

وجود لافسه در فلسفه سارتر

دکتر هدایت علوی تبار *

تاریخ دریافت: ۱۳۸۷/۸/۲۰

تاریخ پذیرش: ۱۳۸۸/۳/۲۵

چکیده

سارتر با پذیرش مفهوم «روی‌آوردگی» در فلسفه هوسرل اظهار می‌دارد که آگاهی عبارت است از آگاهی از چیزی. آگاهی همواره دارای متعلق است و به چیزی اشاره می‌کند که شناخته شده است. او، به واقعیتی به نام نومن که در پس فنومن‌ها یا پدیدارها قرار دارد معتقد نیست؛ و از سوی دیگر، پدیدارها را متکی به آگاهی یا فاعل شناسا نیز نمی‌داند. پدیدارها، خود تکیه‌گاه خود هستند. بدین ترتیب ما با دو نوع وجود مواجه می‌شویم: یکی آگاهی و دیگری متعلق‌های آگاهی یا پدیدارها. سارتر نوع اول را وجود لافسه و نوع دوم را وجود فی‌نفسه می‌نامد. در این مقاله، پس از بررسی رهیافت پدیدارشناسانه سارتر، به ویژگی‌های وجود لافسه از جمله عدم بودن و آزاد بودن؛ و همچنین به برخی از ساختارهای این نوع وجود مانند غیرشخصی بودن، غیرجوهری بودن و فقدان و میل، پرداخته می‌شود.

واژگان کلیدی

پدیدارشناسی، روی‌آوردگی، وجود فی‌نفسه، وجود لافسه، سارتر

مقدمه: روی آوردگی

کلمه «پدیدارشناسی»^۱ به تمایزی باز می‌گردد که کانت میان نومن^۲ و فنومن^۳ قائل شد. فنومن یا پدیدار عبارت است از ظهور و نمود واقعیت برای آگاهی؛ در حالی که نومن، خود واقعیت است و در پس فنومن قرار دارد. هوسرل، قرار دادن واقعیت را در پس پدیدار نادرست دانست و گفت: برای دست یافتن به ماهیت آنچه هست، باید به پدیدار توجه کرد و اهمیتی ندارد که این پدیدار، وجودی جدا از آنچه ما آن را می‌شناسیم دارد یا نه. از نظر او، ما باید واقعیتی را که ادعا شده در پس پدیدار قرار دارد در پراتنز بگذاریم و از آن بحث نکنیم. فیلسوف فقط باید به بررسی چیزی پردازد که برای آگاهی‌اش پدیدار شده است. او باید توصیف دقیقی از پدیدار ارائه دهد؛ زیرا حقیقت عبارت است از آن چیزی که پدیدار می‌شود نه آنچه در پس پدیدار قرار دارد.^۴

یکی از اصول اساسی پدیدارشناسی این است که آگاهی عبارت است از آگاهی از چیزی. آگاهی، همواره دارای متعلق است و به چیزی اشاره می‌کند که شناخته شده است. این متعلق می‌تواند یک حقیقت ریاضی، یک درخت یا حتی موجودی خیالی باشد. متعلق آگاهی، هر چه باشد، نه آگاهی است و نه در آگاهی جای دارد. آگاهی چیزی غیر از متعلق خود است. اما در عین حال، کل آگاهی رویکردی به سوی متعلق خود دارد و این، آن چیزی است که «روی آوردگی»^۵ آگاهی نامیده شده است و ساختار اساسی آگاهی را تشکیل می‌دهد.

در ژانویه سال ۱۹۳۹، سارتر در مقاله «یک مفهوم اساسی در پدیدارشناسی هوسرل: روی آوردگی» کوشید تا روی آوردگی را، که آن را به پیروی از هوسرل پذیرفته بود، برای مخاطبان فرانسوی خود توضیح دهد. او در آن مقاله می‌گوید: خطای مشترک رئالیست‌ها و ایدئالیست‌ها این است که عمل شناختن را با عمل خوردن اشتباه کرده‌اند. ایدئالیست‌های فرانسوی، به نحوی از آگاهی سخن می‌گویند که گویی عنکبوتی است که چیزهای مختلف را هضم می‌کند و آن‌ها را به جزئی از وجود خود تبدیل می‌سازد. سارتر، این نظر را مغایر با نظریه روی آوردگی می‌داند. بر اساس نظریه روی آوردگی، در عمل شناخت، اشیاء به همان صورت باقی می‌مانند و در آگاهی جذب و حل نمی‌شوند. درختی که ما می‌بینیم، در مکانی است. ما آن را کنار جاده، میان گرد و خاک، تنها و در خود تپیده زیر گرما و در بیست فرسنگی ساحل مدیترانه

می‌بینیم، اما درخت وارد آگاهی ما نمی‌شود بلکه بیرون از آن، به صورت درخت باقی می‌ماند؛ زیرا طبیعت درخت با طبیعت آگاهی ما متفاوت است. آگاهی، مقوم وجود متعلق خود نیست؛ به عبارت دیگر، آگاهی، متعلق خود را ایجاد نمی‌کند. سارتر، پس از رد کردن نظر ایدئالیست‌ها درباره شناخت، نظر خود را بیان می‌کند و می‌گوید: «شناختن» عبارت است از «منفجر شدن به سوی».

«آگاهی پاک و تصفیه شده است، مانند بادی عظیم روشن است. هیچ چیز در آن وجود ندارد مگر حرکتی برای گریز از خود، سُرخوردنی به بیرون از خود. اگر بر فرض محال می‌توانستید «در» آگاهی وارد شوید در گردبادی گرفتار می‌شدید و به بیرون، کنار درخت، میان گرد و خاک انداخته می‌شدید؛ زیرا آگاهی، «درونی» ندارد و فقط عبارت است از بیرون از خود. همین گریز مطلق، همین امتناع از جوهر بودن است که به آن قوام می‌بخشد.» (Sartre, 1962, p.23)

آگاهی بیرون از خود است و اگر بکوشد تا خود را باز پس گیرد یا بر خودش منطبق شود و در را بر روی خود ببندد، نابود می‌شود. این ضرورت که آگاهی باید همواره آگاهی از چیزی غیر از خود باشد و این گریز کامل از خود را سارتر «روی‌آوردگی» می‌نامد.

هوسرل، مسئله وجود خارجی متعلق آگاهی را بی‌ارزش دانسته و کنار گذاشته بود، اما سارتر آن را به این سادگی کنار نمی‌گذارد بلکه معتقد است که پدیدار، دارای وجود واقعی و انضمامی است. او در «هستی و نیستی» بر این رهیافت پدیدارشناسانه که وجود، چیزی جز سلسله‌ای از نمودها و پدیدارها نیست، تأکید می‌کند. سیب سرخ چیزی جز مجموعه‌ای از رنگ و بو و طعم خاص نیست. وجود سیب، صرفاً عبارت است از سلسله بهم پیوسته‌ای از پدیدارها که هر یک، جنبه‌ای از سیب را نشان می‌دهند. سارتر، در مقام یک پدیدارشناس، نومن را به عنوان واقعیتی که در پس فنومن‌ها یا پدیدارها قرار دارد، نمی‌پذیرد؛ اما در عین حال، وجود پدیدار را به صرف پدیدار شدن و شناخته شدن آن فرو نمی‌کاهد. او، این فروکاستن را به معنای پذیرش ایدئالیسم افراطی بارکلی می‌داند که بر اساس آن، «بودن یعنی مدرک بودن»^۶ سارتر معتقد بود که این نوع ایدئالیسم، به طور ضمنی در پدیدارشناسی هوسرل وجود دارد؛

زیرا از نظر هوسرل، روی آوردنگی عبارت است از ساختار درونی حالات ذهنی که بر اساس آن، این حالات به سوی متعلقات خود جهت‌گیری می‌کنند اما به هیچ وجه، ضروری نیست که این متعلقات، مستقل از آگاهی باشند (Edwards, 1972, p.290). از نظر سارتر، آن‌ها باید مستقل از آگاهی باشند؛ زیرا در غیر این صورت، وجود خود را مدیون آگاهی خواهند بود و این منجر به ایدئالیسم می‌شود. به همین دلیل، او راه خود را از هوسرل جدا می‌کند و وجود واقعی متعلقات آگاهی یعنی پدیدارها را می‌پذیرد. در پدیدارشناسی سارتر، نومن به عنوان تکیه‌گاه پدیدارها رد می‌شود اما در عین حال، پدیدارها به طور کامل، وابسته و متکی به مدرک یا فاعل شناسا نیستند؛ پدیدارها، خود تکیه‌گاه خود هستند.

«آگاه شدن از چیزی به معنای مواجه شدن با حضور واقعی و پرچیزی غیر از آگاهی است.» (Sartre, 1957-a, p. lx)

اگر میزی که من می‌شناسم با عمل شناخت من یکی باشد، آن فقط آگاهی من خواهد بود و به عنوان یک میز ناپدید می‌گردد (Sartre, 1957-a, p. lvii). آگاهی همواره از سوی چیزی غیر از خود حمایت می‌شود. از این رو، طبیعت آگاهی مستلزم چیزی و رای خود است.

سارتر از رویکرد آگاهی به چیزی بیرون از خود، تحت عنوان «برهان وجودی»^۷ بحث می‌کند. او در مقدمه «هستی و نیستی»، از دو نوع برهان وجودی سخن می‌گوید: یکی برهان وجودی سستی در اثبات وجود خدا که ابتدا آنسلم و سپس دکارت و لایبنیتس آن را مطرح کردند؛ و دیگری تفسیری از روی آوردنگی که خود سارتر آن را ارائه داده است. ویژگی مشترک این دو برهان آن است که هر دو، به دنبال اثبات موجودی در عالم خارج هستند.^۸ برهان وجودی سارتر نشان دهنده جنبه روی‌آوری^۹ آگاهی است که بر اساس آن، آگاهی با فراتر رفتن از خود، به سوی موجودی در عالم خارج که همان متعلق آگاهی است روی می‌آورد.

«آگاهی عبارت است از آگاهی به چیزی. این بدان معناست که فراروی،^{۱۰} ساختار قوام‌بخش آگاهی است؛ یعنی آگاهی با حمایت موجودی غیر از خود به وجود می‌آید. این، آن چیزی است که ما برهان وجودی می‌نامیم.» (Sartre, 1957-a, p. lxi)

استدلال سارتر در اثبات تفسیر خود از روی آورندگی کوتاه است و بسیاری از مفسران، آن را قانع کننده نمی دانند (King, 1974, p.24). اما در هر صورت این استدلال نشان می دهد که او، به وجودی واقعی و رای آگاهی اعتقاد دارد. سارتر، این وجود را «وجود فی نفسه»^{۱۱} و آگاهی را «وجود لئفسه»^{۱۲} می نامد. همه موجودات عالم که فاقد آگاهی هستند، از جمله بدن خود انسان، در قلمروی وجود فی نفسه جای می گیرند و آگاهی، که چیزی جز انسان آگاه نیست، وجود لئفسه را تشکیل می دهد. این دو قلمروی کاملاً متمایز، قلمروهای اصلی وجودند.^{۱۳} او، فلسفه خود را بر اساس دوگانگی میان این دو نوع وجود بنیان می نهد و از این جهت، در سنت فلسفی دکارت قرار می گیرد که میان امتداد و فکر، تمایز و دوگانگی قایل شد.^{۱۴} سارتر، دو اصطلاح فی نفسه و لئفسه را از هگل گرفته است اما باید توجه داشت که در نظام هگلی، رابطه فی نفسه و لئفسه رابطه ای دیالکتیکی است در حالی که در «هستی و نیستی»، وجودشناسی سارتر فاقد چنین رابطه پویایی است.^{۱۵} اکنون باید ببینیم سارتر وجود لئفسه را چگونه تعریف می کند و چه ویژگی هایی برای آن برمی شمارد.

۱. وجود لئفسه

وجود لئفسه در مقابل وجود فی نفسه قرار دارد و در واقع عبارت است از هر آنچه فی نفسه نیست. سارتر اصطلاح های لئفسه، آگاهی، واقعیت بشری و انسان را به جای هم به کار می برد؛^{۱۶} زیرا همه آنها نشان دهنده یک قلمروی خاص از وجود هستند. وجود لئفسه همان آگاهی است و آگاهی چیزی جز انسان آگاه نیست. سارتر، در توصیف وجود لئفسه، در مسیری حرکت می کند که کاملاً مخالف است با مسیری که در توصیف وجود فی نفسه در پیش گرفته است. او وجود فی نفسه را توپیر و عاری از هر گونه ترک و شکافی دانسته اما در تبیین وجود لئفسه، هدفش خالی کردن این نوع وجود از هر گونه محتوایی است. پیش از آن که ببینیم سارتر چگونه این کار را انجام می دهد، باید به این سؤال پاسخ دهیم که اصلاً وجود لئفسه چگونه به وجود آمده است؟ از نظر سارتر، هیچ وجودی از جمله وجود لئفسه نمی تواند مبنا و علت خود باشد؛ از طرف دیگر، وجود لئفسه نمی تواند از عدم خلق شده باشد؛ زیرا سارتر نظریه خلق از عدم را رد می کند. بنابراین، این نوع وجود باید کاملاً متکی بر نوع دیگر وجود

یعنی وجود فی نفسه باشد. اما این که چگونه وجود فی نفسه کاملاً ایجابی می تواند وجود لِنفسه کاملاً سلبی را ایجاد کند یک راز باقی می ماند (McLachlan, 1997, p.76). توضیح سارتر در مورد چگونگی ایجاد لِنفسه از فی نفسه، شبیه به نظریهٔ صدور موجودات از احد در مکتب نوافلاطونی است. در این مکتب، همه چیز در یک سیر نزولی از احد صادر می شود و در نهایت، در یک سیر صعودی به آن باز می گردد. به نظر می رسد که این جهان شناسی نوافلاطونی، در سراسر «هستی و نیستی» وجود داشته باشد (McLachlan, 1997, p.76). وجود فی نفسه، بدون هیچ دلیلی وجود لِنفسه را صادر می کند و در هنگام مرگ، لِنفسه دوباره جذب در فی نفسه می شود. البته باید توجه داشت که در فلسفه سارتر، بر خلاف تفکر نوافلاطونی، امکان یک وحدت عرفانی با احد وجود ندارد.

۲. عدم بودن لِنفسه

اما هدف سارتر، اثبات تهی و عدم بودن لِنفسه است. او برای رسیدن به این هدف، از سه مفهوم «پرسش»،^{۱۷} «انهدام»^{۱۸} و «حکم منفی»^{۱۹} استفاده می کند. وقتی ما، برای مثال، می پرسیم: «آیا پیتتر در کتابخانه است؟»، آشکارا جهل خود را نسبت به موضوعی نشان می دهیم. سارتر، این جهل را نوعی عدم^{۲۰} در آگاهی ما می نامد. اگر پاسخ منفی باشد (پیتتر در کتابخانه نیست)، با نوع جدیدی از عدم مواجه می شویم. بنابراین پرسش ما پلی میان دو نوع عدم است. اما اگر پاسخ ما مثبت باشد (پیتتر در کتابخانه است)، در اینجا نیز نوع دیگری از عدم ظاهر می شود؛ زیرا علم ما به هر چیزی، خودش را با نوعی حذف کامل می کند. علم ما به پیتتر، از طریق حذف کردن و کنار گذاشتن همه آنچه او نیست حاصل می شود. علم ما به کتابخانه نیز از طریق کنار گذاشتن همه آنچه کتابخانه نیست به دست می آید. از این رو، حتی در صورتی که پاسخ مثبت باشد، ما خودمان را در احاطهٔ عدم می یابیم.

عدم به خالص ترین شکل خود، نه تنها در عمل پرسش کردن بلکه در مفهوم «انهدام» نیز خود را نشان می دهد. در واقع، شیئی که نابود می شود، پس از انهدام به همان اندازه از وجود برخوردار است که پیش از آن. فقط حضور انسان است که به ما اجازه می دهد این تغییر شکل را انهدام بنامیم. این بدان معنا نیست که پیش از حضور انسان یا، به تعبیر سارتر، آگاهی بشری، برای مثال، یک درخت نمی توانست نابود شود،

بلکه به این معناست که نابود کردن به معنای بر هم زدن نظم و سازمان یک چیز است و این، مستلزم آن است که نوعی نظم و سازمان، از قبل در آن چیز موجود بوده باشد. این نظم و سازمان فقط در صورتی ممکن است که آگاهی بشری‌ای وجود داشته باشد که قبلاً آن‌ها را به اشیاء داده باشد. دلیل این‌که ما می‌توانیم از انهدام و نابودی سخن بگوییم، علم انسان است به این‌که A جای خود را به B داده است. در نتیجه، می‌توان گفت انهدام A صورتی از عدم است که به دلیل حضور واقعیت بشری روی داده است. مفهوم سوم «حکم منفی» است. فرض کنید من با پیتر در کافه‌ای قرار ملاقات دارم. من به کافه می‌روم و به اطراف نگاه می‌کنم ولی او را نمی‌یابم. سپس حکم می‌کنم که «پیتر اینجا نیست» و با این حکم، اعلام می‌کنم که چیزی نیست. من توقع داشتم او در اینجا باشد اما او نیست. من غیبت پیتر را احساس می‌کنم؛ زیرا انتظار دیدنش را داشتم اما غیبت شخص دیگری را در کافه احساس نمی‌کنم؛ زیرا انتظار دیدنش را نداشتم. در اینجا غیبت پیتر، برخلاف غیبت هر فرد دیگری، به صورت نوعی عدم ظاهر می‌شود. بنابراین حکم منفی از مواردی است که با آن عدم وارد جهان می‌شود.

پرسش، انهدام و نفی هر کدام نوعی عدم را وارد جهان می‌کنند. اکنون این سؤال پیش می‌آید که این عدم از کجا می‌آید و منشأ آن چیست؟ برای درک پاسخ سارتر، بهتر است به طور خلاصه پاسخ‌هایی را بررسی کنیم که گرچه از نظر او مردودند اما در نزدیک کردن او به پاسخ خود مفید بوده‌اند. این پاسخ‌ها عبارت‌اند از پاسخ هگل و هایدگر. از نظر هگل، وجود و عدم دو امر انتزاعی هستند که از وحدت آن‌ها، موجود واقعی و انضمامی حاصل می‌آید. او، با پذیرش این اصل اسپینوزایی که «هر تعینی یک نفی است»،^{۲۱} ادعا می‌کند که هر نوع وجودی حد و مرز خود را از عدم دریافت می‌کند. در نتیجه، هگل عدم را در خود وجود می‌گنجاند. سارتر نظر هگل را نمی‌پذیرد و می‌گوید عدم بیرون از وجود است. اول وجود است و سپس عدم وارد می‌شود. عدم را به هیچ وجه نمی‌توان اقیانوسی در نظر گرفت که وجود از آن سر برمی‌آورد.

«اگر عدم بتواند داده شود، نه پیش از وجود است نه پس از آن و نه به نحوی

کلی بیرون از آن. عدم، همچون کرمی، در قلب وجود چنبره زده است.» (Sartre,)

(1957-a, p.21)

هایدگر، با اجتناب از مفهوم به شدت دیالکتیکی عدم در فلسفه هگل، یک گام ما را به پاسخ سارتر نزدیک‌تر می‌کند. او با رهیافتی پدیدارشناسانه می‌گوید: وجود و عدم دو نیروی مخالف‌اند و امر واقعی چیزی نیست جز تنشی که از دفع متقابل حاصل می‌آید. او، چندین حالت انسان مانند نفرت، دفاع و تأسف را تحلیل می‌کند و به این نتیجه می‌رسد که هر یک از آن‌ها، به نحوی عدم را دربردارند. علاوه بر این، انسان از طریق احساس دلهره نیز با عدم مواجه می‌شود. «دلهره» عبارت است از احساس عدم ضرورت. ما از طریق دلهره، از آنچه نیستیم و نمی‌توانیم بشویم آگاه می‌شویم و فقط بدین وسیله است که هستیم آنچه هستیم. دلهره سبب می‌شود که وجود ما در احاطه عدم قرار گیرد. از نظر هایدگر، جهان، عدم ضرورت خود را از واقعیت بشری دریافت می‌کند؛ زیرا واقعیت بشری است که شکنندگی عالم را آشکار می‌سازد، عالمی که خودش نیز در احاطه عدم است. از نظر سارتر، اشکال تبیین هایدگر این است که همه نفی‌های کوچک را که همچون موجی از کف بر سطح زندگی روزمره ما جریان دارند (مانند «پیترا اینجا نیست»، «من سیگار ندارم» و غیره)، بدون توجیه و توضیح باقی می‌گذارد. سارتر، هم هگل و هم هایدگر را به سبب ناتوانی از تبیین ساختار ذهن بشری، مورد انتقاد قرار می‌دهد.

اکنون به پاسخ سارتر می‌رسیم. از آنجا که عدم، به معنای دقیق، در اشیاء نیست بلکه دائماً و به نحوی اجتناب‌ناپذیر، در برابر پس‌زمینه وجود آشکار می‌شود، ما نیازمند وجودی هستیم که عدم را ایجاد کند. این وجود فقط می‌تواند لnfسه یا آگاهی بشری باشد.

«انسان موجودی است که به وسیله او، عدم وارد جهان می‌شود.» (Sartre, 1957-

a, p.21)

پس از این توضیح معلوم می‌شود که چرا در احکام منفی مانند «پیترا در کافه نیست» نوعی عدم وارد جهان شده است. آگاهی بشری است که این نوع عدم را وارد عالم می‌کند. همین مطلب در مورد انهدام هم صادق است. اگر تغییر از A به B را می‌توان انهدام نامید، به این دلیل است که انسانی حضور دارد که A را به عنوان A در نظر می‌گیرد. بدون این حضور انسانی، انهدامی نمی‌تواند صورت گیرد. به عبارت دیگر، فقط حضور انسانی است که نابودی A را درک می‌کند. در اینجا نیز عدم از طریق آگاهی

بشری بر اشیاء عالم وارد می‌شود. آگاهی بشری دائماً عالم را تقسیم می‌کند، محدود می‌سازد، سازمان می‌دهد و از طریق نفی کردن‌ها، آن را به یک عالم سامان‌یافته تبدیل می‌سازد. این بدان معنا نیست که عدم در اشیای عالم وجود دارد؛ زیرا همان‌طور که گفتیم، وجود فی‌نفسه پر است و هیچ عدمی در آن راه ندارد. عدم را انسان وارد عالم می‌کند.

در اینجا این سؤال مطرح می‌شود که انسان چه خصوصیتی دارد که به وسیله او، عدم وارد عالم می‌شود؟ قبلاً گفتیم که آگاهی بشری، توانایی ایجاد عدم را دارد. ایجاد عدم یا نفی کردن، نه تنها در پرسش، انهدام و حکم منفی بلکه از نظر سارتر، در هر نوع شناختی روی می‌دهد. حتی در شناخت یک صندلی، ما با نوعی عمل نفی سر و کار داریم. وقتی من به این صندلی علم پیدا می‌کنم، اظهار می‌کنم که آگاهی من این صندلی نیست و این صندلی باقی عالم نیست. انسان، هویت یک شیء خاص را با گفتن این‌که آن چه چیزی نیست مشخص می‌کند. انسان شیء را از پس زمینه‌اش متمایز می‌کند و بدین ترتیب آن را می‌شناسد. صندلی وقتی صندلی به نظر می‌رسد که ما با سیاه کردن پس زمینه آن، به آن معنای صندلی بدهیم. صندلی توسط فعالیت آگاهی از زمینه توپر جهان فی‌نفسه بیرون می‌آید و معنا پیدا می‌کند. تمایز نهادن فقط از طریق نفی کردن ممکن است و نفی فقط به وسیله آگاهی امکان دارد. آگاهی یا لئسه، مبنای هرگونه نفی و رابطه‌ای است. از آنجا که هر نوع عمل آگاهی عملی منفی است، سارتر این فعالیت آگاهی را «نیست کردن»^{۲۲} نیز می‌نامد. این «نیست کردن» که فعالیت خاص لئسه است، فقط در صورتی امکان دارد که لئسه بیرون از فی‌نفسه باشد. اگر لئسه مانند فی‌نفسه توپر و فشرده باشد، در آن صورت، توانایی نفی کردن یا نیست کردن را از دست می‌دهد؛ زیرا وجود کاملاً ایجابی نمی‌تواند نفی کند. همین نفی و نیست کردن نشان می‌دهد که لئسه، نفی و نیستی را درون خود دارد؛ لئسه، نیستی و عدم است.^{۲۳}

سارتر، در «هستی و نیستی»، به تفصیل از عدم که ویژگی اصلی آگاهی یا لئسه است بحث می‌کند. اصولاً عنوان این کتاب، به دو قلمروی اصلی وجود یعنی وجود فی‌نفسه و وجود لئسه اشاره دارد و نشان می‌دهد که لئسه یا انسان چیزی جز نیستی و عدم نیست. در واقع، لئسه وجودی است که عدم خودش است. وجود فی‌نفسه،

استحکام و ثبات اشیای عالم را موجب می‌شود؛ و وجود لِنفسه، جدایی و افتراق آن‌ها را. لِنفسه یا آگاهی، به دلیل همین ویژگی عدم بودن، نه تنها خودش را از اشیای عالم جدا می‌کند بلکه خودش را از خودش نیز جدا می‌سازد.

«وجود آگاهی از این حیث که آگاهی است باید در فاصله‌ای از خودش به عنوان حضور برای خودش وجود داشته باشد و این فاصله خالی که وجود در وجود خودش حمل می‌کند، عدم است.» (Sartre, 1957-a, p.76)

فاصله میان آگاهی و خودش را نمی‌توان با چیزهایی مانند زمان و مکان تبیین کرد؛ زیرا این‌ها شیء هستند در حالی که این فاصله عدم است. سارتر، عدم را «سوراخ وجود» (Sartre, 1957-a, p.79) و «یک باد عظیم» (Sartre, 1962, p.23) می‌نامد و این‌ها همه دلالت بر تهی بودن لِنفسه می‌کند.

یکی از بحث‌هایی که در آن، سارتر عدم بودن آگاهی را توصیف کرده، «فریفتگی» است. در «فریفتگی»، شخص فریفته عدم بودن خود را در برابر آنچه فریبنده است احساس می‌کند:

«در فریفتگی، که نشان‌دهنده واقعیت شناخت است، شخص شناسنده مطلقاً هیچ چیز نیست جز یک نفی محض؛ او خود را در هیچ‌جا پیدا نمی‌کند یا باز نمی‌یابد؛ او نیست. تنها کیفیتی که او می‌تواند داشته باشد این است که دقیقاً این متعلق فریبنده خاص نیست. در فریفتگی، چیزی جز یک متعلق سترگ در جهانی خالی از سکنه وجود ندارد.» (Sartre, 1957-a, p.177)

۳. آزاد بودن لِنفسه

نتیجه‌ای که سارتر می‌خواهد از بحث عدم بگیرد این است که انسان یا لِنفسه، آزاد است. بیرون از وجود بودن، جدا از وجود بودن، گریختن از وجود، بیرون از نظم علی جهان بودن، فقط یک معنا دارد و آن هم آزاد بودن انسان است. «سارتر، میان اصل عدمیت و اصل حریت انسان علاقه نزدیکی مشاهده می‌کند» (کرنستون، ۱۳۷۱، ص ۸۲). آگاهی یا انسان، از راه‌های مختلف نشان می‌دهد که آزاد است. برای مثال، هنگامی که احکام منفی صادر می‌کنیم، خودمان را از چیزهای دیگر و چیزهای دیگر را از یکدیگر متمایز می‌سازیم. کسی که فکر می‌کند، می‌تواند دریابد که خانه، درخت

نیست و خود او نیز درخت نیست. او، از طریق صدور احکام منفی، می‌تواند پی برد که امروز، او آن چیزی نیست که فردا خواهد بود و آنچه او فردا خواهد بود، امروز معین و مشخص نیست. بنابراین امکان صدور احکام منفی برای این‌که انسان آزادی عمل خود را در آینده دریابد اساسی است.

آگاهی، از طریق تخیل نیز نشان می‌دهد که آزاد است. آگاهی، با قدرت تخیل خود می‌تواند از فعلیت اشیاء فراتر رود و به امکان وجود آن‌ها غیر از آنچه هستند و حتی به عدم آن‌ها فکر کند. اگر آگاهی موجودی در میان موجودات عالم باشد، تابع اعمال علی خود خواهد بود و در این حالت، می‌تواند «با اعمال واقعی، فقط تغییر شکل‌های واقعی به وجود آورد و هرگونه تخیلی برایش ممنوع می‌شود» (Sartre, 1948, pp. 266-267). این تغییر شکل‌های واقعی، آن اثراتی را که آگاهی می‌تواند ایجاد کند، معین خواهند کرد و آگاهی، تحت سلطه امر واقعی قرار خواهد گرفت. اما در تخیل، ما امر واقعی را انکار می‌کنیم و امر فرضی یا غیرواقعی را جای آن می‌نشانیم. ما، در انکار امر واقعی از آن فراتر می‌رویم و با فاصله انداختن میان خود و امر واقعی، خودمان را از آن جدا می‌کنیم.

«برای این‌که آگاهی بتواند تخیل کند، باید بتواند به وسیله طبیعتش از جهان بگریزد، باید بتواند با کوشش‌هایش از جهان کناره گیرد. خلاصه، باید آزاد باشد.» (Sartre, 1948, pp. 266-267)

در عمل پرسش کردن نیز آگاهی، آزادی خود را نشان می‌دهد. آگاهی در هنگام پرسش کردن، خود را از وجود و روابط علی حاکم بر آن جدا می‌کند. «از آنجا که شخص پرسش‌گر باید بتواند در ارتباط با آنچه مورد پرسش قرار گرفته است یک کنار کشیدن نیست‌کننده را موجب شود، او تابع نظم علی جهان نیست؛ او خودش را از وجود جدا می‌کند» (Sartre, 1957-a, p.23) و در نتیجه آزادی می‌یابد.

آگاهی آزاد است؛ زیرا می‌تواند یک شکاف میان خود و جهان ایجاد کند. «برای لئفسه، بودن به معنای نیست‌کردن فی‌نفسه‌ای است که هست. تحت این شرایط، آزادی چیزی جز این نیست‌کردن نمی‌تواند باشد.» (Sartre, 1957-a, p.439)

آزادی آگاهی در این حقیقت نهفته است که نه تنها از جهان می‌گریزد، بلکه از خودش نیز می‌گریزد. او آنچه را هست انکار می‌کند تا به آنچه نیست برسد. این جدایی افکندن‌ها و نیست‌کردن‌ها فقط به این دلیل ممکن است که آگاهی، عدم را درون خود دارد؛ و به عبارت دقیق‌تر، آگاهی چیزی جز عدم نیست و آزاد بودن آن نیز از همین واقعیت ناشی می‌شود. مری وارناک در این باره می‌گوید:

«از طریق وجود این خلأ که انسان را از جهان اشیای اطرافش جدا می‌کند، امکان فکر کردن و عمل کردن آن‌گونه که انسان انتخاب می‌کند فراهم می‌شود. در موجود آگاه، ضرورتاً یک قلمروی عمل آزاد میان او و جهان وجود دارد. این خلأ باید پر شود و به وسیله آنچه او تصمیم می‌گیرد انجام دهد یا به آن فکر کند یا باشد، پر می‌شود. سارتر می‌گوید آگاهی، خود را در فاصله‌ای از متعلقاتش قرار می‌دهد و شکاف میان آن دو، همان قدرت آگاهی است برای تأیید یا رد آنچه انتخاب می‌کند. بدین‌سان معلوم می‌شود که آزادی و آگاهی، یک چیز واحد هستند. آن‌ها هر دو عبارت‌اند از قدرت در نظر گرفتن اشیاء آن‌گونه که هستند یا آن‌گونه که نیستند و قدرت تخیل موقعیت‌هایی که با موقعیت‌های موجود در جهان متفاوت هستند و بنابراین، قدرت طرح‌ریزی برای تغییر دادن آنچه وجود دارد» (Warnock, 1967, p.21).

انسان، آزاد است و در واقع می‌توان گفت انسان آزادی است. آزادی، ارائه هرگونه تعریف ثابتی از انسان را ناممکن می‌سازد. حضور عدم در انسان باعث می‌شود که او خودش را از گذشته‌اش نیز جدا سازد. من گذشته‌ام بوده‌ام اما اکنون گذشته‌ام نیستم. گذشته من برای من یک فی‌نفسه است و من آن را متعلق شناسایی خودم قرار می‌دهم. لفسه در زمان حال وجود دارد و برای آینده برنامه‌ریزی می‌کند. لفسه خودش را از گذشته‌اش جدا می‌کند و به سوی امکانات آینده می‌کشانند. گذشته من نمی‌تواند معین کند که من اکنون چگونه عمل کنم، همچنان که آنچه اکنون هستم نمی‌تواند مبنای اعمال آینده‌ام باشد. چون لفسه جدا از عالم است، هیچ چیز در عالم نمی‌تواند خودش را بر آن تحمیل کند. به همین دلیل است که سارتر می‌گوید لفسه یا انسان، آنچه هست نیست و آنچه نیست هست.

«انسان، آنچه هست نیست؛ زیرا او در حال حاضر گذشته‌اش نیست و از آن فراتر می‌رود. در عین حال، انسان آنچه نیست هست؛ به این معنا که او آینده‌ای نامعین است، آینده‌ای که او در حال حاضر نیست.» (Green, 1963, p.25, 26)

لئفسه هیچ‌گاه با خودش یکی نیست بلکه همواره غیر از خودش است. اصل این‌همانی که در مورد فی‌نفسه به کار می‌رود، در مورد لئفسه صادق نیست؛ زیرا لئفسه با خودش منطبق نیست و همین خصوصیت به آن اجازه می‌دهد که از خود فراتر رود و همه چیز را با خود و مقاصد خود مربوط سازد. از این روست که سارتر آن را لئفسه یا برای خود نامیده است.

۴. ساختارهای لئفسه

سارتر، در فصل اول از بخش دوم «هستی و نیستی»، به بحث از ساختارهای وجود لئفسه می‌پردازد. ما در اینجا برای روشن شدن این قلمرو از وجود، بعضی از آن‌ها را شرح می‌دهیم. یکی از ساختارهای لئفسه، غیرشخصی^{۲۴} بودن آن است. به عبارت دیگر، «فکر می‌کنم» در فلسفه سارتر، فاقد «خود»^{۲۵} است. او با کنار گذاشتن «خود»، راه خویش را کاملاً از هوسرل جدا می‌کند. سارتر نظر خود را در این باره، در فراروی خود بیان کرده است. او در این اثر می‌گوید ما به «خود»، به عنوان هویتی از قبل شکل گرفته که در پس اعمال ما قرار دارد احتیاج نداریم. پدیدارشناسی قادر است نشان دهد که آگاهی با روی‌آوردگی تعریف می‌شود؛ یعنی آگاهی عبارت است از آگاهی از چیزی، آگاهی از این که $2+2=4$ ، آگاهی از گرسنه بودن و غیره. این چیزها هستند که آگاهی مرا تشکیل می‌دهند نه «خود». حتی احساس هویت شخصی که همواره با من است، عبارت از «خود» نیست، بلکه فعالیت آگاهی از طریق روی‌آوردگی است. دلیل اصلی این مطلب آن است که آگاهی، شفافیت کاملی است که در برابر تیرگی و کدری اشیاء قرار دارد. در نتیجه، قرار دادن «خود»، که تیره و کدر است، در قلب آگاهی باعث نابودی آگاهی می‌شود و آن را به جوهر نفسانی دکارت یا مونا دلایب‌نیتس، که توپر و سنگین هستند، تبدیل می‌کند. «خود» از نظر سارتر، نتیجه یک عمل تأملی است. هنگامی که من کتاب می‌خوانم یا رانندگی می‌کنم، «خود» وجود ندارد. اما به محض آن‌که درباره آنچه در حال انجامش هستم تأمل می‌کنم، از «خود» به عنوان کسی که در حال خواندن یا

رانندگی است آگاه می‌شوم. در نتیجه، من در عمل پیش‌تأملی^{۲۶} نمی‌گویم: «من از یک صندلی آگاهم»، بلکه می‌گویم: «آگاهی از یک صندلی وجود دارد». اما به محض آن‌که تأمل صورت می‌گیرد، «خود» قوام می‌یابد. بدین ترتیب، آگاهی از طریق تأمل، جنبه شخصی پیدا می‌کند. آنچه وجود را شخصی می‌سازد، داشتن «خود» نیست بلکه «حضور برای خود» است و این حضور، در عمل تأمل حاصل می‌شود. حضور برای خود «مستلزم آن است که یک شکاف ناملموس به درون وجود سرخورده است. اگر وجود برای خودش حاضر است به این دلیل است که کاملاً خودش نیست. حضور، زوال فوری انطباق است؛ زیرا مستلزم جدایی است. اما اگر ما در اینجا از خود پرسیم که چه چیزی فاعل شناسا^{۲۷} را از خودش جدا می‌کند، باید بپذیریم که آن عدم است.» (Sartre, 1957-a, p.77) سارتر در «فراروی خود»، غالباً خود را نقابی می‌داند که خودجوشی آگاهی را می‌پوشاند.

«آگاهی فرارونده یک خودجوشی غیرشخصی است که وجود خود را در هر لحظه معین می‌کند بدون این‌که ما بتوانیم چیزی را قبل از آن تصور کنیم. از این رو، هر لحظه از زندگی آگاهانه ما، خودش را به عنوان یک خلق از عدم آشکار می‌سازد.» (Sartre, 1957-b, p.99)

سارتر در پدیدارشناسی خود می‌خواهد نشان دهد که وجود به طور کامل عینی و خارجی است و آگاهی، آن را به عنوان چیزی خارجی متعلق خود قرار می‌دهد. آگاهی توخالی است و همه اعمال ما به یک معنا عبارت است از نفی و نیست کردن. از آنجا که ساختار آگاهی عدم است، سارتر می‌تواند ادعا کند که آگاهی، هر چیزی را از بیرون از خود می‌گیرد؛ یعنی از وجودی که متعلق خود قرار می‌دهد. آگاهی بیرون از خودش وجود دارد در حالی که وجود فی‌نفسه، که فاقد آگاهی است، در خودش است و محدود است به آنچه هست. بدین ترتیب، هرگونه ثبات و آرامش را باید از آگاهی سلب کرد. ساختار دیگر وجود لِنفسه، غیرجوهری بودن آن است. این ساختار از ساختار قبلی نتیجه می‌شود؛ زیرا غیرشخصی بودن آگاهی نشان می‌دهد که آگاهی نمی‌تواند جنبه جوهری داشته باشد. از نظر سارتر، آگاهی یک «مطلق غیرجوهری» است.

«آگاهی، هیچ چیز جوهری ندارد. آن، «پدیدار» محض است، به این معنا که فقط تا آن درجه که پدیدار می‌شود وجود دارد. اما دلیل این مطلب دقیقاً این است که

آن، پدیدار محض است؛ زیرا خلأً کامل است (چرا که کل جهان بیرون از آن است). به دلیل این/همانی پدیدار و وجود در آگاهی است که می‌توان آن را مطلق دانست. (Sartre, 1957-a, p.lvi)

دکارت گفت: «فکر می‌کنم، پس هستم». او خودش را با چیزی که فکر می‌کند یکی گرفت و به این نتیجه رسید که یک «جوهر متفکر» است. این نتیجه‌گیری، او را در زندان خود محبوس کرد و برای نجات از این زندان و بازگشت به عالم، چاره‌ای نداشت جز این‌که به خدا متوسل شود. فکر در فلسفه دکارت یک وجود فشرده و متراکم همراه با نوعی غلظت نامتناهی است که فقط در اشیاء می‌توان آن را یافت. اشکال دکارت این است که به جای شروع از «من به چیزی فکر می‌کنم» از «من فکر می‌کنم که فکر می‌کنم» شروع کرد. به عبارت دیگر، او به جای آن‌که از «فکر می‌کنم» پیش‌تأملی که ذاتاً فکر کردن درباره چیزی است شروع کند، از «فکر می‌کنم» تأملی شروع کرد. از نظر سارتر، ما باید از «فکر می‌کنم» پیش‌تأملی شروع کنیم؛ یعنی از آگاهی‌ای که آگاهی از چیزی است. همان‌طور که پیشتر گفتیم، این همان روی‌آوردگی است. به دلیل این‌که آگاهی برای وجود داشتن به عنوان آگاهی، به متعلق خود نیاز دارد، وجود آن صرفاً عبارت است از وجود متعلق روی‌آوری؛ یعنی شیء خارجی.^{۲۸} سارتر، نظریاتی را که بر اساس آن‌ها، شناخت عبارت است از رابطه میان جوهر شناسنده و جوهر شناخته شده، رد می‌کند؛ زیرا اگر هر یک از آن‌ها یک جوهر کامل و قائم به ذات باشند، هیچ رابطه‌ای میان آن‌ها برقرار نخواهد شد.^{۲۹} آگاهی ذاتاً یک رابطه است؛ از این‌رو نمی‌تواند جوهر باشد. آگاهی ذاتاً غیر از خودش است و در خودش عدم است. آگاهی همواره با رابطه‌اش با چیزی غیر از خودش تعریف می‌شود و این چیز دیگر، یک متعلق دیده شده، فکر شده، تخیل شده و غیره است.

یکی دیگر از ساختارهای لئسه این است که به عنوان فقدان^{۳۰} و میل وجود دارد. این بدان معنا نیست که یک موجود خارجی، فی‌نفسه را از آگاهی بیرون می‌کند بلکه لئسه خود را وجودی که فی‌نفسه نیست فرض می‌کند. اگر بگوییم «صندلی میز نیست»، صرفاً با یک نفی بیرونی آن دو را از هم جدا کرده‌ایم. اما وقتی می‌گوییم «هلال ماه کامل نیست»، یک رابطه درونی برقرار ساخته‌ایم که آن را فقدان می‌نامیم. باید توجه

داشت که فقدان به فی نفسه تعلق ندارد. در واقع، همان طور که می دانیم، فی نفسه توپر و ایجاب کامل است و نمی تواند فاقد چیزی باشد. فقدان، ویژگی واقعیت بشری است و «فقط با ظهور واقعیت بشری در جهان، پدیدار می شود» (Sartre, 1957-a, p.86). سارتر، برای توضیح مطلب، از مثال هلال ماه استفاده می کند. برای این که من هلال ماه را درک کنم، باید از آنچه می بینم به سوی ماه کامل فراروم و سپس بار دیگر به هلال بازگردم. فقط ماه کامل است که به هلال معنای هلال بودن را می بخشد. آنچه نیست، یعنی ماه کامل، به آنچه هست، یعنی هلال، تعین می بخشد. اما چرا فقدان از طریق حضور انسان وارد جهان می شود؟ پاسخ این است که انسان خودش یک فقدان است؛ زیرا فقط آن چیزی که دارای فقدان است می تواند به سوی صورت کامل آنچه چیزی را فاقد است حرکت کند. بدین سان، انسان «نیست» همان گونه که فقدان «نیست».

این واقعیت را که لئفسه فقدان است، در بحث سارتر از میل بهتر می توان درک کرد. «میل، فقدان وجود است.» (Sartre, 1957-a, p.86) در واقع، هر گونه فقدانی فقدان وجود است. فرض کنیم مجسمه یک انسان دو دست ندارد. ما در چه صورتی متوجه می شویم که این مجسمه فاقد دو دست است؟ فقط هنگامی که آن را در تمامیت خود؛ یعنی به عنوان مجسمه ای در نظر بگیریم که دست دارد و سپس با مقایسه این مجسمه و مجسمه کاملی که در ذهن داریم، به فقدان دو دست در مجسمه پی می بریم. از نظر سارتر، حق با دکارت بود که بر میل موجود ناقص به تبدیل شدن به موجود کامل تأکید کرد. موجود ناقص از خود فراتر می رود و به سوی موجود کامل میل می کند. در فلسفه سارتر، موجود کامل، فی نفسه ای است که می تواند به لئفسه یک خود واقعی بدهد. این موجود کامل، تألیف فی نفسه - لئفسه است و عبارت دیگر آن خداست. اما این تألیف، متناقض و محال است و در نتیجه، لئفسه به صورت یک ناکامی محض باقی می ماند.

نتیجه گیری

در فلسفه سارتر، ویژگی های وجود لئفسه یا انسان کاملاً متفاوت با ویژگی های وجود فی نفسه است؛ وجود فی نفسه توپر و در نتیجه ایستاست در حالی که وجود لئفسه یا انسان، توخالی و در نتیجه پویاست. انسان، نه تنها توخالی یا عدم است، بلکه عدم را وارد جهان می کند و از این طریق، بسیاری از فعالیت ها را ممکن می سازد؛ مانند

نفی کردن که برای حصول هر نوع شناختی لازم است. تهی و عدم بودن انسان، به معنای آزاد بودن اوست. آزادی انسان، محور فلسفه سارتر است. او، انسان را اسیر نظام علی حاکم بر جهان، اسیر زمان و مکان و اسیر وراثت و محیط نمی‌داند. انسان، به دلیل این‌که عدم را در درون خود دارد و اصولاً چیزی جز عدم نیست، می‌تواند میان خود و جهان شکاف و فاصله ایجاد کند؛ و در نتیجه، خود را از سیطره آنچه در جهان می‌گذرد رها سازد. اما نکته مهم‌تر این است که انسان، به همان دلیل، نه تنها از جهان بلکه از خودش نیز می‌تواند بگریزد. او می‌تواند از آنچه هست به سوی آنچه نیست برود. او، می‌تواند خود را از آنچه در گذشته بوده یا در زمان حال است، جدا کند و به سوی آنچه اکنون نیست ولی در آینده می‌تواند باشد بکشانند. به همین دلیل است که انسان، هیچ‌گاه با خودش یکی نیست؛ بلکه همواره غیر از خود است. او، همواره از خود فراتر می‌رود و از این روست که هرگز ثبات و آرامش ندارد. اساساً انسان «فقدان» است و در نتیجه، آکنده از میل می‌باشد. او میل دارد به تمامیت برسد و تمامیت فقط در خدا، به عنوان تألیف فی‌نفسه و لنگسه، وجود دارد. بنابراین انسان به سوی خدا شدن میل می‌کند اما هرگز به آن نمی‌رسد و ناکام می‌ماند؛ زیرا خدا شدن محال است.

یادداشت‌ها

1. Phenomenology
2. Noumenon
3. Phenomenon

۴. باید توجه داشت که هوسرل، ریاضی‌دانی بود که به فلسفه روی آورد. او، در فلسفه به دنبال همان وضوح و قطعیتی بود که در ریاضیات یافته بود؛ از این رو، همان روش را در فلسفه به کار گرفت. ریاضی‌دان آنچه را، برای مثال، در مفهوم دایره کامل وجود دارد تجزیه و تحلیل می‌کند اما به این مسئله که دایره کامل در خارج وجود دارد یا نه نمی‌پردازد. هوسرل، با به کارگیری این روش، مسئله وجود خارجی را کنار گذاشت و آن را در پراتنز قرار داد.

5. Intentionality
6. Esse est percipi
7. Ontological Proof

۸. برهان وجودی سارتر، از یک جهت مهم با برهان وجودی آنسلم و دکارت تفاوت دارد. برهان وجودی سارتر، برخلاف برهان وجودی آنسلم و دکارت، به تحلیل مفاهیم نمی‌پردازد بلکه مبتنی بر رابطه میان یک قلمرو از وجود (وجود لنگسه یا آگاهی) و قلمرو دیگر وجود

(وجود فی نفسه) است. به همین دلیل است که از نظر سارتر، این که آگاهی موجودی غیر از خود را اقتضا می کند نشان می دهد که چنین موجودی وجود دارد اما برهان وجودی آنسلم و دکارت نمی تواند وجود خدا را اثبات کند. نک: (Catalano, 1980, p. 39)

9. Intentional

10. Transcendence

11. Being-in-itself

12. Being-for-itself

۱۳. تمایز میان فی نفسه و لئفسه در فلسفه سارتر، به طور کلی مطابق است با تمایز میان وجود و دازاین (Dasein) در فلسفه هایدگر. نک: (Cochrane, 1956, p.68)

۱۴. شکاف میان فی نفسه و لئفسه در فلسفه سارتر، با شکافی که در فلسفه دکارت میان شیء ممتد (res extensa) و شیء متفکر (res cogitans) وجود دارد متفاوت است؛ زیرا نفس و بدن در فلسفه دکارت، دو جوهرند اما لئفسه در فلسفه سارتر، یک مطلق غیرجوهری است. لئفسه نفی فی نفسه است نه چیزی که نفی می کند. در واقع، به یک معنا، میان فی نفسه و لئفسه دوگانگی وجود ندارد. نک: (Laycock, 1991, p.398)

۱۵. سارتر گفته است که مدت ها پیش از سال ۱۹۴۵، از طریق سمینارها و سخنرانی ها، هگل را می شناخته اما فقط پس از آن تاریخ، مطالعه جدی فلسفه او را آغاز کرده است. نک: (McLachlan, 1997, p.74)

۱۶. در خصوص تفاوت های جزئی میان این اصطلاح ها، نک: (Catalano, 1980, p.44)

17. Interrogation

18. Destruction

19. Negative Judgment

20. Nothingness

21. Omnis determinatio est negation

22. Nihilation

۲۳. این رهیافت کاملاً سارتری است و او از این جهت تحت تأثیر هایدگر نیست؛ زیرا هایدگر بر عدم یا تهی بودن انسان تأکید نمی کند. نک: (Desan, 1960, p.20)

24. Impersonal

25. Ego

26. Pre-reflective

27. Subject

۲۸. از این جهت، سارتر آگاهی را با «دیگری» در سوفیست افلاطون مقایسه کرده است. نک: (Sartre, 1957-a, p.618)

۲۹. یکی از دلایلی که بر اساس آن، سارتر به جای استفاده از کلمه های «انسان» و «شیء»، از اصطلاح های لئفسه و فی نفسه استفاده می کند، به همین مطلب مربوط می شود. در تاریخ فلسفه، انسان و شیء در مقوله جوهر قرار دارند اما همان طور که می دانیم، از نظر سارتر انسان جوهر نیست. رابطه میان فی نفسه و لئفسه هر چه باشد، رابطه میان یک جوهر و جوهر دیگر

نمی‌تواند باشد. از این رو، سارتر ترجیح داده است که از اصطلاح‌های خاص خود برای دلالت بر انسان و عالم استفاده کند.

30. Lack

کتابنامه

- کرنستون، موريس (۱۳۷۱)، *ژان پل سارتر، ترجمه منوچهر بزرگمهر*، تهران: انتشارات نیلوفر.
- Catalano, Joseph (1980), *a commentary on Jean-Paul Sartre's "Being and Nothingness"*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Cochrane, Arthur (1956), *the Existentialists and God*, Philadelphia: The Westminster Press.
- Desan, Wilfrid (1960), *the Tragic Finale*, New York: Harper and Brothers.
- Edwards, Paul (1972), *Encyclopedia of Philosophy*, vol.7, New York: Macmillan.
- Green, Norman (1963), *Jean-Paul Sartre; the Existentialist Ethics*, Michigan: Ann Arbor.
- King, Thomas (1974), *Sartre and the Sacred*, Chicago: University of Chicago Press.
- Laycock, Steven (1991), "Nothingness and Emptiness: Exorcising the Shadow of God in Sartre", *Man and World*, vol. 24.
- McLachlan, James (1997), "the Theological Character of Sartre's Atheology in Being and Nothingness", *Epoche*, 5 (1-2).
- Sartre, Jean-Paul (1948), *the Psychology of Imagination*, New York: Philosophical library.
- Id. (1957-a), *Being and Nothingness; An Essay on Phenomenological Ontology*, tr. Hazel Bernes, London: Methuen.
- Id. (1957-b), *the Transcendence of the Ego: An Existentialist Theory of Consciousness*, tr. Forrest Williams and Robert Kirkpatrick, New York: Noonday Press.
- Id. (1962), *Situations I*, tr. Annette Michelson, New York: Collier Books.
- Warnock, Mary (1967), *Existentialist Ethics*, London: Macmillan.