافت هنوز می‌تواند الهام بخش تفکر امروز ما باشد.

---

<sup>23</sup> See (Sartre 1976), 126.

<sup>24</sup> (Kojève 1947), 536.

Barbaras R. (2005), "Désir et manque dans l'Être et le néant", in R. Barbaras (dir.), Sartre, désir et liberté, Paris: PUF.

Merleau-Ponty, M. (1996) Sens et non sens, Paris: Gallimard.

Sartre J.P. (1947), Situations 1, Paris: Gallimard.

Sartre J.-P. (1976), L'Être et le néant, Paris: Gallimard

Sartre J.-P. (2003), Being and Nothingness, translated by Hazel E. Barnes, London: Routledge.