

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## پژوهش‌های فلسفی

۲۷

دوفصلنامه علمی - پژوهشی فلسفه دین

سال چهاردهم - شماره اول (پیاپی ۲۷)، بهار و تابستان ۱۳۹۵

صاحب امتیاز: دانشگاه امام صادق (ع)

مدیر مسئول: حسینعلی سعدی

سرمدیر: رضا اکبری

ویراستار: محمدابراهیم باسط

امور اجرایی: امیرحسین محمدپور

اعضای هیئت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا)

غلامحسین ابراهیمی دینانی ..... استاد فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه تهران  
رضا اکبری ..... استاد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه امام صادق (ع)  
احمد پاکتچی ..... استادیار علوم قرآن و حدیث، دانشگاه امام صادق (ع)  
محسن جوادی ..... استاد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه قم  
محسن جهانگیری ..... استاد فلسفه غرب، دانشگاه تهران  
نجفعلی حبیبی ..... دانشیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تهران  
سید حسن سعادت مصطفوی ..... استاد فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه امام صادق (ع)  
محمد سعیدی مهر ..... استاد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تربیت مدرس  
بیوک علیزاده ..... استادیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه امام صادق (ع)  
احد فرامرز قراملکی ..... استاد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تهران  
محمدکاظم فرقانی ..... استادیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه امام صادق (ع)  
رضا محمدزاده ..... دانشیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه امام صادق (ع)  
ضیاء موحد ..... استاد فلسفه غرب، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران  
عبدالله نصری ..... استاد فلسفه غرب، دانشگاه علامه طباطبائی  
حسین هوشنگی ..... دانشیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه امام صادق (ع)

بر اساس مجوز شماره ۳/۴۸۰۰ وزارت علوم، تحقیقات و فناوری، پژوهشنامه فلسفه دین (نامه حکمت)

دارای رتبه علمی-پژوهشی است.

مجله پژوهشنامه فلسفه دین (نامه حکمت)، در پایگاه Philosopher's Index، پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC) و پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی (SID) نمایه می شود.

طراح جلد: مهیار نصراللهزاده

مقالات این دوفصلنامه لزوماً بیان‌کننده دیدگاه دانشگاه نیست. نقل مطالب تنها با ذکر کامل مأخذ رواست.

۲۴۰ صفحه / ۳۰۰۰۰۰ ریال

تهران، بزرگراه شهید چمران، پل مدیریت، دانشگاه امام صادق (ع)

امور علمی و تحریریه: دانشکده الهیات، معارف اسلامی و ارشاد، گروه فلسفه و کلام اسلامی

تلفن: ۵-۸۸۰۹۴۰۰۱، داخلی ۲۶۱، نمابر: ۸۸۳۸۵۸۲۰

آدرس سامانه مجله: [www.nameh-i-hikmat.journals.isu.ac.ir](http://www.nameh-i-hikmat.journals.isu.ac.ir)

مدیریت امور فنی و چاپ: اداره تولید و نشر آثار علمی

تلفن: ۵-۸۸۰۹۴۰۰۱، داخلی ۵۲۸، نمابر: ۸۸۰۹۴۹۱۵، E-mail: [mag@isu.ac.ir](mailto:mag@isu.ac.ir)

مدیریت توزیع و امور مشترکین: اداره توزیع و فروش

تلفن: ۵-۸۸۰۹۴۰۰۱، داخلی ۵۱۲، نمابر: ۸۸۰۹۴۹۱۵

## راهنمای نگارش مقالات

از نویسندگان محترم، تقاضا می‌شود از ارسال مقالاتی که مطابق شیوه‌نامه نیست، خودداری فرمایند؛ صرفاً مقالاتی در نوبت ارزیابی قرار می‌گیرند که مطابق شیوه‌نامه نگاشته شده باشند.

۱. پذیرش مقاله صرفاً به صورت الکترونیکی و از طریق سامانه مجله، به آدرس [www.nameh-i-hikmat.journals.isu.ac.ir](http://www.nameh-i-hikmat.journals.isu.ac.ir) انجام می‌گیرد. بدین منظور، با ورود به این سامانه، گزینه ثبت نام را انتخاب کرده و مراحل مربوط را انجام دهید. در نهایت، رمز ورود به سامانه، به پست الکترونیک شما ارسال می‌گردد و شما می‌توانید به صفحه اختصاصی خود دسترسی پیدا کنید.
۲. ارجاع منابع و مآخذ، در متن مقاله در پایان نقل قول یا موضوع استفاده شده داخل پرانتز به شکل زیر آورده شود:  
۱-۲. منابع فارسی: (نام خانوادگی مؤلف، سال نشر، جلد، صفحه)؛ مثال: (حسینی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۸۳).  
۲-۲. منابع لاتین: (صفحه، جلد، سال نشر، نام خانوادگی مؤلف)؛ مثال: (Plantinga, 1998, p.71).  
- تکرار ارجاع یا اسناد مثل بار اول بیان شود و از کاربرد کلمات همان، پیشین و... (Ibid...) خودداری شود.  
- چنانچه از نویسنده‌ای در یک سال بیش از یک اثر انتشار یافته باشد، با ذکر حروف الفبا پس از سال انتشار، از یکدیگر متمایز شوند.
۳. تمام توضیحات اضافی و همچنین، معادل انگلیسی اسامی خاص یا اصطلاحات (در صورت لزوم) با عنوان «یادداشت‌ها»، در انتهای متن مقاله آورده شود (ارجاع و اسناد در یادداشت‌ها مثل متن مقاله، روش درون‌متنی (بند ۲) خواهد بود).
۴. در پایان مقاله، فهرست الفبایی منابع فارسی و لاتین (کتابنامه) به صورت زیر ارائه شود (ابتدا منابع فارسی و عربی و سپس منابع لاتین):  
کتاب: نام خانوادگی و نام نویسنده (تاریخ چاپ)، نام کتاب، نام مترجم، محل انتشار: نام ناشر، شماره چاپ، جلد.  
مثال: هارت‌ناک، یوستوس (۱۳۵۱)، ویتگنشتاین، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران: انتشارات خوارزمی.  
Nozick, Robert (1981), *Philosophical Explanations*, Oxford: Oxford University Press.  
مقاله مندرج در مجلات: نام خانوادگی و نام نویسنده (سال انتشار)، «عنوان مقاله»، نام نشریه، دوره نشریه، شماره نشریه.  
مثال: موحد، ضیاء (۱۳۷۶)، «تمایزات مبنایی منطق قدیم و جدید»، فصل‌نامه مفید، دوره سوم، ش ۱۰.  
Shapiro, Stewart (2002), "Incompleteness and Inconsistency", *Mind*, vol. 111.  
مقاله مندرج در مجموعه مقالات یا دایرةالمعارف‌ها: نام خانوادگی و نام نویسنده (تاریخ چاپ): «عنوان مقاله»، نام کتاب (ایتالیک)، نام ویراستار، محل انتشار: نام ناشر، شماره چاپ، شماره جلد.  
مثال: محمود بینا مطلق (۱۳۸۲): «فلسفه زبان در کراتیل افلاطون»، در مجموعه مقالات همایش جهانی حکیم ملاصدرا، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدر، جلد هفتم.  
Rickman, H.P. (1972): "Dilthey", in *The Encyclopedia of Philosophy*, Paul Edwards (ed), New York: Macmillan Publishing Company.
۵. چکیده‌ای حداقل دارای ۱۵۰ و حداکثر دارای ۲۵۰ واژه و در بردارنده عنوان و موضوع مقاله، روش تحقیق و مهم‌ترین نتایج و فهرستی از واژگان کلیدی (حداقل ۳ و حداکثر ۵ واژه)، به طور جداگانه ضمیمه مقاله شود و در ذیل آن، رتبه دانشگاهی، دانشگاه محل خدمت، آدرس دانشگاه و پست الکترونیکی نویسنده قید گردد.
۶. ترجمه انگلیسی عنوان مقاله، چکیده و کلیدواژه‌ها بعد از تأیید اولیه مقاله دریافت می‌شود و نیاز به ارسال اولیه آن نیست.
۷. مقاله در کاغذ A4 با رعایت فضای مناسب در حاشیه‌ها و میان سطرها، در محیط ورد با فرمت doc یا docx تنظیم شود، متن مقاله با قلم BLotus13 (لاتین TimesNewRoman10) و یادداشت‌ها و کتابنامه BLotus12 (لاتین TimesNewRoman10) حروف چینی شود.
۸. عناوین (تیترها) با روش شماره‌گذاری عددی و ترتیب اعداد در عناوین فرعی مثل حروف از راست به چپ تنظیم شود.
۹. حجم مقاله، از ۳۰۰۰ کلمه کمتر و از ۸۰۰۰ کلمه بیشتر نباشد.
۱۰. مقاله ارسالی نباید در هیچ مجله داخلی یا خارجی چاپ شده باشد.
۱۱. مقاله ارسالی نباید هم‌زمان به سایر مجلات فرستاده شده باشد. لازم است نویسندگان محترم، تعهدنامه‌ای را مبنی بر عدم ارسال هم‌زمان مقاله به سایر نشریات، یا ذکر تاریخ امضا کرده و تصویری از آن را برای مجله ارسال نمایند.
۱۲. در مقالاتی که چند نویسنده دارد، لازم است در ضمن نامه‌ای، نویسنده مسئول مقاله معرفی شود و پس از امضای همه نویسندگان، تصویری از آن برای مجله ارسال شود.
۱۳. «پژوهشنامه فلسفه دین» (نامه حکمت)، در اصلاح و ویرایش مقاله آزاد است.  
کلیه حقوق مادی و معنوی برای مجله پژوهشنامه فلسفه دین محفوظ است و آن دسته از نویسندگان محترمی که درصدد انتشار مقاله منتشره خود در مجله پژوهشنامه فلسفه دین (نامه حکمت)، در مجموعه مقالات، یا بخشی از یک کتاب هستند، لازم است با ارائه درخواست کتبی، موافقت مجله را اخذ نمایند.

مجله پژوهشنامه فلسفه دین (نامه حکمت)، در پایگاه [Philosopher's Index](http://Philosopher's Index)، پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC) و پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی (SID) نمایه می‌شود؛ و در پایگاه مجلات تخصصی نور (noormags)، پورتال جامع علوم انسانی ([ensani.ir](http://ensani.ir)) و پایگاه اطلاعات نشریات کشور (magiran) قابل دسترس است.

## فهرست مقالات

- ۱..... فهم دینی کرکگور از «سوئژکتیویته».....  
محمد اصغری / ندا محجل
- ۲۳..... نقش تربیتی انبیا (ع) در سیر معرفتی انسان‌ها از دیدگاه غزالی.....  
میترا (زهرا) پورسینا
- ۴۷..... تأثیر دعا بر جهان قانونمند از دیدگاه استاد مطهری و النور استامپ.....  
ام هانی جراحی / عبدالرسول کشفی
- ۶۹..... الهیات تمثیلی یا الهیات تشکیکی.....  
افلاطون صادقی
- ۹۱..... واقع‌گرایی و ناواقع‌گرایی دینی بررسی و نقد آرای دان کیوییت، پُل بدام و دی. زی. فیلیس.....  
علی صادقی
- ۱۱۹..... جعل معنا از نگاه سارتر و نقد و بررسی آن بر اساس مبانی شناخت‌گرایی.....  
داود صدیقی / امیرعباس علیزمانی
- ۱۴۳..... طبیعت‌گرایی خوش‌بینانه و معناداری زندگی.....  
مسعود طوسی سعیدی
- ۱۶۵..... رابطه زبان دین و واقعیت از دیدگاه ملاصدرا.....  
وحیده فخار نوغانی / سید مرتضی حسینی شاهرودی
- ۱۸۳..... هایک و بازسازی برهان وجودی گودل.....  
محمد معارفی / محسن فیض‌بخش
- ۲۰۵..... سعادت ناقص و کامل و ارتباط آن با رؤیت خداوند از دیدگاه توماس آکوئیناس.....  
حسین هوشنگی / منصوره ملکی
- ۲۲۳..... درخواست اشتراک.....
- ۲۲۵..... فهرست و چکیده‌های انگلیسی.....

## جعل معنا از نگاه سارتر و نقد و بررسی آن بر اساس مبانی شناخت‌گرایی

داود صدیقی<sup>۱</sup>

امیرعباس علیزمانی<sup>۲</sup>

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۷/۱۷

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۹/۲۸

### چکیده

جعل و کشف معنا دو دیدگاه بنیادین در معنای زندگی هستند که هر کدام موافقان و مخالفانی را به خود اختصاص داده‌اند. سارتر با تبیین وجود فی‌نفسه و وجود لِنفسه، و همچنین مفاهیمی همچون امکان ناضرور، آزادی و فردیت، ابتدا جهان را از هر معنایی تهی می‌کند و سپس برای استعلای خویش و همچنین عدم انفعال، در پی جعل معناست. بنابراین، در این حوزه، سارتر را می‌توان یک ناشناخت‌گرا و سوپژکتیویست خواند و از این رو انتقادات مربوط به این دو نحله به سارتر نیز تعلق می‌گیرد. برای نمونه، سارتر با سوپژکتیو دانستن معنا امکان هر گونه داوری معرفتی را درباره‌ی صدق و کذب دیدگاه اخذشده از بین می‌برد. در عین حال، به نظر می‌رسد، با توجه به مبانی معرفتی ناشناخت‌گرایان و سوپژکتیویست‌ها، می‌توان از قوت این نقد کاست. همان‌طور که می‌دانیم، تأکید سارتر و سایر اگزیستانسیالیست‌ها بر جعل و یا کشف معنا شدیداً وابسته به فرد و ساختار سوپژکتیو اوست. بنابراین به نظر می‌آید با توجه به بنیان‌های فلسفی سارتر، نقدهای مبتنی بر شناخت‌گرایی بر سارتر وارد نباشد.

### کلیدواژه‌ها

ژان پل سارتر، معنای زندگی، وجود فی‌نفسه، وجود لِنفسه، ناشناخت‌گرایی، سوپژکتیویسم

---

۱. دانش‌آموخته دکتری فلسفه تطبیقی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات تهران، تهران، ایران  
davoud\_sedighi@yahoo.com (نویسنده مسؤول)

۲. دانشیار گروه فلسفه دین، دانشگاه تهران، تهران، ایران  
amirabbas.alizamani@yahoo.com

## مقدمه

زندگی و معنای آن همواره با سؤالی بنیادین مواجه بوده و هست. معنای زندگی کشف‌شدنی است یا جعل‌کردنی؟ منظور از کشف معنا، که برخی از فیلسوفان تحلیلی نیز مدافع آن هستند، این است که زندگی ذاتاً دارای معناست و برای دستیابی به آن باید آن را کشف<sup>۱</sup> کرد، دقیقاً مانند سرزمینی که در جایی از جهان مخفی است و برای یافتن آن باید با تلاش آن را یافت. اما جعل<sup>۲</sup> معنا را می‌توان به دو صورت بیان کرد. یکی این که بگوییم زندگی ذاتاً فاقد معناست، و انسان اگر می‌خواهد با معنا زیست کند باید معنا را از هیچ بیافریند. برخی از آگزیستانسیالیست‌ها، پراگماتیست‌ها، و پوزیتیویست‌ها از طرفداران این نظریه هستند. در معنای دوم، می‌توان گفت که زندگی اگرچه ذاتاً معنا دارد و باید در پی کشف آن بود، ولی انسان در شرایطی ضرورتاً محتاج به جعل معنا نیز هست.

سارتر یکی از تأثیرگذارترین متفکرانی است که زندگی را ذاتاً فاقد معنا می‌داند و بر پوچی آن تأکید می‌کند، ولی همواره در پی آن است که با جعل معنا بر این پوچی غالب آید تا در موقعیت یک نیهیلیست منفعل قرار نگیرد. او به این منظور فلسفه خود را بر آگاهی یا وجود نفسه متمرکز می‌کند و معتقد است که این وجود با ویژگی‌های خاص خود قادر است بر جهان پوچ و تهی از ارزش فائق آید و معنایی منحصر به فرد برای خود جعل کند. حال، با توجه به دو نظریه جعل و کشف در حوزه معنای زندگی، آیا سارتر را می‌توان از طرفداران جعل معنا دانست؟ اگر این گونه است، سارتر چه استدلالی برای نظریه خود دارد؟ چه نقدی بر نظریه سارتر وارد است؟

در این نوشتار ابتدا فلسفه سارتر و آرای او در باب جعل معنا بررسی شده و سپس بر اساس شناخت‌گرایی این نگاه نقد و بررسی خواهد شد.

## ۱. وجودشناسی سارتر

از آنجا که بحث درباره معنای زندگی در فلسفه سارتر ارتباط وثیقی با وجودشناسی او دارد، بررسی ساختار وجودشناسی سارتر ضروری است. سارتر در هستی و نیستی<sup>۳</sup> به تفصیل در این باره بحث کرده است. او بین سه نوع وجود تمایز قائل می‌شود، هرچند این تمایز نافی ارتباط آنها با یکدیگر نیست. این سه وجود عبارت‌اند از وجود فی‌نفسه (وجود درخود)<sup>۴</sup> و

وجود لِنفسه (وجود برای خود)<sup>۵</sup> و وجود لغيره (وجود برای دیگری)<sup>۶</sup>. از آنجا که بحث درباره معنای زندگی در فلسفه سارتر عمیقاً با مفهوم وجود فی نفسه و وجود لِنفسه در ارتباط است، لازم است این دو مفهوم توضیح داده شوند.

### ۱-۱. وجود فی نفسه

منظور از وجود فی نفسه به زبان ساده وجودی است که فاقد آگاهی است و بنابراین هر چیزی غیر از انسان را شامل می‌شود. نباتات و جمادات و حیوانات و حتی بدن انسان همه وجودی فی نفسه هستند. این وجود قادر به اثبات و بیان خویش نیست، مگر این که وجودی آگاه آن را درک کند. سارتر، در مقدمه هستی و نیستی<sup>۷</sup>، برای وجود فی نفسه ویژگی‌هایی را برشمرده است.

یکی از ویژگی‌های این وجود آن است که «وجود فی نفسه هست» (Sartre, 1969, p. 196). به عبارت دیگر، وجود آن است که آن را لمس می‌کنیم و شکل و اندازه‌اش را می‌بینیم. اما چگونگی به وجود آمدن این وجود مبهم است. وجود فی نفسه نه می‌تواند ریشه در موجودی دیگر، از آن حیث که موجود است، داشته باشد، و نه از موجودی ممکن به وجود آید، چراکه قلمروش با موجود ممکن متفاوت است. با این وصف، وجود فی نفسه نه ممکن است و نه ناممکن. این وجود، که وجودی اضافی و زیادی<sup>۸</sup> است، بدون هیچ دلیلی فقط هست. این توصیف یکی از بنیان‌های فلسفه سارتر است. سارتر می‌گوید:

فی نفسه همان چیزی است که آگاهی آن را با اصطلاح انسان‌وارانگاری<sup>۹</sup> وجودی اضافی بیان می‌کند. آگاهی مطلقاً نمی‌تواند فی نفسه را نه از چیزی، نه از وجود دیگر، نه از ممکن و نه از وجوب، استنتاج کند. فی نفسه نامخلوق و بدون هر گونه ارتباطی با وجود دیگر بوده و تا ابد زیادی است. (Sartre, 1969, p. 196)

روکاتین، شخصیت داستانی سارتر در رمان فلسفی تهوع، خود را نیز زیادی می‌بیند. این زمانی است که او هنوز نتوانسته خود خویش‌تتش (خود لِنفسه‌اش) را بیابد: «دلم می‌خواهد پا شوم و بروم به جایی که در آن حقیقتاً در جای خودم باشم، جایی که با آن جور درآیم ... اما جای من هیچ کجا نیست. من زیادی هستم» (سارتر، ۱۳۹۱-الف، ص ۲۳۱).

ویژگی دیگری که سارتر برای این وجود ذکر می‌کند «در خود بودن»<sup>۱۰</sup> است (Sartre, 1969, p. 196). برای مثال، درخت، درخت است از آن حیث که درخت است، نه آن که

بالقوه درخت باشد و بالفعل چیزی دیگر. وجود برای چیزی نیست و فراتر از سلب و اثبات است. اثبات همواره اثبات چیزی است که هست. فعل اثبات کردن از چیز اثبات شده متمایز است. اما اگر ما اثباتی را مفروض بگیریم که در آن چیز اثبات شده اثبات را محقق کند، این اثبات نمی تواند اثبات شود. سارتر برای تفهیم این ویژگی در ادامه می گوید: «وجود آن نیست که ارتباطی با خودش داشته باشد. وجود خودش است. وجود تحقق می تواند به خودش تحقق بخشد، اثباتی است که نمی تواند خود را اثبات کند، فعالیتی است که نمی تواند فعالیت کند، چراکه به خودش چسبیده است» (Sartre, 1969. p. lxxv).

از سوی دیگر، وجود فی نفسه نامخلوق است و به هیچ وجه دلالت بر این ندارد که آن علت خود است، چراکه این امر مستلزم آن است که

وجود بر خود مقدم باشد و این محال است... این بدین معناست که این وجود نه انفعال است و نه فاعلیت. این مفاهیم تنها برای انسان معنا دارد، چراکه فعالیت و کنش به معنای به دست آوردن ابزارهایی برای رسیدن به هدف و به دست آوردن مطلوب است، که این خود وابسته به آگاهی است. اما منفعل بودن همان مقاومت در برابر تحقق مقاصد ماست. (Sartre, 1969. p. ixiv)

این نگاه به ما می گوید که موجودات فی نفسه در خودشان هستند و طبق رابطه خاصی سامان نیافته اند. از سوی دیگر، این موجودات با مفاهیمی مانند «شدن» یا «تغییر یافتن»<sup>۱۱</sup> قابل توصیف نیستند. این بدان معناست که حرکت و درخت به عنوان وجودی فی نفسه دو چیز متمایز از یکدیگر هستند. آنها پر، متکاثف، غلیظ، و با تراکم بی نهایت هستند و هرگز زاده نمی شوند (Sartre, 1969. p. lxxv).

ویژگی سوم وجود فی نفسه در واقع بیان کامل تری از ویژگی دوم است. بر اساس این ویژگی، «وجود فی نفسه هست آنچه هست».<sup>۱۲</sup> سارتر می گوید این وجود آن چیزی هست که نیست و چیزی نیست که هست و ادامه می دهد: «این وجود هیچ درونی ندارد که در تقابل با بیرون باشد... هستی در خود راز پنهانی ندارد و منسجم و یکپارچه است. به عبارت دیگر، این وجود یک ترکیب است... البته ترکیب خود با خود» (Sartre, 1969. p. lxxv).

این بدان معناست که وجود فی نفسه یک وجود شفاف نیست، زیرا پر از خویش است. این وجود قادر به شناخت چیز دیگری نیست و هرگز نمی تواند خود را به عنوان وجودی دیگر

مفروض بگیرد و از سوی دیگر ناتوان از ارتباط با دیگری است. این وجود به طور نامحدود خودش است. این دقیقاً معنای دیگری از مفاهیمی همچون پُری، متکاثف بودن، و تنومند و تار بودن است. به عبارت دیگر، وجود فی‌نفسه تار، ناشفاف، تنومند، و تیره و کدر است و مهم‌ترین خصیصه آن این است که فاقد هویتی یگانه است. نماد چنین وجودی در فلسفه سارتر درخت یا سنگ است (Sartre, 1969, p. 91). وجودی انبوه و متکاثف. بر این اساس، فی‌نفسه بدون آگاهی است و این گونه بر چیزی جز خود وقوف ندارد. در وجود فی‌نفسه هیچ حرکت و صیوریت و حیث زمانی وجود ندارد، چراکه این تصورات مستلزم نوعی نفی است، در حالی که وجود فی‌نفسه هست آنچه هست (وال، ۱۳۹۲، ص ۲۶۴).

### ۲-۱. وجود لِنفسه و آگاهی

وجود لِنفسه در فلسفه سارتر در مقابل وجود فی‌نفسه است و همان انسان، واقعیت بشری<sup>۱۳</sup>، و در کل «آگاهی»<sup>۱۴</sup> است. به عبارت دیگر، لِنفسه همان آگاهی است. تقابل لِنفسه و فی‌نفسه اساساً در آن است که وجود فی‌نفسه تار و پُر و متکاثف است، برعکس، لِنفسه (آگاهی) هیچ محتوایی ندارد (Sartre, 1960, p. 21). سارتر در هستی و نیستی وجود لِنفسه را این گونه توصیف می‌کند:

در این وجود [بر خلاف وجود فی‌نفسه مانند سنگ و... که برای دیگری هستند]، ذره‌ای از وجود نیست که بی‌فاصله در خود وجود نداشته باشد. در وجود لِنفسه کوچک‌ترین دوگانگی وجود ندارد و از خود پُر است و از این رو بی‌منتها. این وجود برای خودش است... و در آن کوچک‌ترین خلأ و شکافی که از آن نیستی بتواند وارد آن شود وجود ندارد. (Sartre, 1969, p. 74)

به عبارت دیگر، وجود لِنفسه وجودی یگانه است، زیرا برای خود وجود دارد و از هر جهت می‌تواند قائم به ذات باشد. همچنین، وجود لِنفسه تا هنگامی که هستی خود را از دست نداده، نیستی را در خود نمی‌پذیرد، و این بدان معناست که نیستی از هر جهت با لِنفسه ناهمسان است. این در حالی است که لِنفسه همواره با هستی درون خود و دنیای خارج در ارتباط است، مگر آن که نیستی در آن نفوذ کند.

همان طور که ذکر شد، سارتر بر این باور است که لِنفسه همان آگاهی است. وجود لِنفسه آن گونه‌ای از بودن است که آگاه به هستی خویش است و اساساً آگاهی برای او ضروری



است. به عبارت دیگر، آگاهی از لافسه جدایی‌ناپذیر است. سارتر با استفاده از فلسفه هوسرل آگاهی را تبیین می‌کند. او بر این مبنا معتقد است که آگاهی در عین حال که می‌تواند خود و دیگری را بشناسد، در ذات خود چیزی غیر از شناخت معطوف به خویش نیست. هیچ آگاهی‌ای نیست که دارای محتوایی باشد. برای مثال، جای میز در آگاهی نیست. جای میز در مکانی کنار پنجره یا مانند آن است. از این رو، آگاهی اساساً یعنی باخبری از چیزی (Sartre, 1969, p. li). این نوع آگاهی به واسطه این پاکت توتون، این میز، این چراغ، و به طور کلی وجود این جهان عینیت می‌یابد (Sartre, 1969, p. lxii). به عبارت دیگر، در بیان چیزی بیان می‌شود، در عشق چیزی دوست داشته می‌شود، در نفرت چیزی منفور می‌شود، در آرزو چیزی آرزو می‌شود، و غیره. بیان مذکور حاکی از آن است که آگاهی نحوه روی آوردن من به سوی ابژه‌ای خاص است (نک. Beyer, 2015). بر این اساس، سارتر با استفاده از اصطلاح روی‌آوردگی<sup>۱۵</sup> (حیث التفاتی)، که برگرفته از هوسرل است، و با توجه به برهان وجودی<sup>۱۶</sup>، استعلا را ساختار بنیادین آگاهی می‌داند و معتقد است که آگاهی با رفتن به سوی ابژه‌ای خاص، یعنی تکیه بر وجودی غیر از خود، پدید می‌آید (Sartre, 1969, p. ix). این مفهوم بیانگر افتراق اساسی بین ابژه التفاتی و شیئی است. ابژه التفاتی ضرورتی برای بودنش نیست، در حالی که شیئی وجودی بالفعل دارد. روزانه خیلی چیزها مقابل دیدگان ما قرار می‌گیرند، اما به آنها توجهی نداریم و به عبارتی هرگز موضوع آگاهی ما قرار نمی‌گیرند. حال هر گاه ما به عنوان وجود لافسه و ابژه به عنوان وجود فی‌نفسه در یک تعامل خاص و ویژه قرار گیریم، به نحوی که نظر ما جلب شود، در این شرایط است که روی‌آوردگی شکل می‌گیرد. هنگامی که در پارک قدم می‌زنیم صدها گنجشک را می‌بینیم اما توجهی به آنها نداریم و موضوع آگاهی ما نیستند. این در حالی است که اگر یک طوطی را روی شاخه‌ای ببینیم، روی‌آوردگی و به تبع آن آگاهی شکل می‌گیرد.

باورسازی<sup>۱۷</sup> یکی دیگر از جنبه‌های حیث التفاتی است. باورسازی یعنی باور به چیزی ولو این که آن چیز مابازای خارجی نداشته باشد. در مثال قبل، طوطی‌ای بر روی درخت وجود داشت، و به دلیل این که ما در آنجا انتظار وجود طوطی را نداشتیم، روی‌آوردگی ما تحریک شد، و آگاهی ما به سوی آن گرایش پیدا کرد. اما روی‌آوردگی می‌تواند متعلق به چیزی باشد که آن چیز حتی واقعییتی خارجی نداشته باشد. برای مثال، می‌توان در ساختار آگاهی خود

گرایشی را ایجاد کنیم که بنا بر آن مار را ریسمان و یا ریسمان را مار بپنداریم. انسان واجد این توانایی هست و می‌تواند به شیوه‌های متفاوت (خودآگاه و ناخودآگاه)، ذهن خود را متمایل به چیزی کند و آن چیز را واقعی بنمایاند (تای، ۱۳۹۲، ص ۱۷۶). جنگل برای کسی که قصد شکار دارد به یک نحو، برای کسی که قصد تفریح دارد به نحو دیگر، و برای شخصی که راه گم کرده به نوعی دیگر پدیدار می‌شود. برای شکارچی به عنوان کسب روزی، برای گردشگر به عنوان مکانی مفرح، و برای گمشده جایی بس مخوف و ترسناک به نظر می‌رسد. پس معنای ذاتی خود جنگل چیست؟ آیا آگاهی اشیاء (جنگل) را می‌آفریند؟ البته منظور سارتر این نیست. اشیاء بی‌تردید موجودند و هر چه هستند همان‌اند. جنگل به عنوان وجودی فی‌نفسه فقط هست و ذاتاً فاقد معنا. این آگاهی است که به آن معنا می‌دهد. بدون آگاهی اساساً نه شناختی هست و نه تمایزی میان اشیاء. برای آگاهی است که جهان به نحوی نظام‌مند پدیدار می‌شود و اشیاء تعیین می‌یابند (کاپلستون، ۱۳۸۶، ج ۹، ص ۴۱۴). بدین ترتیب و بر اساس باورسازی، آگاهی فراتر از خود می‌رود و به اصطلاح استعلا<sup>۱۸</sup> می‌یابد تا به ابژه دست یابد. به عبارت دیگر، هر کنشی ابژه یا متعلقی را می‌یابد، چه موجود باشد و چه ناموجود. این یافتن یک پژوهش علمی نیست، بلکه چیزی است که وارد آگاهی می‌شود و آن را متأثر می‌سازد. درباره این توصیف از آگاهی، گرچه مبتنی بر نظر سارتر است، اشاره به نکته‌ای دیگر لازم است، تا نگاه او کاملاً آشکار شود. سارتر اگرچه با پدیدارشناسی هوسرل بسیار موافق بود، سوژه استعلایی حاصل از این تفکر را با فلسفه خویش سازگار نمی‌دید. زیرا بر این باور بود که این سوژه انسان را به ماهیت فروکاسته و بدین ترتیب وجود او را در چنبره «خود» قرار می‌دهد. او معتقد بود که لافسه یا همان آگاهی، که در «فکر می‌کنم» آشکار می‌شود، فاقد «خود»<sup>۱۹</sup> است و از این جهت با کوژیتوی<sup>۲۰</sup> دکارت هم متفاوت است. با این وصف آگاهی به خودی خود و فی‌نفسه چیزی نیست. آگاهی یعنی آگاهی من از این سیب، نه این که آگاهی خودی مستقل داشته باشد. آگاهی به محض استعلا خود را شکل می‌دهد و از آنجا که این آگاهی شفاف است، ضرورتاً، باعث حذف «خود»ی می‌شود که پُر و کدر است (متیوز، ۱۳۹۱، ص ۹۱). سارتر در کتاب استعلای خود<sup>۲۱</sup> هوسرل را به فروافتادن در تفکر ایدئالیستی متهم کرده استدلال می‌کند که با خود استعلایی اصل «روی‌آوردگی» نقض می‌شود. سارتر می‌گوید:

از نظر اغلب فیلسوفان، خود «ساکن»<sup>۲۲</sup> در آگاهی است. برخی حضور هنجار آگاهی را در درون امیال<sup>۲۳</sup> به سان اصلی تهی از یکپارچگی تأیید می‌کنند. دیگران - روان‌شناسان در اغلب مواقع - مدعی کشف حضور مادی، همچون مرکز امیال و کنش‌ها، در هر لحظه از زندگی روانی ما هستند. ما باید در اینجا نشان دهیم که «خود» نه به طور صوری<sup>۲۴</sup> و نه به طور مادی<sup>۲۵</sup> در آگاهی نیست. (Sartre, 1960, p. 32)

اگرستانسیالیست‌ها، و در میان آنها سارتر، بدین طریق، با تمایز نهادن بین وجود فی‌نفسه و لُفْسَه، در پی مفهوم‌سازی از انسان هستند. سارتر می‌گوید با مثال ساده‌ای می‌توان این دو وجود را از هم تفکیک کرد. وقتی می‌گویم «غصه دارم»، این غصه که به خود نسبت می‌دهم غیر از خود من است، چراکه غصه نیز برای خود وجودی دارد، و آن وجود فی‌نفسه است. اما غصه، برعکس من، از وجود خود آگاهی ندارد و وجود خود را نمی‌شناسد و به عبارت دیگر «نیستی»<sup>۲۷</sup> است. غصه زمانی معنا می‌یابد که وجودی لُفْسَه آن را به خود نسبت دهد. این در حالی است که غصه مطلقاً نمی‌تواند از وجود خود آگاهی داشته باشد، چه زمانی که خارج از وجود لُفْسَه است و چه زمانی که درون آن است. اما وجود لُفْسَه با دریافت غصه می‌تواند بگوید که من وجودی دیگر پذیرفته‌ام (Sartre, 1960, p. 61). از این رو،

واقعیت انسانی استعلا به سوی چیزی است که ندارد. انسان به سوی چیزی خاص استعلا می‌یابد... واقعیت انسانی چیزی نیست که هست. این واقعیت همواره به سوی مطابقت با خود می‌رود که هرگز به آن داده نشده است. (Sartre, 1969, p. 89).

### ۳-۱. وجود لُفْسَه و آزادی

آزادی مهم‌ترین مؤلفه اصالت و زندگی اصیل است. «انسان محکوم به آزادی است، نه این که انسان آزاد است» (سارتر، ۱۳۹۱-ب، ص ۴۰). این جمله به خودی خود می‌تواند شأن بالای آزادی را در نگاه اگرستانسیالیست‌ها روشن کند. انسان هرگز نمی‌تواند بگوید که آزاد نیست، چراکه انجام یا ترک هر فعلی منوط به آزادی انسان است، و این موضوع یعنی محکومیت ما به آزادی. بدین ترتیب «واقعیت و حقیقت انسانی بدون آزادی بی‌معناست. آزادی واقعیت انسان را مجاب می‌سازد که به جای بودن خود را بیافریند» (Sartre, 1969, p. 441). «تقدم وجود بر ماهیت»<sup>۲۸</sup> که رأی مشترک و بنیادین اگرستانسیالیست‌ها است، به همین نکته اشاره دارد. انسان از قبل ساخته و پرداخته نیست. به عبارت دیگر، انسان نیست آنچه

هست، و هست آنچه نیست. این بدان معناست که مسیر او از پیش معین نشده است (Golomb, 1995, p. 83). انسان دائماً در حال تغییر است، و یک ماهیت خاص قادر به تحدید او نیست. سارتر خویشتن در حال ساخته شدن را با ساخته شدن یک ملودی موسیقایی شبیه می‌داند. او باور داشت همان طور که نت‌های مستقل سازنده یک ملودی هستند، کنش‌های التفاتی انسان که از گزینش‌های او در وضعیت حاصل می‌آید نیز تحقق یک شخصیت را زمینه‌سازی می‌کنند. بر این اساس، همان گونه که یک ملودی حاصل نت‌های گذشته تا اکنون است، شخصیت فرد هم حاصل گزینش‌های پیشین است. انسان آنچه را هست خود ساخته است. بنابراین، همان طور که یک موسیقی‌دان می‌تواند اثری بدیع یا تقلیدی به وجود آورد، انسان نیز می‌تواند خویشتنی اصیل یا غیراصیل از خود بسازد. «با شبیه شدن به یک "نت ساکسفون" ... و شبیه یک ملودی، شخص می‌تواند در "توجیه وجود خودش" توفیق یابد» (سارتر، ۱۳۹۱-الف، صص ۳۰۸، ۳۰۹).

انسان، از آنجا که مختار است، می‌تواند دائماً طرحی دراندازد<sup>۲۹</sup> و چیزی بشود که نیست. او مختار است و آنچه از خودش می‌سازد بستگی به خودش دارد. به عبارت دیگر، بشر هیچ نیست مگر آنچه از خود می‌سازد. بشر همان است که از خود می‌خواهد (سارتر، ۱۳۹۱-ب، ص ۲۵). بنابراین، هرگز نمی‌توان برای «بودن» اصولی بنیادین وضع کرد. انسان در هر دوره از زندگی اش شکل خاصی پیدا می‌کند (سارتر، ۱۳۴۴، ص ۶). بدین ترتیب، آزادی تبیین‌کننده نحوه خودشکوفایی است. آیا من در شکل دادن خود موفق‌ام؟ یا من کسی هستم که صرفاً کارکرد نقش‌هایی خواهد بود که من خود را در آنها می‌یابم؟ بدین ترتیب، سارتر تمام بار مسئولیت و تعهد را بر دوش انسان می‌گذارد و معتقد است که بشر بدون هیچ اتکایی محکوم است که در هر لحظه بشریت را بسازد (سارتر، ۱۳۴۴، ص ۳۲). بنابراین، به نظر می‌رسد ناممکن باشد که شخصی بگوید من آزاد نیستم. این جمله تنها از یک انسان غیراصیل برمی‌آید. این نگاه تلویحاً به ما می‌گوید که هیچ نیروی خارجی نمی‌تواند آزادی انسان را ضایع یا محدود کند.

اما سؤال مهمی در پیش است و آن این که ما در واقع در وضعیت‌های خاص بوده و با واقع‌بودگی<sup>۳۰</sup> (محدودیت‌هایی) مواجه‌ایم. آیا این محدودیت‌ها آزادی ما را تحت تأثیر قرار نمی‌دهد؟ تولد ما، شرایط جسمی، شرایط اجتماعی، محدودیت‌های خانوادگی، قوانین

منطق، همه و همه آیا محدودکننده آزادی ما نیستند؟ سارتر به وجود تمام این محدودیت‌ها آگاه است و با این وصف جواب سؤال مذکور برایش منفی است. اما این جواب نیاز به تحلیل بیشتر دارد. سارتر نیز می‌داند که من آزاد نیستم و نمی‌توانم یک‌باره از اجتماع یا خانواده یا شرایط دیگری که در آن واقع هستم بگریزم. به عبارت دیگر، واقع‌بودگی با من است. اما این تنها یک سوی معادله است. سوی دیگر خودم هستم و «معنایی» که از این واقع‌بودگی برای خود جعل می‌کنم. جواب «منفی» سارتر تماماً در این مفهوم موجه است. سخن او این است که اگر ما باور داشته باشیم که آزادی محیط بر کنش‌های ماست آنگاه می‌توانیم برای خود هدفی برگزینیم و در آن سامان یابیم. بر این اساس، انسان آزاد انسانی است که (با وجود واقع‌بودگی) طرح‌های خود را تحقق بخشد (Sartre, 1969, p. 483). ما باید آزاد باشیم و نباید تحت انقیاد نظامات اجتماعی قرار گیریم. بدین ترتیب، می‌توانیم معنای زندگی را خودمان انتخاب کنیم (سارتر، ۱۳۴۴، صص ۲۶، ۲۷). برای مثال، من دوست دارم که در تعطیلات به چند کشور اروپایی سفر کنم، اما پول کافی ندارم و این یک محدودیت و جبر است. اما این محدودیت هرگز نمی‌تواند مرا مجبور سازد، چراکه اگر به جای آن کشورها ترکیه را برای سفر «انتخاب» کرده بودم، دیگر وضعیت مالی‌ام به عنوان یک مانع آزادی مرا تحدید نمی‌کرد. بدین ترتیب، با اصلاح میل‌م بر اساس امر واقع می‌توانم آزادانه دست به گزینش دیگری بزنم و معنایی دیگر برای زندگی‌ام بیابم (کاپلستون، ۱۳۸۶، ج ۹، ص ۴۲۲). این پاک کردن صورت مسئله نیست، جعل معنا برای زندگی است.

تأکید فراوان سارتر بر آزادی مطلق انسان به هیچ وجه نفی این نکته نیست که ما همیشه در نوعی وضعیت و واقع‌بودگی به سر می‌بریم. برعکس، او این مؤلفه‌ها را کاملاً تأیید می‌کند و بر این باور است که تنها با وجود «وضعیت» است که انسان می‌تواند همواره دست به گزینش بزند. به عبارت دیگر، عمل آزادانه انسان جز در وضعیت و واقع‌بودگی امکان‌پذیر نیست. بدیهی است که اگر هیچ وضعیتی برای انسان وجود نداشته باشد، آزادی و به تبع آن هر نوع گزینشی منتفی است. وضعیت اقتصادی من، وضعیت فرهنگی من، وضعیت سیاسی کشورم و... تماماً ایجادکننده آزادی من برای انتخاب است. با این وصف و بر اساس ادعای سارتر مبنی بر آزادی مطلق و وجود وضعیت و واقع‌بودگی ما، باید گفت که هیچ چیزی بیرون از من وجود ندارد که بتواند مرا به عملی خاص وادارد. این گونه من خود را از هیچ می‌آفرینم

(متیوز، ۱۳۹۱، ص ۹۹). آزادی انسان درست به همین معناست. او همانند یک شیئی منفعل و بی‌کنش نیست و همواره در جریان شدن است، و این جریان هیچ‌گاه به پایان نمی‌رسد. اگر کنش انسان به فرجام می‌رسید، دیگر آرام و قرار می‌یافت و طرحی برای آینده در نمی‌افکند. اما چون انسان همیشه به جایی و در وضعیتی پرتاب می‌شود که از آن باخبر نبوده است، باید در آن نفوذ کند و با تنهایی خویشتن را در آن بسازد. این نگاه خودبه‌خود دخالت هر موجودی دیگر، چه انسانی و چه الهی، را در زندگی انسان منتفی می‌داند و به طوری شگفت‌انگیز و دلهره‌آور اعلام می‌کند که تو «تنهایی» و هیچ سازنده یا مددکاری بیرون از تو وجود ندارد که حال و آینده تو را بسازد. همه چیز در پرتو تو معنا می‌یابد و این تویی که هستی دهنده‌ای. از نظر سارتر و بر مبنای پدیدارشناسی اش، آزادی مبتنی بر وجود لِنفسه (آگاهی) است، و بر این اساس است که جهان به صورت یک وجود نظام‌مند بر آگاهی پدیدار می‌شود. این بدان معناست که آگاهی در پدیدار ساختن جهان نقش کلیدی دارد و بدون آن ما می‌مانیم و امور مطلق (وجود فی‌نفسه) که تیره و نامتعین هستند و به تبع بی‌معنا. بدین ترتیب انسان‌ها دیگر چشمی مرده در جهان محسوس نیستند و قادرند که به اشیاء و امور معنا دهند. آنها برای آینده طرحی دارند و باید با وجود واقع‌بودگی میان گزینه‌های مختلف انتخاب کنند و وضعیت را به دلخواه خویش تغییر دهند (احمدی، ۱۳۹۰، ص ۱۸۸).

## ۲. امکان ناضرور

امکان ناضرور<sup>۳۱</sup> از مفاهیم بنیادین فلسفه سارتر است که واکاوی آن برای فهم معنای زندگی مورد نظر او ضروری است. این مفهوم را می‌توان با این سؤال توضیح داد که «چرا به جای آن که چیزی نباشد هست؟» به عبارت دیگر، آیا می‌توان دلیلی برای هستی موجود یافت. خدا باوران در پاسخ به این پرسش معتقدند که هستی فیض الهی است و غایتی برای آن متصور است. اما در فلسفه سارتر، که مبنای ملحدانه دارد، هیچ ضرورتی برای وجود نیست. وجود بی‌دلیل موجود است و می‌توانست نباشد. به عبارت دیگر، وجود، خیلی ساده، یعنی بودن در آنجا و دیگر هیچ. موجودات آشکار هستند و می‌توانیم با آنها برخورد داشته باشیم، اما هرگز قادر به استنتاج آنها نیستیم (سارتر، ۱۳۹۱-الف، ص ۲۴۴). بدین ترتیب، هیچ هستی ضروری که بتواند وجود را توضیح دهد وجود ندارد. همه چیز بدون علت است. به این ترتیب، ما و جهان تصادفی هستیم، به طوری که برای این بودن هیچ ضرورتی نمی‌توان در نظر گرفت.

از این که چیزی وجود دارد نمی‌توان ضرورتاً نتیجه گرفت که باید وجود داشته باشد. دنیا هست، اما مجبور نبود که باشد. «دنیا وجود انبوهی است که با آن مواجه‌ایم. چیزهای گونه‌گون و فردیتشان جز نمود نبود، یک لعاب (سارتر، ۱۳۹۱-الف، ص ۲۳۹)».

امور موجود متعلق ضرورت واقع نمی‌شوند و ضرورت تنها مناسبت میان گزاره‌ها را شامل می‌شود. یک موجود پدیداری، تا جایی که موجود است، هرگز نمی‌تواند وجودش را از موجود دیگری به دست آورد. این توصیفات از امکان ناضرور از بنیان‌های فلسفه سارتر است. او برای مفاهیم فلسفی خود مانند آزادی، و به تبع آن معنای زندگی، شدیداً به این اوصاف نیازمند است. سارتر بر اساس مبانی خود لازم می‌داند که وجود فی‌نفسه یعنی عالم و هر آنچه در آن هست را بدون ضرورت و به تبع پوچ بداند، به قسمی که بین این وجود و واقعیتی دیگر قائل به هیچ رابطه ضروری نباشد. سارتر، با توجه به مفهوم سوء‌باور<sup>۳۲</sup>، معتقد است که اغلب مردم تصادفی بودن وجودشان را نادیده می‌گیرند و آن را ضروری و علی می‌دانند، و بدین ترتیب به دام سوء‌باور می‌افتند. مردم فکر می‌کنند که برای خود و زندگی‌شان دلایل محکمی وجود دارد، به طوری که اینها هرگز نمی‌توانستند نباشند (نک. Lewis, 2011).<sup>۳۳</sup> سارتر در تهوع<sup>۳۴</sup> این ویژگی از وجود را به تصویر می‌کشد. او نشان می‌دهد که انسان یک راز است و موقعیت معماگونه و سرشت اهدافش در هیچ قاعده‌ای به طور منظم جای نمی‌گیرد. انسان به منزله وجودی ناب زندگی نمی‌کند. با این حال، ممکن است همچون تجربه یک تهوع از خویش آگاه شود. شخصیت داستانی سارتر، روکانتین<sup>۳۵</sup>، کشف می‌کند که وجود نمی‌تواند همسان و جوب تلقی شود. وجود داشتن اتفاقی بی‌وجه و ناضرور است. او در حالی که به ریشه‌های درخت شاه بلوط خیره است، چهره واقعی وجود برایش مکشوف می‌شود. وجود هر چیزی همانند وجود ریشه‌های آن شاه بلوط صرفاً «هست»، بی هیچ دلیلی، نامنظم و بی‌معنا. این حس او را با دریایی از ابهام و پوچی مواجه می‌کند و به او زیادی بودن هر چیزی از جمله خودش را القا می‌کند. اینجاست که او از «وجود» احساس تهوع دارد: «تهوع درون من نیست، تهوع را آنجا روی دیوار، روی بند شلوار، و تمام دور و برم احساس می‌کنم. با کافه یکی است. این منم که درونش هستم» (سارتر، ۱۳۹۱-الف، ص ۹۴).

او کلید این تهوع را امکان ناضرور می‌داند، چراکه نه تنها هیچ ضرورتی برای فی‌نفسه وجود ندارد، بلکه هیچ موجودی را نمی‌توان به وسیله موجودی دیگر توضیح داد و این چنین

باید تسلیم پوچی و بی‌معنایی آنها شد. بودن چیزها ارتباطی به تعاریف و توصیفات ما ندارد. این در حالی است که کشف ماهیت آنها هم حاصلی ندارد و هم مسئله‌ای را حل نمی‌کند. روکانتین به این نتیجه می‌رسد که زندگی بشری جهدی دائم است. انسان‌ها، خسته از تلاش مشقت‌بار و بی‌پایان، در تلاششان برای رسیدن به آگاهی و تصمیم‌گیری دچار تردید می‌شوند، پس از آن است که چیزها معنایی ندارند و وجودشان «کدر، زشت، و بی‌وجه» به نظر می‌رسد. بودلر، دیگر شخصیت رمان سارتر، امکان ناضرور و عدم حقیقت وجود را این گونه بیان می‌کند: «آگاهی ابتدا، در تمامیت بیهودگی، خود را می‌یابد، بدون علت، بدون هدف، ناآفریده، توجیه‌ناپذیر، ... هیچ چیز معنایی ندارد، مگر معنایی که او به آن می‌دهد» (سارتر، ۱۳۸۷، ص ۲۷).

بدین ترتیب و با توجه به مفهوم امکان ناضرور، سارتر در پی آن است که انسان و جهانی را که در آن زیست می‌کند فاقد معنایی ماتقدم بداند. او برای جعل معنا عمیقاً به این نگرش نیاز دارد، چراکه اگر وجود دارای معنایی ذاتی باشد، تأکید بر جعل معنا بی‌معناست.

### ۳. جعل معنا از نگاه سارتر

با توجه به مفاهیم یادشده، می‌توان گفت که سارتر عالم را فاقد معنای ذاتی می‌داند و از این رو به جعل معنا اعتقاد دارد. دلایل سارتر مبنی بر جعل معنا به شرح زیر است:

**الف.** سارتر هر چیزی غیر از آگاهی را وجود فی‌نفسه می‌داند و با تبیین ویژگی‌های این وجود آن را ممکن ناضرور و زیادی می‌داند. به عبارت دیگر، او بر این باور است که این وجود «می‌توانست به جای آن که هست نباشد». از این رو هیچ دلیلی مبنی بر بودن این وجود نمی‌توان ارائه کرد. از سوی دیگر، این وجود پُر و متکاثف است و متعلق تغییر یا شدن قرار نمی‌گیرد و «هست آنچه هست». این بدان معناست که وجود فی‌نفسه هیچ پتانسیلی برای تغییر ندارد. سارتر با این وصف، در مرحله اول، وجود فی‌نفسه را از آگاهی تهی می‌کند و از این رو آن را پوچ و بی‌معنا می‌داند.

**ب.** سارتر در تبیین وجود لِنفسه نیز روشی مانند روش قبل را برمی‌گزیند. بر این اساس، انسان به منزله آگاهی را نیز ممکن ناضرور و تصادفی می‌داند، ولی بر این باور است که تنها ویژگی انسان که او را از وجود فی‌نفسه متمایز می‌کند آگاهی و آزادی اوست. او بر اساس این دو مؤلفه، در پی آن است که با وجود پوچی انسان و جهان، موضعی فعال برای وجود لِنفسه



در نظر گیرد و به نوعی او را از پوچی زندگی برهاند.

ج. از سوی دیگر، سارتر آزادی وجود لِنفسه را مبتنی بر گزاره «تقدم وجود بر ماهیت» مفروض می‌گیرد، تا بدین وسیله استعلای آگاهی را تضمین کند. تقدم وجود بر ماهیت تبیین‌کننده آزادی بی‌حدومرز انسان است. به عبارت دیگر، وجود لِنفسه با آزادی خویش از قید هر ماهیتی آزاد است و همواره می‌تواند وجودش را شکل دهد. این نوع از آزادی برای سارتر و جعل معنا ضروری است، چراکه اگر ماهیتی ماتقدم برای آگاهی طراحی شده باشد، این طراحی وجود انسان را در خود محبوس می‌کند و مانع استعلای بی‌حدومرز او خواهد شد. وجود لِنفسه با آزادی خود قادر است هر لحظه و در هر وضعیتی که هست دست به انتخاب بزند و خود را به وضعیتی دیگر منتقل کند. این انتقال و تغییر حد یقینی ندارد، چراکه آگاهی هیچ‌گاه در چارچوب هیچ ماهیتی قرار نمی‌گیرد. بر این اساس، فرض تقدم وجود بر ماهیت به وجود لِنفسه برای استعلای خویش و جعل معنا اختیار تام می‌دهد.

د. نگاه سارتر به آگاهی مبتنی بر پدیدارشناسی آشکارکننده جعل معناست. او در ابتدا آگاهی را از هر مضمون و محتوایی تهی می‌کند، چراکه بر این باور است که اگر آگاهی چیزی بود و خودیتی می‌داشت، آنگاه همچون وجود فی‌نفسه پُر و متکاثف می‌شد، و از این رو ماهیتی می‌داشت که وجودش را متأثر می‌کرد. از سوی دیگر، فرض ماهیت برای وجود لِنفسه جعل معنا را ناممکن می‌سازد، چراکه اگر انسان ماهیتی ماتقدم داشته باشد ضرورتاً باید در صدد کشف معنایی باشد که متأثر از طراحی ماهیت است. با این مفروضات، سارتر بر این باور است که انسان (آگاهی) خالی از محتوی و سیال و شناور است و همواره به سوی «شدن» و «تغییر» روان است. چنین انسانی نخست هیچ نیست، سپس چیزی می‌شود. این شدن حاصل ساختن خویشتن است (سارتر، ۱۳۹۱-ب، ص ۲۸). بر این اساس «انسان نیست آن چیزی که هست و هست آن چیزی که نیست» (Sartre, 1969, p. ixv).

با توجه به این مفهوم و همچنین پدیدارشناسی سارتر، به دو مفهوم حیث التفاتی و باورسازی اشاره شد. این مفاهیم در ارتباط مستقیم با جعل معنا هستند. آگاهی، با توجه به سیال بودنش، به سوی ابژه‌ای استعلا می‌یابد و به خود و ابژه معنا می‌دهد. برای مثال، وجود گله‌ای از آهوان در حاشیه اتوبان، به شدت می‌تواند جاذب آگاهی باشد. به عبارت دیگر، آگاهی با توجه به این موضوع به سوی آن روان می‌شود و بدین ترتیب معنایی از آن خلق می‌کند

و به واسطه این معنا خود را می‌سازد. نکته دیگر در مورد آگاهی باورسازی بود. آگاهی با توجه به ساختارش می‌تواند ابژه‌ای بسازد که مابازای خارجی ندارد. برای مثال، آگاهی می‌تواند، با تصویرسازی منفی<sup>۳۶</sup>، خود را از رنج ناشی از عادت برهاند. انسانی را در نظر بگیرید که شرایط اقتصادی مطلوب دارد، ولی ماندن در این شرایط و عادی شدن آن رنجی برای او فراهم آورده است. او می‌تواند با تفکر به اتفاقی ناگوار (مثل دزدیده شدن ماشینش) برای دفع شر خود زمینه‌سازی کند. این تکنیکی است که رواقیون برای کاهش رنج به آن متوسل می‌شدند (ویلیام، ۱۳۹۳، ص ۹۳). با این تکنیک و به وسیله تخیل، انسان قادر به ساختن مفهومی است که عینیت ندارد. به عبارت دیگر، با این تکنیک می‌توان از هیچ معنا ساخت.

#### ۴. بررسی و نقد آرای سارتر در باب جعل معنا

الف. بر اساس مبانی شناخت‌گرایی<sup>۳۷</sup>، مهم‌ترین نقدی که می‌توان بر جعل معنا وارد کرد این است که دآوری معرفتی را با مشکل مواجه می‌کند، به طوری که نمی‌توان معیاری برای تمایز فعل صواب از ناصواب ارائه داد. شناخت‌گراها، بر خلاف ناشناخت‌گراها<sup>۳۸</sup>، معتقدند که ارزش‌ها «امور واقعی» هستند و می‌توان درباره آنها باورها و حالات شناختی داشت، و بنابراین داشتن قرینه تجربی برای ارزیابی امکان‌پذیر است. از این رو، شناخت‌گرا مدعی است که می‌توان باورها را ارزیابی کرد و بین باورهای صادق و کاذب تمایز نهاد.<sup>۳۹</sup>

همچنان که ذکر شد، سارتر بر این باور است که جهان ذاتاً بی‌معناست و باید معنایی برای آن آفرید. انسان هر لحظه به وضعیتی پرتاب می‌شود که از آن بی‌خبر است و با توجه به آن وضعیت باید به طور مستقل انتخابی برای خود داشته باشد تا بتواند در پرتو آن برای خود معنایی جعل کند. بر این اساس، آفرینش معنا امری کاملاً شخصی و محصول نگاه فرد است. از این رو، مواجهه افراد با ابژه‌ای خاص می‌تواند معنایی خاصی پدید آورد، به قسمی که این معنایی اختلاف‌های ماهوی با دیگران داشته باشند. با این وصف، چگونه و با چه معیاری می‌توان به ارزیابی این معنایی پرداخت؟ صواب و ناصواب این معنایی چگونه آشکار می‌شود؟ اگر معنا تنها محصول باور شخص باشد، آیا اساساً می‌توان میان امور ارزشمند و بی‌ارزش تفاوت قائل شد؟

گرت تامسون<sup>۴۰</sup> از کسانی است که نقد مذکور را به سارتر وارد کرده است. او با بررسی دو تفکر شناخت‌گرایی و ناشناخت‌گرایی، سارتر را یک ناشناخت‌گرا معرفی می‌کند و دو

اشکال معرفتی را به او وارد می‌داند. اشکال اول این که سارتر هر گونه ارزش‌داوری را انکار می‌کند و از این رو صدق و کذب گزاره‌ها را نمی‌پذیرد. این اشکال از آن روست که سارتر بر آزادی و انتخاب مبتنی بر استقلال وجودی<sup>۴۱</sup> تأکید فراوان دارد. تامسون معتقد است که سارتر با این تأکید معنای زندگی را تماماً مبتنی بر فرد و آزادی او دانسته و با نگاهی انفسی هر گونه ارزش‌داوری را نفی می‌کند. اشکال دوم این است که سارتر صدق استقلال وجودی را پیشاپیش مفروض گرفته شده است (Thomson, 2003, p. 87). به عبارت دیگر، استقلال وجودی فرد به عنوان گزاره‌ای صادق پذیرفته شده است. این در حالی است که سارتر به عنوان یک ناشناخت‌گرا صدق هر گونه گزاره‌ای را به عنوان گزاره مبتی انکار می‌کند.

به نظر می‌رسد که نقد تامسون برای نظریه‌ای به کار می‌آید که مدعی جهان‌شمولی گزاره‌های صادق و کاذب باشد. اما باید گفت که فلسفه سارتر که مبتنی بر فردگرایی و اصالت وجود است نمی‌تواند متعلق این نقد قرار گیرد، چراکه سارتر به هیچ وجه چنین ادعایی ندارد. او در فلسفه خویش تمام هم خود را مصروف این امر می‌کند که آگاهی را امری شخصی و انفسی جلوه دهد. این شیوه آگزیستانسیالیست‌ها است. ساختار تفکر این فیلسوفان، که مبتنی بر آزادی و تقدم وجود بر ماهیت است، اصالت انسان را ذاتاً به فردیت او وابسته می‌داند و بر این عقیده است که هر فرد نظام وجودی خاصی برای جعل معنا دارد و هرگز نمی‌توان انسان را در چارچوب قاعده‌مندی مانند اجتماع معنا کرد و معیار جهان‌شمولی برای او ارائه داد. انسان باید آزاد باشد و خودش برای خودش قضاوت کند (سارتر، ۱۳۴۴، ص ۲۷). از این رو بدیهی است که برای سارتر ارزش‌ها آفاقی نیستند. سارتر گرچه قبول دارد که قواعد کلی اخلاقی-اجتماعی وجود دارند، می‌گوید این افراد هستند که باید در مواجهه با این قواعد تصمیم نهایی را بگیرند. به این ترتیب، قواعد مذکور تماماً تحت الشعاع فرد قرار می‌گیرند و شخصی می‌شوند. برای مثال، محبت در تعلیم و تربیت دانش‌آموزان یک قاعده کلی است. اما با توجه به روحیات دانش‌آموز و معلم به عنوان «اشخاصی منحصر به فرد» و فعل آنها در شرایط زمانی و مکانی خاص، قطعاً قاعده کلی محبت‌ورزی تحت الشعاع این مؤلفه‌ها قرار می‌گیرد، به طوری که از این قاعده تنها کلیتی انتزاعی باقی می‌ماند. این همان نگاه انفسی است که سارتر نیز در آگزیستانسیالیسم امانیسم است<sup>۴۲</sup> آن را ارائه داده است (سارتر، ۱۳۹۱-ب، ص ۴۶). از این رو، سارتر به هیچ وجه مدعی جهان‌شمولی صدق و کذب گزاره‌ها

نیست، چراکه جعل معنا را کاملاً وابسته به فرد می‌داند. با توجه به این نگاه، صدق و کذب گزاره‌ها درون فردی<sup>۴۳</sup>، درون گروهی، یا وابسته به اجتماعی خاص می‌شود و ارزش‌داوری جهان‌شمول منتفی است. با این وصف، مشکل دیگری خودنمایی می‌کند و آن این است که اگر ارزش‌داوری منوط به شخص باشد، مبنایی برای صدق و کذب گزاره باقی نمی‌ماند و لذا هرج‌ومرج وارد عرصه معرفت می‌شود.

اولاً باید گفت که تاریخ معرفت‌شناسی نشان‌دهنده آن است که نگاه ناشناخت‌گراها به هرج‌ومرج نمی‌انجامد. ظهور بی‌شمار مکاتب معرفت‌شناختی و اخلاقی از ابتدای تاریخ فلسفه تاکنون مؤید این نکته است. این در حالی است که قدیمی‌ترین مکاتب معرفتی شناختی و اخلاقی هنوز هم زنده و قابل بحث هستند. اینها مکاتبی هستند که عموماً توسط اشخاص به وجود آمده‌اند و با نقد و بررسی متفکران جرح و تعدیل شده‌اند. ثانیاً، ناشناخت‌گراها با قواعد و قوانین کلی و جهان‌شمول کاملاً موافق‌اند. احترام به خود و دیگران، تساهل، پرهیز از دروغ، کمک به دیگران، حفظ محیط زیست، رعایت بهداشت و غیره قواعد و قوانینی هستند که شناخت‌گراها نیز پذیرای آنها هستند. اما جلوه‌نمایی برخی از این قواعد و قوانین در زمان‌ها و مکان‌های خاص و ارتباط افراد با آنها از جهان‌شمولی آنها کاسته و صدق و کذب آنها را وابسته به فرد یا «جماعت معرفتی»<sup>۴۴</sup> کرده است. بر این اساس، اعتماد بر آگاهی فرد یا جماعت معرفتی به عنوان یکی از مؤلفه‌های باور صادق خودنمایی می‌کند. به عبارت دیگر، با دلایل انفسی، با شرط این که از زیر تیغ اندیشه‌ورزی گذشته باشند، می‌توان باوری صادق بنیاد نهاد، هرچند که این باور صادق آفاقی نداشته باشد (زاگزبسکی، ۱۳۹۲، ص ۱۳۷). این نگاه از منظر اخلاق باور نیز قابل دفاع است. ایده‌آسی در اخلاق باور این است که اگر هدفی سودمند است و با باور به آن محقق می‌شود، پس این باور برای ما بدهتاً خردمندانه است. این باور صادق خواهد بود حتی اگر برای آن شاهد کافی و یا اساساً شاهدی وجود نداشته باشد. برای مثال، شخصی را در نظر بگیرید که بنا بر یک ایده روان‌شناختی باور دارد که مردم مؤمن به احتمال بسیار زیاد از بیماری سرطان جان به در می‌برند، اگر قطعاً به بقای خود باور داشته باشند. به مجرد پی بردن به بیماری، و در پرتو این واقعیت که هدفش زنده ماندن است، برای شخص عاقلانه خواهد بود که به بقایش باور داشته باشد، حتی اگر بداند که او (و پزشک‌هایش) شواهد کافی بر این باور ندارند. انسان‌ها «در جایی که اعتقاد به

واقعیتی داشته باشند می‌توانند به آفرینش [جعل] آن کمک کنند» (نک. Chignell, 2010). این بدان معناست که انسان می‌تواند، با نگرش آزاد و پذیرش مسئولیت مبتنی بر باور، صدق را قربانی هدفی دیگر مانند آرامش، شادی و... کند. از این منظر، می‌توان باور را امری شخصی دانست (پویمن، ۱۳۸۷، ص ۵۷۷).

این نگاه می‌تواند جوابی بر انتقاد تامسون نیز باشد. او نیز معتقد است از آنجا که ناشناخت‌گراها صدق و کذب گزاره‌ها را شخصی می‌دانند، هرگز نمی‌توانند قانون یا قاعده‌ای را معرفت‌مبنایی تلقی کنند و بر این اساس ارزش‌داوری شخصی و انفسی را روا بدانند (Thomson, 2003, p. 87). از نگاه ناشناخت‌گراها، این مصادیق هستند که معانی واقعی قواعد و قوانین کلی را مشخص می‌کنند. بدیهی است که هیچ مصداقی از قواعد اخلاقی نمی‌تواند صدق جهان‌شمولی را به خود اختصاص دهد و از این رو باید به حیث انفسی یا جماعت معرفتی قانع بود.

ب. مشابه با نقد مذکور، انتقاد دیگر به نگاه سارتر مبتنی بر ابژکتیویسم است. سارتر هم در معنای زندگی و هم در فلسفه اخلاق سوژکتیویست است.<sup>۴۵</sup> سوژکتیویسم در معنای زندگی یعنی زندگی و معنای آن از شخصی به شخص دیگر تفاوت دارد، و این تفاوت وابسته به حالات ذهنی فرد است. به عبارت دیگر، از آنجا که حالات ذهنی افراد تفاوت ماهوی با یکدیگر دارند، این تفاوت معانی متفاوتی برای اشخاص فراهم می‌آورند که باید آنها را به رسمیت شناخت. با این تعریف، می‌توان گفت سوژکتیویسم ارزش‌های ابژکتیو (آفاقی) را نادیده می‌گیرد. برای مثال، اگر شخصی برای جعل معنای زندگی اش عمداً به کسی صدمه بزند نمی‌توان او را تنبیه کرد، چراکه باید معتقد بود معنای زندگی او وابسته به حالات ذهنی و شرایط ویژه اوست و از این رو فعل مذکور در آن شرایط صادق است (نک. Metz, 2013). «صدمه زدن به افراد قاعدتاً بد و استثنائاً خوب است»، این قاعده‌ای اخلاقی است که سوژکتیویست‌ها نیز آن را تأیید می‌کنند. اما وقتی پای مصادیق در میان است، معیار «جماعت معرفتی» و در شرایط خاص معیار شخصی تعیین‌کننده می‌شود. بدیهی است که هیچ انسانی مجاز نیست تا برای جعل معنای زندگی به انسانی دیگر صدمه (از آن حیث که صدمه است) بزند، چراکه او نیز مانند یک ابژکتیویست قواعد اخلاقی و منطقی را پذیرا است.<sup>۴۶</sup> از سوی دیگر، سارتر بر این باور است که تعریف او از سوژکتیویسم به هیچ وجه

محدود به فرد نیست. او معتقد است که فرد با آگاه شدن از وجود خاص خود لزوماً از وجود دیگران و افزون بر آن از شرط وجود خویش نیز آگاه می‌شود.

ج. از منظر اخلاقی اگر سارتر را سوپژکتیویست بدانیم، به تبع نقدهای اپژکتیویست‌ها بر آرای او نیز اطلاق خواهد شد. اخلاق مبتنی بر سوپژکتیویسم بدین معناست که افعال انسان‌ها در حقیقت محصول کنش فکری و احساسی‌شان نسبت به مسئله‌ای است. بر این اساس، قواعد و هنجارهای اجتماعی معیار مناسبی برای ارزیابی این کنش‌ها نیست و احکام اخلاقی در حقیقت بیانگر احساسات گوینده است. در همان وضعیت که سخن از درستی یک فعل می‌گوییم، مراد آن است که تصور من در آن لحظه و موقعیت خاص درست است (نک. ادواردز، ۱۳۹۲، ص ۸۰۵).

به نظر می‌رسد این تعریف از اخلاق سوپژکتیویستی ما را به تناقض می‌رساند. این نقد نیز در ادامه و مشابه با نقدهای مذکور مبتنی بر ارزش‌داوری است. وقتی شخص الف معنایی برای زندگی جعل می‌کند و آن را صادق می‌داند، این احتمال وجود دارد که شخص ب همان معنا را تکذیب کند. بدین ترتیب، ما در لحظه و وضعیت واحد، نسبت به یک فعل با دو ایده متضاد مواجه خواهیم شد. از این رو، هیچ‌گونه داوری نسبت به افعال جایز نخواهد بود. جورج ادوارد مور<sup>۴۷</sup> این نکته را به تفصیل بیان کرده و از آن نتیجه می‌گیرد که رأی سوپژکتیویست‌ها همواره متناقض است، چراکه فعل واحد هم می‌تواند صواب باشد و هم ناصواب. از سوی دیگر، فعل واحد می‌تواند از درست بودن به نادرست بودن تغییر یابد.<sup>۴۸</sup> اما شاید از منظری دیگر هم بتوان به دو رأی متضاد درباره یک وضعیت نگریست. سی.ال. استیونسن<sup>۴۹</sup> استدلال می‌کند که از صرف وجود دو رأی کاملاً متناقض درباره یک فعل نمی‌توان تناقض آن را نتیجه گرفت. اگر شخص الف معنایی برای زندگی جعل کرد و شخص ب مخالف آن بود، این بدان معنا نیست که زندگی هم معنی‌دار است و هم بدون معنا. تناقض وقتی محقق می‌شود که شخص الف بگوید زندگی هم معنا‌دار است و هم بی‌معنا. بر این اساس، حکم شخص الف و ب فعل را متناقض نمی‌کند. در حقیقت، اینجا احکام این اشخاص مورد بحث‌اند، نه معنای زندگی. مثال دیگر آن که شخصی یک سال پیش صدق فعل الف را تأیید کرده و اکنون همان فعل را تکذیب می‌کند. آیا این رأی به معنای تغییر یک فعل درست به نادرست است؟ آیا کنش شخص الف نسبت به فعل واحد توأمأً به معنای

درست و نادرست بودن آن فعل است؟ هرگز. در اینجا این شخص است که از تأیید به تکذیب تغییر موضع داده است، نه فعل، و این تناقض نیست (ادواردز، ۱۳۹۲، ص ۸۰۸).

## ۵. نتیجه

با توجه به استدلال‌ها و مفروضات سارتر، او اعتقاد صرف به جعل معنا دارد. بر خلاف شناخت‌گرایان یا ابژکتیویست‌ها، که معتقد به کشف معنا هستند، سارتر مطلقاً معتقد به جعل معناست، چراکه جهان را اساساً پوچ می‌داند و معنایی برای آن متصور نیست. به عبارت دیگر، سارتر را می‌توان به لحاظ معرفتی و اخلاقی یک ناشناخت‌گرا و سو‌ابژکتیویست خواند. نکته مهم درباره سارتر گرایش آگزیستانسیالیستی اوست، و همین مسئله او را از ناشناخت‌گرایان دیگر متمایز می‌سازد. به نظر می‌رسد نقدهایی که در متن شاهد آنها بودیم، از آن جهت که سارتر یک آگزیستانسیالیست است، بدو تعلق نمی‌گیرد، چراکه مفروضات سارتر اساساً با یک ناشناخت‌گرای غیرآگزیستانسیالیست متفاوت است. سارتر آغاز و انجامی برای جهان متصور نیست و انسان را پرتاب‌شده به این جهان بی‌معنا و غایت می‌داند، لذاست که برای رهایی از انفعال به جعل معنا باور دارد. او فردیت وجود لِنفسه و آزادی مطلق او را محور قرار می‌دهد تا بتواند نظریه خود مبنی بر جعل معنا را محقق سازد. با این نگاه، دایره داوری معرفتی شخصی و درون‌گروهی و وابسته به جماعتی خاص می‌شود. با این حال، باید توجه داشت که سارتر به عنوان یک ناشناخت‌گرا هرگز قواعد کلی را نقض نمی‌کند، بلکه معتقد است که این قواعد در قالب مصادیق است که معنای حقیقی خود را می‌یابند.

## یادداشت‌ها

1. to discover
2. to invent
3. *Being and Nothingness*
4. being in itself
5. being for itself
6. being for others
7. Introduction: Pursuit of Being
8. superfluous (de trop)

9. anthropomorphism
10. being is in itself
11. becoming
12. being in itself is what it is
13. human reality
14. consciousness
15. intentionality
16. Ontological Proof
17. Belief Making
18. transcendence
19. ego
20. Cogito
21. *The Transcendence of the Ego*
22. inhabitant
23. erlebnisse
24. formally
25. materially
26. sadness
27. nothingness
28. existence precedes Essence
29. project
30. facticity

در توضیح واقع‌بودگی گفته می‌شود که وجود انسان‌ها آن‌چنان که ممکن است الهی و متعالی باشد نیست. آنان صفات واقعی و حقیقی دارند که ثابت هستند و به طور کامل در توانایی و کنترل ما نیستند. این واقع‌بودگی ماست. اصطلاحی که سارتر یک بار دیگر از هایدگر وام گرفته است. هایدگر از واقع‌بودگی استفاده می‌کند تا به پرتاب‌شدگی اشاره کند. برای مثال، این واقعیت که ما خودمان را موجود، بدون انتخاب به انجام این کار، پیدا می‌کنیم. این یکی از یافته‌های سارتر است که با استفاده هایدگر از این واژه گسترده‌تر شده‌اند. از نظر سارتر، واقع‌بودگی تنها به این واقعیت که ما به این دنیا پرتاب شده‌ایم اشاره ندارد، بلکه به نحوه آمدن به این دنیا، برای مثال، در طبقه متوسط، مرد، قد متوسط و به همه چیزهایی که ما انتخاب نکردیم و دیگر هم نمی‌توانیم انتخاب کنیم، اشاره دارد.

31. contingency



۳۲. Bad Faith اصطلاحی سلبی است که سارتر از آن برای تبیین مفهوم اصالت و انسان اصیل استفاده می‌کند. سارتر بر آن است که با تشریح سوءباور انسان غیراصیل را نشان دهد و یادآور شود که گریز از سوءباور یکی از شروط بنیادین برای رسیدن به اصالت و معنا است. سارتر در هستی و نیستی به تفصیل درباره این مفهوم بحث می‌کند. به زبان ساده، باید گفت که سوءباور وضعیتی است که انسان در آن خویشتر را انکار می‌کند و آزادی ذاتی خود را برای یافتن معنا نادیده می‌گیرد. همه انسان‌ها به این گونه عملکرد گرایش دارند. ما تلاش می‌کنیم خودمان را فریب دهیم تا به گونه‌ای عمل کنیم که گویی آزاد نیستیم. مثلاً چنان عمل می‌کنیم که گویی توسط طبیعت، بدنمان، یا انتظارات دیگران محدود و متعین شده‌ایم. بر این اساس باید گفت که سوءباور به عنوان انکار آزادی از مفاهیم مهم اگزیستانسیالیستی است که انسان را وادار به پذیرش وضعیتی ثابت می‌کند که امکان تغییر آن نیست و به تبع شخص نیز توانایی استعلای خود را نخواهد داشت.

۳۳. نک. احمدی، ۱۳۹۰، «امکان ناضرور»؛ همچنین، نک. Lewis, 2011.

34. Nausea

35. Roquentin

36. negative visualization

37. cognitivism

38. non-cognitivism

۳۹. نک. Van Roojen, 2013.

40. Garrett Thomson

41. autonomy

۴۲. این کتاب در فارسی با عنوان اگزیستانسیالیسم و اصالت بشر توسط مصطفی رحیمی ترجمه شده است.

43. internalism

44. epistemic community

۴۵. فلسفه اخلاق همواره دغدغه سارتر بود هرچند موفق نشد رساله‌ای مجزا در باب اخلاق بنویسد. مفسران سارتر همواره بر این نظر بوده‌اند که فلسفه سارتر در باب اخلاق بسیار پیچیده و شاید مبهم باشد، به طوری که او را نه می‌توان یک ایزکتیویست و نه یک سوپزکتیویست صرف دانست. آنها بر این اعتقادند که سارتر در آثارش همواره در بین این دو نحله معلق است (متیوز، ۱۳۹۱، ص ۱۰۶). در این نوشتار شأن سوپزکتیویستی سارتر مورد توجه قرار گرفته است.

۴۶. نک. Mason, 2015.

47. G. E. Moore

۴۸. نک. Baldwin, 2010.

49. C. L. Stevenson

### کتاب‌نامه

- احمدی، بابک (۱۳۹۰)، سارتر که می‌نوشت، تهران: مرکز، چ ۴.
- ادواردز، پل (۱۳۹۲)، دانشنامه فلسفه اخلاق، ترجمه انشاله رحمتی، تهران: سوفیا.
- اروین، ویلیام (۱۳۹۳)، فلسفه‌ای برای زندگی: رواقی زیستن در دنیای امروز، ترجمه محمود مقدسی، تهران: گمان.
- پویمن، لویس (۱۳۸۷)، معرفت‌شناسی، مقدمه‌ای بر نظریه شناخت، ترجمه رضا محمدزاده، تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
- تای، مایکل (۱۳۹۲)، فلسفه آگاهی، ترجمه یاسر پوراسماعیل، تهران: حکمت.
- زاگزبسکی، لیندا (۱۳۹۲)، معرفت‌شناسی، ترجمه کاوه بهبهانی، تهران: نی.
- سارتر، ژان پل (۱۳۴۴)، راه‌های آزادی، ترجمه عنایت‌اله شکیباپور، تهران: فرخی.
- سارتر، ژان پل (۱۳۸۷)، بودلر، ترجمه دل‌آرا قهرمان، تهران: نیلوفر، چ ۲.
- سارتر، ژان پل (۱۳۹۱-الف)، تهوع، ترجمه امیر جلال‌الدین اعلم، تهران: نیلوفر، چ ۱۲.
- سارتر، ژان پل (۱۳۹۱-ب)، آگزیستانسیالیسم و اصالت بشر، ترجمه مصطفی رحیمی، تهران: نیلوفر، چ ۱۴.
- سارتر، ژان پل (۱۳۹۱-ج)، کلمات، ترجمه امیر جلال‌الدین اعلم، تهران: نیلوفر، چ ۲.
- متیوز، اریک (۱۳۹۱)، فلسفه فرانسه در قرن بیستم، ترجمه محسن حکیمی، تهران: ققنوس، چ ۲.
- وال، ژان (۱۳۹۲)، نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست‌بودن، ترجمه یحیی مهدوی، تهران: خوارزمی، چ ۳.
- Beyer, Christian (2015), "Edmund Husserl," *Stanford encyclopedia of philosophy*, first published Fri Feb 28, 2003.
- Baldwin, Tom (2010), "George Edward Moore," *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, First published Fri Mar 26, 2004.
- Chignell, Andrew (2010), "The Ethics of Belief", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, First published Mon Jun 14, 2010.
- Golomb, Jacob (1995), *In search of Authenticity from Kierkegaard to Camus*, London, New York: Routledge.
- Mason, Elinor (2015), "Value Pluralism," *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, First published Tue Jun 20, 2006.
- Metz, Thaddeus (2007), "The Meaning of Life," *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, substantive revision Mon Jun 3, 2013.
- Sartre, Jean-Paul (1969), *Being and Nothingness*, Hazel E. Barnes (tr.). Routledge.
- Sartre, Jean-Pau. (1960), *The Transcendence of the Ego, An Existentialist Theory of Consciousness*, Forrest Williams (tr.). The Noonday Press.
- Thomson, Garrett (2003), *On the meaning of life*, College of Wooster.
- Van Roojen, Mark (2013), "Moral Cognitivism vs. Non-Cognitivism," *Stanford*

۱۴۲ پژوهشنامه فلسفه دین (نامه حکمت)، سال چهاردهم، شماره اول، بهار و تابستان ۱۳۹۵، پیاپی ۲۷

---

*Encyclopedia of Philosophy.*

Lewis, Mike (2011), *Sartre on Contingency: Philosophy, Empirical Science.*  
Churchill College, Cambridge.

## **Invention of the Meaning in Sartre's View and Criticism in Accordance with Cognitivism Principles**

*Davoud Sedighi*<sup>1</sup>

Reception Date: 2015/10/9

*Amirabbas Alizamani*<sup>2</sup>

Acceptance Date: 2015/12/19

Invention and discovery of the meaning are two rival theories of the meaning of life. With explanation of being for itself and being in itself, Sartre, first of all, empties world from all the meanings and then, for the sake of self-transcendence and avoiding passiveness, is in search of invention of the meaning. So, Sartre can be called a subjectivist and non-cognitivist. Therefore, the defects of these schools can also be attributed to Sartre's theory. One of the most important criticisms is the impossibility of epistemic judgment. According to Sartre, if the meaning is absolutely personal and subjective, then no epistemic judgment about truth or falsity of beliefs would be possible. But, according to the epistemic principles of non-cognitivists and subjectivists, it seems that we can decrease the power of criticism. The insistence of Sartre and existentialists on the subjectivity of meaning implies that the cognitivist criticisms have nothing to do with Sartre.

**Keywords:** Jean P. Sartre, meaning of life, being in itself, being for itself, contingency, cognitivism, non-cognitivism

---

1. PhD Graduate in Comparative Philosophy, Azad University, Science and Research Branch, Tehran, Iran (corresponding author). Email: davoud\_sedighi@yahoo.com

2. Associate Professor, Philosophy of Religion Department, Tehran University, Tehran, Iran. Email: amirabbas.alizamani@yahoo.com

## **Contents**

<b>Kierkegaard's Religious Understanding of "Subjectivity"</b>	<b>1</b>
<i>Mohammad Asghari and Neda Mohajel</i>	
<b>Al-Ghazali on the Training Role of Prophets in Human's Epistemic Development</b>	<b>23</b>
<i>Mitra (Zahra) Poursina</i>	
<b>The Impact of Prayer on the Orderly Cosmos: A Comparative study of Mortaza Mutahhari and Eleonore Stump</b>	<b>47</b>
<i>Omehani Jarrahi and Abd-al-Rasool Kashfi</i>	
<b>Analogical Theology or Gradational Theology</b>	<b>69</b>
<i>Aflatun Sadeghi</i>	
<b>Religious Realism vs. Anti-realism: Revisiting Don Cupitt, Paul Badham and D. Z. Phillips</b>	<b>91</b>
<i>Ali Sadeqi</i>	
<b>Invention of the meaning in Sartre's view and criticism in accordance with cognitivism principles</b>	<b>119</b>
<i>Davoud Sedighi and Amirabbas Alizamani</i>	
<b>Optimistic Naturalism and the Meaning of Life</b>	<b>143</b>
<i>Masud Tusi Saeedi</i>	
<b>Mulla Sadra on the Relation between Religious Language and Reality</b>	<b>165</b>
<i>Vahide Fakhar Noghani and Sayyid Morteza Hoseini Shahrudi</i>	
<b>A New Recast of Gödel's Ontological Argument in Hájek's Language</b>	<b>183</b>
<i>Mohammad Maarefi and Mohsen Feyzbakhsh</i>	
<b>Thomas Aquinas on Imperfect and Perfect Happiness and Seeing God</b>	<b>205</b>
<i>Hosein Hooshangi and Mansooreh Maleki</i>	
<b>Subscription Form</b>	<b>223</b>
<b>Abstracts (in English)</b>	<b>225</b>

In the name of Allah the compassionate the merciful

# PHILOSOPHY OF RELIGION RESEARCH

Biannual Journal of Philosophy of Religion  
Vol. 14, No. 1, (Serial 27), Spring & Summer 2016

**Publisher:** Imam Sadiq (p.b.u.h) University

**Director:** Hoseinali Sa'di

**Editor in Chief:** Reza Akbari

**Literary Editor:** Mohamad Ebrahim Baset

**Director of Executive Affairs:** Amir Hossein Mohamadpur

## **Editorial Board:**

Gholamhosein Ebrahimi Dinani (professor)

Reza Akbari (professor)

Ahmad Pakatchi (assistant professor)

Mohsen Javadi (professor)

Mohsen Jahangiri (professor)

Najafqoli Habibi (associate professor)

Sayyed Hasan Sa'adat Mostafavi (professor)

Mohammad Sa'idi Mehr (professor)

Boyook Alizadeh (assistant professor)

Ahad Faramarz Qaramaleki (professor)

Mohammd Kazem Forqani (assistant professor)

Reza Mohammadzadeh (associate professor)

Zia Movahhed (professor)

Abdollah Nasri (professor)

Hosein Hooshangi (associate professor)

240 Pages / 30000 RIS

Imam Sadiq (p.b.u.h) University, Modiriat Bridge,  
Shahid Chamran Exp.way Tehran, Islamic Republic of Iran

Scientific & Editorial Affairs:

Departement of Islamic Philosophy and Kalam, Faculty of Theology

Tel: 88094001-5 Fax: 88385820 E-mail: pfdin@isu.ac.ir

**[www.nameh-i-hikmat.journals.isu.ac.ir](http://www.nameh-i-hikmat.journals.isu.ac.ir)**

Management of Technical and Printing: Management of Production and  
Publication of Scientific Works

Tel: 88084001-5 (528), Fax: 88094915, E-mail: mag@isu.ac.ir

Management of Sales and Distribution: Sales and Distribution Office

Tel: 88084001-5 (512), Fax: 88094915