

نیچہ

همراه با عذر تقصیر به پیشگاه مریم، محمد، مهران؛
و با سپاس از برادرم، دکتر علی، و همسرش، روت،
که همراه با من در ترجمهٔ این اثر رنج برده‌اند.

Jaspers, Karl یاسپرس، کارل، ۱۸۸۳-۱۹۶۹ م.
نیچه: درآمدی به فهم فلسفه‌ورزی او / کارل یاسپرس؛ ترجمه سیاوش جمادی. -
تهران: ققنوس، ۱۳۸۳.
ISBN 964-311-449-x ۷۴۹ ص.
فهرست‌نویسی بر اساس اطلاعات فیبا.
عنوان اصلی:
*Nietzsche: Einführung in das
Verständis seines Philosophierens, 1936*
واژه‌نامه.
کتابنامه به صورت زیرنویس.
نمایه.
۱. نیچه، فریدریش ویلهلم، ۱۸۴۴-۱۹۰۰ م. Nietzsche, Friedrich wilhelm
۲. فیلسوفان آلمانی - قرن ۱۹ م. ۳. فلسفه آلمانی - قرن ۱۹ م. الف. جمادی،
سیاوش، ۱۳۳۰ - ، مترجم. ب. عنوان.
۱۹۳ B۳۳۱۷/۲
۱۳۸۳
م ۸۲-۳۶۱۵۰ کتابخانه ملی ایران

نیچه

درآمدی به فهم فلسفه ورزی او

کارل یاسپرس

ترجمه سیاوش جمادی



این کتاب ترجمه‌ای است از:

NIETZSCHE

Einführung in das Verständnis seines Philosophierens

Karl Jaspers

Walter de Gruyter. Berlin. New York 1981



انتشارات قنوس

تهران، خیابان انقلاب، خیابان شهدای ژاندارمری،

شماره ۱۱۱، تلفن ۴۰ ۸۶ ۴۰ ۶۶

* * *

کارل یاسپرس

نیچه، در آمدی به فهم فلسفه‌ورزی او

ترجمه سیاوش جمادی

چاپ پنجم

۷۷۰ نسخه

۱۳۹۴

چاپ شمشاد

حق چاپ محفوظ است

شابک: ۷ - ۴۴۹ - ۳۱۱ - ۹۶۴ - ۹۷۸

ISBN: 978 - 964 - 311 - 449 - 7

www.qoqnoos.ir

Printed in Iran

۴۸۰۰۰ تومان

فهرست

پیشگفتار مترجم.....	۹
پیشگفتار چاپ نخست	۳۱
پیشگفتار چاپ دوم و سوم	۳۳
درآمد.....	۳۷
فهم آثار نیچه	۴۳
وابستگی فهم به طبیعت مفسر	۶۱

کتاب اول: زندگی نیچه

بررسی‌ها	۷۳
سیر بالندگی نیچه	۹۴
دوستان و تنهایی	۱۱۶
بیماری	۱۶۰
پایان	۲۰۱

کتاب دوم: اندیشه‌های بنیادین نیچه

۱. انسان	۲۱۱
وجود انسان	۲۱۶
انسان در مقام آفرینندهٔ خویش (اخلاق).....	۲۳۳
دریافت نیچه از انسان همچون قوهٔ سائقه [نیروی رانش].....	۲۶۹

۲. حقیقت ۲۸۱
- حقیقت علمی و فلسفی ۲۸۲
- نظریهٔ تفسیر: حقیقت و زندگی ۳۰۰
- شور حقیقت‌طلبی بی‌حد و مرز ۳۲۵
- فروپاشی خرد ۳۴۰
- فراجاهش فراگذرنده به سوی حقیقت ۳۵۱
۳. تاریخ و عصر حاضر ۳۷۱
- صورت‌هایی که تاریخ از طریق آن‌ها خود را بر نیچه
- عیان می‌کند ۳۷۲
- اهمیت حیاتی آگاهی تاریخی ۳۷۸
- عصر حاضر ۳۸۴
۴. سیاست کبیر ۳۹۷
- دیدگاه نیچه در بارهٔ واقعیت سیاسی ۴۰۴
- چشم‌اندازهای آیندهٔ ممکن ۴۱۷
- تکلیف سیاست کبیر ۴۳۲
- سیاست کبیر و فلسفه ۴۴۳
۵. تفسیر جهان ۴۵۱
- جهان امرِ تفسیر شده است ۴۵۲
- تفسیر جدید نیچه (اراده به سوی قدرت) ۴۶۱
- جهان همچون حلولِ محض ۵۰۱
۶. مرزها و سرچشمه‌ها ۵۲۳
- هستی از سرچشمهٔ «حالت‌ها» ۵۳۳

- آری گفتن به نظریه هستی..... ۵۵۰
نیچه و اسطوره ۵۸۳

کتاب سوم: شیوه اندیشه نیچه از منظر کلیت اگزیستانس او

۱. نیچه خود و اندیشه خود را چگونه می فهمد؟ ۶۰۱
زندگی و شناخت ۶۰۶
آگاهی از صورت منطقی اندیشه ۶۱۹
امکان همپیوندی ۶۳۱
نیچه از دیدگاه خودش ۶۴۵
۲. نیچه را چگونه باید فهمید؟ ۶۵۱
راه‌های نقد نیچه ۶۵۲
اراده به سوی دنیویت محض ۶۶۹
فلسفه‌ورزی نو ۶۸۷
همخویشی با نیچه ۶۹۹
- گاهشمار ۱ ۷۱۷
گاهشمار ۲: جدول زمان خلق آثار و نوشته‌های پس از مرگ ... ۷۲۰
واژه‌نامه آلمانی - انگلیسی - فارسی ۷۲۳
نمایه ۷۴۵

پیشگفتار مترجم

دخترکی از مادرش پرسید: «آیا راست است که خدای مهربان در همه جا هست؟ من این را خلاف ادب می‌دانم.» این هشدار است به فلاسفه. نیچه، دانش شادمانه

همداستانی یاسپرس با نیچه، آن سالک راه خدا و این طاغی بی‌خدا، به راستی ماجرای است بس شگفت‌انگیز. در همان نخستین صفحات این اثر، که وفور نقل قول‌های به دقت سامان‌یافته آن حتی منتقدان کتاب از جمله باومگارتن،^۱ هلموت ردِر^۲ و والتر کاوفمن^۳ را به ستایش برانگیخته است،^۴ یاسپرس به ما هشدار می‌دهد که نقل قول اگر بی‌توجه به زمینه کلی باشد، تا چه حد ممکن است به صورت تجاوزی ستمگرانه به متن درآید. وقتی که ما بر همین نمط جمله «خدا مرده است» را، غافل از مسئولیت خطیر ایمان و الحاد، طوطی‌صفت تکرار می‌کنیم، نقش نخوانده‌عالمانی را بازی کرده‌ایم که همچون فاستوس خویشمندی خویش را با آنچه پسندخاطر روح یک دوران است معامله می‌کنند، حال آن‌که راستکاری و وفاداری به خویشتن خویش و بیزاری از زرق و ریا سرشته تمامی اندیشه نیچه است. یک مورد از موارد — و شاید مهم‌ترین مورد —ی که نیچه از مرگ خدا سخن می‌گوید، از زبان دیوانه‌مردی است که ابتدا به شیوه دیوژن فانوس به دست در

1. Baumgarten

2. Helmut Rehder

3. Walter Kaufmann

۴. مجموعه این انتقادات و پاسخ یاسپرس به آن‌ها در کتاب زیر گرد آمده است:

Paul Arthur Schilpp: *Karl Jaspers: Herausgegeben*, Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1957.

روشنای روز و در بازار صلا در می‌دهد که «خدا را جویم! خدا را جویم»^۱ همین جویندهٔ واله خداست که لختی بعد فریاد بر می‌دارد که «خدا مرده است». بنابراین، نیازی نیست که راه دور برویم. در همین قطعه، جویندهٔ خدا و مرد بی‌خدا در یک تن همداستان می‌شوند. برحسب اندیشهٔ یاسپرس، طاعت و طغیان به یکسان جزم‌انگارانه‌اند اگر از خودبودن برنیامده باشند. پس ملحد صادق به سرچشمهٔ متعال نزدیک‌تر است تا گربهٔ عابد. این فحوای جملات پایان‌بخش کتاب است.

نخستین نشان مشترک این دو فیلسوف آن است که به نزد هر دو گام نهادن در راه فلسفه مهلکه‌ای است خطیر به بهای فریب‌ناپذیری تا واپسین نفس و به هر بهایی. عنوان فرعی کتاب پیشاپیش گویای آن است که اعتقاد به چیزی به نام «فلسفهٔ نیچه» فریبی بیش نیست. این حکم در مورد یاسپرس نیز صادق است. در این کتاب از آغاز تا پایان، به تصریح یا تلویح، این نکته تکرار می‌شود که سلوک فکری نیچه بیش از آن که پی‌ریزی فلسفه‌ای باشد، سراسر فلسفه‌ورزی است. و ما در این باب چیزی برای افزودن نداریم، اما به قدر مجال این مقدمه شاید اشاره‌ای به بن‌مایه‌های اندیشهٔ یاسپرس در مقام فیلسوفی که با شیوهٔ گفتگو و همداستانی نیچه را تفسیر کرده است بی‌مناسبت نباشد.

واژهٔ *philosophieren* / فلسفه‌ورزی به نزد یاسپرس گویای آن‌گونه کنش فکری است که اگرستانس خاص و یگانهٔ هر فرد بلاشرط و آزاد از هر مرجعیتی بجز مرجعیت هستی خویشمند خویش، در پیش می‌گیرد. به نزد یاسپرس، چنین کنشی الزاماً در جهت مشارکت و استعلاست و لازمهٔ این هر دو آن است که فلسفه‌ورزی به هیچ وجه نباید در یک فلسفه یا سیستم فلسفی که داعیهٔ کمال و خاتمیت دارد متوقف گردد. نابسندگی فلسفه‌ورزی، چنان‌که کانت و نیچه نیز هر یک به بیان خود تصریح کرده‌اند، نه به معنای نقصی است که کمال آن به آینده موکول گردد؛ این نابسندگی و ناتمامیت نه با مطلق گرفتن امر محصل (پوزیتیویسم) به بسندگی می‌رسد نه با سیر جدالی فرآورده‌های عقلانیت در تاریخ (ایده‌آلیسم هگل) و نه با مفاهمهٔ بین‌الذهانی (هابرماس و مکتب فرانکفورت). این نابسندگی اقتضای ذات اگرستانس و استعلا و

۱. فریدریش نیچه، دانش شادمانه، بند ۱۲۵.

شکست^۱ آن فراروی وضعیت‌های مرزی^۲ و ابهام و تعیین‌ناپذیری فراگیرنده^۳ است. درک این مضامین اساسی یاسپرس، و به طور کلی درک فلسفهٔ اگزیستانس،^۴ در گرو آن است که این نابسندگی برای ما به درستی روشن گردد.

البته در فلسفه‌ورزی شرط اول قدم آن است که فارغ از تعصب و اغراض پیشین، با گوش‌نیوشا و دیدهٔ بینا خود را بر ثمرات اندیشه‌های دیگران گشوده و نسیت و محدودیت عقلانیت خود را فرادید داشته باشیم. گادامر هرمنوتیک را هنر گوش دادن می‌خواند، و نیچه می‌گوید: «حقیقت نیازمند نقد است نه پرستش، و فلسفه رهانیدن انسان‌ها از توهم است به بهای هر خطری.» پس عزیمتگاه فلسفه‌ورزی باید با قطع تعلق از داده‌ها و بوده‌های تصادفی و مرجعیت‌های موروثی یا دست‌کم با ساختارشکنی و بازیافت آن‌ها همراه باشد.

اگرچه این شرط‌ها در نابسندگی فلسفه‌ورزی بنیاد دارند، اما نابسندگی نه شرط انصاف بل حقیقتِ اگزیستانس، مشارکت و استعلاست. با این همه، یاسپرس با تأکید بر همهٔ این شرط‌ها، و در واقع بر عزیمت فلسفه‌ورزی از نامشروطیت مطلق،^۵ فلسفه‌ورزی را به آزمون مرگ در زندگی تبدیل می‌کند. هم از این رو، فلسفه‌ورزی بدواً مغاک خطرناک و هولناک آنانی است که چیزی برای از دست دادن ندارند؛ زیرا پیشاپیش همهٔ تعالیم الهیات و حیانی یا مُنزل و همهٔ اصول و حقایق مفروض فلسفی را در مقام نقطهٔ اتکا – و نه در مقام موضوع تفسیر – از دست داده‌اند. فلسفه مرگ را آموختن است.

نزد من فلسفه صرفاً شناختِ جهان نبود.... فلسفه معرفت‌شناسی (که موضوع منطق است) نبود. فلسفه دانش سیستم‌ها و متون تاریخ فلسفه نبود (چنین دانشی تنها بر قشر تفکر دست می‌ساید). فلسفه در من بالیدن نگرفت مگر از طریق یافتِ خویشتم در بطنِ خودِ زندگی. تفکر فلسفی فعالیتی است عملی، اگرچه این فعالیت از نوعی یگانه است.^۶

-
- | | | |
|------------------------|---------------------------|----------------|
| 1. Scheitern | 2. Grenzsituationen | 3. Umgreifende |
| 4. Existenzphilosophie | 5. absolute Unbedingtheit | |

۶. برگرفته از مقالهٔ یاسپرس با عنوان «در بارهٔ فلسفهٔ من» مندرج در:

Walter Kaufmann (ed. & trans.), *Existentialism: From Dostoevsky to Sartre*, New York & London, Meridian Book, p. 165.

تأمل فلسفی ایفای عهد رهیابی به هستی و خویشتن خویش من است، نه اندیشه‌ای بی طرف که موضوعی را با بی تفاوتی مطالعه می‌کند. تماشاگر صرف بودن نخوتی توخالی است. حتی معرفت علمی... مشاهده تصادفی ابره‌های تصادفی نیست. فلسفه در مقام تمرینی عملی بدان معنی نیست که فلسفه منحصر به سودمندی یا کاربردپذیری یعنی در خدمت اخلاق یا مولد آرامش روح است. روندی که دانش را چون وسیله اندیشه در باب امکاناتی برای هدف عینی محدودی به کار می‌برد فعالیت تکنیکی است نه فلسفی. فلسفه‌ورزی فعالیت خود آن اندیشه‌ای است که به یاری آن ذات انسان در تمامیت آن در انسانی منفرد تمیز داده می‌شود. سرچشمه این فعالیت ژرفنهای زندگی است که در آن‌ها زندگی در درون زمان بر ابدیت دست می‌یازد. فلسفه‌ورزی فعالیت خودبودنی است که همزمان خود را چون انفعال به خود و انهادگی تجربه می‌کند.^۱

بنابراین، فلسفه‌ورزی آموختن و مطالعه فلسفه همچون تماشاگری بیرون از صحنه نیست. فلسفه‌ورزی ماجرای جایگزین‌ناپذیر و درونی فرد است. فلسفه‌ورزی فعالیت یا ورزش فکری حضوری و زنده‌ای است که وجود یگانه و نامکرر متفکر را مستقیماً درگیر ماجرابی می‌کند که دست‌کم در آغاز او را در غایت تنهایی، نایمینی و بی‌پناهی در تهینای تاریک و بی‌تعینی که بها و پادافره آزادی و خودبودی است به خود وامی‌گذارد. آزادی و الزام به تصمیم‌گرفتن در این وادی نه تنها گریزناپذیر بل صرفاً بر عهده فرد یگانه متفکر است. بر لب این بحر فناناست که انسان به ناتمامی پر تنش خویش در احاطه بر کل - که ممکن است جهان در کلیت آن یا هستی متعال (ترانساندانس) یا خدا یا اصلاً هیچ و عدم باشد - واقف می‌گردد بی آن که آن کل محیط^۲ خواه به صورت عین و خواه به صورت ایده ذهنی تن به شناسایی دهد.

بدین‌قرار، این عزیزمتگاه فلسفه‌ورزی در فلسفه اگزیستانس دو وجه دارد: خود را در احاطه کل یافتن، و تعیین‌ناپذیری و ناشناختنی بودن کل فراگیرنده. همین دو وجه است که به واژه ترانساندانس در اندیشه یاسپرس معنایی دوگانه می‌بخشد: یکی گشودگی و فراگذار انسان به ماسوا، و دیگری خود ماسوا یا دیگری مطلق یا محیط همه محاطها یا خدا. با این همه، رشته‌ای که آن را به این بپیوند، وقتی که صرفاً از سرچشمه اگزیستانس یگانه فرد آغازیدن می‌گیرد، در جایی گریزناپذیر به ناگهان

1. *ibid*, p. 166.2. *Umgreifende*

پاره پاره و قطع می‌گردد. به بیانی که شاید غریب بنماید می‌توان گفت که رهرو استعلا – که همان متافیزیک و موضوع بنیادین فلسفه‌ورزی است – در میانه راه می‌بُرد. چرا؟ به سبب برخورد با سدهای عبورناپذیر مرگ، رنج، نامرادی، گریزناپذیری کشمکش و تنازع در زندگی، و گناه. این‌ها محدودیت‌ها و، شاید بتوان گفت، ضرورت‌هایی هستند که آزادی ما یا، به بیانی دیگر، اشتیاق بی‌پایان ما برای مشارکت و همپیوندی با ماسوا – اعم از دیگری یا خدا – را ناتمام و متلاشی می‌کنند. در مثل می‌توان گفت که هستی ما همچون هستی سیزیف جز با تکرار مکرر یورش و شکست پیاپی در برابر مرزی که حدّ طاقت ماست معنای اصیل خود را باز نمی‌یابد و، به قول کی‌یرکگور، هر دم از نو باید آن را تکرار کند. اشتیاق و شور ما در راه استعلا به ماسوای خویش پایان‌ناپذیر است، اما این اشتیاق همچون «پرندگان دریادلی... که در جایی... چون دکلی یا صخره‌ای از پیش رفتن وامی مانند»^۱ متوقف خواهد شد. این آزمون وجودی که معنای هستی ما را روشن می‌کند جانمایه فلسفه‌ورزی یاسپرس است. گویی میان ما و مقصدی که طلب آن از ژرف‌ترین سرچشمه درونمان می‌جوشد دری بسته سر برمی‌کشد که معنای هستی ما دق‌الباب مدام بر آن است. اپیکور می‌گفت: «فلسفه آن‌جا آغاز می‌شود که ما از عجز و بی‌چارگی خود واقف می‌شویم»، و یاسپرس می‌گوید آزادی ما تا جایی است که می‌توانیم وضعیت‌هایی را تغییر دهیم.

... اما وضعیت‌هایی وجود دارد که... تغییر نمی‌کند. من باید بمیرم، من باید رنج ببرم، من باید پیکار کنم. من بازیچه بخت و تصادفم. من گریزی از تقصیر و گناه ندارم. ما این وضعیت‌های بنیادی وجود خود را وضعیت‌های مرزی می‌نامیم. این بدان معناست که ما ریارای گریز از این وضعیت‌ها یا دگرگون کردن آن‌ها نیست. درک این وضعیت‌های مرزی که ما را به حیرت و شک می‌افکند ژرف‌ترین سرچشمه فلسفه است.^۲

پیوند ما با دیگری اعم از خدا یا انسان‌ها (خودستی‌های دیگر) به سبب همین

۱. فریدریش نیچه، سیده دم، بند ۵۷۵.

2. Karl Jaspers, *The Way to Wisdom*, trans Ralph Manheim, New Haven, Yale University press, 1954, P. 20.

وضعیت‌ها نارسا و نابسند می‌ماند، و این نابسندگی است که منشأ تنش و کشمکش میان نیروهای مخالف‌خوانی چون خودسری و فرمانبرداری از نوعی مرجع، میان سقوط و صعود و به طور کلی میان قانون روز^۱ و شهوت شب^۲ می‌گردد. به نزد یاسپرس، نخستین همان انگیزش نظم و روشنی و فرمانبرداری از قانون و دو دیگر همان انگیزش ویرانی، تاریکی و شکستن و درهم شکستن است. افزون بر آن، رنج، خطا و تقصیر نیز در این نابسندگی ریشه دارد.^۳ دکارت نیز در تأملات خود (تأمل پنجم) دریافته بود که سرچشمه شر و خطا ناهمخوانی اراده نامحدود و فاهمه محدود انسان است. کانت نیز 'برانگیخته از شک هیوم' مضمون اصلی نقد اول خود را از آن رو تعیین حدود حس و فاهمه قرار داد که غفلت از این حدود را سرچشمه خلط دو هزار و پانصد ساله محیط و محاط می‌دانست. اما این حکمای خردمند بی‌آن‌که صریحاً به الهیات منزل متوسل شوند، حل مسئله را به خدایی که فریبکار نیست یا به فتوای منجز عقل عملی احاله می‌کردند. این تحلیل به نزد یاسپرس لوث کردن قضیه است. تناقضات ذاتی را با مفهوم‌پردازی نمی‌توان رفع کرد. در این مرحله ما راگریزی از تصمیمی آزادانه نیست. این گسست و شکست را در زمانه مادیوانگان و بیمارانی چون ون‌گوگ، استریندبرگ و هولدرلین عملاً آزموده و با قدرت در نوعی شیزوفرنی در آثار هنری بیان کرده‌اند، درست از آن رو که این مردان برخلاف آمد عادت زمانه به آخرین سرحدات تجربه اگزیستانس یورش برده‌اند و در دل درهم‌شکستگی و، شاید بتوان گفت، شیزوفرنی فلسفی فرومانده‌اند. این فروماندگی، که ما بیش از هر کسی در کافکا آن را مشاهده می‌کنیم، از فقدان پیوند و گسلیدگی انسان‌ها یا همان وضع عادی زمانه ما آب می‌خورد.

اجتماع توده‌های انسانی گونه‌ای نظام زندگی فرا آورده است که افراد را در کانال‌های تنظیم‌یافته در سازمانی با کارکرد تکنیکی به هم می‌پیوندد نه از درون و از سرچشمه تاریخمندی روحشان. امروزه مغاک حاصل از ناخرسندی از دستیابی صرف و آن‌گونه بی‌یاوری که پیامد درهم شکستن مجراهای ارتباطی است، چنان تنهایی روحی‌ای حاصل آورده است که پیش از این هرگز وجود نداشته است. این تنهایی

1. Gesetz des Tages

2. Leidenschaft der Nacht

3. Karl Jaspers, *Vernunft und Existenz*, 5 Vorlesungen gehalten vom 25 Bis 29 März 1935, Groningen. J. B. Wolters, s. 49.

خود را پنهان می‌کند و به عبث تسلی و خلاصی خود را در رفتارهای نابخردانه و شهوانی می‌جوید تا آن‌جا که سرانجام به درک عمیق اهمیت ایجاد همپوندی میان انسان و انسان هدایت شود.^۱

از این‌جا به مضمون اساسی دیگری در اندیشه یاسپرس می‌رسیم و آن Kommunikation یعنی همپوندی یا مشارکت است. وجود انسان ملازم و همبسته مشارکت است. اما وجود انسان خود چیست؟ می‌گویند هایدگر به پنج قسم و سارتر به سه قسم وجود قائل است. اما طرح درست‌تر مسئله آن است که به جای اقسام از حالات یا شیوه‌های هستی^۲ سخن گوئیم. یاسپرس در حقیقت برحسب این‌که وجود، وجود چه نوع موجودی باشد شیوه‌های وجود را از هم تفکیک می‌کند. مثلاً وجود آنچه ممکن است چون عین متعلق شناسایی ما گردد از جمله وجود اشیا و شاید بدن خود ما، و وجود انسان و وجود بماهو وجود یا خدا را معانی یا شیوه‌های مختلف وجود می‌داند.

مضمون اصلی فلسفه‌ورزی یاسپرس آن وجه از هستی انسان است که از سرچشمه یگانه و نامکرر هر فردی به تنهایی به صورت حرکتی استعلایی به سوی دیگر خودها، که اعم از انسان، جهان و ترانساندانس (خدا) است، فعلیت می‌یابد و اگزیستانس یا، به معنای دقیق کلمه، برون‌ایستادگی نامیده می‌شود. اما هستی انسان نیز بر حسب جهت‌یابی آن چهار وجه یا مرتبه دارد. نخستین وجه، که یاسپرس آن را دازاین می‌نامد، هستی حی و حاضر و تجربی ماست که در مکان و زمان درگیر زندگی و عمل در جهان است. حیث چنین وجودی جهت‌یابی به سوی جهان^۳ است. چنین وجودی من ماست آن‌گونه که نمود بیرونی و تجربی دارد و چیزها را همچون عینی شناختنی مورد توجه قرار می‌دهد، اما خود عین نیست. نه فقط دازاین که نزدیک‌ترین، عام‌ترین و بیرونی‌ترین مرتبه هستی ماست، بلکه هستی در هر مرتبه‌ای قابل شناخت به صورت عین نیست. یاسپرس ترجیح می‌دهد که به جای شناخت یا توضیح علمی و علمی،^۴ از واژه فهم یا درایت^۵ و در مراتب بالاتر مثلاً در مورد اگزیستانس از واژه تنویر یا روشن‌سازی^۶ استفاده کند. تعیین‌ناپذیری زندگی

1. Kar Jaspers, *Über meine philosophie*, s. 167.

2. Seinsweise

3. Weltorientierung

4. Erklärung

5. Verstehen

6. Erhellung

روحي انسان در قالب ابژه‌ای علمي از سنخ ابژه‌های علوم طبيعت از يك سو، و پديدارشناسي هوسرل از سوي ديگر، از جمله جهات رويگرداني ياسپرس از آسيب‌شناسي رواني - كه تخصص اوليه او بود - و رويکرد وي به فلسفه و در عين حال مركزيت موضوع موقعيت‌های رواني انسان در فلسفه خاص او بود. ياسپرس از آن گونه روان‌شناسي كه مي‌كوشد روان را با ديدى بيروني و بي طرف همچون عيني شناختني موضوع علم خود قرار دهد، سرخورده و نوميد شده بود. تعلق انسان به آنچه در توضيح علمي و علمي‌نمي‌گنجد مسئله دامنه‌دار برخي از متفكران قرن نوزدهم از جمله ديلتاي و نيچه بود. قبلاً اين وجه ناشناختني به نام‌هايي چون روح، حيات و وجدان خوانده مي‌شد. ياسپرس خود در زندگينامه فلسفي من به غفلت‌های روان‌شناس‌های زمانه‌اش از نامتناهي بودن و تمام‌ناپذيري هستي انسان و لزوم روشي متناسب با موضوع پژوهش اشاره مي‌كند. وي با ذكر شواهد باليني، تسري دادن طب مغزي و جسماني به بيماري‌های رواني به ويژه شيزوفرنی را بيهوده مي‌داند:

«اساساً همه از درمان عاجز بوديم... پيشرفتي حاصل نمي‌شد... همه در همان جا كه بوديم درجا زده بوديم... انسان نامختوم است خواه او را موجودی لئسه بگيريم يا به عنوان موضوعی شناختني برای پژوهشگران... سرانجام ثابت خواهد شد كه هر گونه شناخت تام و مطلق انسان جز پنداري باطل نبوده...»^۱

ياسپرس از همان زمان تلويحاً مشاركت پزشك و بيمار را به عنوان دو فرد نامختوم انساني لازمه روش درمان مي‌داند و بدین طريق خود را در معرض حملات روان‌پزشكان قرار مي‌دهد. حتي امروز كه نزديك به يك قرن از چاپ نخست آسيب‌شناسي رواني عمومي ياسپرس مي‌گذرد وضع روان‌درماني بهتر نشده است، بلكه، برحسب نظريات ياسپرس، مي‌توان گفت كه اين وضع به مراتب بدتر شده است. ياسپرس از روان‌شناسي انتظار داشت كه به جای اتكاي صرف بر شواهد تجربی و اخذ قوانينی كه بيمار را موجودی با ویژگی‌های از پيش مفروض و، از اين رو، با حالاتی قابل پيش‌بینی و، به تعبیر نيچه، چون ريگ‌های يكدست بيابان می‌نگرند، به توانش‌های ممكن هر فرد خاص بپردازد و «آينه‌ای فزايد انسان قرار

1. Karl Jaspers, *philosophische Autobiographie*, Munich, Piper: Kapitel 2.

دهد که آنچه او می‌تواند باشد، و آنچه می‌تواند به دست آورد بر او بنماید. مراد از چنین بینش‌هایی طلب آزادی و انتخاب کنش درونی... و توضیح این نکته است که انسان چه بوده و چه می‌تواند بود... بدین سان در چهل سالگی فلسفه را پیشه خود ساختم.^۱

اما اگرچه یاسپرس از روان‌شناسی به فلسفه روی آورد، فلسفه‌ورزی او به یک معنای خاص جانمایه روان‌شناختی را در خود حفظ کرد. یاسپرس نیز چون هایدگر (و این هر دو چون ارسطو) هستی را مسئله‌اساسی فلسفه می‌دانست، ولی شاید بتوان گفت که هرچه هایدگر دازاین را در خدمت زاین (هستی) می‌خواست، یاسپرس، برعکس، هستی، خدا و متعال را از برای اعتلا و کرامت انسان می‌جست. به نزد یاسپرس نیز دازاین، یعنی هستی زنده، واقعی و تجربی ما، گذرگاهی است که با تصمیم فردی ما باید به سوی مراتب دیگر هستی انسانی، یعنی آگاهی کلی، روان و سرانجام اگزستانس، تعمیق یابد، اما این تعمیق از کنار هستی با دیگران بی‌اعتنا نمی‌گذرد، بلکه در آنچه یاسپرس نامش را مشارکت یا همپیوندی می‌گذارد، هیچ چیز به نفع چیز دیگری پس پشت نهاده نمی‌شود؛ نه علم، نه دین، نه هستی تجربی (دازاین) نه آگاهی کلی (یا عقل نظری دکارتی) و نه روان (یا آنچه به مفهوم هگلی محمل جامعیت ایده‌هاست) و نه دیگر انسان‌ها اعم از انسان‌های پیرامون یا فرزندگان و فلاسفه بزرگ گذشته غرب و چین و هند.

بنابراین، فلسفه‌ورزی یاسپرس، که پرسش‌های اساسی کانت را به نحو دیگری مطرح می‌کند، من و مراتب من یعنی دازاین، آگاهی کلی، روان و اگزستانس را به نحوی گسترده و در حد تفصیل جزئی‌ترین امور به نامن، یعنی جهان، دیگران و دیگری مطلق یا خدا، می‌پیوندد. این پیوند در مرتبه دازاین به صورت تبدیل ماسوا به عین معلوم است آن‌گونه که در زیست‌شناسی و روان‌شناسی مورد انتقاد یاسپرس نصب‌العین قرار می‌گیرد. در آگاهی کلی، هوش و عقل ما به نحو مفهومی و ملانقطی از جزئیات به کلیات و تعاریف مقولی می‌رسد. در مرتبه روان جامعیت و احاطه بر نظریه‌های ضد و نقیض در طول تاریخ مطرح است. هیچ یک از این مراتب برای بالندگی هستی انسان تا نیل به غایت توانش و امکان آن بسنده نیست. هیچ یک از

1. Karl Jaspers, *Über meine philosophie*, s. 160.

این مراتب پاسخنگوی این پرسش‌های کانتی که چه می‌توانم بدانم، چه باید بکنم، و به چه می‌توانم امید داشته باشم نیست. تنها در مرتبهٔ اگزیستانس است که ذاتِ ذاتاً ناتمام و همواره گشودهٔ ما از سرچشمهٔ یگانهٔ فردِ شخصِ خود ما روشن می‌گردد. اگزیستانس دقیقاً از آن رو که ناتمام و همواره گشوده به ماسواست، هرگز نمی‌تواند به صورت عین معلوم یا ایدهٔ کلی یا جامعیت روح یا هر سیستم فرضیِ دایره‌وار و بسته‌ای تمام گردد. دقیقاً از همین رو، اگزیستانس در حرکت استعلایی خود همواره به سوی مشارکت با آنچه ماورای عین و ذهن است از خود فرار می‌جوید. ترانساندانس سرچشمه و غایت اگزیستانس ماست، اما این غایت نه در انزوای فرد دست‌یافتنی است و نه اساساً هرگز به تمامی به آن توان رسید. بی‌درنگ باید افزود که این ماورای عین و ذهن، که در توازی با نومن کانتی است و یاسپرس آن را فراگیرنده یا کل تعین‌ناپذیر محیط می‌نامد، صرفاً خدا نیست. خودِ اصیل ما، یعنی اگزیستانس، نیز فراگیرندهٔ ماورای عین و ذهن است و اساساً توقف در هر عینیت، ذهنیت، تمامیت و جامعیتی به معنای قطع مشارکت و استعلا و سقوط در گذشته است. بدین قرار، در اندیشهٔ یاسپرس استعلا همواره همبستهٔ مشارکت است. هم از این رو، هر قدر هم که از مشارکت در اندیشهٔ یاسپرس سخن گوئیم، کم گفته‌ایم: یاسپرس با تمام وجود و تا واپسین دم عمر به این مضمون بنیادین اندیشهٔ خود پایبند ماند و شاید نیمی از عمرش را بر سر مشارکت با فلاسفه و فرزاندگان غرب و شرق نهاد. بی‌گمان هیچ فیلسوفی تا این حد به جهان فلاسفه و حکمای دیگر از در همدلی و همداستانی وارد نشده است. تنها از رهگذر درک این مضمون اساسی است که می‌توان شیوهٔ تفسیر یاسپرس را به درستی دریافت. این گونه تفسیر، که تا حدی در مورد هایدگر و گادامر نیز مصداق دارد، ما را قادر می‌سازد تا از سرچشمهٔ اگزیستانس معاصرِ خود فرزاندگانِ قدیم را معاصر گردانیم. این که مفسر در تفسیر اگزیستانسِ دیگران می‌تواند بی‌آن که خود درگیر و وارد صحنه شود، آن اگزیستانس را چون تضادف راندگی به تمامی و بی‌کم و کاست گزارش کند البته از جهت گردآوری معلومات بی‌فایده نیست، اما هرگز ما را با شور هستی دیگری همراه نمی‌کند. چه در روان‌شناسی چه در فلسفه و چه در تاریخ فلسفه، تبعی که عینی‌سازی انسان‌های حال و گذشته را نصب‌العین قرار می‌دهد، برخلافِ ظاهر معصومانه و بی‌غرض آن، چیزی جز سلاخی ارواح انسانی نیست. بی‌درنگ باید

افزود که مشارکت به معنای آنچه پیشینیان تفسیر به رأی می‌خواندند، نیست. مشارکت به معنای آنارشیسیم تفسیری نیست. مشارکت متضمن معنای ناتمامی و نابسندگی خود است. مشارکت فعلیت استعلا یا فرارفتن از مرکزیتِ من مفسر است. آنارشیسیم تفسیری یا، به بیانی دیگر، تفسیر من درآوردی تنها وقتی ممکن می‌گردد که بخواهیم برحسب اغراضی اگزیستانس دیگری را چون چیز یا عینی معلوم و فروبسته، در ذهنیت خویش محاط گردانیم. مشارکت نه به معنای عینی‌سازی دیگری بل به آن معناست که «آدمی نمی‌تواند صرفاً بر بنیاد خودش درک شود، و به محض آن که ما با هستی انسان مواجه می‌شویم یک دیگری که انسان از طریق او وجود دارد گشوده می‌گردد».^۱ مشارکت، به نزد یاسپرس، همان چیزی است که به یاری آن فلسفه می‌تواند خلأ الهیات منزل را پر کند و مانع مرجعیت مستبدانه آن، که در نهایت به نیست‌انگاری و مرگ خدا انجامیده است، گردد. به زبان ساده، انسان چگونه می‌تواند از سرچشمه اگزیستانس خود به خدا نزدیک شود وقتی که از همپیوندی با انسان‌ها عاجز است؟ همین معنا در مورد گرایش رمانتیک به روستا و طبیعت نیز جاری است. انسان فروافتاده در من تنهای خویش، انسانی که از مشارکت با رنج و شادی و شکست انسان‌های دیگر عاجز است، هرگز به استعلائی راستین به سوی متعال فراتر از انسان ره نخواهد برد. او تنها می‌تواند از خدا یا طبیعت خودفریبانه صومعه‌ای برای تسلائی دل بسازد.

تجربه نابسندگی مشارکت بود که حالی فلسفی در من برانگیخت. دلمشغولی به ابژه‌های صرفی که به طریقی به همپیوندی هدایت نمی‌شوند در نظرم نادرست می‌نمود. توسل انزو و اطلبانه به طبیعت — این تجربه عمیق جهان در چشم‌اندازها و تقرب فیزیکی به عناصر و اشکال، این سرچشمه قوت روح — وقتی به معنای حذر از انسان‌ها باشد، در نظرم جفایی به دیگر انسان‌ها می‌نمود، و وقتی که مرا به خودبسندگی گسلیده و منزوی و سوسه می‌کرد، جفایی به خودم. انزوا در طبیعت البته یک سرچشمه شگفت خودستی است، اما آن که در طبیعت منزوی می‌ماند مستعد آن است که خودستی خود را فقیر و پژمرده و سرانجام نابود کند.^۲

به نظر یاسپرس، فلسفه اگزیستانس فلسفه مشارکت است. «موضوع فلسفه ورزشی من

1. *ibid.*, s. 179

2. *ibid.*, s. 174.

مشارکت است».^۱ در عین حال «دلیل راه مشارکت نه صرفاً مبادلهٔ الفاظ است و نه رفاقت و نه توانش پیوند اجتماعی، بلکه تنها الزام مدام به انکشاف تام و تمام است که رهنمای راه مشارکت است.»^۲ این انکشاف تام و تمام، که یادآور تکرار تصدیق خویشتن خویش در حکمت کی‌یرکگور است، نه از دازاین، نه از آگاهی کلی و نه از روان بل از اگزیزتانس برمی‌خیزد. این انکشاف در حقیقت انکشاف تمام خودستی من است در راهی ناتمام. پس می‌توان گفت که هیچ پیوندی مشارکت به معنای اصیل کلمه نیست مگر این که همبستهٔ خودستی من باشد. مشارکت پیوندی نامشروط است. هیچ مشغلهٔ دنیوی، هیچ پیشفرض علمی، هیچ سود مشترکی و هیچ تعصب دینی و غیردینی را نمی‌توان محمل مشارکت دانست؛ این همه نیست مگر آخور و، به قول یاسپرس، لاک و سراچهٔ^۳ پیش‌ساخته‌ای که انسان‌ها برای گریز از آزادی سنگین بار خود بودن در آن‌ها پناه می‌گیرند. یاسپرس در جایی به نقل از هجوی که کانت در جوانی در بارهٔ یکی از آثار خیال‌پردازانهٔ اسودنبورگی [سوندنبورگ]^۴ سوندی نوشته است چنین می‌گوید: «آدمیان قصرهای گوناگونی از اندیشه در هوا می‌سازند و آن‌گاه هر یک در قصر خویش، یعنی در رؤیای خود، منزل می‌گزینند»^۵ به قول مولوی:

جمله عالم ز اختیار و هست خود می‌گریزد در سر سرمستِ خود
می‌گریزد از خودی در بیخودی یا به مستی یا به شغلای مهتدی

اگر فرض بر آن بود که پیوندهای مشروط به سنت‌ها، مرجعیت‌ها و جهان‌بینی‌ها و اعتقادات از پیش داده مشارکت به شمار آید، دیگر نیازی به آن نبود که یاسپرس پرسش کانتی «چه باید کرد؟» را به این پرسش تحویل کند که «مشارکت چگونه ممکن است؟»^۶ زیرا تا زمان بوده، جمعیت‌های انسانی در زیر بیرق‌های دیرینه‌ای که آن‌ها را چون ریگ‌های صحرا فراهم می‌آورد سینه چاک داده‌اند. این هیجان‌ها و هجمه‌های جمعی و مشترک دقیقاً سد راه مشارکت است. بی‌سبب نیست که

1. ibid.

2. ibid, s. 173.

3. Gehäuse

4. Swedenborg

5. کارل یاسپرس، کانت، بخش دوم، قسمت C.

6. ibid, s. 172.

یاسپرس از شمار نادر اندیشمندانی بود که افسون هیتلر و هژمونی نازیسم آن‌ها را نربود. جنگ و صلح توهم‌زده ملت‌ها و امت‌ها و طاعت کورکورانه از قدرت‌ها و رابطه‌ی خواجگی و بندگی در هر شکل آن، حتی در تعبد دینی، انسان‌ها را صرفاً به زور استحاله‌ی اگزیستانس و خودستی آن‌ها گله‌وار فراگرد می‌آورد. بنابراین، اگرچه اندیشه و حتی مذاق یاسپرس همان غایاتی را می‌جوید که در الهیات منزل مطرح است، اما سرچشمه، عزیزمگاه و راه او مؤکداً و به نحوی اجتناب‌ناپذیر همبسته‌ی تصمیم‌آزاد و یگانه‌ی اگزیستانس انفرادی در جهت استعلاست. در حقیقت نقطه‌ی آغاز فلسفه‌ورزی به نزد یاسپرس چیزی نیست جز خودبودن. خودبودن در مشارکت است که معنا پیدا می‌کند و نابسندگی مشارکت است که استعلاء را ناگزیر، اگزیستانس را روشن و هستی متعال یا ترانساندانس را در نشانه‌ها و رمزها^۱ دوراورد و نامستقیم قابل خوانش می‌کند.

چه بسا این اعتراض وارد آید که فلسفه به خطا می‌کوشد تا به آنچه تنها دین می‌تواند به آن ره یابد نایل شود. آیین دینی از حضور مجسم یا دست‌کم تجربه‌ی ترانساندانس [خدا] سخن می‌گوید. آیین دینی بنیاد انسان را بر انکشاف و حیانی خدا می‌نهد. آیین دینی راه‌های ایمان را در واقعیت مُنزل، در رحم و شفقت و در رستگاری می‌بیند و بدین‌سان به ما تضمین می‌دهد. فلسفه را یارای رهایی به هیچ یک از این‌ها نیست. وقتی که فلسفه‌ورزی فراگرد استعلا می‌چرخد، پس باید با دین رابطه‌ای داشته باشد.... ما این رابطه را به لحاظ تاریخی در پیکار، در انقیاد و در خلو و طرد می‌بینیم. رابطه‌ی غایی و تغییرناپذیر ممکن نیست.... هر جا که دین فلسفه را یا فلسفه دین را طرد کرده است، هر جا که یکی با ادعای مرجعیت اعلی و یکتا میخ سلطه‌ی خود را بر دیگری کوبیده است، آن‌گاه انسان به نفع نیل به معرفتی مختوم و غایی گشودگی خود بر هستی و توانش خاص خود را از دست داده است. در این صورت، انسان خواه خود را به دین خواه به فلسفه محدود کند به فردی جزمی و متعصب و سرانجام به هنگام شکست به فردی نیست‌انگار تبدیل شده است. بقای دین راستین نیازمند وجدان فلسفه است. بقای جانمایه‌ی بامعنای فلسفه نیازمند جانمایه‌ی دین است... فلسفه نمی‌تواند سودای جانشینی دین یا رقابت با آن را... در سر داشته باشد.^۲

با این تفصیل، این پرسش باقی است که چرا یاسپرس راه فلسفه را بر طریقت دین ترجیح داده است. چون نیک بنگریم، پاسخ را در همین نقل قول بالا خواهیم یافت.

آنچه در زمان او از دین مانده جز آیینی مرده و جدا افتاده از فلسفه نیست، و بی‌درنگ باید گفت که مراد یاسپرس از فلسفه فلسفه‌ورزی خاص خود اوست. همان‌طور که نیچه دریافت کرده بود، سیستم‌های فلسفی پیشین به لحاظ ادعای مطلقیت و جامعیت با مرجعیت کلیسا تفاوتی ندارند. این ادعای پوسیده اکنون جز سدره مشارکت نیست.

به این پرسش که استعلا چیست با دانش در باب متعال نمی‌توان پاسخ داد. این پاسخ نامستقیم به یاری روشن‌سازی ناکاملی جهان، ناکاملی انسان و ناممکنی نظم جهانی دائماً معتبر و شکست‌کلی ممکن است.... دوراهه تعیین‌کننده هر گونه فلسفه‌ورزی آن است که آیا تفکر من به جایی می‌رسد که یقین کنم که ترانساندانس «از بیرون» سرچشمه آنچه «از درون» است می‌باشد، یا آیا با یقینی سلبی در این حلول فرو می‌مانم که هیچ برونی که بنیاد و غایت همه چیز — یعنی جهان و خود من — باشد اصلاً وجود ندارد؟^۱

ظاهراً این بدان معناست که بود یا نبود خدا پرسش اساسی فلسفه است. اما در حقیقت پرسش یاسپرس به انسان و آمال و غایات او برمی‌گردد. پرسش یاسپرس به امکان استعلائی آدمی یا فروماندگی او در حلول راجع است. خدایی که انسان به نوعی پیوند با او نرسد، بود و نبودش بالسویه است و خدای مسیحیت، چنان‌که نیچه به صدای رسا اعلام کرده است، اکنون به چنین خدای مرده و مدفونی مبدل گشته. این خدا خدای مرده پرستان و عصای دست افلیجان است. این خدا خدای انسان نیست، زیرا انسان موجودی است که آگریستانس دارد؛ آگریستانس فراگذار از خویش، گشودگی بر ماسوا، آغاز مشارکت و استعلا، آغاز آزادی نامشروط و سرانجام شکست در مرزهاست، و این راهی است که هیچ شخص یا مرجعیتی جز خود من — منی که به خود بودن وجودی رسیده است — نمی‌تواند بر سر آن تصمیم بگیرد. چنین تصمیمی قطع مرحله‌ای است که تنها در مرتبه وجودی آگریستانس ممکن است، چرا که من خود در مقام آگریستانس یک فراگیرنده هستم. این بدان معناست که سه حالت دیگر هستی من، یعنی دازاین، آگاهی کلی و روح، هستی را به غلط تحت مقوله‌ای احاطه‌پذیر و مختوم درمی‌آورند، اما آگریستانس فراگیرنده‌ای است که خود ما هستیم.

1. *ibid.*, s. 180.

افزون بر این، چنین می‌نماید که حرکت ما به سوی اگزیستانس حرکتی مبتدی به ساکن و بی‌سابقه نیست. اگزیستانس حاصل فلسفه‌ورزی و فهم فلسفی است نه، آن چنان که هایدگر می‌گوید، ذات هر دازاینی.^۱ اگزیستانس حتی در آن حد که هایدگر می‌گوید به شمول و مقولیت نزدیک نمی‌شود.^۲ چنان نیست که هر کس «به نحوی از انحا» و «همواره» اگزیستانس داشته باشد. یاسپرس مکرر در مکرر می‌گوید که اگزیستانس یکی از راه‌های ممکن هستی است. و نیل به این راه مستلزم گذار از حالات دیگر هستی است. من، چون همگان، قبل از هر چیز هستی‌ای تجربی دارم که همبسته شناخت خاصی از جهان است که بر حسب آن با اژه‌سازی امور زندگی می‌کنم. تأمل بیش‌تر شناخت مرا به کلیت‌های علمی و فلسفی سوق می‌دهد. این مرحله همان آگاهی کلی است. در مرحله بعد، با نظر به فرآورده‌های کلی روح در طول تاریخ به این پندار می‌رسم که این همه دارای وحدتی تاریخی و جامعیتی است که همه فرآورده‌ها را در خود دارد. در این مرحله، من ایده‌آلیستی همداستان با هگل هستم. طی این مراتب در گرو گشوده بودن من بر همه نظریه‌های سیستماتیک و ارتباطی نامشروط و بی‌تعصب با جهت‌یابی‌های دیگران و خود من است. در این سلوک، که فلسفه‌ورزی نامیده می‌شود، اگر با خود صادق نباشم، هرگز در نخواهم یافت که چه چیز در شناخت همبسته با حالات مذکور هستی با سرچشمه هستی من ناهمخوان است: همه این‌گونه‌های شناخت مدعی عینیت، کلیت یا جامعیتی هستند که تمام حقیقت محاط در آن‌هاست و، به بیانی دیگر، تأمل فلسفی به خط پایان و حرف اول و آخر رسیده است. این که افلاطون می‌گفت «من، افلاطون، خود حقیقت هستم» کلامی است که یاسپرس آن را ستایش و نیچه آن را نکوهش می‌کند، و هر دو نیز درست می‌گویند. یاسپرس این کلام جاودانه را حمل بر آن می‌کند که افلاطون فلسفه‌ورزی را همبسته درگیری شخص فیلسوف در تجربه حقیقت می‌داند. نیچه بی‌آن که منکر این نظر باشد، بر ماهیت حقیقت به نزد افلاطون خرده می‌گیرد، چرا که چنین حقیقتی که مدعی واقعیتی ثابت و جاودانه سوای دیدگاه تفسیرگرانه ماست اصلاً وجود ندارد. نه تنها ایده‌آلیسم ابژکتیو افلاطونی بل کذب هر شناختی

۱. «ذات دازاین هشته در اگزیستانس اوست» (هستی و زمان، بند ۹).

۲. ما خود آن هستی را که دازاین به نحوی از انحا می‌تواند با آن تعامل داشته باشد و همواره نیز تعامل دارد، اگزیستانس می‌نامیم (هستی و زمان، بند ۴).

که پرونده حقیقت را مختوم می‌داند وقتی که خودستی ما مکشوف می‌گردد، فاش می‌شود. از طرف دیگر، این دروغی است که انسان قرن‌ها به آن نیازمند بوده است. بنابراین، اگرچه راست‌ترین گفته آن است که دروغ لازمه زندگی بر وفاق آمد عادت است، اما فلسفه‌ورزی در مقام راهی به اگزیستانس و استعلا – اعم از آن که استعلا به سوی خدا یا به سوی عدم باشد – راه برگشت‌ناپذیر نادر افرادی است که برخلاف آمد عادت دیگران نمی‌توانند به خود و، از این رو، به دیگری دروغ بگویند. از این دیدگاه است که نیچه به نزد یاسپرس شهید راه فلسفه است. از این دیدگاه است که «فلسفه مرگ را آموختن است».

انکشاف اگزیستانس، که همبسته خودستی است، افشاگر این نکته است که تمامیت و بسندگی مفروض و در واقع کاذب در حالات پیشین هستی چیزی جز مرزی عبورناپذیر و خارج از طاقت انسان نیست که ما آن را تمامیت شناخته شده‌ای فرض کرده‌ایم. مثلاً مرز حالت آگاهی کلی برخوردار با آنتی‌نومی‌های کانتی است. انکار و اثبات حدوث یا قدم عالم، انکار یا اثبات خدا و خلاصه کلیات معقول هر دو به یکسان ممکن است. برای ایمان و بی‌ایمانی دینی دلایل مفهومی به یکسان فراهم است. فلسفه‌ورزی باید نابسندگی شرایط ماتقدم کلی شناخت یا ایده‌آلیسم استعلایی کانتی را تجربه کند تا به وحدت غیرصوری بنیادی تر برسد که برحسب آن تفسیر قانون حقیقی نه بر مبنای شرایط ماتقدم کلی بل مطابق با منطقی خویشمندی است که از درون تجربه می‌شود، و این قانون چیزی است «بیش از قانونی کلی یا نقشی باز نمودنی»، بل «فرمان ژرف‌تری» است که «خاستگاه آن نامشروطیتی^۱ است که برهان‌پذیری عقلانی را رسوا می‌کند و، از این رو، صرفاً فرمانی نسبی است».^۲ بخش عمده‌ای از جلد دوم فلسفه، که به تحلیل انتقادی مبسوط ایده‌آلیسم کانت اختصاص دارد، در حقیقت فلسفه‌ورزی عملی نویسنده – یاسپرس – در گذر از آگاهی کلی است. در این مرحله، در می‌یابیم که نه ایده‌های استعلایی و نه هیچ صورت کلی نمی‌تواند صورت‌بخش و تنظیم‌کننده منطقی جهت‌یابی‌های اگزیستانس اصیل باشد. در همین جا یاسپرس، که شاید عنوان «فیلسوف وفاق» زیننده او باشد، به این نکته دقیق اشاره می‌کند که اساساً در وجود حقیقی ما نمی‌توان عقل محض،

1. Unbedingtheit

2. Karl Jaspers, *philosophie*, II, s. 330.

عقل عملی و تجربه حسی را از هم جدا کرد. به قول ژان وال، یاسپرس که همه این وحدت بخشی ها را کار خرد می نامد در گذار از سلسله مراتب وجوه هستی، همچون هگل، به جریانی از حذف و حفظ تن در می دهد.^۱ این حذف و حفظ در مرحله بعد شامل هگل نیز می شود. روح وحدت بخش عینیت و ذهنیت در روند تاریخی البته مرتبه ای از شناخت و هستی ماست، اما این شناخت با قول به وحدت همواره تحقق یافته آگاهی عینی، اگریستانس را برخلاف خودستی ناتمام و ممکن آن در جامعیتی صوری و مفهومی متوقف و مختوم می کند، حال آن که خردی که، به تعبیر خاص یاسپرس، رشته وحدت بخش وجوه هستی و اگریستانس در مقام تأمل و فلسفه ورزی است هرگز پایانی قطعی ندارد. خردی که یاسپرس از آن سخن می گوید نه دقیقاً عقل دکارتی است و نه با عقل تاریخی هگل و فاهمه کانت سنخیت دارد. به ادعای هگلیانی چون گئورگ لوکاچ، توسل یاسپرس به خرد نوعی دفاع در برابر کسانی است که او را خردستیز و مرید نیچه و کی یرکگور می دانند.^۲ اما از آن جا که در کلیت اندیشه یاسپرس، برخلاف آن نیچه، کی یرکگور، برگسون و حتی هایدگر خرد وصله ناجوری نیست، ادعای لوکاچ نیز چندان اعتباری ندارد، زیرا از جمله ویژگی های بارزی که یاسپرس را از متفکران وجودی دیگری چون کی یرکگور، هایدگر، مارتین بوبر، بردیایف، سارتر و روزنتسوایک^۳ جدا می کند آن است که یاسپرس از بدو تاختم اگریستانس را نه صرفاً به عنوان نمود و ظهور یک حقیقت بل مرتبه ای از تأمل و فعالیت فکری و درونی می داند که از دازاین آغاز و فراروی فراگیرنده ها متوقف می شود و هرگز به خاتمت، جامعیت، کلیت و عینیت نمی رسد، بلکه، چنان که گفتیم، جهت یابی دنیوی و سائق به جزئیات متعین، سودمند و کاربردی (دازاین) و سپس آگاهی کلی و سائق به عقلی از نوع عقل دکارت که معقولات کلی را استنتاج می کند و بالاخره روحی شبیه روح هگلی را که جامعیت هایی همه شمول می سازد پس پشت می گذارد. اما این نه به معنای نفی و نسخ آن ها بل به معنای حذف و در عین حال حفظ آن هاست. چگونه؟ از این طریق که حذف می شوند چون ما در می یابیم که این وجوه هستی خط خاتم فلسفه ورزی

۱. ر. ک. ژان وال، اندیشه هستی، ترجمه باقر پرهام، تهران، طهوری، ۱۳۴۵، ص ۲۶۴.

2. Georg Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft*, Berlin, Luchterhand, 1955, s. 78.

3. Rosenzweig

نیستند و از آن‌ها تا نیل به غایت امکان اندیشه می‌توان فراتر رفت، و حفظ می‌شوند چون نابسندگی آن‌ها در وضعیت‌های مرزی مثل احساس تقصیر، مرگ، و الزام پیکار و کشمکش عاشقانه دازاین با دیگران و نیز آنتی‌نومی‌های آگاهی کلی و تضاد جامعیت‌خواهی روح با ناتمامی خودستی و خلاصه تجربه نقصان و ناحقیقی بودن همین مراتب است که ما را به اگزیستانس و مشارکت استعلایی سوق می‌دهد. یاسپرس برای رساندن این حالت حذف و حفظ، به پیروی از هگل، به تک‌واژه *aufgehoben* متوسل می‌شود که همزمان به معنای محذوف و محفوظ است. وقتی هگل این روند حفظ و حذف را به عقل در تاریخ^۱ نسبت می‌دهد، به چه دلیل یاسپرس نباید چنین کند. در احاطه لوکاج بر فلسفه هگل شکی نیست، اما محتمل است که وی با یاسپرس به شیوه نخوانده‌عالمان رفتار کرده باشد. خرد به نزد یاسپرس همان رشته نگهدارنده و وحدت‌بخش این وجوه هستی در روند فلسفه‌ورزی است. خرد همه راهی است که غایت طاق استعلا را فرادید دارد. خرد همان وجه فلسفه‌ورزی اگزیستانس است که پیوسته سائق به وحدت شناخت و خودشناسی در مرتبه‌ای والاتر است. نیل به این وحدت به همه مراتب و وجوه هستی به یکسان نیازمند است. اگزیستانس همواره خود را چون خرد روشن می‌کند. کدام واژه بهتر از *Vernunft* (خرد) می‌تواند به آن گونه آزمون شناختی دلالت کند که پله به پله از آنچه به غلط قطعی فرض شده پرده برمی‌دارد و شفافیت شناخته‌ها را تا مرز آنچه دیگرشناختنی نیست (فراگیرنده) پیش می‌برد. «خرد در طلب ابهام نیست، بل جویای ایده است. خرد در برابر آن سودایی که ابهام را تنها از آن رو که ابهام است می‌طلبد ایستادگی می‌کند.»^۲ خرد جامع عقل کلی‌ساز و روح جامعیت‌پرداز است. چنین خردی همان دانایی، فرهیختگی و فرزاندگی است. خرد بی‌تعصب‌ترین و نامشروط‌ترین شیوه فلسفه‌ورزی است که نابسندگی «هر شکلی از حقیقت در جهان و کمال‌ناپذیری هرگونه مشارکتی»^۳ را افشا می‌کند، و از همین رو، ما را تا شکست در برابر کل محیط پیش می‌برد. این شکست شاهد استعلاست. «نابسندگی مشارکت و گرانباری شکست آن مغاکی می‌گشاید که هیچ چیز جز استعلا

1. *Die Vernunft in der Geschichte*

2. Karl Jaspers, *psychologie der Weltanschauungen* Munich, Piper, 1985, s. 480.

3. Karl Jaspers, *Vernunft und Existerz*, s. 68.

آن را پر نمی‌کند.^۱ از این رو، فلسفه‌ورزی از تنویر وضعیت خود آغاز می‌شود و در شکست ناتمام می‌ماند. در عین حال، در شکست است که هستی تجربه می‌شود، و تجربه هستی خود والاترین رمز یا نشانه استعلاست. شکست، واپسین کلام فلسفه است. اما چگونه؟ به زبان ساده می‌توان گفت که وقتی ما فرازجویی و استعلای خود را تجربه می‌کنیم، در ضمن دریافته‌ایم که سرچشمه هستی ما امری متعالی است که ما را به سوی خود می‌کشاند و خود از ما پس می‌کشد. ما در می‌یابیم که آهنگ متعالی داریم، و در رهیابی به ساحت آن لاجرم و به ضرورت شکست می‌خوریم. واژه Scheitern در این جا هم به معنای شکست در مقابل پیروزی است و هم حالتی چون درهم شکسته شدن، در گل نشستن و شاید بتوان گفت قفل شدن است. یاسپرس می‌گوید سرچشمه هرگز بر ما عیان نمی‌شود، زیرا او غیرمستقیم مدعی است که نهایات آنچه را عقل آدمی می‌تواند به آن برسد – دست‌کم به صورت طرحی – در فلسفه خود روشن کرده است، و اساساً موضوع فلسفه را همین طرح می‌داند. این نهایات را یاسپرس فراگیرنده‌ها می‌نامد. آنچه ورای این فراگیرنده‌هاست از حد فهم و تجربه وجودی ما بیرون است. «ما تنها می‌توانیم شری را که در ماست تمیز دهیم. آنچه را نمی‌توانیم باشیم فهم نیز نتوانیم کرد.»^۲ فراگیرنده خط پایان و تمامیت نیست، بل جایی است که مشارکت و استعلا فرومی‌ماند و در گل می‌نشیند. از همین رو، فراگیرنده از ماورا یا سرچشمه‌ای رهنیافتنی و نشناختنی خبر می‌دهد. به قول کافکا، «مقصد هست اما راه نیست» گویی ترانساندانس در این مرحله خود را پس می‌کشد و ما را چون عیسی در ساعت ششم به خود وامی‌گذارد: «خدایا چرا مرا به خود وانهادی؟» فاهمه و روح تاریخی و از آن‌ها کم‌تر دازاین در این جا کاری جز آن نمی‌کنند که ما را میان شک و یقین معلق نگاه می‌دارند. الهیات منزل کاری جز آن نمی‌کند که ما را به تعبد کورکورانه، به چاره‌ناچاری و در واقع به خودکشی آزادی وجودی فرا می‌خواند. پس به صراحت می‌توان گفت که این سرچشمه متعالی خدای مجسم در الهیات مسیحی نیست. این‌ها آزمون‌هایی است که یاسپرس به شهادت خودش آن‌ها را در جوانی از سر گذرانده است:

در دوران مدرسه، درست یا نادرست، از نارضایت‌بخش بودن پاسخ‌های معلم به اعتراضات در حیرت بودم. کشیش این را که ستارگان با هم تصادف نمی‌کنند دلیل

1. ibid

2. Karl Jaspers, *Über meine philosophie*, s. 173.

وجود خدا می‌دانست و دیگر توجه نداشت که بعد مسافت امکان تصادف را ناچیز می‌کند یا شاید برخوردهایی کوچک وجود داشته باشد که ما از آن‌ها بی‌خبریم... من شاهد شور مورخان بودم که برحسب نتیجهٔ ردیفی از توضیحات لفظی می‌گفتند «حالا وقایع الزاماً به این یا آن نحو رخ خواهد داد» و حال آن‌که این گزاره صرفاً از امر بعد از واقعه [ex post facto] خبر می‌داد و ابدأ به خودی خود قانع‌کننده نبود. شقوق مختلف همواره بالسویه ممکن می‌نمود، و همواره عنصری از تصادف وجود داشت... به عنوان پزشک و روان‌درمانگر... در حیرت بودم از این‌که این همه توصیه‌های طبی و اکثر تجویزها نه بر معرفت عقلی بل صرفاً بر آرزوی بیمار برای درمان مبتنی است.^۱

پس چنین می‌نماید که یاسپرس به دنبال یقینی عقلی بوده است. او بعدها خرد^۲ را از نو تعریف و آن را از فاهمه^۳ جدا می‌کند. خرد شناختی است همبستهٔ آگزیستانس که وحدتی میان حالات گونه‌گون هستی می‌یابد. فاهمه شناختی است که صرفاً همبستهٔ آگاهی کلی است. خرد یعنی آنچه «همهٔ حالات فراگیرنده و آنچه همهٔ صورت‌های معرفت عینی را که به لحاظ پدیدارشناسی متفرق و بخش‌بخشند فراهم می‌آورد»^۴ «خرد جویندهٔ وحدت است... و از برای نزدیک شدن به این وحدت در هر وضعیتی پیوند برقرار می‌کند... باید بر همهٔ بی‌ارتباطی‌ها غالب آمد»^۵ یاسپرس در جلد دوم فلسفه بار دیگر احکام جدلی‌الطرفین کانت را برمی‌شمرد تا از طریق آن‌ها به دانشی وجودی بپردازد که بر حسب آن، دانش اشیا و شناخت خود را به نحوی گریزناپذیر مرتبط نشان دهد و حرکت مشترک آن‌ها را تارسیدن به وحدت اندیشه تا آخرین حد امکان روشن کند.^۶ این آخرین حد همان فراگیرنده‌هاست. فراگیرنده همچنین خود هستی یگانه و لایتناهی تواند بود که از همه سو ما را احاطه کرده است:

ما جویندهٔ آن هستی هستیم که در هر نمودی که در عین و افق با آن رویاروی می‌گردیم متجلی است و با این همه خود را پس می‌کشد. ما این هستی را فراگیرنده می‌نامیم. پس فراگیرنده آنی است که همواره حضور خود را اعلام می‌کند، که خود هرگز ظاهر و عیان نمی‌شود اما از اوست که همه چیز به سوی ما می‌آید.

1. ibid, s. 170.

2. Vernunft

3. intellectus

4. Karl Jaspers, *von der wahrheit*, Munich, Piper, 1947, s. 48.5. Karl Jaspers, *Existenzphilosophie*, Berlin, De Gruyter, 1964, s. 48.6. Karl Jaspers, *Philosophie*, II, s. 333.

به یاری این تفکر فلسفی بنیادین باید به فراتر از همه موجودات متعین، یعنی به فراگیرنده‌ای که ما خود در آنیم و به فراگیرنده‌ای که ما خود آنیم، ببندیشیم. این تفکر گویی ما را زیر و رو می‌کند، زیرا ما را از تخته‌بند تعین آزاد می‌سازد... با تأمل بیش‌تر به زودی حالات فراگیرنده (هستی فراگیرنده [ذاتی و جدا از ما] جهان و ترانساندانس است، هستی آن فراگیرنده که ما هستیم موجود حاضر، آگاهی کلی، روح و اگزیستانس است) آشکار می‌شود... آنچه اهمیت دارد این است که زندگی ما را امری نامشروط که تنها ناشی از تصمیم تواند بود، هدایت می‌کند. تصمیم اگزیستانس را واقعی می‌کند، زندگی را شکل می‌دهد و آن را در کنش درونی‌اش متحول می‌کند... وقتی که اگزیستانس در تصمیم بنیاد داشته باشد، عشق دیگر هوسی گذرا و غیرقابل اعتماد نیست، بل کمالی است که تنها هستی واقعی، خود را بر آن منکشف می‌کند.^۱

بنابراین، ظاهراً چنین می‌نماید که شکست به نزد یاسپرس راهی رهگشا به سوی خوانش رمزها و آیات متعالی در نمودهای جهان، در اساطیر و ادیان، در سیستم‌های فلسفی، و از همه مؤثرتر در اگزیستانس شخص خودمان و به اصطلاح در نوعی ایمان شخصی و فلسفی است. چنین نتیجه‌ای ممکن است آماج انتقادات و، به قول ژان وال، خود موجب شکست فلسفه یاسپرس گردد؛ اما یاسپرس با طرح مسئله تصمیم قبلاً ما را خلع سلاح کرده است. ما تنها با وفاداری به اگزیستانس خود می‌توانیم دریابیم که سیر استعلایی ما از سرچشمه آن متعالی‌لا تعینی است که عیان نمی‌گردد. در غیر این صورت، در حلول ویرانگری سقوط خواهیم کرد که یاسپرس آن را طغیان و شهوت شب می‌نامد. پس فراگیرنده می‌تواند ما را بر دوراها تصمیم و، در واقع، آزادی قرار دهد. ایمان فلسفی^۲ همواره ممکن است در معرض شک قرار گیرد. ایمان فلسفی آموزه‌های الهیات استدلالی و الحاد را به یکسان مانع فلسفه‌ورزی و استعلایی می‌داند که از سرچشمه اگزیستانس ما می‌جوشد: «فلسفه‌ورزی که به سرچشمه وفادار می‌ماند، الهیات وحیانی و الحاد را به یکسان نمی‌تواند بفهمد»^۳ ایمان فلسفی سرشت پارادوکس‌گونه هر نوع اندیشه در باب استعلا را می‌پذیرد. افزون بر آن، ایمان فلسفی همبسته مشارکتی ناتمام با

1. Karl Jaspers, *Über meine philosophy*, s. 176-7.

2. philosophischer Glaube

3. Karl Jaspers, *Vernunft und Existenz*, s. 104.

استعلاست که هر گونه کوششی برای ابژه کردن حقیقت استعلا در صورت‌های جزمی و برهانی آن را لوث و به ناحقیقت تبدیل می‌کند. از این رو، شکست معنای سومی نیز دارد و آن طغیان در برابر متعال است. به این اعتبار است که راه نیچه به نزد یاسپرس رهگشای فلسفهٔ اگزیستانس و نتایج توهم‌زدهٔ واپسین سال‌های عمر نیچه اموری مشکوک و ناهمخوان با سرشت او محسوب می‌گردد. یاسپرس بدین سان عهد شاگردی را در حق نیچهٔ آموزگار تمام می‌کند.



نقد و داوری در بارهٔ این ترجمه را به دیگران می‌سپاریم. تنها نکته‌ای که ذکر آن را لازم می‌دانیم این است که ارجاع نقل قول‌ها در متن آلمانی بر اساس شماره‌های مجموعهٔ قدیمی ۱۶ جلدی الیزابت فورستر نیچه به نام مجموعه آثار نیچه و بدون ذکر نام اثر است که دسترسی به منابع را برای مترجم دشوار ساخته است. مترجمان انگلیسی با حذف این شماره‌ها کلاً از ذکر منابع شانه خالی کرده‌اند؛ ولی ما، به رغم فقر امکانات، در حدّ توان خود منابعی را که یافته‌ایم در پانویست ذکر کرده‌ایم. بنابراین، دلیل آن که همهٔ منابع ذکر نشده جز آن نیست که جستجو و یافتن منابع یک‌تنه بر عهدهٔ مترجم بوده است. در پایان وظیفهٔ خود می‌دانم که برای همهٔ مسئولان انتشارات ققنوس به ویژه آقای مسعود علیا که با ویرایش دقیق خود مرا یاری کرده‌اند، آرزوی شادکامی و بهروزی کنم.

سیاوش جمادی - تهران، ۲۰ دی ۱۳۸۲