

انسان و ہستی

تالیف
دکتر بہرام جمال پور

Download from: aghalibrary



انسان و هستی

تألیف

دکتر بهرام جمال پور

مؤسسه نشر هما

تهران - ۱۳۷۱



انسان و هستی / مؤلف: دکتر بهرام جمال‌پور

چاپ اول: ۱۳۷۱


تیراژ: ۲۰۰۰ نسخه

چاپ و صحافی: چاپخانه صنوبر

کلیه حقوق برای مؤسسه نشر هما محفوظ است

نشانی: تهران، خیابان دکتر فاطمی، شماره ۱۵۹، طبقه پنجم

تلفن: ۶۵۴۷۷۰



انسان
و
هستی

فهرست

صفحه

۷

فصل اول - مقدمه‌ای بر تاریخ فلسفه غرب

دوره اول: فلسفه قدیم / دوره دوم: قرون وسطی /
دوره سوم: فلسفه جدید / دوره چهارم: فلسفه معاصر.

توضیحات

۳۱

فصل دوم - هگل و ایده‌آلیسم

پیشگفتار / سفر روح به سوی مثال / نظام دیالکتیک هگل /
فلسفه طبیعت / فلسفه روح (روان) .

توضیحات

۵۹

فصل سوم - اصول فلسفه اگزیستانسیالیسم

مفهوم کلی اگزیستانسیالیسم / اشتباهات کلی درباره اگزیستانسیالیسم /
مبانی اگزیستانسیالیسم .

توضیحات

۸۱

فصل چهارم - کیرکگارد و ایمان

نفوذ افکار پدر در حیات پسر / عشق / کیرکگارد نویسنده‌ای در عالم جدل و
منازعه قلمی / حکمت کیرکگارد از دیدگاه مسیحیت .

توضیحات

۱۱۵

فصل پنجم - نیچه و بی‌خدایی

زندگی و آثار نیچه / اصول عقاید نیچه .

توضیحات

۱۳۵	فصل ششم - یاسپرس و تعالی زندگی و آثار یاسپرس / فلسفه یاسپرس . توضیحات
۱۵۹	فصل هفتم - هایدیگر و هستی زندگی و آثار هایدیگر / هستی‌شناسی / خداشناسی . توضیحات
۱۸۷	فصل هشتم - سارتر و آزادی زندگی و آثار سارتر / تجزیه و تحلیل آثار ادبی سارتر / تحلیل آثار فلسفی سارتر / اخلاق اجتماعی از دیدگاه سارتر / انسان و خدا در فلسفه سارتر . توضیحات
۲۱۳	فصل نهم - مارسل و مشارکت زندگی و آثار مارسل / فلسفه / هستی‌شناسی / ترو مسئله / هستی (بودن) و داشتن / صداقت خلاق توضیحات
۲۳۷	فصل دهم - نتیجه
۲۴۳	ناصنامه
۲۴۷	واژه‌نامه فارسی به انگلیسی
۲۵۵	واژه‌نامه انگلیسی به فارسی
۲۶۳	کتابنامه

فصل اول

مقدمه‌ای بر

تاریخ فلسفه غرب

مقدمه‌ای بر تاریخ فلسفه غرب

به قول دیوگنیس لائرتیوس^۱، فیثاغورس^۲ (متولد ۵۷۰ ق. م) اولین متفکری بود که خود را فیلسوفوس نامید و کلمه فیلسوفیا یا فلسفه را، به معنی دوستداری حکمت و عشق به معرفت به کار برد. به قضاوت ارسطو^۳ در کتاب متافیزیک^۴، فلسفه در یونان قدیم با طالس (تالس)^۵ در قرن ششم قبل از میلاد آغاز شد. وی در جستجوی ماده‌المواد بود و مایه اصلی عالم را آب می‌پنداشت.

اکنون که بیش از دو هزار و پانصد سال از آن تاریخ می‌گذرد، فلسفه در جهان پس از تحولات بسیار، متضمن دقایق بیشماری از تاریخ تأملات بشر است که جزء ذاتی فلسفه محسوب می‌شود. انسان در مطالعه فلسفه با تعداد کثیری از فلاسفه و مکتبه‌های گوناگون فلسفی روبه‌رو می‌گردد و از آغاز کاملاً هویدا است که هرگونه دقت در مسائل فلسفی نمی‌تواند بدون درک کلی تاریخ فلسفه تحقق یابد. حتی در زمان افلاطون و ارسطو نیز تاریخ فلسفه از فلسفه جدا نبوده است.

مطالعه فلسفه، خصوصاً در زمان حاضر آدمی را در مقابل دو پدیدار قرار می‌دهد، از یک طرف وحدت مسائل فلسفی و از سوی دیگر کثرت راه‌حلهای متنوع مکتبه‌های مختلف فلسفی. فلاسفه برای حل این مشکل راه‌حلهای مختلف ارائه نموده‌اند:

افلاطون^۶ بر اساس عقل، راه حل منطقی را محاوره فلسفی یا دیالوگ^۷ می‌داند، تا با طرد افکار ناقص، حقیقت^۸ را بر کرسی حجیت بنشاند. به نظر افلاطون، انسان اندیشمند در زندگی پرتأمل خویش به فلسفه نیاز دارد. و در برابر مسائل شخصی و معین محتاج به پاسخهای قاطع است و عقل انسانی به علت وحدت حقیقت نمی‌تواند در برابر کثرت جوابهای ممکن سکوت اختیار نماید.

ارسطو نیز در آثار خود به دقت گفتار گذشتگان را مورد مطالعه قرار داده، می‌گوید: چون امکان ندارد که یک فرد، هر قدر هم که با هوش باشد بتواند به کلیه مسائل فلسفی پاسخ

ارضاء کننده بدهد، پس امید بشر بسته به این اصل است که حداقل در طول تاریخ به جوابهای منطقی برسد. و در این راه مطالعه تاریخ فلسفه چه از جهت سخنان جامع و به حق و چه از جهت گفتارهای مشتبه گذشتگان مفید فایده است. زیرا فیلسوف به یاری منطق و به حکم عقل می تواند از سخنان به حق گذشتگان پند گیرد و از اشتباهات آنان اجتناب جوید^{۱۱}.

فلسفه در قرون وسطی نیز با توجه و عنایت تام به اهمیت وحی هرگز از ارجمندی و اهمیت عقل غافل نبوده و به حکم عقل انسانی پیرامون ادیان سه گانه یهود، مسیحیت و اسلام به تفکر پرداخته و در ضمن به مطالعات حکمت یونان و روم ادامه داده است. فلسفه جدید که پس از دکارت^{۱۲} شکوفایی می یابد، با وجود تأکید به سرآغاز جدید تفکر بشر، به تعبیری مفاهیم اساسی سنت فلسفه قدیم و قرون وسطی را تداوم می بخشد. در فلسفه هگل^{۱۳} که تاریخ فلسفه از دیدگاه فلسفه تاریخ مورد مطالعه قرار می گیرد، قرابت این اصل به مراتب واضحتر از آن است که احتیاجی به توجیه داشته باشد. به طور کلی هگل، فلسفه را روح زمان می داند که در قالب مفاهیم معقول قابل درک است.

عاقبت هایدگر^{۱۴} یکی از پیشگامان فلسفه معاصر آلمان، با وقوف کامل به رابطه میان فلسفه و تاریخ فلسفه می گوید: همان طور که هیچ انسانی قادر نیست بدون درک معنی حیات خود به زندگی خویش اصالت بخشد، در دنیای معاصر نیز فلسفه باید با توجه به وضعیت خاص عصر حاضر به رسالت تاریخی خود پی ببرد. به قول هایدگر، سؤالهای اصیل فلسفه، باید در پرتو همان سنتی که از آن برخاسته اند واضح گردند و در عصر حاضر مجدداً شرح و تفسیر یابند. به طور مثال سؤال اساسی هستی^{۱۵} که قبل از سقراط مطرح بوده است باید نخست به زبان آن دوره درک شود و سپس با در نظر گرفتن سیر تاریخی آن، که از زمان افلاطون انحراف یافته و سپس در روح فرهنگ آلمان (یعنی از کانت تا نیچه)، مقدمات ظهور مجدد آن فراهم شده است، در پدیدارشناسی معاصر نیز مطرح شود. زیرا کیفیت سؤال با نحوه پاسخ ارتباط ذاتی دارد.

اینک که نظر معدودی از فلاسفه در مورد رابطه دقیق میان فلسفه و تاریخ فلسفه آشکار شد، بهتر است که نگاه کوتاهی به تاریخ فلسفه غرب بیفکنیم. معمولاً تاریخ فلسفه غرب را که از زمان طالس آغاز شده و تا عصر حاضر ادامه دارد، به چهار دوره اصلی تقسیم می کنند:

دوره اول: فلسفه قدیم

دوره اول فلسفه قدیم یا حکمت یونان و روم باستان در یونان از قرن ششم قبل از میلاد آغاز شد و در روم با شروع فلسفه مسیحی به ظاهر پایان پذیرفت و به تعبیری در باطن تغییر صورت داد و تداوم یافت. این دوره اولیه به سه بخش یعنی دوره «قبل از سقراط» و «دوره سقراط، افلاطون و ارسطو» و «دوره بعد از ارسطو» تقسیم می‌گردد. بخش اول با بحث گوهر نخستین عالم آغاز می‌گردد: طالس آب را مایه اصلی دنیا می‌پندارد. آناکسیمینس^{۱۵} (قرن ششم ق. م) هوا و آناکسیمندرس^{۱۶} (۶۱۱ - ۵۴۷ ق. م) ماده اولیه را امری نامحدود^{۱۷}، فناپذیر و درک ناشدنی می‌شمارد. بحث عناصر در این دوره به حکمت امپدوکلیس^{۱۸} (۴۹۴ - ۴۴۴ ق. م) ختم می‌شود که چهار آحشیج یا عناصر اربعه یعنی خاک، آب، هوا و آتش را اجزای ترکیب دهنده می‌داند. کسنوفانس^{۱۹} (۵۷۰ - ۴۷۰ ق. م) استاد پارمنیدوس^{۲۰}، در مقابل دنیای اساطیری و خرافات یونان باستان، قد علم می‌کند و با اشاره به عالم تعالی و تتریه الهی که تنها به وسیله عقل دنیا را متحقق می‌سازد، باب الهیات فلسفی یونان را مفتوح می‌کند. بحث هستی شناسی را در این دوره دو متفکر مشهور یعنی هراکلیتوس^{۲۱} (قرن ششم تا قرن پنجم ق. م) و پارمنیدوس (قرن پنجم ق. م) مطرح می‌کنند. هراکلیتوس مدعی است که دنیای حقیقی، همچون رودخانه‌ای، همیشه در حرکت و تحول مداوم است، لذا حرکت اساس و قانون جنگ و ستیز بر عالم حاکم است. آتش نشانه لوگوس^{۲۲} یا سخن است و جهان در پایان و نهایت چیزی به جز یک آتش ابدی نیست و آن آینه نظم، عدالت و عقل، یعنی صفات متعالی لوگوس است.

در مقابل این نظام فکری پارمنیدوس ادعا می‌کند که دنیای حقیقی عین ثبات است و حرکت یا هرگونه تغییر در دنیای محسوس امری ظاهری و واهی است. زیرا اصالت با هستی در مقابل نیستی، یا حق در برابر غیر حق است و هستی در وحدت و تمامیت خود، محلی برای اعراض ندارد.

به طور مستقل ولی در کنار این آراء و عقاید، فیثاغورس در جنوب ایتالیا مکتبی را پایه‌ریزی نمود که ماوراء صور خرافاتی و عامیانه آن، ریاضی را زبان آفرینش و خالق را هندسه دان ماهری معرفی می‌کند. از دیدگاه این مکتب اعداد نه تنها ارتباط میان اصوات موسیقی، بلکه نسبت‌های حاکم بر کلیه واقعیتهای این جهانی و آن جهانی را برقرار می‌سازد. بر اثر تقابل وحدت مسائل فلسفی و کثرت مکتب‌های مختلف فلسفی، نهاد شک در یونان باستان استوار شد و در قرن پنجم قبل از میلاد مسیح سوفسطائیان^{۲۳} ظهور نمودند که نخست بر الهیات، طبیعیات و حتی ریاضیات خط بطلان کشیده، وقت خود

را صرف بحثهای اخلاقی، سیاسی و فن بلاغت نمودند که در نظر ایشان کاملاً نسبی و متغیر بود.

با ظهور سقراط^{۲۴} (۴۷۰ - ۳۹۹ ق. م) بخش دوم تاریخ فلسفه یونان باستان آغاز می‌شود. سقراط توجه فلسفه را معطوف به مسائل انسانی و اخلاقی نمود و از آراء اغراق‌آمیز طبیعیون و الهیون چشم پوشید. اما درباره نظریه نسبیت سوفسطائیان با خشم و نفرت و به یاری عقل و استدلال به ستیز پرداخت: معرفت چیست و چگونه آنرا کسب می‌کنیم؟ فضیلت آدمی در چیست؟ روش استدلال و تحقیق عقلانی کدام است؟

سقراط در پاسخ به این سؤالات آنچنان شوری در شهر آتن پدید آورد که کار به مسائل سیاسی کشید. و چون او را به علل سیاسی - مذهبی (که ثمره تحریکات دانش‌آموختگان سوفسطائی بود) و به اتهام گمراه کردن جوانان و عدم اعتقاد به عقاید عامیانه مذهبی به دادگاه آتن بردند و به زندان افکندند، وی نه راه فرار را انتخاب نمود و نه خاموش ماند، بلکه به ندای مقدس درونی، شهادت در راه حق را پذیرفت.

پس از سقراط، افکار دو فیلسوف مشهور جهان، یکی افلاطون، صاحب نظریه مثل و دیگری ارسطو واضح منطق و علم متافیزیک، به عالم انسانیت عرضه گردید. افلاطون به زبان سقراط پژوهش در امر تعریف منطقی را به بحث درباره مثل می‌کشاند. افلاطون میان ظاهر و حقیقت یعنی عالم جزئیات محسوس و کلیات معقول تفاوت کلی قائل شده ادعا می‌کرد که گمان و اعتقاد مربوط به امور محسوس، اما معرفت مربوط به امور معقول است. علم ریاضیات کلید پرورش ذهن آدمی است تا او را از علم به طبیعیات، به معرفت و مثل برساند.

افلاطون در رساله پارمنیدوس حتی ایرادات مربوط به رابطه اسرارآمیز بهره‌مندی و مشارکت جزئیات از کلیات و عالم مثل را مورد بررسی قرار می‌دهد و با این اعتقاد که درجات معرفت بامراتب حقیقت مطابقت دارد، کلید کلیه مشکلات آدمی را معرفت به مثل قلمداد می‌کند. اما ارسطو (۳۸۴ - ۳۲۲ ق. م) برخلاف استاد خود افلاطون، به علوم طبیعی گرایش پیدا کرد و مدعی گردید که نظریه مثل راه حل نهایی نیست و درلیسه به بررسی منطق صوری^{۲۵} پرداخت. وی در حوزه هستی‌شناسی به شرح مفهوم هستی و روابط آن با نیستی، حق و مقولات اعم از جوهر و اعراض پرداخت و نخستین برهان وجود باری را مبتنی بر مقوله حرکت، عنوان نمود.^{۲۶}

در بخش سوم حکمت یونان و روم، مجدداً پیرو اصل وحدت مسائل و کثرت پاسخها، سه مکتب یعنی اپیکوریان^{۲۷}، رواقیون^{۲۸} و نوافلاطونیان پیرو پلوتینوس (افلوطین)^{۲۹}

(۲۰۵ - ۲۷۰ م) به ظهور رسیدند. اپیکوریان در تفسیر خیر و تخصیص آن به لذت و رواقیون در توجیه خودآگاهی فردی، هردو به نظام اخلاقی بیش از تخیلات مربوط به جهان‌شناسی علاقه‌مند بودند. رواقیون آتش نخستین را که از طریق لوگوس بر همه امور از جمله روح و اندیشه بشری نفوذ می‌کند اصل می‌دانستند. از دیدگاه رواقیون حکمت به معرفت به خود و معرفت به عالم، تقسیم می‌شد. آنان والاترین پدیده عالم را در طبیعت خارج نمی‌دانستند بلکه آن را در خود انسان جستجو می‌کردند. زیرا معرفت به عالم مجزا از خودآگاهی فردی، که پایه بقای خود اوست، غیرممکن است. به عبارت دیگر، در نظر رواقیون فیلسوف باید نظر خود را به بقای فرد یا خودآگاهی، که از اتحاد آتش و عقل به وجود می‌آید، معطوف کند. زیرا هدف غائی فلسفه تنها شناخت جهانی نیست، بلکه پیدا کردن راه و رسم زندگی در جهان است.

اما نقطه عطف فلسفه یونان بعد از ارسطو، ظهور افکار دینی - فلسفی پلوتینوس مؤلف تاسوعات یا انبیاد^{۲۰} بود. سرچشمه هستی احد با واحد است و کل هستی چیزی بجز فیض و تجلی احدیت نیست که به ترتیب عقل شهودی^{۲۱}، نفس^{۲۲} و در آخرین مرحله، ماده^{۲۳} است. انسان صاحب معرفت پلی میان دنیای مادی و جهان غیرمادی محسوب می‌شود و نهایت معرفت برای افلوپتین، اتحاد شهودی - عرفانی با احدیت است.

دوره دوم: قرون وسطی

دوره دوم فلسفه غرب، یعنی قرون وسطی با اندیشه کشیشان یونانی زبان آغاز می‌شود. برخلاف فلسفه یونان باستان که متفکران غالب در مخالفت با اعتقادات اساطیری و خرافی عامه مردم که مبتنی بر اعمال غیر اخلاقی خدایان متعدد بود قلم می‌زدند، متفکران قرون وسطی در هماهنگی با دیانت (یعنی اصول عقاید عامه مردم که به موهبت الهی از خرافات مربوط به چند خدایی دست برداشته بودند) گام برمی‌داشتند و به یاری تفسیرهای باطنی، سعی در تلفیق دین و فلسفه می‌نمودند. گویی که کوشش اصلی فلاسفه قرون وسطی، بحث در اطراف رابطه اسرارآمیز عقل و ایمان است تا وحی الهی را با دانش بشری مرتبط سازد.

فلسفه قرون وسطی که از سه دین سامی، مبتنی بر سنت ابراهیم‌بنی یعنی یهود، مسیحیت و اسلام نشأت می‌گیرد، در رابطه با حکمت یونان، از دو مکتب اصلی افلاطونی و ارسطویی (اما با تفسیرهای نوافلاطونی) الهام گرفته است و در آن متفکرانی از قبیل

بوئتیوس^{۳۳} (۵۲۵ - ۴۷۰ م) و سوارز^{۳۵} (۱۶۱۷ - ۱۵۴۸ م) ظهور می‌کنند. این دوره از تاریخ نیز به سه بخش تقسیم می‌شود:

در بخش اول قدیس اگوستین^{۳۴} برجسته‌ترین فرد این خط سیر است که پس از مانویت به آراء نوافلاطونی دل بست و بالاخره مسیحیت را پذیرفت و به والاترین تفسیر افلاطونی دنیای کاتولیک پرداخت. گرایش وجودی آثار اگوستین، خصوصاً در کتاب اعترافات^{۳۷} به عالیترین درجه اهمیت می‌رسد.

بخش دوم از فلسفه قرون وسطی بر اثر برخورد با افکار اسلامی و تا حدودی عقاید یهودی پدید آمد. بعد از جنگهای صلیبی ترجمه آثار اسلامی به زبان لاتین در شهر تولدو در اسپانیا و رم در ایتالیا و سرانجام پاریس در فرانسه در قرن دوازدهم آغاز گردید و معارف اسلامی خصوصاً فلسفه مشاء در اختیار تمدن مسیحی قرار گرفت به طور مثال رساله عقل‌کندی، رساله عقل و احصاء العلوم فارابی، شنای ابن سینا، مقاصد الفلاسفه غزالی و تفسیرهای ابن رشد بر آثار ارسطو و تهافت‌التهافت ابن رشد به لاتین ترجمه شد. اگرچه این خطر وجود داشت که این سنت معنوی در محیط پرتعصب دانشگاه پاریس، به فراموشی سپرده شود، اما به علت توجه و عنایت آلبرت بزرگ^{۳۸} (۱۲۸۰ - ۱۱۹۳ م) که از شهامت فکری او نشأت می‌گرفت. متفکران مسیحی از این مقولات، خصوصاً تفسیرهای مسلمانان و حکمت ارسطو، بهره‌مند شدند. ثمره مستقیم این بهره‌مندی قدیس توماس آکویناس^{۳۹} (۱۲۷۴ - ۱۲۲۵ م)، شاگرد معروف آلبرت بزرگ است.

آکویناس عالیترین تالیف میان عقل و ایمان (یعنی فلسفه ارسطو به تفسیر نوافلاطونی و دیانت مسیح) را در کتاب جامع الهیات^{۴۰} ارائه کرده که هنوز در اواخر قرن بیستم اساس فلسفه کلیسای کاتولیک به شمار می‌رود. به پیروی از روش دقیق ارسطو در متافیزیک، آکویناس در عین حال که برهان «از ذات به وجود»^{۴۱} خداوند را در فلسفه قدیس آنسلم^{۴۲} (۱۱۰۹ - ۱۰۳۳ م) مردود می‌داند، اما با تأکید بر اولویت ایمان محض، پنج برهان مشهور را برای اثبات وجود خالق مطرح می‌سازد.

در این دوره از قرون وسطی اختلاف نظر در اطراف بحث کلیات^{۴۳}، سه مکتب معروف اصالت واقع^{۴۴}، اصالت تصور^{۴۵} و اصالت اسم^{۴۶} را به وجود می‌آورد. قدیس آنسلم که پیرو اصالت واقع است، ادعا می‌کند که کلیات مطابق با تصورات عمومی ما در واقع وجود دارند. پیتر اهل آبلارد^{۴۷} (۱۱۴۲ - ۱۰۷۹ م) معروفترین طرفدار اصالت تصویری است که معتقد است کلیات، تصورات ذهنی هستند. و اما ویلیام اهل آکهام^{۴۸} (۱۳۴۹ - ۱۲۸۵ م) که در اواخر قرون وسطی می‌زیست و پیرو اصالت اسم است، اعتقاد دارد که کلیات، اسامی

یا نشانه‌هایی هستند که ذهن ما برای اشیای مختلف به‌کار می‌برد. وی که همانند تجربیون جدید فکر می‌کرده است، همراه با راجر بیکن^{۴۹} (۱۲۹۴ - ۱۲۱۴ م) مطالعه طبیعت را از طریق تجربه، در اواخر قرن وسطی پایه‌ریزی کرد.

سرانجام بحث در اطراف مسائل مشترک در این دوره از تاریخ فلسفه غرب عاقبت از طریق اسکاتوس^{۵۰} (۱۳۰۸ - ۱۲۶۶ م) و آکهام به‌سوارز رسید. گویی که فلسفه قرون وسطی پس از طی بیش از هزار سال حیات معنوی، با آغاز رنسانس روبه خاموشی نهاد، گرچه ظهور و پیدایش صور مختلف حکمت مدرسی جدید^{۵۱} دال بر این است که در قرن بیستم هنوز فلسفه قرون وسطی مانند فلسفه یونان باستان به‌تعبیری ادامه حیات می‌دهد.

دوره سوم: فلسفه جدید

دوره سوم تاریخ فلسفه غرب، «فلسفه جدید» است که از بطن رنسانس پا به‌عرصه وجود نهاده است. رنسانس که از گرایش‌های ادبی و هنری قرون وسطی در فاصله قرن دوازدهم تا قرن چهاردهم نشأت گرفت، پس از پایه‌ریزی علوم جدید در اروپا، در قرن شانزدهم به‌صورت یک جریان مستقل فکری متجلی شد و از قرن هفدهم تا نیمه قرن نوزدهم، یعنی از رنسانس تا آغاز دوره معاصر، پنج مکتب اصلی فلسفه را ارائه نمود. ولی قبل از آنکه به‌خصوصیات این پنج مکتب اشاره صریح شود باید از سه اشتباه عمومی در مورد تاریخ فلسفه غرب ذکری به‌میان آید:

نخست باید توجه نمود که این تصور عمومی که فلسفه جدید ثمره علم جدید است سخن نادرستی است، زیرا در حقیقت این علم جدید است که بر مبنای مفهوم جدید فلسفه پایه‌ریزی شده و قدر مسلم فلسفه جدید و علم جدید پس از استقرار، هر دو بر یکدیگر تأثیر عمیق گذاشته‌اند.

دوم آنکه اغلب کسانی که مختصر آشنایی با تاریخ فلسفه غرب دارند و اصولاً در تعبیر خود بر متون دسته دوم، آن هم به‌صورت ترجمه تکیه می‌کنند، بر این تصور واهی و بی‌اساس‌اند که فلسفه جدید تنها به‌دست توانا و نیروی عقلانی رنه دکارت، فیلسوف شهیر فرانسوی، شکل گرفته است. البته فلسفه جدید سخت متأثر از مکتب دکارت است و شاید دکارت را بتوان اولین و مهمترین متفکر نلسفه جدید به‌حساب آورد، ولی نظام فلسفی او تنها یکی از علل پیدایش فلسفه جدید است.

سوم آنکه فلسفه جدید تنها فلسفه ذهنی صرف و درون‌گرا به‌معنی خاص شناخت

نیست، بلکه به این اصل معتقد است که هیچ حقیقتی در فلسفه وجود ندارد مگر اینکه نخست بوسیله ارزشهای درونی مطرح و مورد قضاوت قرارگیرد. اگرچه این تعبیر در فلسفه جدید نظری تازه و اساسی است، اما ریشه‌های تاریخی آن به اندیشه‌های رواقیون در فلسفه یونان برمی‌گردد. این ارتباط تاریخی چنان مدنظر متفکران اروپایی قرار گرفته که عاقبت در قرن هفدهم رواقیون جدید با توجه تام به مسائل مربوط به فرد، (بقای فرد و خودآگاهی) فلسفه خویش را بنا نهادند. در نظر آنان حکمت جهان‌شناسی صرف نیست، بلکه بررسی تأثیر نظارت عقل در شناخت جنبه‌های جهانی محسوب می‌شود. به عبارت دیگر هدف فلسفه، جهان نیست، بلکه پیدا کردن راه انسان فردی در جهان است. به طور کلی فلسفه جدید که ریشه‌های آن را در قرن چهاردهم میلادی نیز می‌توان یافت، در ارتباط با حکمت مدرسی، عرفان، خصوصاً در رابطه با عارف آلمانی مایستر اِکهارت^{۵۲} (۱۳۲۷ - ۱۲۶۰ م) نضج گرفت و نخستین حرکت‌های مکتب انسانیت^{۵۳} در کشورهای اروپایی، خاصه در ایتالیا به همت برونو^{۵۴} (۱۶۰۰ - ۱۵۴۸ م) نهضت رنسانس^{۵۵} و نهضت تحولات در کلیسای مسیحی^{۵۶}، به یاری مارتین لوتر^{۵۷} (۱۵۴۶ - ۱۴۸۳ م) و ژان کالون^{۵۸} (۱۵۶۴ - ۱۵۰۹ م) قوامی گرفت و روح علم جدید که به پرچمدارانی چون فرانسیس بیکن^{۵۹} (۱۶۲۷ - ۱۵۶۱ م) کپلر^{۶۰} (۱۶۳۱ - ۱۵۷۱ م) و گالیله^{۶۱} (۱۶۴۲ - ۱۵۶۴ م) تکیه داشت، شکوفایی خاصی یافت و پیروی از نهضت رنسانس یا رجعت به یونان باستان، که به عنوان عکس‌العمل بر ضد گرایشهای ارسطویی قرون وسطی برپا شده بود، نخست مکتبهای افلاطونی و نوافلاطونی همراه با گرایشهای عرفانی غرب را فرا گرفت. اما پس از مدتی فلسفه جدید در هماهنگی باتکامل علم جدید، خصوصاً ریاضیات، فیزیک و نجوم، جهت نوی را اتخاذ نمود.

به طور کلی علم جدید از یک سو در برابر نظام ارسطویی و از سوی دیگر در مقابل اعتقادات بسته و محدود کلیسای کاتولیک قدبرافراشت. گرچه بسیاری از دائره‌المعارفهای جهانی در غرب، تکنولوژیستهای اولیه چون لئوناردو داوینچی^{۶۲} (۱۵۱۹ - ۱۴۵۲ م) را نخستین پیشروان انقلاب علمی^{۶۳} می‌دانند، اما آنچه مسلم است علمای ریاضی، نجوم و فیزیک در قرن پانزدهم و شانزدهم مساعدت و یاری نمودند تا فلسفه جدید بتواند مستقل از الهیات قرون وسطی و به موازات علم و تکنولوژی جدید به حرکت درآید. نیکولوس کپرنیکوس^{۶۴} (۱۵۴۳ - ۱۴۷۳ م) منجم مشهور لهستانی، برخلاف نظریه یونانی - اسکندرانی بطلمیوس^{۶۵} که مورد تأیید کلیسا بود و ادعا می‌کرد زمین مرکز ثابت عالم^{۶۶} است، زمین را متحرک و خورشید را مرکز عالم قلمداد نمود. یوهانس کپلر، منجم معروف آلمانی، نظریه

مجرد کپرنیکوس را به یاری مقادیر ریاضی به سکوت استدلال درآورد و قانون مشهور نجوم جدید را به دنیا عرضه نمود. گالیلئو گالیله، عالم مشهور ایتالیا، نظریه انتزاعی کپرنیکوس و استدلال ریاضی کپلر را در مورد نظام جدید عالم به یاری مشاهده^{۶۷} و از طریق تلسکوپ^{۶۸} یا دوربینهای نجومی برای بینندگان به اثبات رسانید و در رساله‌ای در مقام مقایسه میان نظام افلاطونی و هیأت کپرنیکی برآمد و به صراحت اعلام نمود که تقسیمات مبتنی بر کیفیت در نظام افلاطونی، باید جای خود را به قوانین طبیعی^{۶۹} مبتنی بر کمیت بدهند.

مشاهده نظام جدید عالم در زمان گالیله، شامل اطلاعات مفیدی در اطراف لکه‌های خورشیدی و سیارات منظومه شمسی از جمله چهار ماه که در اطراف مشتری هستند، زمینه اساسی را برای علوم طبیعی جدید^{۷۰} گشود. کشفیات متعدد گالیله خصوصاً در حوزه فیزیک و مکانیک، از جمله سرعت ثابت سقوط اجسام و فرمول فاصله و زمان سقوط، متفکران مغرب زمین را تحت تأثیر خود قرار داد. اگرچه خانواده اشرف، خصوصاً در فلورانس و حتی پاپ اوربان سوم^{۷۱} وی را کمک و تشویق می نمودند، ولی دادگاه تفتیش عقاید^{۷۲} قرون وسطی او را مرتد و در برابر شکنجه محکوم به سکوت کردند. گویند که وی در عالم سکوت در حالی که به نظر می رسید در مقابل جهل و جبر کلیسا سرفروذ آورده است، با پای خود بر روی خاک می نوشت: «به هر حال حرکت می کند»^{۷۳}

اما آنچه مسلم است دیگر سد جهل شکسته شده بود و کلیسا که در حلقه تعصب عوام گرفتار بود، در مقابل علم و فلسفه جدید قرار گرفت. رنسانس ثمره این جریان فکری بود که نخست در ایتالیا، سپس در فرانسه، آلمان، هلند و عاقبت در انگلستان، به یاری متفکران و علمائی چون بیکن، هابز و نیوتن حکومت عقل انسانی را مسلم ساخت.

پدر علم جدید در انگلستان، فرانسیس بیکن بود که همچون دکارت، یک روش^{۷۴} کاملاً علمی اما مبتنی بر تجربه را عنوان نمود. روش بیکن شامل سه بخش «مشاهده طبیعت»، «تجربه»^{۷۵} و «عنوان کردن قوانین طبیعی» است که برخلاف روش قیاسی گالیله، کاملاً استقرائی^{۷۶} و اصالت عملی^{۷۷} است. بیکن که تحت تأثیر کشفیات عصر رنسانس با یک دید مثبت و ایمان به بشریت می نگرید، مدعی بود که هدف انسان در علم جدید تنها معرفت به طبیعت نیست، بلکه تسلط بر طبیعت است تا بتواند شرایط محیط زیست و حیات انسانی را تکامل بخشد.

به نظر بیکن در راه رسیدن به این اهداف عالی علمی بتهایی وجود دارد که به عنوان سدهای متعصب باید شکسته شوند. بت در اصطلاح بیکن، تصور باطلی است از حقیقت، که سد راه «ارغنون نو» شده است:

بتهای قبیله^{۷۸} که آدمیان بالطبع می‌خواهند آنچه را که مایلند باور کنند. در بسیاری از موارد اندیشه‌های ما بیشتر به تصورات ماتعلق دارد تا اینکه از آن شیء باشد. بتهای غار^{۷۹} که انسانها به علت نوعی کمبود جسمی و روحی، خواه از روی طبیعت و خواه از روی تربیت (چون خود بزرگ بینی) بدان دچار هستند که موجب نوعی اشتباه شخص می‌شود.

بتهای بازاری^{۸۰} که نتیجه نشست و برخاست و روابط میان مردم و بیشتر ثمره فساد در زبانی است که در بند عوام باشد و میان آنها رایج است.

بتهای نمایشی^{۸۱}، یعنی گرایش و تعهد مردم به بتهایی که از اصول و عقاید گوناگون فلاسفه و قوانین غلط ذهن بشر برخاسته‌اند. به عبارت دیگر تا بتهای شکسته نشوند، به‌وادی معرفت راستین نمی‌توان قدم گذاشت. به زبان دائرةالمعارف امریکا «زمانی که سخت مشکل بود که آدمیان سرگذشت و تاریخ آنچه که می‌دانستند بنگارند، او خلاصه آنچه ر که بشر باید در آینده بداند، به نگارش در آورد.»

توماس هابز^{۸۲} (۱۶۷۹ - ۱۵۸۸ م) دومین شخصیتی بود که در رنسانس انگلیس از دانشگاه آکسفورد پا به عرصه فلسفه گذاشت. برخلاف نظر ارسطو که سکون^{۸۳} را حالت طبیعی اشیاء تصور می‌کرد، هابز با الهام گرفتن از گالیله و بیکن، مدعی شد که حرکت^{۸۴} حالت طبیعی اجسام است و انسان که خود یک ماشین طبیعی است باید در علم معرفت به قوانین حاکم بر طبیعت^{۸۵}، انسان^{۸۶} و اجتماع^{۸۷} دست یابد.

اگر چه در نظر هابز هندسه نمونه کامل و اعلاى علم به‌شمار می‌رفت ولی ز ماده در حرکت را سر عالم وجود می‌دانست و حیات بشری را به حرکت مربوط به قلب توجه می‌کرد. اما اهمیت خاص هابز در این بود که این اصول را در حوزه سیاست نیز جاری و استوار می‌دانست. برخلاف تصور ارسطویان که جامعه را درکمال یک پدیده ثابت می‌دانند و در مقابل متفکران قرون وسطی در غرب که حکومت این جهانی را تقلیدی از جهان معنوی و احکام الهی می‌پنداشتند، هابز از مفهوم ثابت سعادت بشری و هدف نهایی این جهانی یا هدف غائی آن جهانی دست برداشت و تصور فرد را مطرح نمود، که باید هدف خود را مشخص کند و به آزادی از یک هدف به هدف دیگر سیر نماید. به تفسیر او فلسفه سیاسی مبتنی بر فلسفه انسان و فلسفه انسان مبتنی بر اراده فردی است که به منظور بقای فرد از طریق خودآگاهی در جمع اراده عمومی را تشکیل می‌دهد و بقای نسل را تضمین می‌کند.

سرانجام نیوتن^{۸۸} (۱۷۲۷ - ۱۶۴۲ م) در دنیای انگلوساکسن ظاهر شد. او که در

دانشگاه کمبریج زیر نظر ریاضی‌دان مشهور بارو^{۸۹} تحصیل می‌کرد به حساب جامع و فاضل^{۹۰} دست یافت و بحث سریهای بی‌نهایت^{۹۱} را آغاز کرد. وی پس از کشف نیروی ثقل و جاذبه، براساس نظام کپلر، فرمول تأثیر نیروی جاذبه و ثقل را در منظومه شمسی محاسبه نمود و در دانشگاه کمبریج به تدریس پرداخت و در بحث نور نه تنها کشف نمود که نور سفید متشکل از الوان رنگی است، بلکه به روش امروزی دوتئوری ذره‌ای و موجی نور را با یکدیگر تلفیق نمود. اما در ارتباط با فیزیک جدید، نیوتون با یک چنین بار علمی، فلسفه طبیعت ارسطو را که برای هر جوهر بسیطی بالذات، حرکتی خاص قائل بود (به‌طور مثال آتش به سوی بالا و خاک به سوی پائین یا مرکز زمین حرکت می‌کند)، انکار کرد و آن را مردود قلمداد نمود. وی برخلاف مقلدان حکمت قدیم که دنیا را صاحب اساس و ترتیب ثابتی می‌دانستند و زمین را مقابل آسمان قرار داده برای هر موجود محدودی غایت محدودی قائل بودند، دیگر در بند ترتیب ثابت جهانی نبود. بلکه برای توجیه تکامل پویای فرد در شناخت عالم و حفظ خود با نگارش کتاب مشهور فلسفه طبیعت و اصول ریاضیات^{۹۲} قوانین مسلم حرکت را عنوان نمود. و سرانجام در نخستین دهه قرن هیجدهم تصورات دکارتی را در دانشگاه‌های انگلیسی بکلی کنار گذاشت.

اولین مکتب فلسفه جدید، اصالت عقل^{۹۳} است که از دکارت آغاز و به اسپینوزا^{۹۴} (۱۶۷۷ - ۱۶۳۲ م) و لایب نیتز^{۹۵} (۱۷۱۶ - ۱۶۴۶ م) ختم می‌شود. به‌زعم دائرة المعارف امریکا دکارت به جای بیکن بهتر می‌تواند نخستین فیلسوف دوره جدید به‌شمار آید، زیرا بیکن تنها بر خصوصیات استقراء و تجربه تأکید می‌کند، درحالی‌که دکارت دید علمی خود را که از ریاضیات اتخاذ نموده است، نه تنها بر فیزیک، بلکه بر متافیزیک نیز تعمیم می‌دهد. در کتاب گفتار در روش^{۹۶} و کتاب تأملات بر فلسفه اولی^{۹۷}، دکارت در جستجوی معرفت انسانی است که ماورای شک فلسفی قرار داشته باشد و به‌اصل «من می‌اندیشم پس هستم»^{۹۸} می‌رسد. براساس افکاری که واضح و متمایز هستند، دکارت از وجود خود به اثبات وجود خدا پیش می‌رود و از طریق وجود خداوند که عین خیر مطلق است معرفت انسان را نسبت به عالم خارج تضمین می‌نماید. در فلسفه دکارت فرد به‌عنوان عامل شناسایی^{۹۹} در مقابل موضوع شناخت^{۱۰۰} قرار می‌گیرد و چنانکه بعداً خواهد آمد مکتب شک نیز از همین تقابل پدید می‌آید.

باروخ اسپینوزا، براساس فلسفه اصالت عقل دکارت، و بالهام از هندسه اقلیدس^{۱۰۱} در کتاب اخلاق^{۱۰۲} آنچنان تعریفی از هستی می‌کند که تفاوت‌های شناخته شده در قرون وسطی میان خالق و مخلوق از میان برمی‌خیزد و به‌همین مناسبت چه در زمان خود و چه تا حدود

یک قرن بعد از مرگش به ناروا او را به عنوان فیلسوف بی خدا تصور می کردند. در فلسفه اسپینوزا که مبتنی بر کمالات بی نهایت وحدت جوهر^{۱۴۲} است، اندیشه^{۱۴۳} و امتداد^{۱۴۴} تنها دو صفت شناخته شده آن هستند. انسان یک وجه محدود از این طبیعت است و بدن و نفس آدمی دو جنبه یک حقیقت محسوب می شوند. طریق نجات بشر در شناخت حلقه های علت و معلول عالم است و آزادی انسان تنها در عشق عقلانی به خداوند تحقق می پذیرد.

گود فرید ویلهلم لایب نیتز سومین متفکر اصالت عقل، کوشش مشترکی در توجیه الهیات مسیحی و علم زمان خود داشته است. برخلاف نظام اسپینوزا که مدعی بود هر آنچه در طبیعت است نمی تواند که غیر از آنچه هست باشد و دنیای واقعی همان دنیای ممکن است، لایب نیتز معترف به انتخاب آزاد خالق در آفرینش بود و عقیده داشت که خداوند همیشه بهترین دنیای ممکن را برای خلق انتخاب می کند. از دیدگاه لایب نیتز بهترین دنیای ممکن آنست که از حداقل اصول و معانی بهترین آثار ممکن به دست آید. وی برعکس اسپینوزا که به وحدت جوهر اعتقاد داشت، به کثرت جواهر یا مونادا^{۱۴۵} (جوهر فرد) معترف بود. به نظر لایب نیتز هر آنچه بر جواهر حمل می شود باید به طور تحلیلی در مفهوم خود جوهر نهفته باشد. عالم را تنها از این طریق می توان توجیه نمود و در این تجزیه و تحلیل نه تنها اصل عدم تناقض^{۱۴۶} بلکه اصل سبب کافی^{۱۴۸} نیز باید راهنمای روش علمی باشد. وی که هم زمان با نیوتن به حساب جامع و فاضل دست یافته بود نه تنها ابداع منطق سمبولیک^{۱۴۹} را به عنوان شاخه ای از ریاضیات محض پیش بینی می کرد بلکه، در آثار متعدد خویش چون گفتار درباره متافیزیک^{۱۵۰} و موناداشناسی^{۱۵۱}، مسائل جدید مربوط به فاهمه بشری^{۱۵۲}، در فکر ایجاد یک زبان کلی جهانی بود که از مسائل غامض و تاریک زبانهای روزمره به دور باشد.

دومین، مکتب، اصالت تجربه^{۱۵۳} است که تحت تأثیر افکار بیکن و نیوتن در انگلستان موجب پیدایش متفکرانی چون لاک و بارکلی گردید.

جان لاک^{۱۵۴} (۱۷۰۴ - ۱۶۳۲ م) در کتاب رساله ای مربوط به فاهمه بشری^{۱۵۵}، بحث فلسفی خود را با حدود عقل بشری آغاز می کند. از دیدگاه لاک علم همان معرفت بشری است و متافیزیک به معنی علم به ماورای طبیعت، غیر ممکن است. نقش فلسفه برای لاک، صورت بخشیدن به مسائل و تجزیه و تحلیل مفاهیم است. به اصطلاح در بحث سرچشمه عقاید و افکار، فلسفه راه را برای معرفت باری می کند. ذهن آدمی در آغاز همچون صفحه خالی از هرگونه اثری است. پس عقاید فطری^{۱۵۶} چنانکه دکارت می پندارد وجود

ندارد. دانش بشری با تجربه حسی آغاز می‌شود. ادراک مبتنی بر احساس^{۱۱۷} به‌ادمی افکار ساده و بسیط^{۱۱۸} را ارائه می‌کند و عقل بشری افکار مرکب^{۱۱۹} را از ترکیب افکار ساده، به‌وجود می‌آورد. پس افکار که به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم از دنیای خارج اتخاذ شده‌اند با دنیای خارج نیز طبعاً تطابق دارند.

در فلسفه لاک اشیای خارجی صاحب کیفیات اولیه و ثانویه است. کیفیات اولیه چون امتداد، شکل و عدد، به‌جوهر جسم خارجی تعلق دارند. درحالی‌که کیفیت ثانویه چون رنگ و مزه، تابع و وابسته به‌قدرت عقلانی مشاهده‌گر هستند. به‌همین مناسبت لاک معرفت برهانی را تنها محدود به‌ریاضیات محض و علم اخلاق می‌کند.

جورج بارکلی^{۱۲۰} (۱۷۵۳ - ۱۶۸۵ م)، اسقف ایرلندی و صاحب کتاب معروف «رساله‌ای مربوط به اصول معرفت انسانی»^{۱۲۱}، در تلفیق اصول مسیحیت با اصالت تجربه، نخست تمایز میان کیفیات اولیه و ثانویه را در فلسفه لاک مردود می‌داند. وی اعتقادی به‌وجود جوهر مادی مستقل در عالم خارج ندارد و لذا نظریه لاک در مورد عقاید در عالم ادراک^{۱۲۲} را که از عالم خارج برمی‌خیزد، مردود می‌شمارد و از اصالت تجربه به‌نوعی ایده‌آلیسم ذهنی^{۱۲۳} کشانیده می‌شود. عماد اصلی فلسفه بارکلی این عقیده اساسی است، که هستی همانا ادراک و بودن همان ادراک شدن است.^{۱۲۴} بارکلی در برابر این اعتراض منطقی که پس آنچه به‌دید نمی‌آید دیگر وجود ندارد، چنین پاسخ می‌دهد که: شیای موجود، همه به‌یاری عقل الهی^{۱۲۵} مشاهده و درک می‌شوند. بارکلی از بحث درباره عقاید بشر در ارتباط باعالم حواس، به‌وجود خدا استدلال می‌کند. در نظر وی انسان قادر به‌آفرینش افکار نیست، بلکه ذهن آدمی تنها قادر به‌تولید خیالات است و بس و عقاید بر ذهن آدمی نقش می‌بندند. در فلسفه بارکلی تنها عقل نامحدود الهی قادر است که افکار را به‌وجود آورد و بر ذهن آدمی نقش بندد، تا انسان آنها را به‌طور پذیرا دریافت کند.

سومین، مکتب‌شک^{۱۲۶} دیوید هیوم^{۱۲۷} (۱۷۷۶ - ۱۷۱۱ م) فیلسوف اسکاتلندی است، که از اصالت تجربه و خصوصاً از انتقاد بارکلی نسبت به‌لاک، برمی‌خیزد. از دیدگاه هیوم، انتقاد بارکلی نسبت به‌فلسفه لاک در مورد اندیشه‌های بارکلی درباره عقل (خواه انسانی، خواه الهی) صادق است. بارکلی تصور جوهر مادی را مردود می‌شمارد. اما مگر عقل در حکمت او به‌جز یک جوهر غیرمادی ساده تقسیم‌ناپذیر^{۱۲۸} چیز دیگری است؟ در فلسفه هیوم، اشیای در خارج موجودند اما شک وقتی از این مقام برمی‌خیزد که عقل قادر نیست براساس داده‌های حس ما را به‌معرفت یقین برساند. اتفاقات در

عالم خارج صورت می‌پذیرد اما آنچه بر اساس اصالت تجربه کسب می‌شود، ارتسامات حسی^{۱۲۹} است و بس. آنچه به نام رابطه علیت مشهور است مبتنی بر اصالت تجربه و داده‌های حسی نیست. در مقام مشاهده، انسان هم علت و هم معلول را درک می‌کند. اما تجربه صرف، رابطه علت و معلول را در عالم خارج مشخص نمی‌نماید. به عبارت دیگر، تداوم و تکرار است که عقل آدمی را به این قبیل انتظارات و پیشامدها عادت داده است و گرنه هیچ دلیل منطقی مبتنی بر تجربه صرف وجود ندارد که نظام آینده عالم، همچون ترتیب گذشته آن باشد.

در نظر هیوم، این عادت بشری است که چنین انتظاری را به وجود آورده است. پس ایقان عقلانی، که فلاسفه حداقل از زمان دکارت در جستجوی آن هستند، از جهت منطق غیرقابل دسترسی است. عادت، خو و سنت، باعث چنین انتظاراتی در ذهن بشر شده است و گرنه خارج از ریاضیات، عقل محض نقشی ندارد.

البته شک دیوید هیوم که از اصالت تجربه برخاسته است، کاملاً نظری و با شک عملی و حیاتی که بعد از فلسفه هگل در غرب به وجود می‌آید و متفکران را مشغول «غیرعقل» می‌کند، تفاوت کلی و اساسی دارد.

چهارمین، مکتب نقادی ایمانوئل کانت^{۱۳۰} (۱۸۰۴ - ۱۷۲۴ م) است که در نقد عقل محض^{۱۳۱}، سعی دارد به انتقاد هیوم نسبت به فلسفه لایب نیترو ولف^{۱۳۲} (۱۷۵۴ - ۱۶۷۹ م)، پاسخ منطقی ارائه نموده، اساس فلسفه جدیدتری را مبتنی بر محدودیت عقل نظری و عقل عملی پایه‌ریزی می‌نماید. کانت، همگام با هیوم، متافیزیک محض و مبتنی بر قیاس را غیر ممکن می‌شمارد. اما، با توجه به ریاضیات، نشانه‌هایی از وجود صور ضروری معرفت را می‌یابد که اندیشه بشر مطابق آن تجربه و معرفت خود را نظام می‌بخشد. زیرا حقایق ریاضی هم ضروری منطقی هستند و هم تاحدودی در عالم خارج کاربرد و مطابقت دارند.

کانت در متافیزیک معرفت پس از تمیز دادن میان دنیا چنان که هست و دنیا چنان که خود را به ما می‌نماید، در پی سؤال چه می‌دانیم و تا چه حد می‌دانیم، به چهار نوع قضیه اشاره می‌کند. قضایای ازدید کانت یا تحلیلی^{۱۳۳} و یا ترکیبی و تألیفی^{۱۳۴} هستند، یعنی یا تصدیقات توضیحی هستند و چیزی ماورای تعریف مفهوم ارائه نمی‌دهند و یا تصدیقات توسیعی هستند، یعنی فراسوی تعریف موضوع، مطلبی را حمل می‌کنند. و از سوی دیگر قضایای با پیشبینی هستند، یعنی مستقل از تجربه، یا پسینی، یعنی پیرو تجربه می‌باشند. کانت در کتاب نقد عقل محض، با این سؤال بحث را آغاز می‌کند که چگونه

به عبارت دیگر، کانت در جستجوی قضایایی است که هم ترکیبی باشند، یعنی اطلاعات جدیدی فراسوی تعریف موضوع و مفاهیم ارائه دهند و هم پیشینی، یعنی مستقل از تجربه باشند. روش کانت در این بررسی، روش متعالی^{۱۳۶} است که نشان می‌دهد چگونه بعضی مقولات و صور تجربه در تمام بحثهای مربوط به معرفت بشری، فرض شده‌اند. کانت با اشاره به حدود معرفت بشری نشان می‌دهد که اگر این مقولات و صور تجربه را از عالم تجربه جدا سازیم، با مفاهیم کاملاً توخالی روبه‌رو خواهیم بود. اما وی در حالیکه مسئولیت اثبات وجود خدا را از دوش متافیزیک برمی‌دارد، به نقد عقل عملی^{۱۳۷} می‌پردازد و بحثهای کلاسیک ماوراءالطبیعه از جمله آزادی انسان، خلود نفس و وجود خداوند را به‌عنوان مستلزمات قانون اخلاقی در حوزه علم اخلاق بررسی می‌کند. پنجمین، فلسفه ایده‌آلیسم آلمان یا اصالت معنی است که از درون رومانتیسم آلمان برمی‌خیزد و متفکرانی چون فیخته^{۱۳۸}، شلینگ^{۱۳۹} و شلایرماخر^{۱۴۰} را به‌غرب عرضه می‌دارد. با توجه به نقطه ضعف اصل ثنویت در نظام فلسفی کانت، که چون به «خود» می‌رسد، دیگر تفاوت دنیا آنچنان که هست و دنیا آنچنان که خود را به‌ما می‌نمایاند، از میان می‌رود، فیخته با تأکید بر «خود» در برابر «غیرخود» در اثر معروف علم به معرفت^{۱۴۱}، سنت ایده‌آلیسم آلمان را پایه‌ریزی می‌کند.

شلینگ بحث ایده‌آلیسم را به طبیعت می‌کشاند و خلاصه با کوششهای شلایرماخر، زمینه برای ظهور هگل آماده می‌گردد. عاقبت هگل مطلق فلسفه مطلق را به‌زبان منطق دیالکتیک بیان نموده، نه تنها فلسفه ایده‌آلیسم آلمان، بلکه به‌طور کلی جریان فلسفه جدید غرب را به‌سرحد کمال می‌رساند، به‌طوری که هرگونه تکامل این سنت را غیر ممکن می‌سازد.

در فلسفه هگل، مطلق فی‌حدذاته در جستجوی خودآگاهی صریح به‌تجلی در می‌آید که این تجلی خود تحقق عالم است و چون در مطلق اندیشه و هستی وحدت و اتحاد کامل دارند، پس در عالم واقع نیز که چیزی به‌جز تجلی عالم حقیقت مطلق نیست، آنچه واقعی است معقول و آنچه معقول است واقعی می‌باشد. ولی جریان و ضرورت این تجلی در امر خودآگاهی اتفاقی نیست، بلکه براساس منطق دیالکتیک استوار است. مطلق در تجلی در مقام به‌خود و فی‌ذاته منطق، در مقام برای خود یا برون از خود طبیعت و در منزلت «به خود و برای خود» روان یا روح است. اما مراحل تجلی هر کدام از این سه مقام، مطابق منطق و دیالکتیک، از ذهنی به عینی و عاقبت به مطلق تجلی

مطلق ختم می‌شود. در مقام روح نیز جنبه ذهنی یا هنر، جنبه عینی یا دین و جنبه مطلق یا فلسفه مشاهده می‌شود. مطلق تجلی روح، در حوزه فلسفه ایده‌آلیسم و در نهایت در فلسفه هگل است. زیرا نهایت این ضرورت خداآگاهی است که به وسیله خودآگاهی عالم تجلی در روح مبتنی بر حوزه انسانیت امکانپذیر است. به عبارت دیگر، مطلق در عالم انسانیت خودآگاهی می‌یابد و این مطلق همان محتوای دیانت مسیح است؛ یعنی خداوند نامحدود و متعالی در وجود محدود مسیح متجلی و در زمان حضور یافته است. به‌طور خلاصه از دیدگاه هگل، محتوای دیانت مسیح و محتوای فلسفه ایده‌آلیسم یکی است، اما در صورت متفاوت‌اند. کمال فلسفه ایده‌آلیسم همان مذهب مسیح است که جنبه کاملاً عقلانی پیدا کرده و آنچه در مسیحیت واقع شده، معقول نموده است. هگل در راه آرمان طلبی معنوی به یاری منطق دیالکتیک برای نخستین بار در فلسفه، تاریخ فلسفه را مطرح می‌کند و سیر اندیشه فلسفه جدید را به کمال می‌رساند.

به‌طور کلی فلسفه در عصر جدید که با رنسانس، یعنی با یونان باستان آغاز گردید، در برابر بندهای مستحکم کلیسای کاتولیک سعی در استقلال خود دارد. در مکتب اصالت عقل و مکتب اصالت تجربه حداقل در برابر دیانت صرف به‌ظاهر قد علم نمی‌کند، اما در آثار هیوم که سخت در بند شک نظری است، پایه‌های نفاق و جدایی میان فلسفه و دین گذاشته می‌شود که ثمره آن عصر روشنگری و تقابل شدید میان عقل و ایمان است. کانت اولین فیلسوف مغرب زمین است که بر اساس فلسفه محض و مجزا از گرایشهای عامه مردم اروپا سعی در تفسیر ایمان در محدوده عقل دارد، ولی در نهایت امر به یاری هگل است که معقولترین صورت ممکن از دیانت مسیح عنوان می‌گردد.

دوره چهارم: فلسفه معاصر

اما دوره چهارم، تاریخ فلسفه یا فلسفه معاصر، به تعبیری که در مغرب زمین مقبولیت دارد، با عکس‌العملهای مثبت و منفی و راه‌حلهای قاطع و شدید متفکران دو قرن اخیر چون فوئر باخ، شوپنهاور کیرکگارد و غیره، نسبت به فلسفه ایده‌آلیسم و خصوصاً عظمت و پیچیدگی فلسفه هگل، شکوفا می‌گردد. لودویگ فوئر باخ^{۱۳۲} (۱۸۷۲ - ۱۸۰۴ م) در عکس‌العمل خود به مکتب انسانیت پناه می‌برد، در حالی که آرتور شوپنهاور^{۱۳۳} (۱۸۶۰ - ۱۷۸۸ م) در سنت ایده‌آلیسم به تعبیر دنیا مبتنی بر اراده و تصور می‌پردازد. کارل ماکس^{۱۳۴} (۱۸۸۳ - ۱۸۱۸ م) با معکوس نمودن نظام فلسفی هگل، مطلق را به اصطلاح به ماده فی‌نفسه معقول تبدیل نموده، نظریه ماتریالیسم دیالکتیک تاریخی را عنوان

می‌کند، اما دو متفکر بزرگ قرن نوزدهم، یعنی کیرکگارد و نیچه که از دیدگاه فلسفه اگزیستانسیالیسم حائز اهمیت فوق‌العاده هستند، در حقیقت دو قطب مخالف جریان بازتاب برضد فلسفه ایده‌آلیسم هگل را در سنت آلمان به وجود آوردند.

کیرکگارد^{۱۴۵} در نیمه اول قرن نوزدهم، در برابر کوششهای معنوی هگل در مورد معقول جلوه‌دادن مسیحیت، عکس‌العمل کاملاً دینی از خود نشان می‌دهد و به‌عنوان پدر اگزیستانسیالیسم دینی، از درون سنت پروتستان به تفسیر وجودی ایمان غیرمعقول عالم مسیحیت می‌پردازد و نیچه، تحت نفوذ حکمت شوپنهاور براساس اراده معطوف به قدرت، در برابر همه معقول دینداری فلسفه هگل قرار می‌گیرد و با عکس‌العمل ضد مذهبی به تعبیر وجود متعالی «ابر مرد» پناه می‌برد.

البته بسیاری از نویسندگان تاریخ فلسفه غرب، در حیات معنوی سقراط، خصوصاً در برابر دادگاه و دفاعیه وجودی و شهادت وی در افکار قدیس آگوستین به‌خصوص در کتاب اعترافات، و حتی اندیشه‌های پاسکال در ارتباط با دیانت، گرایشهای شدید اگزیستانسیالیسم را مشاهده و تفسیر می‌کنند. اما آنچه مسلم است عصر حاضر به قول یاسپرس فیلسوف معاصر اگزیستانسیالیسم، نتیجه افکار کیرکگارد و نیچه، این دو متفکر بزرگ قرن گذشته است.

حال اگر به هماهنگی و تضاد میان اعتقادات فلسفی و افکار دینی در دوره معاصر تاریخ فلسفه غرب عنایت شود، گرایش به کثرت، به خوبی هویدا می‌گردد. و البته اگر به اختلاف میان دو اصطلاح فلسفه معاصر و فلسفه در عصر حاضر توجه شود، تفاوت و تقابل میان گرایشهای متنوع به مراتب بیشتر خواهد شد. فلسفه در عصر حاضر که جزئی از فلسفه معاصر به‌شمار می‌رود، به معنی کلیه نظامهای فلسفی است که در عصر حاضر مورد بحث متفکران عالم است. به تعبیری فلسفه در عصر حاضر، از جنگ جهانی اول (۱۹۱۸ - ۱۹۱۴ م) و سرآغاز رشد شدید اقتصادی و جهش تکنولوژی آغاز می‌شود که نسل بیدار آن هنوز در قید حیات است و در دهه هشتاد قرن بیستم مشارکت معنوی دارد.

صفت اصلی فلسفه در عصر حاضر در مغرب زمین، کثرت عقاید، اختلاف اندیشه‌ها و تنوع نظامهای فلسفی، چون ایده‌آلیسم، ماتریالیسم، پراگماتیسم، پدیدارشناسی، فلسفه‌های تحلیلی و اگزیستانسیالیسم است. و شاید این تکثر در آراء که از جهت آزادی در حیات فلسفی بشری سابقه بوده است، مدیون همین عدم وحدت فکری است. این اختلاف نظرهای اصولی نه تنها در مورد پاسخهای ضروری، بلکه در باره سؤالات ممکن

و اساسی در زبان و حتی در مفهوم فلسفه خود منعکس است .

به هر حال اشکال اساسی در مورد هرگونه بررسی که از درون به قرن اخیر تعلق دارد ، این است که می‌بایست از دیدگاه فلسفه معاصر ، یا بهتر بگوییم فلسفه در عصر حاضر انجام گیرد که آن نیز خود از عدم وحدت برخوردار است . به عبارت دیگر چون پژوهشگر خود به این عصر تعلق دارد و در ضمن فلسفه اگزیستانسیالیسم نیز خود بخشی از فلسفه عصر حاضر است ، پس هرگونه بررسی به‌عنوان شمره برخوردار این دو عامل اساسی به خوبی می‌تواند عدم وحدت عصر حاضر را منعکس نماید .

توضیحات

- ۱ - Diogenes Laertius صاحب کتاب معروف حیات فلاسه. Lives of the Philosophers
- ۲ - Pythagoras
- ۳ - φιλοσοφία, φιλόσοφος
- ۴ - Aristotle . م . ق . ۳۸۴ - ۳۲۲
- ۵ - Metaphysica
- ۶ - طالس ملطی ۶۴۰ - ۵۴۶ ق . م . Thales of Miletos
- ۷ - Plato . م . ق . ۴۲۷ - ۳۴۶
- ۸ - Dialogue
- ۹ - Truth, Veritas, Α'ληθεια
- ۱۰ - رجوع شود به ارسطو، متافیزیک کتاب الف کوچک
- ۱۱ - Rene Descartes ۱۶۵۰ - ۱۵۹۶ میلادی
- ۱۲ - Georg Wilhelm Friedrich Hegel ۱۷۷۰ - ۱۸۳۱ میلادی
- ۱۳ - Martin Heidegger
- ۱۴ - کلمه هستی در زبان فارسی، در برابر toot در زبان یونانی و اصطلاح Ens در زبان لاتینی است.
- ۱۵ - Anaximenes
- ۱۶ - Anaximander
- ۱۷ - Απειρον آپیرون
- ۱۸ - Empedokles
- ۱۹ - Xenophanes
- ۲۰ - Parmenides
- ۲۱ - Heraclitus
- ۲۲ - مفهوم Logos را به کلمه نیز تعبیر کرده اند.
- ۲۳ - Sophists
- ۲۴ - Socrates
- ۲۵ - Formal Logic
- ۲۶ - رجوع شود به متافیزیک ارسطو، دفتر دوازدهم.
- ۲۷ - بیرون مکتب Epicureans (۳۴۱ - ۲۷۰ ق . م .) Epicurus
- ۲۸ - بیرون مکتب Stoics (۳۰۸ ق . م .) Zeno
- ۲۹ - Plotinus
- ۳۰ - Enneads
- ۳۱ - شهودی (Nous) nous
- ۳۲ - نفس ψυχή' (Psyche)
- ۳۳ - ماده (Hyle) uλη
- ۳۴ - Boethius
- ۳۵ - Francisco Suarez
- ۳۶ - St. Augustine
- ۳۷ - Confessions
- ۳۸ - Albertus Magnus
- ۳۹ - St. Thomas Aquinas

Summa Theologica	_ 40
Ontological Argument	_ 41
St. Anselm	_ 42
Universals	_ 43
Realism	_ 44
Conceptualism	_ 45
Nominalism	_ 46
Peter Abelard	_ 47
William of Occam (Ockham)	_ 48
Roger Bacon	_ 49
John Duns Scotus	_ 50
Neo-Scholasticism	_ 51
Meister Eckhart	_ 52
Humanism	_ 53
Giordano Bruno	_ 54
Renaissance	_ 55
Reformation	_ 56
Martin Luther	_ 57
John Calvin	_ 58
Francis Bacon	_ 59
Johannes Kepler	_ 60
Galileo Galilei	_ 61
Leonard de Vinci	_ 62
The Scientific Revolution	_ 63
Nicolaus Copernicus	_ 64
Ptolemy	_ 65
Universe	_ 66
Observation	_ 67
Telescope	_ 68
Natural Laws	_ 69
New Natural Sciences	_ 70
Pope Urban III	_ 71
Inquisition	_ 72
Nevertheless it moves	_ 73
Method	_ 74
Experience	_ 75
Inductive	_ 76
Pragmatic	_ 77
Idols of the Tribe	_ 78
Idols of the Den	_ 79
Idols of the Market Place	_ 80

Idols of the Theatre	_ 81
Thomas Hobbes	_ 82
Rest	_ 83
Motion	_ 84
Nature	_ 85
Man	_ 86
Society	_ 87
Sir Isaac Newton	_ 88
Barrow	_ 89
Differential Calculus	_ 90
Infinite Series	_ 91
Philosophiae Naturalis Principia Mathematica	_ 92
Rationalism	_ 93
Baruch Spinoza	_ 94
Gottfried Wilhelm Leibniz	_ 95
Discourse on Method	_ 96
Meditations on the First Philosophy	_ 97
<i>Cogito ergo sum</i> , I think therefore I am	_ 98
Subject	_ 99
Object	_ 100
Euclid's Geometry	_ 101
Ethics	_ 102
Substance	_ 103
Thought	_ 104
Extension	_ 105
Monads	_ 106
Non-Contradiction	_ 107
Sufficient Reason	_ 108
Symbolic Logic	_ 109
Discourse on Metaphysics	_ 110
The Monadology	_ 111
New Essays Concerning Human Understanding	_ 112
Empiricism	_ 113
John Locke	_ 114
Essay Concerning Human Understanding	_ 115
Innate Ideas	_ 116
Perception	_ 117
Simple Ideas	_ 118
Complex Ideas	_ 119
George Berkeley	_ 120
A Treatise Concerning the Principle of Human Understanding	_ 121

Perception	- 122
Subjective Idealism	- 122
To be is to be perceived, <i>Esse est percipi</i>	- 122
The Mind of God	- 120
Scepticism	- 126
David Hume	- 127
A Simple Indivisible Incorporeal Substance	- 128
Sense Impressions	- 129
Immanuel Kant	- 130
Critique of Pure Reason	- 131
Christian Wolff	- 132
Analytic	- 132
Synthetic	- 132
How are synthetic a propositions Possible?	- 130
Transcendental Method	- 136
Critique of Practical Reason	- 127
(1762 - 1814) Johann Fichte	- 138
(1775 - 1806) Friedrich Schelling	- 139
(1768 - 1827) Friedrich Schleiermacher	- 140
The Science of Knowledge	- 141
Ludwig Feuerbach	- 142
Arthur Schopenhauer	- 142
Karl Marx	- 144
S. Kierkegaard	- 140

فصل دوم

هگل و ایده آلیسم

هگل و ایده‌آلیسم

گئورگ ویلهلم فردریخ هگل، فیلسوف آلمانی، نه تنها یکی از مشهورترین فلاسفه عالم است که به‌زرف اندیشی و پیچیدگی بیان در قرون ۱۸ و ۱۹ مسیحی معروفیت دارد، بلکه متفکری است که به‌تعمیری تاریخ جدید فلسفه غرب را به‌کمال رسانیده و به‌جرات می‌توان گفت که تاریخ معاصر فلسفه غرب، عکس‌العملی در مقابل نظام فکری اوست.

سه متفکر عالیقدر، یعنی یوهان فیخته فردریخ شلینگ و فردریخ شلایرماخر، فلسفه ایده‌آلیسم آلمان را پایه‌ریزی نمودند و هگل در حقیقت کمال مطلوب سیر تکاملی دو جریان رومانتیسم و ایده‌آلیسم آلمان محسوب می‌شود. بااینکه بیش از یک قرن از مرگ وی می‌گذرد و تنها معدودی از پیروان او در جهان باقی مانده‌اند، اما بسیاری از اندیشه‌های وی در افکار مخالفانش، خصوصاً آگزیستانسیالیست‌ها تأثیر بسزایی گذاشته است.

زندگی و آثار هگل: هگل، در بیست و هفتم ماه اوت ۱۷۷۰ میلادی، در یک خانواده عادی، از طبقه متوسط آلمان در شهر اشوتنگارت^۱ به دنیا آمد و در محیطی که نفوذ روشنگری^۲ در آن به‌خوبی مشهود بود تربیت شد. از نوجوانی توجه او به تاریخ معطوف گشت. تاریخ ترکان^۳ که در اسناد و مدارک هگل^۴ گردآوری شده، به‌خوبی دلالت بر گرایش اولیه او دارد. در دوران تحصیل هگل علاقه خاصی به فرهنگ و تمدن یونان باستان، خصوصاً آثار سوفوکلس^۵ چون آنتیگون^۶ داشت.

آغاز فعالیت‌های چشمگیر هگل از زمانی آغاز می‌شود، که به‌بنیاد هیات پروتستان^۷ وابسته به دانشگاه توبینگن^۸ راه یافت (۱۷۸۸ م) و با نمایندگان اصلی رومانتیسم آلمان تماس مستقیم و آشنایی پیدا کرد. اولین برخورد با شاعر معروف آلمان هولدرلین^۹ (۱۷۷۰-۱۸۴۳ م) و سپس آشنایی نزدیک با فیلسوف شهیر آلمان شلینگ است که تا چاپ و انتشار کتاب معروف هگل، پدیدارشناسی روح (روان)^{۱۰} تداوم دارد. در این دوره هگل به مطالعه آثار ژان ژاک روسو^{۱۱} (۱۷۷۸-۱۷۱۲ م) و انقلاب کبیر فرانسه، شایق گردید. او

در این دوران چندان توجه و استعداد خاصی به فلسفه نشان نداد. اهمیت این دوره از شکوفایی اندیشه‌های هگل برای اغلب تاریخ فلسفه‌نویسان کاملاً شناخته شده نبود ولی چاپ آثار اولیه او در ارتباط با الهیات، اهمیت این مسئله را به خوبی مشهود نمود.

هگل به منظور تأمین معاش، از سال ۱۷۹۳ تا ۱۸۰۰، به عنوان معلم خصوصی در خانواده‌های اشراف، در شهر برن^{۱۲} سوئیس و فرانکفورت^{۱۳} آلمان، به کار پرداخت.

اولین اثر کامل هگل به نام «زندگانی عیسی»^{۱۴} در سال ۱۷۹۵ به نگارش درآمد. در این اثر تأثیر مستقیم روح روشنگری در جدا کردن معجزات از کتاب انجیل مقدس^{۱۵} و نفوذ عقاید ایمانوئل کانت، خصوصاً در رابطه با کتاب «دین در حدود عقل محض»^{۱۶} به خوبی مشهود است. سال بعد دومین اثر هگل به نام «روح مسیحیت»^{۱۷} منتشر گردید. در این کتاب برای اولین بار بعضی از مفاهیم و اصطلاحات اصلی فلسفه او، چون «بیگانگی»^{۱۸}، «تقدیر و سرنوشت»^{۱۹} و همچنین نخستین نمونه سیر سه‌گانه منطق دیالکتیک^{۲۰}، به صورت تضاد میان دین یهود و فرهنگ یونان و تلفیق آن دو در عالم مسیحیت به ظهور رسید. هگل در نامه‌ای به شلینگ به نظام^{۲۱} فلسفی خود، که مشغول بررسی و پرورش آن بوده است اشاره می‌کند. دو اثر «قطعات نظام»^{۲۲} و «مثبت بودن مسیحیت»^{۲۳} پرتوی از تفکر هگل در این دوره است. چون رساله دکترای او با درجه ممتاز به تصویب اساتید صاحب نظر رسید، هگل در سال ۱۸۰۱ مدرس دانشگاه پنا^{۲۴} شد. دانشگاه پنا در آن زمان مرکز اصلی فلسفه ایده‌آلیسم به شمار می‌رفت. شلینگ به جای فیخته صاحب کرسی فلسفه شده بود و فلسفه آرمانی طبیعت را در متافیزیک خود می‌پروراند.

در این دوره کوتاه هگل با پیروان رومان‌تیسیم آلمان آشنایی بیشتری پیدا کرد و در همکاری با شلینگ مجله «نقادی فلسفه»^{۲۵} را منتشر نمود (۱۸۰۳ - ۱۸۰۲ م). پنج مقاله از هگل در این مجله به چاپ رسیده، که نخستین خلاصه نظام فلسفی وی همراه با نقدی از اندیشه‌های رومان‌تیک آلمان را شامل می‌شود. در سه مقاله: «اختلاف میان نظامهای فلسفی فیخته و شلینگ»^{۲۶}، «ایمان و علم»^{۲۷} و «مناسبت و اهمیت مکتب شک برای فلسفه»^{۲۸} به ترتیب دفاع هگل از فلسفه شلینگ در مقابل فیخته، نقد بر فلسفه یاکوبی^{۲۹} (۱۸۱۹ - ۱۷۴۳ م) و شولتز^{۳۰} (۱۸۲۳ - ۱۷۶۱ م) به وضوح، قدرت بیان هگل را تجزیه و تحلیل مسائل فلسفی منعکس می‌نماید. اما در سیر تکاملی جنبه‌های منفی، این نقدهای تند و شدید تدریجاً جای خود را به جنبه‌های مثبت افکار هگل می‌دهد که تحت عنوان «سیستم پنا» برای محققان باقی مانده است. به عبارت دیگر یادداشتهای مربوط به سخنرانیهای هگل در دانشگاه پنا که بعداً به چاپ رسید، به خوبی استقلال فکری او

را از نظام شلینگ نشان می‌دهد^{۳۱}. اغلب مفسران تاریخ فلسفه غرب معتقدند که اکثر افکار اصلی هگل در این آثار اولیه او منعکس است. اما بعضی از افکار اولیه او چون تمیز میان منطق و متافیزیک بعدها به کلی از سیستم هگل خارج گردید. بحث درباره رابطه فلسفه تاریخ و تاریخ فلسفه. که هگل از سال ۱۸۰۵ در سخنرانیهای خود مطرح می‌کرد، عاقبت ذهن او را به این نکته کشانید که ترتیب تاریخی را باید با تداوم منطقی تلفیق نمود. ثمره این تلفیق، همانا کتاب پدیدارشناسی روح (روان) است که در سال ۱۸۰۶ (زمان پیروزی ناپلئون بر پروسیها) در ینا به اتمام رسید و سال بعد که هگل شهر ینا را در ۲۷ سالگی ترک نمود، نشر یافت و سیستم ینا را به کمال رسانید. همان طور که قبلاً اشاره شد، گرچه این اثر به دوستی هگل و شلینگ پایان بخشید، اما به شهرت هگل در سرتاسر آلمان کمک بسزایی نمود.

هگل که به سبب مسائل معیشتی ینا را ترک کرده بود، در شهر بامبرگ^{۳۲}، در ایالت باواریا^{۳۳}، به اداره و چاپ مجله‌ای محلی پرداخت و این کار تقریباً یکسال و نیم بطول انجامید (۱۸۰۸ - ۱۸۰۷ م). بعد از این دوره از هگل دعوت شد که به تدریس و اداره دبیرستانی در نورمبرگ^{۳۴}، بپردازد (۱۸۱۶ - ۱۸۰۸ م). در این دوره اخیر، هگل با استفاده از مقام و موقعیت خویش نه تنها در راه اشاعه مطالعات کلاسیک خصوصاً فلسفه اقدامات اساسی نمود بلکه نوشته‌هایی ارائه کرد به نام «آمادگیها»^{۳۵} که در مجموعه آثار هگل جلد بیست و یکم را تشکیل می‌دهد. در این مجموعه آثار، که به عنوان یادداشتها در تدریس کلاس فلسفه در دبیرستان پدید آمده است، طرح اولیه علم منطق^{۳۶} دیده می‌شود که بعدها به صورت دو مجلد «منطق ذهنی» و «منطق عینی» در فاصله سالهای ۱۸۱۲ تا ۱۸۱۶ در شهر نورمبرگ به چاپ رسید.

پس از انتشار کتاب منطق، سه دعوتنامه از ارلانگن^{۳۷}، برلین و هایدلبرگ^{۳۸}، برای هگل در مورد تدریس در آن دانشگاهها رسید. هگل دعوتنامه دانشگاه معروف هایدلبرگ را پذیرفت و از سال ۱۸۱۶ تا ۱۸۱۸ به این کار ادامه داد. مهمترین اثر دوره اقامت هگل در هایدلبرگ، «دائرة المعارف علوم فلسفی»^{۳۹} است، که شامل منطق، فلسفه طبیعت و فلسفه روح (روان) است. در این اثر معروف، هگل به ارزشیابی کامل فلسفه نقادی کانت می‌پردازد و در کار تدریس بیشتر در اطراف زیباشناسی به بحث و گفتگو می‌پردازد. البته هگل در سخنوری به پای شلینگ نمی‌رسید، اما در زمینه اندیشه محض، نفوذ او فوق العاده بود و به همین مناسبت در اوج معروفیت برای دومین بار به برلین مرکز جامعه متفکران آلمان دعوت شد. در این دوره آخرین اثر مهم هگل، یعنی اصول فلسفه قانون (حق)^{۴۰} به

اختصار در سال ۱۸۲۱ و جامعتر آن بعد از مرگ او، در سال ۱۹۳۳ در برلین منتشر شد. سخنرانیهای هگل در برلین حائز اهمیت بسیار است که پس از مرگ وی، آن یادداشتهای فوق العاده بدخط و تقریباً نامفهوم، به یاری برخی از شاگردانش، به صورت تاریخ فلسفه^{۴۱}، فلسفه دین^{۴۲}، فلسفه هنر^{۴۳} و فلسفه تاریخ^{۴۴}، جمع آوری و منتشر گردید. هگل خود برای این سخنرانیها که یادگار سالهای ۱۸۲۲ تا ۱۸۲۳ است اهمیت خاصی قائل بود، که در تجدید پیشگفتار معروف وی بر پدیدارشناسی روح نیز منعکس است.

هگل در حالی که مشغول تجدیدنظر در پیشگفتار خود بر پدیدارشناسی روح (روان) بود و تقریباً نیمی از آن را به پایان رسانیده بود، به طور ناگهانی به ناخوشی سخت و با مبتلا گردید و در پانزدهم نوامبر ۱۸۴۱ دارفانی را وداع گفت.

اگر چه آثار هگل به زبان آلمانی حدود بیست جلد است، اما هگل در زمان حیات خود تنها چهار جلد کتاب، «یعنی پدیدارشناسی روح» (۱۸۰۷ م)، «منطق» (۱۸۱۶-۱۸۱۲ م)، «دائرة المعارف علوم فلسفی» (۱۸۱۷ م) و «فلسفه قانون» (۱۸۱۲ م) را منتشر نموده است. فلسفه هگل را می توان بر اساس کل آثار وی به سه دوره تقسیم نمود: آثار اولیه هگل در حوزه الهیات، دوره ای که ثمره آن پدیدارشناسی روح (روان) است و دوره هایدلبرگ و برلین که آثار بعد از منطق و را تشکیل می دهد. اما از دیدگاه فلسفه اگزیستانسیالیسم و خاصه رابطه خدا و انسان، دوره اول و دوم آثار هگل، بیشتر مورد نظر است.

هگل جوان و الهیات دوره توبینگن: آثار اولیه هگل یا مجموعه مقالاتی که هگل در جوانی به نگارش درآورده است، در سال ۱۹۰۷ برای نخستین بار تحت عنوان «نخستین آثار الهی هگل»^{۴۵} به چاپ رسیده است. اهمیت این آثار فی حد ذاته چندان چشمگیر نیست اما سیر افکار اصلی او را به خوبی نشان می دهد. سه فکر اصلی یعنی وحدت فلسفه و الهیات، فکر مطلق که همانا خداست، و رابطه محدود و نامحدود در این آثار منعکس است. به راستی باید گفت که در این دوره، هگل به افکار اصلی خود در فلسفه از طریق الهیات مسیحی دست می یابد. البته بعضی از محققان اظهار کرده اند که هگل الهیات مسیحی را به خاطر فلسفه ایده آلیسم آلمان ترک نموده است، در حالی که هگل حداقل در این دوره از تفکر خود به مقام دین و اهمیت الهیات سخت واقف است و مسیحیت را به عنوان یک مورد جزئی و محدودی از بیگانگی می داند، که فلسفه از کل آن سخن می گوید. در حقیقت مطالعه الهیات برای هگل شاهراه فلسفه محسوب می شود و به یک تعبیر فلسفه او را می توان به عنوان امتداد منطقی آیین و مسلک مسیحیت به سراسر

هستی تلقی نمود.

هگل در مقاله دربارهٔ مثبت بودن مسیحیت که نگارشی زیبا دارد، دامنهٔ نقد بر کلیسای مسیحیت را حتی به ساحت عیسی مسیح هم می‌کشد. هگل در حقیقت با دیانت مخالفتی ندارد، بلکه با تعبیری از مسیحیت که با عقل و اصالت انسان ناهماهنگ است در جنگ و ستیز فکری است. و در یکی از قدیمیترین قطعات خود متوجه امکان تجلی یک دین کاملاً عقلانی شده است که بر اساس اخلاق به انسان شخصیت ببخشد. اما از سال ۱۸۰۰ هگل احساس می‌کند که این قبیل انتقادات سهل و ساده است و اصل برای یک فیلسوف نشان دادن این حقیقت است که مسیحیت که در گذشته و حال نظر بسیاری از بزرگان را به سوی خود جلب نموده، در ذات خود نامعقول محض نیست. بحث هگل برای توجیه طبیعی بودن و ضرورت و وجوب مسیحیت به پدیدارشناسی روح (روان) کشیده می‌شود.

در الهیات مسیحی مفهوم «بیگانگی»^{۴۶} به صورت «گناه»^{۴۷} جلوه‌گر می‌گردد. گناه، جدایی جزء از کل است. دین به عنوان یک جریان زنده واسطه و میانجی برای رفع این جدایی و بیگانگی است. جنبهٔ عینی این جریان افکار و اعمال عیسی مسیح در امر رستگاری و نجات است و جنبهٔ ذهنی آن ایمان و اعتقادی است که به وسیلهٔ آن، افکار سخنان و اعمال عیسی مسیح برای پیروان واجد معنی می‌شود. از دیدگاه هگل دین و خصوصاً مسیحیت یک لحظهٔ مثبت در حیات روح است. مقصود هگل از اصطلاح «مثبت» همانا ظهور جنبهٔ محدودی از جریان کلی و بیگانگی و میانجیگری هستی است. هگل جنبهٔ مثبت دین مسیح را غیرقابل انکار می‌داند، اما معتقد است که باید محتوای آن در صورت بهتر و والاتری قرار گیرد. به عبارت دیگر، رابطهٔ «بیگانگی» و «میانجیگری» که به خوبی در دیانت مسیح منعکس است، باید در طرح کلی تعریفی جامع و مانع پیدا کند. یعنی دین مثبت به الهیات و الهیات به فلسفه کشانیده شود، تا صورت کل مشهود گردد.

فلسفهٔ هگل با اندیشهٔ محض^{۴۸} آغاز می‌گردد، اما هرگز نباید مانند پروفیسور استیس تصور نمود که دانش نظری برای هگل امری انتزاعی^{۴۹} و مجرد از وجود انضمامی و عمل است. البته توضیح^{۵۰} در نهایت اهمیت است، اما برای هگل این مطلب هرگز از وجود جدا نیست. مرکز و محور تفکر هگل مفهوم «میانجی»^{۵۱} است که توضیح و ایضاح، تنها جنبه‌ای از آن است. به عبارت دیگر فلسفه در جستجوی توجیه و توجیه در خدمت میانجی است. برای درک این موضوع و پی بردن به اهمیت آن باید به قدیمیترین تعریف

فلسفه یعنی شفا رجوع کنیم. براساس این تعریف باستانی فلسفه فقط به معنی دانستن صرف نیست، بلکه به معنی شفا دادن، اکمال و تمامیت است. این تعریف بانظر قدیمی در مورد انسان که خود صاحب درد و نیازمند شفاست، هماهنگی ذاتی دارد، هگل این حالت انسانی را با کلمه بیگانگی یا از خود جدایی نشان می‌دهد. بنابراین، فلسفه واسطه و میانجی است تا انسان شفا یابد و در مرحله کمال تمامیت حاصل کند. ماهیت شفا همانا معرفت شفا بخش است که در نهایت امر برای هگل، اندیشه محض نظری^{۵۲} است. حال باید در نظر داشت که بیگانگی تنها از آن انسان نیست و نباید چنین پنداشت که بقیه عالم هستی در تمامیت به سر می‌برد، بلکه در خود هستی نیز حالت بیگانگی موجود است که بیگانگی عالم انسانیت تنها تجلی آن به شمار می‌آید. به عبارت دیگر در انسان است که هستی به بیگانگی خود آگاهی می‌یابد، و از طریق فلسفه تمامیت پیدا می‌کند. پس فلسفه تنها یک فعل انسانی نیست بلکه یک فعل جهانی و کیهانی و در رابطه با هستی مطلق، مطلق هستی و انسان است. انسان از راه معرفت نظری در فلسفه هگل، خود میانجیگر هستی و شفا بخش بیگانگی عالم است.

دوره ینا و پدیدارشناسی روح (روان): سیر فکری هگل از دوره توبینگن به دوره ینا نشانگر تداومی است که نظام فلسفی ینا ثمره آن محسوب می‌شود. جنبه‌های فلسفی این نظریه چون منطق^{۵۳}، فلسفه طبیعت^{۵۴} و فلسفه روح یا روان^{۵۵} در این دوره ظاهر می‌شود. منطق علم مقولات. یعنی صور میانجی است که از دیدگاه فاعل شناسایی خاصیت عارضی بودن صور هستی برای دیگران را از حالت بیگانگی رهایی می‌بخشد. فلسفه طبیعت از هستی در حالت بیگانگی صحبت می‌کند و هدف آن پیدا کردن صور وحدت و ضرورت غیر بودن محض است که در مکانیک، شیمی و فیزیک مورد بحث قرار می‌گیرد.

تلفیق دیالکتیکی این سه صورت در نظریه اورگانسیم یا سلسله امور مربوط به حیات مشاهده می‌شود که انعکاس آن در وجود اورگانیک یک فرد عبارتست از تولد، رشد و مرگ! فلسفه روح، تلفیق منطق و فلسفه طبیعت است. به عبارت دیگر مقولات مجرد منطق در کمال طبیعت که همانا اورگانسیم است به سرحد حیات و روح می‌رسد. روح اندیشه منطقی اما زنده انضمامی است که از حیات حیوانی بریده به یاری زبان در عالم هنر، دین و فلسفه عرضه می‌شود.

پدیدارشناسی روح (عقل - روان) ثمره این نظام فکری است که به عقیده بعضی از محققان اروپایی نخستین تجلی فکر مستقل هگل به شمار می‌رود و به علت نفوذ در افکار اگزیستانسیالیسم باید به طور مجزا مورد بررسی قرار گیرد.

پیشگفتار

پیشگفتار معروف و بسیار غامض پدیدارشناسی روح که بعد از اتمام کتاب نوشته شده و همان‌طور که گذشت آخرین اثری است که هگل در پایان عمر مشغول تکمیل مجدد آن بوده است، خصوصاً از این جهت مدنظر است که رابطه هگل را با دیگر پیروان رومان‌تیسیم آلمان، روشن می‌سازد.

فعلیت در پدیدارشناسی از آن مطلق است، اما نه مطلق شلینگ که کاملاً انتزاعی و ثابت است، بلکه مطلق روح که به‌عنوان اصل فعال این جریان انضمامی را محقق می‌سازد تا به خودآگاهی یده یا مثال که در حقیقت همان ماهیت خود می‌باشد برسد. پدیدارشناسی علم توصیف مراحل منطقی و تاریخی است که روح را به‌ضرورت طی می‌کند تا به کمال مطلوب خود یعنی خودآگاهی برسد. در عالم صیورورت (شدن) هیچ مرحله‌ای کاذب و نادرست و خلاف نیست، بلکه تنها و به‌خودی خود ناقص و غیرکافی است.

از دیدگاه هگل، غلط و صحیح تنها در دنیای ریاضیات مطرح است که به‌حوزه عقل انتزاعی و مجرد^{۵۶} تعلق دارد. در حالیکه فلسفه متعلق به خرد^{۵۷} است و در حیات دیالکتیک عقل انضمامی بشر را به‌درک ایده یا مثال می‌رساند.

سفر روح به سوی مثال

روح در عالم صیورورت به سوی کمال سه مرحله اساسی را طی می‌کند. آن مراحل عبارتند از: وجدان^{۵۸}، خودآگاهی^{۵۹} و خرد یا عقل^{۶۰} و مراحل روح عبارتند از: هنر^{۶۱}، دین^{۶۲} و فلسفه^{۶۳}. لغت وجدان در نظر هگل همان آگاهی محسوس^{۶۴} است که به‌عنوان درک جزئی در زمان و مکان است. اما ادراک به‌علت عدم تعیین مقوله خویش قادر نیست حدود شیء یا چیز^{۶۵} را مشخص نماید و همین امر وجدان را به‌طرف عقل و تفکر علمی سوق می‌دهد.

حوزه عقل، بحث و معرفت به روابط ضروری است که به‌صورت قوانین کلی طبیعی یا علمی ظاهر می‌گردد. در این روابط عقل علمی تفاوت‌های اصولی میان برونی و درونی را مشخص می‌کند. البته در نهایت باید ثابت گردد که واهی است. وجدان خودآگاه که از وجدان و آگاهی ساده برمی‌خیزد، تنها به‌علت حل مسائل واهی که وجدان ساده دچار آن است به‌وجود می‌آید.

تا این مقام تجزیه و تحلیل وجدان بر اساس شناسایی بود نه عمل، اما اکنون باید از دیدگاه عمل نیز مورد توجه قرار گیرد. در سطح عمل وجدان خودآگاه در رابطه میان

آزادی و بندگی در حوزه انسانیت عنوان می‌گردد. من که در خورگسترش است، در تسلط^{۶۶} بروسعت خویش و در برخورد با دیگران پی به محدودیت خود می‌برد و برای تأیید خود سعی بر تسلط بر دیگران دارد و از این حالت خدایگان در برابر بنده ایجاد می‌شود^{۶۷}. توجیه این رابطه که همیشه سخت مورد توجه فلاسفهٔ اگزیستانسیالیست بوده، غامض است. در آغاز، هستی ارباب و سرور به نظر آزاد محض می‌رسد زیرا تنها برای خود است. و هستی بنده که تنها برای ارباب است به ناچار از خود بیگانه است. اما در حقیقت برای خود بودن خدایگان از راه خود نیست، بلکه از راه دیگری به نام بنده است. به عبارت دیگر رابطهٔ دو صورت وجدان خودآگاه یعنی خدایگان و بنده تدریجاً تحول پیدا می‌کند. بر اساس قدرت کار، خدایگان هر روز بیشتر و بیشتر نیازمند و وابسته و تابع بنده می‌شود و حیات و هستی خود را از وی تحصیل می‌کند. در حالیکه بنده به علت کارکردن که به ظاهر بر اساس ارادهٔ کارفرما است به ارزش کار خود صورت می‌بخشد و به یاری کار هستی خود را افزون می‌کند و تدریجاً آزادی می‌یابد. عاقبت صاحب بنده، خود بندهٔ بنده شده و بنده هر روز آزادتر می‌گردد. البته آزادی در این مرحله هنوز به صورت مجرد و بیگانه است. اما وقتی که به عنوان امری ذاتی در همگان شناخته شد، دیگر برگشت‌پذیر نیست و آن وقت وجدان برابری در لوای قانون اجتماعی جایگزین مفهوم ابتدایی آزادی می‌گردد.

در این مرحله عقل به حوزهٔ وجدان خودآگاه می‌رسد و به وسیلهٔ روح با ادراک تلفیق پیدا می‌کند و دنیا معقولیت می‌یابد. به قول هگل، شهود بر وحدت دنیا و روح در آغاز تاریخ خود را به صورت زنده پنداری کیهان و جاندار بودن عالم^{۶۸} در دنیای اساطیری ظاهر می‌کند. نخستین صورت عقل، عقل مشاهده‌گراست که با مشاهدهٔ وقایع و اشیاء محسوس مفاهیم و قوانین مجرد را عنوان می‌کند. صورت این فعالیت و ثمرهٔ این کوشش، یک دنیای ثابت و غیرمتحرک است. اما محدودیت عقل مجرد، با رفتن از مرحلهٔ غیر اورگانیک به مرحلهٔ اورگانیک مشهود می‌گردد. در این لحظه عقل فعال خود را ظاهر می‌سازد و قوانین خود را به اشیاء می‌بخشد. این حوزهٔ غایت‌هاست، پس فرجام‌شناسی^{۶۹} و قوانین مربوط به آن خود را عرضه می‌دارند.

اصول انسانیت واقف به چنین فرجام‌شناسی است و انسان با احساس و فهم درک می‌کند که به اصول کلیتر و والاتری خدمت می‌کند. از این احساس روماتیک که ثمره‌ای جز تخریب ذهنی ندارد، تنها به یاری فضیلت^{۷۰} می‌توان رهایی یافت و درک نمود که ماهیت حقیقی همان اصول کلی است، که در آغاز تصور می‌شد بر او تحمیل و تکلیف

شده است. با شناخت کلیات و معرفت به وحدت، شخص در سایهٔ فضیلت به فعالیت‌های معنوی دست می‌یابد و کلیهٔ اعمال او وحدت و انسجام پیدا می‌کند.

در این مرحله انسان از یک جهت در خدمت قانون این جهانی و از جهت دیگر در خدمت قانون الهی است. در نظر هگل کلیهٔ مشکلات بشر زادهٔ تضاد این دو وحدت است که درام آنتیگون تجلی آن است. به عبارت دیگر، پذیرفتن قانون الهی که به ظاهر مخالف قانون بشری است، مشکل اساسی انسان است. البته برتری عقلانی یک قانون بردیگری راه حل نیست، بلکه تفسیر این وظیفه به ظاهر متناقض در مسئولیت ایمان است. زیرا در دین که برایمان استوار است تمام لحظات آگاهی، خودآگاهی و عقل با یکدیگر در حرکت و سیراند. نخستین تجلی دین طبیعی است که روح خود را به صورت عینی می‌شناسد. دوم دین زیبایی که صورت خداوند عاری از هرگونه عیب و نقص در طبیعت مورد نظر قرار می‌گیرد. اما لحظه سوم دیالکتیک دین، الهام‌بخش مبتنی بر وحی و مکاشفه^{۲۱} است که دیگر انسان خداوند را چون خود نمی‌داند بلکه خداوند خود را بر او ظاهر می‌کند.

اگرچه در عالم دیانت روح خود را می‌یابد و به پاک‌ترین و منزّه‌ترین وحدت، یعنی مفهوم خداوند پی می‌برد، اما از دیدگاه هگل، این هنوز کمال مطلوب نیست، زیرا الهام یافته و به اصطلاح ارائه شده است. بنابراین، مسئلهٔ بیگانگی هنوز مطرح است. در عالم دین یک عامل شدید به صورت طعنه و استهزاء^{۲۲} وجود دارد که تکلیف خارجی محسوب می‌شود و باید در فلسفه به معنی دانش مطلق، این آخرین محدودیت نیز برداشته شود. اندیشهٔ محض در دانش مطلق فلسفه را به یاری روح به دست می‌آورد و عالیترین وحدت را به یاری روش تلفیق کلیهٔ دوگانگی‌های ممکن از میان برمی‌دارد. طریقت این فلسفهٔ مطلق همانا تاریخ است. بنابراین فلسفهٔ شفای هستی است که تمامیت خود را در تحصیل خود و به خود می‌داند.

نظام دیالکتیک هگل

منطق دیالکتیک هگل از یک سو انتقادی است که هگل از آثار گذشتگان از جمله آثار اولیهٔ خود کرده، و از سوی دیگر شامل پاسخ‌های ضروری است که خود ارائه می‌دهد. البته رابطهٔ منطق و پدیدارشناسی روح یک رابطهٔ معنوی و ذاتی است. پدیدارشناسی روح بر اساس انضمامی بودن جریان اندیشهٔ محض یا دانش نظری استوار است و در پایان به برابری هستی و اندیشه اقامه استدلال می‌کند. در حالی که منطق با اصل برابر هستی و اندیشه آغاز می‌گردد و خود را به توجیه صور ضروری و مطلق که جریان انضمامی وجدان

آگاه، چه در فرد و چه در تاریخ، حاکم است مشغول می‌دارد.

اگرچه هگل منطق را یک نظام کامل و مرتبط به پدیدارشناسی روح می‌دانست، اما به منظور وحدت بیان، دائرة المعارف علوم فلسفی را که به نظر اغلب مفسران کمال مطلوب و وحدت نظام فلسفی اوست، به‌نگارش در آرد. در پیشگفتار این اثر، هگل پس از نقد فلسفه نقادی کانت ادعا می‌کند که فلسفه باید با مجردترین و کلیترین مفهوم هستی غیرمتعین^{۷۳} آغاز گردد. چه اندیشه خود را به‌صورت مختلف ظاهر می‌سازد. اما تفکر فلسفی در حقیقت نوعی اندیشه بارتابی و انعکاسی^{۷۴} است که صورت مشخص آن همانا مفهوم یا تصور^{۷۵} است. وسیله این نوع تفکر، منطق نظری است که به‌ادعای هگل برخلاف منطق صوری قدیم نه تنها صورت بلکه ماهیت اشیاء را نیز شامل است. از خصوصیات این نوع منطق انعکاسی، رابطه عقلانی سه لحظه، یعنی «بیواسطه بودن»^{۷۶}، «بیگانگی»^{۷۷} و «میانجیگری»^{۷۸} است.

«بیواسطه» به‌علت عدم هرگونه واسطه به‌نظر صورت کاملی از وجدان می‌آید که صاحب جهت و بعدی از هستی است، اما در حقیقت «بیواسطه بودن» یک جهت ضروری از حضور است که گرچه در آغاز حاکم بر اصل وحدت به‌نظر می‌رسد، اما با توجه دقیقتر خود را به عنوان نوعی بیگانگی ظاهر می‌سازد. «بیگانگی» که خود را در درون «بی‌واسطه» ظاهر می‌کند. به‌حقیقت لحظه ثانوی جریان منطق نظری است که برای روح قابل تحس نیست. لذا ریزش بی‌ری از میان بردن «بیگانگی» در جستجوی درک اصل وحدت و تمامیت می‌گردد که همانا جریان سوم یعنی میانجیگری را که کمال تلفیق است متحقق می‌سازد.

باید در نظر داشت که برای هگل این لحظات یعنی مراحل اندیشه چه برای فرد و چه برای تاریخ، به‌ضرورت هم آرمانی و هم واقعی هستند. به‌عبارت دیگر اندیشه نظری یک وسیله منطقی برای محدود کردن و مشخص نمودن لحظات مجرد و آرمانی اندیشه فلسفی است که اساس تاریخ فلسفه و فلسفه در تکامل تاریخی را تشکیل می‌دهد. به‌طور کلی از دیدگاه هگل اندیشه نظری در تکامل خود برخلاف نظر قدما از یک اصل ثابت آغاز نمی‌کند و بر روی یک خط مستقیم نیز به‌حرکت در نمی‌آید. بلکه براساس دور و در یک تکامل نشان می‌دهد که یک کشف مجدد و تأکید مکرر از همان اصل خویش می‌باشد. یعنی پایان صریح آن همانا آغاز ضمنی آن است. به‌همین علت فلسفه از تاریخ ضرورت آن جدا نیست و نظام فکری نه تنها بر فلسفه و تاریخ فلسفه، بلکه بر نظام فلسفی هگل در دائرة المعارف نیز حکمفرماست.

سه لحظه « بیواسطه »، « بیگانگی » و « میانجیگری » بر تاریخ فلسفه و کمال آن در فلسفه ایده‌آلیسم هگل حکمفرماست. در ساخت کلی فلسفه لحظه بیواسطه همانا منطق است. منطق مجردترین علم به‌ایده یا مثال هستی است که فلسفه با آن آغاز می‌گردد. لحظه بیگانگی در نظام فلسفی هگل همانا طبیعت یعنی علم به‌مثال هستی در مقام بیگانگی از خود است. اما لحظه میانجیگری فلسفه روح، یعنی علم به‌مثال هستی است که به‌خود رجعت نموده و از بیگانگی به‌اصالت وحدت و تمامیت روی آورده است. بنابراین حکمت از دیدگاه پدیدارشناسی روح عبارتست از منطق، فلسفه طبیعت و فلسفه روح.

منطق برای هگل، علم مجرد به‌مثال هستی است. البته در این جا مقصود هگل عالم مثل افلاطونی نیست که به‌صورت متعالی است، بلکه مثال برای هگل یک اصل حاضر و نظام‌بخش است که براندیشه درباره حقیقت ضرورت می‌بخشد. به‌طور کلی منطق سخن مجرد درباره اصل وحدت و عوامل کثرت است. هگل براساس لحظات منطق و دیالکتیک، کتاب منطق خود را به‌سه بخش « منطق هستی »، « منطق ماهیت » و « منطق مفهوم یا تصور » تقسیم می‌کند.

۱- منطق هستی^{۸۱}: در فلسفه هگل، سه مرحله منطق هستی عبارتند از: « کیفیت یا چونی »^{۸۲}، « کمیت یا چندی »^{۸۱} و « اندازه یا مقدار »^{۸۲}. چون کیفیت یکی از کلمات کلی است که هستی متعین را عنوان می‌سازد، لذا خود مقوله‌ای است که توجیه آن به‌وسیله هستی متعین دیگر، امکانپذیر نیست. بنابراین، انسان به‌آغاز سیستم فلسفی هگل، یعنی مجردترین مفهوم یا هستی غیر متعین رجعت می‌کند. نخستین سخن که می‌توان درباره هستی به‌معنی مطلق غیر متعین عنوان نمود، این است که « نیستی » است. یعنی فکر « هستی غیر متعین » به فکر « نیستی » می‌رسد و همچنین اندیشه « نیستی » ما را به « هستی غیر متعین » می‌کشاند. هگل سیر از « هستی » به « نیستی » و از « نیستی » به « هستی » را « شدن، صیوروت یا گردیدن »^{۸۳} می‌گوید. برخلاف هستی و نیستی که هر دو کلمات مجرد هستند، شدن، گردیدن یا صیوروت در تلفیق این دو مفهوم به نهایت درجه انضمامی است. به عبارت دیگر در صیوروت، هستی و نیستی تعالی می‌یابند. پس تعالی اساس انضمامی است. هستی متعین در خود صاحب « هستی محض » و « نیستی محض » است. و این ساخت و بنیاد در حقیقت کیفیت است. و این کیفیت خود محتاج اندازه‌گیری است تا بتواند خود را تأیید کند. تعین را دو لحظه پویا که یکی تأیید و دیگری نفی می‌کند می‌سازند که هر دو جوایب اندازه‌گیری هستند. مفهومی که به

وسیله آن «اندازه» مطرح می‌شود «کمیت» است. برای هگل «کیفیت کمیت شده برای اندازه‌گیری» رابطه عددی نیست، بلکه مفهوم درجات هستی و تشکیک را عنوان می‌سازد. زیرا تشکیک در نظام هستی نتیجه مستقیم «اندازه» است. «اندازه» در آخرین تجزیه و تحلیل به نظر قانونی است که رابطه انضمامی کیفیت و کمیت را در هر مورد متعین می‌سازد. این درجه‌بندی هستی یک تشکیک، کلید مفهوم ماهیت است.

۲- منطق ماهیت^{۸۴}: منطق هستی حوزه بیواسطه است که به وجود به عنوان آنچه آنجا است مربوط می‌شود. اما «بیواسطه» متقاضی «میانجیگری» است. به عبارت دیگر از دیدگاه منطق پذیرفتن جهان داده شده کافی نیست، بلکه باید مسئله «چرایی» مطرح شود. لذا عقل در جستجوی زمینه و اساس می‌کوشد. زمینه در جواب سؤال چرایی به صورت «ماهیت» میانجیگری می‌کند. ماهیت نام آن نظم اصولی است که جهان بیواسطه را به زمینه و نوعی ضرورت تبدیل می‌کند. اما آغاز هر نوع «میانجیگری» همانا لحظه «بیگانگی» است. و این بیگانگی در ظاهر وجود و زمینه یافت می‌شود. در این مقام باید یادآوری شود که دنیای ماهیت را نباید به «نومنای کانت» تعبیر نمود. ماهیت، اصل درونی نظم ظواهر است و بنابراین، نمی‌تواند چون دیگر پدیده‌ها ظاهر گردد. و آن بیگانگی که باید از میان برداشته شود، دقیقاً همین ثنویت ظهور هستی به صورت وجود و زمینه آن، یعنی ماهیت است. چون حوزه ماهیت مبتنی بر ثنویت وجود و زمینه آن است، پس کلیه مقولات ماهیتی چون جوهر و عرض، علت و معلول، از نوع رابطه درونی هستند. از این جهت در حوزه مقولات تأمل به طور مثال معلول بدون علت نیست و علتی بدون معلول یافت نمی‌شود.

حال اگر این بحث کلی را از دیدگاه هگل بررسی کنیم، به سه حوزه دیالکتیک ماهیت یعنی زمینه وجود، ظاهر و فعلیت، می‌رسیم. بخش ماهیت به صورت اصول تأمل، وجود و شیء تقسیم می‌شود و مقولات تأمل خود سه گونه‌اند: برابری، اختلاف و زمینه. زمینه از وحدت برابری و اختلاف در عالم ادراک به دست می‌آید. اصل «این همانی» اساس توجیه در عالم است. اما این یکسان بودن بر اساس عدم تمایز نیست و اختلاف از درون و ذات برابری برمی‌خیزد. به عبارت دیگر، تلفیق و اتحاد دنیای برابری محض در یکسان بودن و دنیای اختلاف محض در عدم ثبات زمینه حقیقی به شمار می‌رود، که خود امر سومی نیست.

فکر زمینه را یاری می‌کند که بهتر مفهوم «وجود» را در فلسفه هگل دریابیم. برای هگل «وجود» حضور زمینه است. وجود یعنی حضور زمینه که از تلفیق یکسانی و

اختلاف سرچشمه می‌گیرد. به عبارت دیگر وجود حوزه‌ای است که هم زمینه دارد و هم زمینه ندارد از دیدگاه ادراک، وجود صاحب زمینه و از دیدگاه عقل، وجود بیواسطه و بی‌زمینه است. در نتیجه وجود به میانجیگری نیاز دارد که همان آغاز مفهوم است.

شیء یا چیز لغتی است که تنها در رابطه با دنیای وجود قابل فهم است. در دنیا هر چه موجود است از یک جهت با خود برابر و از جهت دیگر با خود اختلاف دارد و همین حالت، موجود را به چیز مشخص مبدل می‌سازد. برای درک مفهوم «ظاهر شدن» در فلسفه هگل درک مفهوم «شیء» لازم و ضروری است. از دیدگاه پدیدارشناسی هگل این حقیقت است که ظاهر می‌شود، زیرا حقیقت باید ظاهر گردد. یعنی حقیقت شیء مربوط به ظاهر شدنش است، لذا اگر هرگز ظاهر نشود دارای حقیقت نیست.

به عبارت دیگر از دیدگاه هگل در تصور فنانمان کانت یک تضاد عمیق نهفته است. ظاهر محض از دیدگاه کانت همیشه به صورت هستی برای دیگری یعنی فاعل شناسایی است. در حالی که به قول هگل عالم ظاهر خود را چنین مشهود نمی‌کند، بلکه همیشه به صورت هستی فی حد ذاته خود را به ما می‌نماید. از دیدگاه هگل، دنیای حقیقی همان عالمی است که خود را به ما می‌شناساند و می‌نماید، هستی به کلی برای خود و هستی به کلی برای دیگری مفاهیم مجردی هستند که تنها در هستی برای خود و برای دیگری وحدت و تلفیق می‌یابند. هگل به یاری این اصل که هر آنچه حقیقت است ظاهر می‌شود و هر آنچه ظاهر می‌شود حقیقت است بر کلیه اشکال مکتب ثنویت که درباره صورت ظاهر و شریاطن بحث می‌کنند خط بطلان می‌کشد.

۳- منطق مفهوم^{۸۵}: منطق هستی در بیواسطگی محض است، اما با شکوفایی آن مسئله ظاهر و حقیقت عنوان می‌گردد، که راه حل آن در منطق ماهیت نهفته است. منطق ماهیت، منطق میانجیگری در پاسخ به بیگانگی است. اما اگر این میانجیگری توسط دیگری صورت گیرد. خود نوعی بیگانگی محسوب می‌شود.

مقصود هگل از «مفهوم» در منطق دیالکتیک این است که هستی بیگانگی را نه از راه دیگری بلکه از راه خود از میان بردارد و هستی معقول در درون سیستم قرار گیرد. مفهوم برای هگل مجرد نیست، بلکه انضمامی و برابر با وحدت هستی است. به عبارت دیگر «هستی در تمامیت» «میانجیگر خود» است. اما در جریان صیوررت مفهوم نیز مراحل دیالکتیک ذهنی، عینی و عاقبت مطلق که همان ایده و مثال است طی می‌گردد.

الف - مفهوم ذهنی^{۸۶}: مقصود هگل از منطق ذهنی تا حدودی همان منطق صوری سنتی یعنی صورت معقول در حد تصور (برابری) حکم (اختلاف) و قیاس

(زمینه و اساس) است. صورت معقول از سه خاصیت انضمامی بودن، ارگانیک بودن، و خود مختاری (استقلال) برخوردار است. دو صفت اول در حد تصور و خاصیت سوم در حکم متجلی است که کمال آن به قیاس صوری ختم می‌گردد. از دیدگاه هگل قیاس صوری یک جریان مجرد نیست، بلکه راهی است که توسط آن فنا منان ماهیتی را که زمینه و اساس خود است ظاهر می‌کند. به عبارت دیگر قیاس صوری یک سمبل است که در جریان آن «اندیشه» و «هستی» بر کلیه ثنویتهای سابق خط بطلان می‌کشد.

ب - مفهوم عینی^{۸۷}: در این مبحث هگل به بررسی مطالبی می‌پردازد که در حد مکانیسم یا افزاروارگی، شیمیسم یا آمیزش و فرجام‌گرایی به بحث و تفسیر طبیعت می‌انجامد. مکانیسم ساده‌ترین و در عین حال ناتوانترین وسیله برای تفسیر عالم خارج است. در این سیستم کل متشکل از اجزای بدون ارتباط درونی است. در شیمیسم، کیفیت که در مکانیسم به خاصیت «خارجی بودن» تبدیل شده بود، اساس می‌شود. اما هیچ کدام از این دو تفسیر کامل نیستند. زیرایکی غیر متمرکز و دیگری جزئی است. ولی در مفهوم فرجام‌گرایی این دو محدودیت از میان می‌رود. در گرایش به سوی غایت رابطه میان موضوع و محمول به کمال وحدت می‌رسد. از دیدگاه هگل تنها از طریق فرجام‌گرایی یا پایانیابی است که غایت حقیقی طبیعت در تفسیر فلسفی متحقق می‌شود.

ج - مطلق یا مثال^{۸۸}: مفاهیم ذهنی و عینی در مقابل یکدیگر نوعی بیگانگی را ایجاد می‌کنند. بنابراین احتیاج به نوعی میانجی دارند که وحدت اصلی و اصولی مقولات ذهنی و عینی را نشان می‌دهد. این جریان در فعلیت مثال یا ایده تحقق می‌پذیرد. مثال در اصل مجرد نیست، بلکه یک جریان انضمامی حقیقی است که سیستم را بنا می‌کند. یعنی به عنوان عالیترین صور اندیشه وحدت نظر و عمل را نشان می‌دهد. از طریق اندیشه، معرفت اشیاء دنیا به فاعل شناسایی منتقل می‌شود و از طریق عمل، مقاصد فاعل شناسایی به صورت طرح در عالم خارج تحقق می‌یابد. از این مقام با وحدت پویایی طرف هستیم. اندیشه با تحلیل و تألیف حقیقت را می‌شناسد و اراده، قوانینی را که بر مقولات خود اندیشه و حقیقت اساس یافته است، حقیقت می‌بخشد. کمال وحدت منطوق دیالکتیک هگل همان مثال یا ایده است که در نهایت نظام و سیستم در فعلیت خود است.

فلسفه طبیعت^{۸۹}

سه لحظه منطق دیالکتیک، یعنی «بیواسطه»، «بیگانگی» و «میانجیگری» در فلسفه

هگل، منطق، طبیعت و روح را می‌پردازند. منطق با هستی محض سروکار دارد و حوزه طبیعت دنیای هستی در زمان و مکان است. اغلب مفسران در بررسی فلسفه طبیعت هگل به نقاط ضعف اشاره می‌کنند. دسته‌ای می‌گویند که چه ضرورتی برای منطق وجود دارد که به عالم خارج رود و بیگانه شود. گروهی اظهار می‌کنند که این سیر در فلسفه هگل همانا باقیمانده اسطوره سقوط عالم معنی به دنیای مادی است که از عصر باستان و حتی ما قبل تاریخ به یادگار مانده است. اما به حقیقت توجه هگل معطوف به عالم بالفعل موجود یعنی دنیای زمان و مکان است که باید به یاری مقولات منطقی معقولیت بیابد و تفسیر شود. «لوگوس»^۱ در منطق نه متعالی و نه موجود در زمان و مکان است، بلکه از دیدگاه دنیای انضمامی کاملاً مجرد است. به عبارت دیگر حوزه اصول محض از دیدگاه هگل، به خودی خود بیواسطه و لذا محتاج میانجیگری است. لوگوس به صورت محض مرکز منطق است و دنیای زمان و مکان مرکز عالم وجود.

باید توجه داشت که منطق به خودی خود هیچ چیز را معقول نمی‌سازد، بلکه دنیای طبیعت است که در حد خود عالم محسوس تجربه را معقول می‌سازد. فلسفه طبیعت سعی لازم برای اندیشه است تا به وسیله مقولات منطق عالم حسی تجربه را قابل درک سازد. بنابراین اصول منطق که در ذرات ضروری محض هستند، تحقق نسبی خود را در دنیای موجود زمان و مکان می‌یابند. ولی تحقق کامل آنها تنها در حوزه روح دست می‌دهد. که در آخرین بخش مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

طبیعت همان مثال یا ایده است که به طور محض در منطق مورد مطالعه قرار می‌گیرد. مثال محض به علت تضاد در خود مجبور است که در عالم خارج به خود فعلیت بخشد. حرکت ضروری نفی ایده محض در خارج همانا طبیعت است. طبیعت را از دو طریق، یکی در رابطه با فکر منظم‌کننده و وحدتبخش و دیگری در رابطه با کثرت، که عرضی بودن پایدارهای غیر ثابت را به وجود می‌آورد، می‌توان بررسی نمود. بحث فلسفه طبیعت تجزیه و تحلیل قانون غیر قابل تغییر معقول و ضروری حاکم بر جریان نامحدود و پدیدارهای عرضی است.

مطابق ضرورت منطق عینی نخستین صورت فلسفه طبیعت « مکانیسم یا افزاروارگی»^۱ و صورت کامل و تلفیق یافته آن حوزه « ارگانیک یا اندام‌وارگی»^۲ است. توجه این صورت از فلسفه طبیعت به حیات و زندگی است. حیات لحظه تلفیق واقعی است. لحظه‌ای که طبیعت در برابر آن مثال که در منطق حضور درونی دارد، سعی در حفظ بیرونی بودن (خارجی بودن) خود دارد. حرکت حیات به صورت یافتن اندامهای

فردی، تغذیه و تولید می‌انجامد. حیات ارگانیکی را می‌توان در سه سطح معدنی، گیاهی و حیوانی، مشاهده نمود. زمینه اساسی حیات است. نخستین ظهور در عالم گیاهان است و این جریان در حوزه حیوان کامل می‌شود. یعنی امکان برای به وجود آوردن روح (روان) را ایجاد می‌کند که هدف غائی طبیعت است.

فلسفه روح (روان)^{۹۳}

منطق، مشخص کننده مفهوم مجرد هستی فراگیرنده است و به صورت اصلی یک لحظه بی‌واسطه است که به ناچار بیگانگی خود را به علت مجرد محض بودن، در بر دارد. به عبارت دیگر منطق در نهایت تهیترین صورت هستی است و لاجرم به نقطه مقابل خود یعنی طبیعت اشاره می‌کند. طبیعت بیرونی بودن و خارجی بودن محض صورت مجرد هستی در منطق است. طبیعت در قیاس با منطق، به نظر صاحب جوهر و قائم به خود یعنی مستقل و انضمامی است. اما از دیدگاه هگل، این توهمی بیش نیست، زیرا طبیعت تنها به یاری مقولات منطق معقول می‌شود و در حقیقت تجلی خارجی همان مقولات ذهنی منطقی است. اتحاد اندیشه منطقی و هستی انضمامی طبیعت تنها صورتی است و به همین جهت نوعی بیگانگی میان این دو تحقق می‌یابد که باید میانجی شود. مفهوم روح نتیجه بیگانگی میان منطق و طبیعت است که خود به عنوان میانجی مثال را انضمامی می‌کند.

روح در فلسفه هگل انتزاعی و مجرد نیست. اتحاد اندیشه و اراده، «روح» را می‌پردازد که در آن هم بعد کلی و هم بعد جزئی قابل تشخیص است. اندیشه و اراده، فعالیت‌های ارگانیسم انضمامی هستند که در حوزه معنویت حدود ارگانیسم انضمامی را تعالی می‌بخشند. تعالی بخشیدن در حوزه معنی نخست در زبان و سپس در فرهنگ که کمالش فلسفه می‌باشد رخ می‌دهد.

بر اساس فلسفه هگل روح یک اصل وجودی قائم به خود نیست، بلکه یک اصل حضوری است. فلسفه روح کوشش برای پیدا کردن مقولات این حوزه کلی معنوی است که در حیات دیالکتیک روح سه جنبه ذهنی، عینی و مطلق را طی می‌کند.

۱ - روح ذهنی^{۹۴}: مقصود هگل از روح ذهنی، آن نوع فعالیت است که در ارگانیسم فردی تحقق می‌یابد و «من» یا «خود»^{۹۵} را خلق می‌کند. این جریان مطابق منطق دیالکتیک شامل سه بخش مردمشناسی^{۹۶}، روانشناسی^{۹۷}، و «پدیدارشناسی خود»^{۹۸} است. بحث اصلی مردمشناسی از نظر هستی‌شناسی بحث بیداری است. زیرا

نفس در جواب به وحدت و استقلال خودآگاهی ندارد، اما با جریان بیداری مفهوم خودیابی به عنوان فرد مستقل آغاز می‌شود. در کتاب پدیدارشناسی روح این بحث به منطق دیالکتیک ختم می‌شود. در حالی که در کتاب دائرة المعارف علوم فلسفی، به روانشناسی می‌انجامد. وجدان آگاه در سطح نظر، از شهود تجریمی آغاز می‌گردد و پس از طی مراحل به اندیشه می‌رسد و در سطح عمل از احساس اخلاقی شروع می‌کند و عاقبت به سعادت یا نیکبختی می‌انجامد.

در فلسفه هگل وجدان از این دو راه نظر و عمل به روانشناسی می‌رسد که در آن نفس خود را به عنوان یک روح مستقل درک و قوانین حاکم بر فعالیت‌های خویش را مطرح می‌سازد.

۲- روح عینی^{۱۱}: حوزه روح عینی از آن لحظه‌ای آغاز می‌شود که فرد با دیگران برخورد پیدا می‌کند. نخستین تماس ممکن است از جهت معنوی با شکست روبه‌رو شود و فرد احتمال دارد که دیگران را چون اشیاء وسیله‌ای برای لذت خود قرار دهد. اما روح عینی عاقبت از برخورد دو جانبه، یعنی در لحظه‌ای که فرد تنها دیگران را نیز چون خود مرکز مستقل حیات و تعیین‌کنندگان قوانین تشخیص دهد، به وجود می‌آید و فرد وارد اجتماع می‌شود. نخستین نشانه این مرحله از تکامل بشر مسئله مالکیت و دارایی است. تا زمانی که شخص دیگری در صحنه روح ظهور نکرده است، تنها داشتن و استفاده کردن مطرح است. اما وقتی که شخص دیگری در افق ظاهر شد، ضرورت و تأکید بر تصاحب مشاهده می‌شود. در این حالت دارایی خصوصی به تصاحب اجتماعی مبدل می‌گردد و قرارداد به منظور نظم حقوقی برای دفاع از حق و حکم عدالت به وجود می‌آید. در این مقام حوزه روابط انسانی موضوع تعدادی صور بیگانگی است که مسئله وظیفه را مطرح می‌سازد و در نیاز به تضمین در جمع خانواده، جامعه مدنی و در نهایت دولت را ایجاد می‌کند. از دیدگاه هگل، در نخستین صورت، قدرت والدین تضمین‌کننده حق و عدالت است. در صورت دوم، قدرت در رسوم نهفته است و تضمین‌کننده همان احترام فرهنگی است. اما در صورت سوم قدرت در قوانین انضمامی است و تضمین‌کننده حکومت قانونی است.

۳- روح مطلق^{۱۲}: در فلسفه هگل، روح ذهنی و عینی گرچه هرکدام در حق خود اصالت و وحدت دارند، اما نسبت به یکدیگر نوعی بیگانگی در عالم روح ایجاد می‌کنند که باید عاقبت تلفیق یابد. این حوزه نهایی و والا تمامیت روح مطلق است که برای هگل، برخلاف تصور عامه مردم، انتزاعی نیست، بلکه کاملاً انضمامی است و به

ناچار در زمان و مکان قابل تشخیص و تحقق است. صور دیالکتیکی روح مطلق عبارتند از هنر، دین و فلسفه که به حکم منطق تاریخ، در تاریخ منطقی عالم تحقق می‌یابد.

الف - هنر^{۱۱۱}: روح مطلق در هنر، خود را به عنوان ایده‌آل یا کمال مطلوب متجلی می‌کند که همان مثال در صورت محسوس است. ایده‌آل زیبایی است و زیبایی به طور ضمنی همان حق است. بر این اساس در فلسفه هگل، قرابت هنر به حق، به مراتب از شیء محسوس خارجی به حق، بیشتر است.

در فلسفه هگل، هنر هم صاحب تاریخ این جهانی و هم دارای تاریخ آرمانی است که در نظام دیالکتیک هگل وحدت غائی می‌یابد. بر اساس صیوروت تاریخی و رابطه صورت و معنی یا محتوی، هگل از سه مکتب تاریخی هنر یعنی سمبولیک، کلاسیک و رومانتیک صحبت می‌کند. به عبارت دیگر، هنر در صیوروت تاریخی خود، از مرحله هنر سمبولیک ابتدایی پس از طی مراحل مختلف هنر کلاسیک در هنر رومانتیک، به هنر محض می‌رسد که معیارهای اصلی خود را از فرهنگ یونان باستان به ارث برده است.

در هنر سمبولیک^{۱۱۲}، که صورت به معنی اشاره می‌کند؛ معماری بهترین تجلی آن و ایران، هند و مصر مرکز اصلی این نوع هنر است. در هنر کلاسیک^{۱۱۳} که صورت و معنی با یکدیگر متحداند؛ مجسمه‌سازی بهترین تجلی آنست و یونان باستان وطن اصلی این سبک از هنر بشمار می‌رود. در هنر رومانتیک^{۱۱۴}، که معنی و مثال مورد بحث از صورت و محدودیت‌های مربوط به آن تجاوز می‌کند؛ شعر بهترین تجلی آنست و عالم مسیحیت حوزه اصلی این تجلی غائی هنر به نظر می‌رسد. بنابراین در نهایت شهر، آن هم از نوع رومانتیک و در عالم مسیحیت، تجلی مطلق در عالم هنر است که از حیات و مرگ عیسی مسیح که تجسم نامحدود در محدود است، گفتگو می‌کند.

از دیدگاه هگل، هنر معماری که نخستین طلایه آن در ساختن معبد نمودار گردید و از غارنشینی آغاز می‌گردد، در هنر یونان که کمال آن مجسمه‌سازی، یعنی تجسم صورت الهی در بدن است، صاحب معنی می‌شود. زیرا اکنون معبد ساخته می‌شود تا مجسمه خدایان یونان را که در کمال به صورت انسانی است، مکان دهد.

نقاشی، موسیقی و شعر در نهایت به هنر رومانتیک تعلق دارند. نقاشی در گرایش به سوی ایده‌آل ذهنی، عالم سه بعدی مجسمه‌سازی را به دنیای دو بعد صاحب رنگ مبدل می‌سازد. در موسیقی، زمان بر مکان اولویت پیدا می‌کند و حافظه به یاری ادراک حس می‌رود تا ترتیب اصوات دریافت شود. شعر، هنر کلی در عالم لغت، سنت هنر را تلفیق می‌بخشد و عمق معنی بر زیبایی صورت غلبه نهایی می‌یابد.

شعر که در فلسفه هگل بر نثر تقدم منطقی و تاریخی دارد، به وسیله تخیل شاعر و الفاظ که علائم مجرد هستند می‌تواند تمامیت روح انسان را بیان کند. زیرا قادر است محسوس را کمال مطلوب بخشد. درام یونان باستان که به معنی فعل است، تلفیقی از دو بیان اولیه شعر یعنی شعر حماسی و غزل است. اما کمال صورت درام تراژدی است که از همه صور هنر مدد می‌طلبد تا تقدیر بشریت را بیان نماید. اما هر قدر هنر جزئی‌تر شود، زمینه برای ظهور دین حقیقی مشخصتر می‌گردد. زیرا دین در برابر هنر، قطب مخالفی است که روح را به کمال مطلق هدایت می‌کند.

ب- دین ۱۰۵: در حوزه دیانت، اندیشه هگل، تحت تأثیر رنسانس و عصر روشنگری و رومانسیسم آلمان، از افکار کانت، فیخته و شلینگ الهام می‌گیرد. کانت سعی می‌کند دیانت را در محدوده عقل توجیه کند. فیخته با تأکید بر اصول اخلاقی دیانت را در رابطه میان «خود» و «غیرخود» تفسیر می‌کند در حالی که شلینگ هنر را حضور الهی و الهام حقیقی می‌داند و ادعا می‌کند که در یک اثر اصیل هنری تلفیقی از فعالیت «خود» انسانی و «غیرخود بودن» خدایی مشاهده می‌شود. هگل که مدعی است فلسفه مطلق برخلاف فلسفه‌های یک بعدی، باید همه حقایق را در بر بگیرد و از هر مکتبی از آن جهت که گویای حقیقت است پند بیاموزد و به یاری عقل دیالکتیک فراسوی حدود هر مکتبی قدم نهد. با دقت تمام در محتوی و حدود افکار فلسفی کانت، فیخته و شلینگ، به فلسفه ادیان می‌پردازد.

در آغاز که نظام فلسفی هگل هنوز شکل نگرفته است. او تحت تأثیر افکار رنسانس، شیفته دین یونانی است که در هماهنگی با روح و فرهنگ عامه مردم متجلی است. در این دوره اولیه، مسیحیت به نظر هگل، در جریان بر خلاق آزادی و شادی عامه مردم در حرکت است و گویی که برخلاف دین یونانی نسبت به زیبایی بی تفاوت است، اما پس از مطالعه کانت و نقد او بر دیانت یونانی که از جهت اخلاق سست و بی پایه است، هگل تحت تأثیر اخلاقیات کانت، نه تنها از دیانت یونانی روی برتافت، بلکه به عیسی مسیح پیامبر الهی، به عنوان نمونه اعلی و معلم راستین اخلاق کانت رو آورد و رساله او تحت عنوان زندگانی عیسی که در سال ۱۷۹۵ در برن ظاهر گشت گویای این گرایش جدید است.

در رساله مثبت بودن مسیحیت، هگل در دفاع از مسیحیت راستین به نقد تند پیروان مسیح پرداخت که ایشان این دین الهی را به یک نظام خودکامه دکماتیک مبدل کرده‌اند که ثمره آن از میان رفتن اخلاق، آزادی فکر، و بیگانگی انسان نسبت به خود و خداوند است. در حالی که این فاصله را تنها ایمان حقیقی می‌تواند طی کند.

در ادامه این تحولات فکری، هگل، در شهر فرانکفورت در اثری به نام «روح مسیحیت و تقدیر آن»^{۱۰۶} که در سال ۱۸۰۰ منتشر شد، فراسوی اخلاق کانت به مقایسه میان دین یهود و دین عیسی مسیح پرداخت. خدای دین یهود در حوزه اخلاق مبتنی بر قانون، همچون یک حاکم است که بر بندگان یعنی انسانها دستور می‌دهد و اراده مطلق خود را محقق می‌سازد. گویی که تبعیت از قانون الهی و اخلاق مبتنی بر وظیفه کانت، دیگر به نظر هگل کافی نمی‌رسد. او مدعی است که در صورت بیگانگی یعنی انسان از انسان و انسان از خداوند، تنها به وسیله اتحاد و حیات معطوف به عشق از میان می‌رود. در حالی که خدای مسیح، عشق در حیات و زندگی انسانی است که ماوراء قانون به مشارکت در حیات نامحدود، می‌پردازد.

تا این زمان در آثار الهی و اولیه هگل مفاهیم «بیگانگی»، «اتحاد از دست رفته»^{۱۰۷} و «هستی متعالی محض»^{۱۰۸} به‌ظهور می‌پیوندد و هگل در شعری به نام الویس^{۱۰۹} که در برن به هولدرین هدیه می‌کند، از «تمامیت بی‌نهایت»^{۱۱۰} نیز سخن می‌گوید و در یادداشت‌های فرانکفورت به سال ۱۸۰۰ به سنت رومانسیسم آلمان، از عشق محدود یعنی وجدان انسانی به نامحدود یعنی مطلق، صحبت می‌کند.

در نامه هگل به شلینگ که نفوذ افکار دلثای به‌وضوح مشهود است، هدف غائی فلسفه دیانت او به از میان برداشتن فاصله و تضاد میان محدود و نامحدود تعبیر شده است. در این مقام هگل معترف است که ایجاد مفاهیم مجرد کاری از پیش نمی‌برد، زیرا قادر نیست که چیزی را به چیزی تبدیل کند. بلکه تنها حیات خلاق است که با ضرورت تمام تلفیق می‌شود و در اتحاد با بی‌نهایت می‌تواند به حقیقت راه یابد. به عبارت دیگر مفهوم روح که اساس نظام فلسفی هگل و پایه تفسیر او از دیانت است، نه رابطه خارجی میان اشیاء محدود است و نه مجرد محض از حیات. روح بی‌نهایت در تجلی است و به علت تجلی در محدود حضور دارد. پس محدود در نهایت قادر است که به سوی بی‌نهایت به حرکت درآید. دیانت یعنی جریان معنوی که قادر است انسان را از محدود به نامحدود ببرد. تأمل محض^{۱۱۱} واسطه این عمل نیست، بلکه در نهایت و به‌ندای مسیحیت عشق است که قادر به تلفیق کامل و تعالی بخشیدن است.

از دیدگاه هگل، دین محتوای حقیقتی است که به‌طور عام از رابطه خدا و انسان سخن می‌گوید، اما برخلاف فلسفه، صورت مطلق حقیقت نیست. دین به‌طور کلی دارای دو خصلت اساسی است: اول اینکه هرگز بدون احساس و شور نیست، زیرا در این صورت تعهد و سرسپردگی بی‌معنی خواهد بود، دوم اینکه بیشتر ادیان متضمن غیر

و درگیر دیگری هستند. یعنی از بیگانگی سخن می‌گویند. خداوند باهدف غائی نیز در این رابطه صاحب دوخصلت ضروری است، یعنی در عین حالی که متعالی و غیر از انسان است تجلی و حضور دارد. یعنی به تعبیری قابل دسترسی است. حال هدف دین به‌عنوان میانجی در حیات بشر از میان بردن تضاد ظاهری میان محدود و نامحدود، انسان و خداست. به عبارت دیگر غایت التیام^{۱۱۲} و توافق است. به قول هگل هیچ اندیشه بشری به‌تنهایی و درعالم نظر قادر به این عمل نیست، بلکه نظر و عمل لازم است تا التیام صورت پذیرد و به یاری میانجی در دیانت برخیزد.

به‌طور کلی در دیانت، که بر «احساس»^{۱۱۳}، «شهود و حدس»^{۱۱۴} و «تفکر مصور»^{۱۱۵} مبتنی است، سه تجلی قابل مشاهده است. اول کلی که بی‌نهایت است. دوم جزئی که محدود است و سوم فردیت که در اتحاد میان کلی و جزئی تشخیص می‌پذیرد. در مقام اول دین، مذهب طبیعت و خداوند کمتر از روح (روان) است. در مقام دوم دین، مذهب روحانیت فردی است. و در مقام سوم دین، مذهب مسیحیت یا دین مطلق است.

در مقام اول باز سه صورت دیالکتیک تجلی کرده است: نخست در حوزه جادو^{۱۱۶} و در جوامع ابتدایی که انسان اولیه قبل از ظهور دین طبیعی بدان مشغول است. این تجلی اولیه از رابطه علت و معلول بری است و به صورت خرافاتی است. دوم مذهب یک‌گوهری^{۱۱۷} که مبتنی بر احساس ابتدایی انسان نسبت به طبیعت و روح است. شهود به حضور احد یا واحد^{۱۱۸} در همه اشیاء و امور پایه و اساس این صورت اولیه است که در ادیان چینی، هندی برهمنی و بودایی مشاهده می‌شود. هنر که نخستین مفسر دین است تنها در شعر قادر به بیان سمبولیک این قبیل ادیان است. سوم تصور الهی به‌خیر در مقابل شر و نور در برابر تاریکی است که در دیانت زردشتی، دین فینقی و در مصر قدیم متجلی گردیده است.

در نظر هگل دیانت ایران باستان به یاری نوری که نشانه قدرت و عقل است، فراسوی همه خداینداری اولیه هند و اروپایی و بر اساس تضاد میان نیکی و بدی، نیروی الهی نور را در اورمزد^{۱۱۹} مقابل اهریمن^{۱۲۰} تشخیص می‌بخشد. اما در مقام دوم روحانیت فردی مطرح است و خداوند در عین جدایی از انسان به‌عنوان روح چون فردی با افراد بشر، به‌طریقی خاص صحبت می‌کند. به قول هگل ادیان یونانی و رومی و مذهب یهود، در این طبقه بندی قرار دارند. دین یونانی بر اساس زیبایی خدایان المپ پایه‌ریزی شده است و انسان در این حالت به احساس خود عشق می‌ورزد. خدایان یونان باستان در عین حال که

متعالی هستند، در شهرها حضور دارند و حضور محسوس آنها را هنر در زیباشناسی در می‌یابد. ادیان سومی که هگل با نظر خفت نسبت به آنها می‌نگرد، مبتنی بر مفید بودن و کارآمدی خدایان است. به عبارت دیگر، در امپراتوری روم خدایان وسیله‌ای برای خلاقیت انسان هستند.

اما دومین مقام تجلی دیانت، در مذهب یهود به سرحد کمال خود می‌رسد. در تورات یا عهد عتیق خداوند واحد در ذات نامحدود خود والاتر از سرحد معرفت محدود انسانی است، اما والا بودن خود را به صورت قانون الهی برای انسان متجلی می‌سازد. در دیانت یهود خداوند صاحب قانون کلی است که انسان جزئی باید از آن اطاعت کند. و سرانجام مسیحیت یا دیانت مطلق قرار دارد. در عالم مسیحیت فردیت با اتحاد میان کلی و جزئی تشخیص می‌یابد. یعنی ابدیت کلی در انسان جزئی (عیسی مسیح) متجلی و اتحاد در جوهر پیدا می‌کند. مسیحیت سلب سلب و اتحاد غیر متحد است. از دیدگاه هگل جهانی بودن مسیحیت حائز نهایت اهمیت است، زیرا عاقبت بر اساس این اعتقاد است که لوتر در نهضت اصلاح کلیسا ادعا می‌کند که همه انسانها به چشم خداوند برابرند. انقلاب سیاسی فرانسه هم از یک جهت همین برابری را در برابر قانون اعلام می‌دارد. و فلسفه جدید با دکارت به برابری عقل در میان انسانها توجه و عنایت می‌کند.

به تعبیر هگل مسئله اساسی دیانت که از مشکل فلسفه جدا نیست، رابطه بیگانگی و میانجیگری است. دو صورت بیگانگی یعنی انسان نسبت به انسان و انسان نسبت به خداوند را در اغلب ادیان می‌توان یافت. اما از دیدگاه هگل این مسئله «میانجی» است که اغلب ادیان به سکوت برگذار می‌کنند و تنها مسیحیت به موضوع از آن سخن می‌گوید. پس برتری مسیحیت به علت اصل میانجی یعنی عیسی مسیح است. اما هگل ادعان دارد که این رابطه در سطح دین، حتی دین مطلق یعنی مسیحیت، بیواسطه است و کاملاً میانجی نشده است، زیرا وجدان آگاه صورت کامل نمی‌یابد مگر در فلسفه مطلق ایده آلیسم.

ج - فلسفه^{۱۱}: حقیقت به قول اغلب قریب به اتفاق فلاسفه غیر قابل انکار است. در نظر هگل حقیقت همان روح مطلق است. اما این روح در جستجوی خودآگاهی مطلق در تجلی است. به عبارت دیگر هدف روح مطلق آزادی است که تنها در خودآگاهی مطلق تحقق می‌پذیرد. حال چنان که قبلاً بیان شد این تجلی اتفاقی و بدون نظم نیست بلکه صاحب نظام خاص است و در تاریخ تحقق می‌یابد. بنابراین مطلق نخست به عنوان به خود یا تری یعنی به صورت منطوق دیالکتیک، سپس به عنوان برای خود یا آنتی‌تری یعنی به صورت طبیعت و سرانجام به عنوان خود برای خود یا سن‌تری، یعنی به صورت روح تجلی

می‌کند.

تجلی مطلق در مقام منطق ذهنی و درونی، در مقام طبیعت عینی و برونی و در مقام روح مطلق محض است. منطق دیالکتیک عین اندیشه الهی در مقام تجرد است. طبیعت عینیت منطق است و روح در تاریخ آینه تمام و کمال مقام ابدیت است. زیرا خداوند چنان که از عهد عتیق بر می‌آید خود را در تاریخ نشان می‌دهد. پس به یک تعبیر مطلق در فلسفه هگل نیاز به وجدانهای محدود بشر دارد. زیرا در تحقق روح است. که مطلق به خودآگاهی می‌رسد. به عبارت بهتر انسان به عنوان روح انضمامی که پدیده‌ای تاریخی است، وسیله تجلی الهی است. یعنی در خودآگاهی بشر، خداآگاهی پروردگار تحقق می‌یابد. به زبان هگل، مطلق که چون طوماری خود را می‌گشاید، در مقام روح مطلق که عبارت از درک مطلق توسط روان انسانی است، به صورت هنر، دین و فلسفه ظاهر می‌گردد.

هنر روح مطلق در مقام تریا به خود است. دین لحظه دوم تجلی روح مطلق، در عالم خودآگاهی میان هنر و فلسفه قرار دارد و در نهایت چیزی به جز میانجی میان خدا و انسان نیست تا بیگانگی میان خالق و مخلوق را از میان بردارد. اما کمال تجلی روح مطلق در مطلق تجلی، یعنی فلسفه است. هدف فلسفه معرفت به روح مطلق یا خداست و از این جهت در سایه دین حرکت می‌کند و به یک تعبیر برتر از دین نیست. اما مثال نظام فلسفی که در نهایت مبتنی بر وحدت صورت و محتوی است سعی دارد که فراسوی دین رود. البته هگل هرگز نمی‌خواهد فلسفه را به جای دین قرار دهد یا فلسفه مطلق را جایگزین دین مطلق کند. زیرا از دیدگاه هگل، در عالم آگاهی لحظه بالاتر هیچ‌گاه مخرب لحظه ماقبل خود نیست بلکه مکمل آنست. پس کمال دین مطلق حداقل به صورتی در کمال فلسفه مطلق حفظ می‌گردد.

به قول هگل، دین و فلسفه هر دو صورت یک محتوی هستند که در اصل همان روح یا روان مطلق است، یعنی فلسفه و دین از یک حقیقت صحبت می‌کنند، اما صورت و بیان آنها متفاوت است. به عبارت دیگر تفاوت میان دین مطلق یعنی مسیحیت، که از تجلی و حضور خداوند متعالی در عیسی مسیح و اتحاد جوهری محدود و نامحدود سخن می‌گوید، و فلسفه مطلق ایده‌آلیسم هگل که در بحث رابطه میان نامحدود و محدود و مراحل تجلی مطلق در منطق و طبیعت و روح این امکان را به وجود می‌آورد تا مطلق به مطلق خودآگاهی که همان خداآگاهی است برسد، در محتوی نیست، بلکه تنها در صورت است.

توضیحات

Stuttgart	- ۱
Enlightenment	- ۲
History of Turks	- ۳
J. Hoffmeister Dokumente Entwicklung 1936	- ۴
Sophocles	- ۵
Antigone	- ۶
Protestant Theological Foundation	- ۷
Tubingen	- ۸
Holderlin	- ۹
Phenomenology of Spirit (Mind)	- ۱۰
Jean Jacque Rousseau	- ۱۱
Berne	- ۱۲
Frankfurt	- ۱۳
The Life of Jesus	- ۱۴
The Holy Bible	- ۱۵
Religion Considered Within the Limits of Pure Reason	- ۱۶
The Spirit of Christianity	- ۱۷
Alienation	- ۱۸
Destiny	- ۱۹
Dialectic	- ۲۰
System	- ۲۱
Systemfragment	- ۲۲
The Positivity of Christianity	- ۲۳
Jena	- ۲۴
The Critical Journal of Christianity	- ۲۵
the Difference Between Fichte's and Schelling's System of Philosophy	- ۲۶
Faith and Science	- ۲۷
The Relevance of Scepticism for Philosophy	- ۲۸
Friedrich Heinrich Jacobi	- ۲۹
Gottlob Ernst Schulze	- ۳۰
The Collected Works of Hegel ed. Lasson-Hoffmeister Leipzig Vols. 19, 20, 21	- ۳۱
Bamberg	- ۳۲
Bavaria	- ۳۳
Nuremburg	- ۳۴
Preparations	- ۳۵
Science of Logic	- ۳۶
Erlangen	- ۳۷
Heidelberg	- ۳۸
Encyclopedia of the Philosophical Sciences	- ۳۹

Foundations of the Philosophy of Right	- 40
History of Philosophy	- 41
Philosophy of Religion	- 42
Philosophy of Art	- 42
Philosophy of History	- 44
Hegel's Theologische Jugendschriften	- 45
Alienation	- 46
Sin	- 47
Pure Thought	- 48
Abstract	- 49
Explanation	- 50
Mediation	- 51
Pure Speculative Thought	- 52
Logic	- 52
Philosophy of Nature	- 54
Philosophy of Spirit	- 55
Verstand, Abstract Intellect	- 56
Vernunft, Reason	- 57
Consciousness	- 58
Self-Consciousness	- 58
Reason	- 60
Art	- 61
Religion	- 62
Philosophy	- 62
Sensible	- 64
Thing	- 65
Dominance	- 66
Master and Slave	- 67
Animism	- 68
Teleology	- 69
Virtue	- 70
Revelation	- 71
Irony	- 72
Indeterminate Being	- 72
Reflective	- 74
Concept	- 75
Immediacy	- 76
Alienation	- 77
Mediation	- 78
The Logic of Being	- 79
Quality	- 80

	Quantity	_ 81
	Measure	_ 82
'Pure Being is the simple empty Which has its opposite in pure naught and whoes		_ 83
union is Becoming'' Logic. Part First Sect. B.		
	The Logic of Essence	_ 84
	The Logic of Notion (Concept)	_ 85
	Subjective	_ 86
	Objective	_ 87
	the Idea	_ 88
	Philosophy of Nature	_ 89
	Logos	_ 90
	Mechanics	_ 91
	Organic Nature	_ 92
	Philosophy of Spirit (Mind)	_ 93
	Subjective Spirit	_ 94
	Ego	_ 95
	Anthropology	_ 96
	Psychology	_ 97
	Phenomenology of the Self	_ 98
	Objective Spirit	_ 99
	Absolute Spirit	_ 100
	Art	_ 101
	Symbolic Art	_ 102
	Classical Art	_ 103
	Romantic Art	_ 104
	Religion	_ 105
	the Spirit of Christianity and Its Fate	_ 106
	Lost Union	_ 107
	Pure Transcendent Being	_ 108
	Eleusis	_ 109
	Infinite Totality	_ 110
	Pure Reflection	_ 111
	Reconciliation	_ 112
	Feeling	_ 113
	Intuition	_ 114
	Pictorial Thinking	_ 115
	Magic	_ 116
	Pantheism	_ 117
	One	_ 118
	Ormuzd	_ 119
	Ahriman	_ 120
Philosophy		_ 121

فصل سوم

اصول

فلسفهٔ اگزیستانسیالیسم

مفهوم کلی اگزیستانسیالیسم

به راستی اگزیستانسیالیسم یا فلسفه اصالت وجود انسان به چه معنی است؟ آیا این مکتب فلسفی معاصر همان ادامه اندیشه‌های انسانی سقراط، اگوستین و پاسکال است؟ آیا اگزیستانسیالیسم تنها یک عکس‌العمل احساسی شدید برضد عقل محض در فلسفه هگل است؟ اگر هنوز فلسفه به قضاوت و حکومت عقل متکی است، آیا می‌توان اغلب اگزیستانسیالیست‌ها را که با شدت تمام دنیای بسته و محدود عقل محض را مورد انتقاد قرار می‌دهند فیلسوف به معنی دقیق کلمه نامید؟ با توجه به اختلاف میان اگزیستانسیالیست‌ها از حیث زبان و عقاید آیا می‌توان به‌تصور متشکلی از یک مفهوم واحد به نام اگزیستانسیالیسم دست یافت و آن را در تعریف جامع و مانعی گنجانید؟

با وجود سابقه طولانی این مکتب فلسفی و مقبولیت و نفوذ کم نظیری که میان حلقه‌های فلسفی و غیرفلسفی در شرق و غرب دارد، تنها معدودی از خردمندان به‌کنه و حقیقت این فلسفه پی برده‌اند. و باید اذعان نمود که حتی بعضی از فلاسفه نیز به علت عدم اطلاع، یا جمود فکری، در این باره قضاوت‌های نادرست نموده‌اند. شاید این از ماهیت مکتب اگزیستانسیالیسم سرچشمه بگیرد، چنان‌که اغلب متفکران و به اصطلاح پرچمداران این نهضت نمی‌خواهند خود را تحت این عنوان مقید سازند.

به طور مثال، سورن کیرکگارد با علاقه وافری که به «وجود انسان» داشت، اصولاً خود را فیلسوف نمی‌دانست. گابریل مارسل به قول خود یک «سقراط مسیحی نوین» بود، ژان پل سارتر در نیمه دوم حیات خود عنوان «مارکسیست نو» را برای خویش انتخاب کرد، هایدگر با اصرار تمام ادعا داشت که وی یک پدیدارشناس است که سؤال اصلی «هستی» مورد توجه اوست و نه یک اگزیستانسیالیست که تنها در باره «وجود انسان» بحث می‌کند. یاسپرس با توجه به این مشکل اساسی و درونی مکتب اگزیستانسیالیسم، برای مشخص نمودن افکار خود از دیگران، همیشه لغت «وجود» یعنی «EXISTENZ» را با

حرف Z به نگارش درآورد. شاید همین مسائل است که تعریف این مکتب فلسفی را مشکل ساخته است. بنابراین در وضع کنونی و به منظور تعریف اگزیستانسیالیسم بهتر می‌توان صفاتی را که واجد آن نیست بیان کنیم تا به شرح خصوصیات اصلی آن پردازیم. و اگر به اشتباهات کلی دربارهٔ اگزیستانسیالیسم توجه کنیم، شاید راه برای درک مفهوم جامع و مانع این مکتب فلسفی و نهضت ادبی و هنری معاصر که به صورت انعکاس حقیقی احساسات و افکار اغلب قریب به اتفاق معاصران غربی نسبت به واقعیتهای روزمره درآمده، هموار گردد.

اشتباهات کلی دربارهٔ اگزیستانسیالیسم

نخستین و شاید رایجترین اشتباه در مورد مکتب اگزیستانسیالیسم که در اغلب کشورهای غیراروپایی از جمله ایران، رواج دارد، این است که فلسفهٔ اگزیستانسیالیسم را به دنیای فرانسه زبان نسبت می‌دهند و در اصل همان فلسفهٔ ژان پل سارتر می‌دانند. البته کلمهٔ «اگزیستانسیالیسم» بعد از جنگ جهانی دوم، یعنی از سالهای ۱۹۴۵ به بعد از اروپا خصوصاً فرانسه، به فرهنگ آمریکا و تمدن آسیا منتقل شد. و به علت نفوذ مقالات مندرج در روزنامه‌ها و مجلات معمولی و غیرتخصصی، در اغلب نقاط عالم این تصور غلط پدید آمد که اگزیستانسیالیسم در اصل یک حکمت فرانسوی است و زمان ظهور آن قرن بیستم و سردمدار آن سارتر، ادیب الحادی معاصر است. در حالی که با کمترین دقت در مطالعهٔ تاریخ فلسفهٔ غرب به خوبی می‌توان دریافت که کلیهٔ این تصورات واهی و غیرعلمی است. چه اولاً اغلب متفکران اصیل اگزیستانسیالیسم آلمانی هستند نه فرانسوی. ثانیاً آغاز تجلی این نهضت به نیمهٔ اول قرن نوزدهم تعلق دارد نه قرن بیستم و ثالثاً سارتر به هیچ وجه بانی فلسفهٔ اگزیستانسیالیسم نیست و حتی نمایندهٔ اصلی این نهضت نیز به شمار نمی‌رود، بلکه سارتر نویسندهٔ مشهور، سیاست‌پرداز معروف و یکی از متفکران الحادی است که گذشته از آثار متعدد ادبی، کتاب مشهور هستی و نیستی را تحت نفوذ پدیدارشناسی کتاب معروف و بسیار غامض هایدگر یعنی «هستی و زمان»^۲ به نگارش در آورده که منعکس کنندهٔ جنبهٔ الحادی اگزیستانسیالیسم است.

اشتباه دیگری که به تعبیری بر اشتباهات قبلی تقدم منطقی دارد، این است که اگزیستانسیالیسم مانند دیگر مکتهای فلسفی صاحب یک نظام فکری مشخص و نمایندگان متحدالفکر معینی است. در صورتی که دقت و مطالعه در آثار این نهضت به خوبی این معنی را نشان می‌دهد که اگزیستانسیالیسم یک مکتب مشخص فلسفی

نیست، بلکه یک روش واحد در پژوهش‌های گوناگون است. یعنی در اصل یک جریان فکری فلسفی است که به تعبیری نظام‌های مختلف را در خود می‌پذیرد و هرگز در یک سیستم خاص و محدود مقید نمی‌گردد. به عبارت دیگر انسان در این پژوهش به جای یک نظام اگزیستانسیالیسم^۲، با فلاسفه مختلف طرفدار این نهضت^۴ که گرایش‌های متضاد دارند روبه‌رو است که از کیرکگارد مؤمن در قرن نوزدهم تا سارتر ملحد در قرن بیستم را شامل می‌شود.

اشتباه دیگر که شاید نتیجه مستقیم نخستین اشتباه است، این است که فلسفه اگزیستانسیالیسم را یک فلسفه ضد مذهبی و در حقیقت الحادی تصور کنیم که در قطب مخالف خداشناسی و الهیات مبتنی بر ایمان قرار دارد و نهضتی است که می‌خواهد به یاری الفاظ دلپسند چون آزادی و انسانیت، نسل جوان را از موهبت وحی الهی محروم دارد! البته این حقیقت دارد که سارتر فیلسوف فرانسوی خداوند را در فلسفه خود نفی می‌کند و شاید برای نخستین بار در تاریخ فلسفه غرب بدعتی می‌آورد و به اصطلاح برهانی برای اثبات عدم یا نفی وجود خالق ارائه می‌کند و اظهار می‌دارد که عدم اعتقاد به وجود خدا با آزادی نامحدود بشر رابطه مستقیم دارد. ولی محققان نباید که فلسفه‌های سورن کیرکگارد، گابریل مارسل، پال تیلیش^۵ (۱۹۶۵ - ۱۸۸۶) و مارتین بوبر^۶ (۱۹۶۵ - ۱۸۷۸) را از نظر دور دارند، زیرا اغلب این متفکران اخیر آزادی بشر را در رابطه با عالم اسرارآمیز وحی توجیه می‌کنند و اصالت وجود انسان را در رابطه با وجود باری تعالی تفسیر و تأویل می‌نمایند. بنابراین، تحدید اگزیستانسیالیست به الحاد در حقیقت از محدودیت فکر بعضی از محققان و نه از ذات و ماهیت این سنت فکری معاصر برمی‌خیزد.

سؤنفاهم دیگر درباره فلسفه اگزیستانسیالیسم این است که این مکتب در فاصله جنگ‌های بین‌الملل اول و دوم در اروپا و بر اثر کابوس وحشتناک جنگ و نابودی بشری با عرصه وجود نهاده است. این نوع قضاوت‌های عامیانه که از عدم دقت بعضی از نویسندگان معاصر برخاسته، با اندکی دقت در تحصیل و بررسی تاریخ فلسفه اگزیستانسیالیسم کاملاً مرتفع می‌گردد. بانی فلسفه اگزیستانسیالیسم مذهبی یعنی کیرکگارد فیلسوف دانمارکی قرن نوزدهم است که در زمان حیات خود از رامش فوق‌العاده، ناشی از محیط شمال اروپا برخوردار بوده است. از این گذشته در سال ۱۹۱۲ بود که نخستین آثار فلسفی یاسپرس و مارسل دو اگزیستانسیالیست مشهور معاصر ظاهر گردید. یعنی زمانی که هنوز جنگ جهانی اول (۱۹۱۸ - ۱۹۱۴) آغاز نشده بود و به تعبیری قرن بیستم در عالم نوپایی هنوز از سایه پر آramش قرن نوزدهم برخوردار بوده است.

نکته دیگر سعی مورخان در منظم کردن انواع آگزیستانسیالیسم بر اساس زبان و فرهنگ دو کشور آلمان و فرانسه است. بر اساس این معیار آگزیستانسیالیسم به دو شاخه اصلی آلمانی و فرانسوی تقسیم می‌شود. البته از دیدگاه پیروان این سنت رابطه ذاتی آگزیستانسیالیسم با زبان، فرهنگ و خصوصیات دوران معاصر دلیل بر عظمت و حیات این جریان فکری است که از درون قادر است به‌احتیاجات زمان خود پاسخ ایجابی بدهد. امام‌خالفان آگزیستانسیالیسم، همین مطلب، یعنی رابطه وجودی میان آگزیستانسیالیسم و فرهنگ معاصر اروپا را به جنبه غیر فلسفی آگزیستانسیالیسم تعبیر و تلقی می‌کنند و آن را به شدت مورد انتقاد قرار می‌دهند و می‌گویند که آگزیستانسیالیسم یک نهضت ادبی صرف مبتنی بر احساس است که انسان غربی به‌عنوان عکس‌العمل روانی نسبت به کاپوس و وحشتناک دو جنگ جهانی در اروپا از خود نشان داده است و در حقیقت یک مکتب فلسفی محض نیست! اما گذشته از این بحث بی‌مورد و جنجال برانگیز، اساس این تقسیم‌بندی در حقیقت خالی از نقص نیست. باید متذکر شد که بسیاری از متفکران این سنت، خارج از دو زبان آلمانی و فرانسوی، به فلسفه پرداخته‌اند. به‌طور مثال کیرکگارد و اوانامونو^۷ را می‌توان نام برد. گذشته از این، گرچه گرایشهای فرهنگی دو زبان آلمانی و فرانسوی در تکوین تمدن غرب به‌خوبی نمایان است و پدیده‌های جنگ بین‌المللی اول و دوم نیز به‌تضاد میان این دو تمدن کاملاً غربی دامن زده است، اما باید اذعان نمود که چندان تفاوت مشخص و متمایزی در این تقسیم‌بندی مندرج نیست. زیرا به‌طور مثال عقاید گایریل مارسل که در فرانسه قبل از دیگران به‌عالم آگزیستانسیالیسم گرویده است، به‌مراتب به‌یاسپرس آلمانی در تفکر و عقاید نزدیکتر است تا به عقاید الحادی هم‌زمان خود سارتر. و همین‌طور سارتر فرانسوی زبان به‌مراتب قرابت بیشتری با هایدگر آلمانی زبان دارد تا با مارسل هموطن و هم‌زبان خویش. پس با توجه به‌اهمیت رابطه وجودی میان فرهنگ غرب و نهضت آگزیستانسیالیسم معاصر، باید اذعان نمود که آگزیستانسیالیسم یک نهضت فلسفی است که تنها تابع یک زبان و فرهنگ خاص نیست، بلکه زبان حال انسان خاکی است که به آزادی تمام از همه سنتهای فرهنگی برداشت می‌کند. بنابراین برای مشخص نمودن تنوع آن باید به جستجوی معیارهای نوینی پردازیم.

اشتباه دیگر در آنست که ما این مکتب فلسفی را به‌دو نوع آگزیستانسیالیسم که یکی معتقد به‌وجود خدا و دیگری منکر وجود خداست تقسیم کنیم. زیرا در اصل این تقسیم‌بندی شامل سه بخش است: بخش اول آگزیستانسیالیسم دینی و مذهبی که

مبتنی بر اعتقاد به وجود خداوند است و عالیترین نمونه آن در آثار کیرکگارد منعکس است. به یک تعبیر مارسل که پس از سیر و سلوک عاقبت کاتولیک می شود جزء این مسلک است. گرچه خود وی با تعبیر «اگزیستانسیالیسم مسیحی» مخالفت اصولی دارد. اما به هر حال مارتین بوبر در دین یهود و پال تیلیش در مذهب پروتستان، به این گروه تعلق دارند.

بخش دوم اگزیستانسیالیسم الحادی است که نه تنها به وجود خدا اعتقادی ندارد، بلکه در عالم بی خدایی اعتقاد خود را بر نفی خالق استوار نموده و سعی در اثبات عدم وجود خداوند دارد. نمونه شاخص این طرز تفکر را می توان در آثار سارتر مشاهده کرد که وی نه تنها اصلاً اعتقادی به مذهب و دیانت ندارد، بلکه به پیروی از نیچه منکر وجود خالق است و در این مورد حتی برای نخستین بار و در تاریخ فلسفه غرب به اصطلاح برهان را عنوان می سازد. وی پس از اشاره به جدایی مطلق میان هستی یا موجود فی نفسه و نیستی یا وجدان برای دیگری، خداوند را به اعتبار فکر خود به ترکیب محال و غیرممکن هستی و نیستی یا موجود فی نفسه و وجدان برای دیگری تعبیر می کند.

بخش سوم اگزیستانسیالیسم غیردینی^۱ است که سعی می کند دنیا و مسئله هستی و خصوصاً عالم انسانیت و مفهوم وجود را بدون اعتبار دین و وجود مذهب و بدون تأیید یا تکذیب وجود خدا توجیه و تفسیر کند. شاید هایدگر، صاحب کتاب هستی و زمان را بتوان نماینده اصلی فلسفه اصالت وجود انسان از این نوع دانست. و نیز به تعبیری حتی یاسپرس که از ایمان فلسفی و عالم متعالی بحث می کند و خارج از عالم دیانت رسمی به گفتگو درباره آفریننده می پردازد.

بازهم اشتباه است اگر دو جریان به اصطلاح ادبی هنری اگزیستانسیالیسم را از سنت مکتب فلسفی اگزیستانسیالیسم متمایز نکنیم. زیرا در سنت ادبی و هنری تنها گرایش به سوی اگزیستانسیالیسم مطرح است، در حالی که در جریان فلسفی دقت و جامعیت افکار و اصالت وجود انسان به تعبیر خاص مورد بحث است. البته فلسفه اگزیستانسیالیسم تأثیر وسیع و در عین حال عمیقی میان نویسندگان و هنرمندان و بالنتیجه اغلب متفکران غرب و شرق در قرن بیستم گذاشته است که بیشتر مدیون توانایی سارتر و مارسل در ادب و قرابت این نحله فلسفی با وضعیت انسان در اجتماع کنونی است. اما باید دقت نمود که هرگاه مبانی یک مکتب فلسفی در اختیار همگان قرار گیرد یا در دیگر مدارج معارف انسانی راه یابد، آن مضامین دیگر فلسفه راستین نیست و شاید بتوان آن را نوعی فلسفه بافی دانست. پس بر محققان است که گرایشهای مشهور به اگزیستانسیالیسم

بعضی از ادا و هنرمندان معاصر را با فلسفه دقیق اگزیستانسیالیسم برابر شمارند. به طور مثال گرایشهای آلبر کامو^۱ (۱۹۶۰ - ۱۹۱۳) به سوی اگزیستانسیالیسم بسیار زنده و حیاتی است اما به سادگی نمی‌توان او را یک اگزیستانسیالیست کامل نامید. به عبارت دیگر چون بعضی از نویسندگان معاصر به شیوه اگزیستانسیالیستها می‌نویسند و مانند کامو از انسان دوستی و شرایط محدود محیط انسانی بحث می‌کنند، دلیل بر این نیست که آنها فی الواقع اگزیستانسیالیست هستند.

اگر اگزیستانسیالیسم را با مکتب پدیدارشناسی در عین ارتباط یکی بشماریم دچار انحراف و اشتباه شده‌ایم. درست است که پدیدارشناسی یعنی ادموند هوسرل^۲ (۱۸۵۹ - ۱۹۳۸) تحت نفوذ دکارت، کانت و پرتانو^۳ (۱۹۰۷ - ۱۸۳۸) به علم توصیفی دست یافته و در مقام استاد، هایدگر را تحت نفوذ قرار داده است، اما پدیدارشناسی او از نوع اگزیستانسیالیسم نیست. این نیز صحیح است که پدیدارشناسی به عنوان روش تحقیق و بحث درباره‌ی واژه شکافی و ریشه‌یابی اصطلاحات در آثار یاسپرس و سارتر تأثیر بسزایی گذاشته است، اما هرگز نباید با وجود اختلافات اساسی، این دو نحله فکری را به سادگی در ذهن خود متحد سازیم؛ زیرا چه بسا نویسندگان و متفکران که خود را پدیدارشناس می‌دانند اما اگزیستانسیالیست محض نمی‌شمارند، چون هایدگر که مدعی است توجه فلسفه او به وجود انسان نیست بلکه هدف غائی از پدیدارشناسی وی توصیف معنی هستی است.

همچنین اگر تصور شود که فلسفه اگزیستانسیالیسم با مسلک مارکسیسم و دیدگاه ماتریالیسم دیالکتیک رابطه ذاتی و درونی دارد دچار خطا گشته‌یم. البته این امر واقعیت دارد که بسیاری از پیروان اگزیستانسیالیسم خصوصاً در فرانسه در لوای نهضت مقاومت در جنگ جهانی دوم (۱۹۴۵ - ۱۹۳۹ م) به سوی عقاید کمونیستی گرایش یافتند. از جمله سارتر که در اواخر عمر کمونیست به شمار رفته و در مسافرتها خود به جوامع کمونیستی از آنها به نیکی یاد کرده است، اما حقیقت این است که بسیاری از اگزیستانسیالیستها از جمله یاسپرس و تیلیش نظام کمونیسم را نه تنها تأیید نمی‌کنند، بلکه به علت توجه به اصل آزادی فردی و عنایت به تکامل شخصی انسانی هرگونه فدا کردن امیال فردی را به خاطر خیر اجتماع، که به تعبیر ایشان در مکتب مارکسیسم مورد تأیید است، سخت بی‌اساس می‌دانند و مخالف صریح آن هستند.

اشتباه دیگری که در این مورد پیش می‌آید این است که فلسفه اگزیستانسیالیسم به فلسفه اصالت وجود و حتی اصالت موجود ترجمه شده و با سکتب اصالت وجود در

عالم مسیحیت و یا در جهان اسلام همگام تصور شود. این اشتباه اساسی که متأسفانه در چند سال اخیر در ایران حتی در بین اساتید رواج داشته باعث شرمساری است. در مکتب اصالت وجود کلمه وجود بر تمام هستی دلالت می‌کند، در صورتی که در فلسفه اگزیستانسیالیسم لفظ «وجود» تنها بر «وجود انسان» دلالت می‌نماید. هایدگر فیلسوف معروف آلمانی می‌گوید «سنگ هست، درخت هست، حیوان هست، فرشته هست، خدا هست، اما تنها انسان وجود دارد.» و هنگامی که سارتر می‌گوید «وجود بر ماهیت پیشی دارد» یا اینکه «تقدم با وجود است» مقصود وجود انسان است نه وجود کلیه اشیاء عالم. اما در فلسفه قدیس توماس آکویناس که به نظر زیلسن^{۱۲} در قرن سیزدهم میلادی پایه اصالت وجود را در غرب بنا کرده، مقصود از تقدم وجود منشاء اثر بودن وجود در یک موجود محدود است، خواه این موجود انسان باشد، خواه نباشد. در فلسفه اسلامی نیز که ملاصدرا در عصر صفوی و حاجی سبزواری در عصر قاجار از پیشگامان آن بوده‌اند، ذات اقدس الهی را عین وجود می‌دانند و می‌گویند چون از واحد به جز واحد صادر نمی‌شود، پس فیض و تجلی الهی عین وجود است. و ماهیت امر اعتباری و چیزی به جز محدودیت مقام و درجه تجلی از نظر عقل ما نیست.

گروهی نیز به اشتباه اگزیستانسیالیسم را مجزا از زمینه فرهنگ خاص خود درک و تعبیر و توجیه کرده‌اند. در حالی که اگزیستانسیالیسم به عنوان یک عکس‌العمل فلسفی که در مقابل همه عقل‌پنداری هگل به وجود آمده و در فاصله دو جنگ جهانی اول و دوم تکامل و مقبولیت یافته در اصل یک نهضت فکری کاملاً غربی و صاحب زبان مشخص است. به‌ناچار برای درک این مکتب فلسفی باید با دقت هرچه تمامتر به دقایق فرهنگ معاصر غربی پی‌برد و آنگاه به یاری تفسیرهای نو این افکار را در فرهنگ شرق پیاده نمود و هرگز نباید به علت شباهت ظاهری از اصطلاحات قدیمی قرون وسطی و فلسفه اسلامی در تفسیر آثار اگزیستانسیالیسم استفاده نمود. زیرا به‌رحال ابن عربی در سنت اسلامی و مابستر اکهارت در سنت مسیحیت راه دیگری دارند و هایدگر در روش پدیدارشناسی غربی راه خاص خود را دارد.

اگرچه امروز مطالعه اگزیستانسیالیسم در دانشگاه‌های مغرب زمین بیشتر جنبه تاریخ معاصر به‌خود گرفته است و توجه اصلی درسهای «فلسفه در عصر حاضر» بیشتر معطوف به پدیدارشناسی در مقابل سنت فلسفه‌های تحلیلی گردیده است، اما در دنیای واقعی معاصر، اگزیستانسیالیسم به‌عنوان یک نهضت ادبی - هنری و جریان زنده فلسفی تلقی می‌شود که از محیط آرام و منطقی فلسفه مبتنی بر زبان‌شناسی کشورهای

انگلساکسن، تا جهشهای انقلابی در سرزمینهای شرقی تقریباً کلیه مکتبهای فلسفی را متأثر نموده است.

همانطور که گذشت نفوذ این نحله فکری بیشتر مدیون رابطه نزدیک این مکتب فلسفی با عالم ادب و هنر از یک سو و تأثیرپذیری آن از وضعیت متغیر انسان معاصر از سوی دیگر است. و شاید همین امر معنی آگزیستانسیالیسم را خصوصاً در حلقه‌های غیرآکادمیک با پیچیدگی خاص توأم نموده است. اما گذشته از مسئله بیان و ارتباط پیچیده افکار آگزیستانسیالیسم با سنت ادبی معاصر، به علت عکس‌العمل شدید بر ضد نظام غالب هگل که مبتنی بر همه عقل‌پنداری است، در دنیای آگزیستانسیالیسم هرگز یک نظام منطقی منسجم و بسته؛ هدف غائی نویسندگان قرار نگرفته است. به عبارت دیگر در این مکتب فلسفی، به سنت سقراط، زندگی وجودی و معنی حیات بشر به عنوان طریقت توأم با عمل و تعهد مهم‌تر از سخن و گفتار محض به‌شمار می‌آید. به قول کیرکگارد «درس زندگی در کتاب نیست» پس آنچه حائز اهمیت است، توجه و تفسیر معنی و ارزش حیات انسان انضمامی فردی است که به نظر هایدگر و سارتر به «دنیا پرتاب شده» یا رها گردیده است.

به طور کلی گرایش باطنی فلسفه آگزیستانسیالیسم به عمل و به یک تعبیر دوری و انزجار از هرگونه نظام‌پردازی بسته و بیهوده درعالم نظر باعث شده است که تعریف ساده این مکتب سخت مشکل به نظر آید. چون در تاریخ فلسفه محققان با یک فلسفه متحدالشکل به نام «آگزیستانسیالیسم» روبه‌رو نیستند بلکه در مقابل یک نهضت فلسفی و جریان فکری به نام «اصالت وجود انسان» قرار گرفته‌اند که از سرچشمه فیاض آن فلسفه‌های گوناگون به دنیای قرن بیستم ارائه شده است. تقریباً همگان به‌امر تقسیم‌عنایت می‌کنند. به یک اعتبار آگزیستانسیالیسم از بنیاد به دو نوع تقسیم می‌شود، یکی افقی و بسته و دیگری متعالی و باز. بر اساس این تعبیر فلسفه سارتر که در اصل مبتنی بر انسانشناسی است و به اصطلاح بسته است و افق دیگری ندارد، به نوع اول تعلق دارد. درحالی که در فلسفه مارسل گرچه اصل همان انسان پایه کلیه بررسیهاست، اما به علت باز بودن با افق متعالی نیز برخورد دارد.

به اعتبار دیگر و بر اساس اصل رابطه میان ذهنیتی یا درون‌ذهنیتی^{۱۳} میان انسانها، پیروان آگزیستانسیالیسم را می‌توان به سه گروه تقسیم کرد. البته کلیه آگزیستانسیالیستها به اصل اصالت وجود انسان معترف هستند اما اختلاف درباره تعبیر و توجه رابطه «من - با - دیگران - در - دنیا»^{۱۴} است. گروه اول معتقدند که رابطه مستقیم^{۱۵} تنها میان

انسان و خداوند امکانپذیر است و رابطه انسانها با یکدیگر در قیاس همیشه غیرمستقیم به نظر می‌رسد. گروه دوم کسانی هستند که نه تنها رابطه مستقیم وجودی - ذهنی را میان انسانها ممکن می‌دانند، بلکه مانند مارسل ادعا می‌کنند که تاریخ فلسفه بر اساس ذهنیت وجودی درونی بنا شده است. اما گروه سوم مانند سارتر نه تنها به علت عدم اعتقاد به وجود باری هرگونه رابطه میان انسان و خدا را پوچ و بی‌معنی می‌شمارند، بلکه رابطه انسانی میان افراد بشر را یک آرمان محال و ممتنع می‌انگارند و اصولاً جهنم انسانی را به وجود دیگران تعبیر می‌کنند.

اما در این کتاب که رابطه خدا و انسان مدنظر است، اگزیستانسیالیسم از دیدگاه این رابطه به خصوص تقسیم می‌پذیرد. اگزیستانسیالیسم نخست به دو گروه اصلی تقسیم می‌شود: گروه اول کسانی هستند که به اگزیستانسیالیسم گریش ادبی و هنری دارند و گروه دوم متفکرانی هستند که به اگزیستانسیالیسم به عنوان یک مکتب فلسفی تعلق دارند. گروه اول که کاملاً از اصول فلسفه اگزیستانسیالیسم پیروی نمی‌کنند به دو دسته مذهبی و غیرمذهبی تقسیم می‌شوند. نمونه‌ای از دسته مذهبی گروه اخیر را می‌توان در جریان تومیس جدید^{۱۶} خصوصاً در عقاید ژیلسن و ماریئن^{۱۷} یافت که از عقاید خود به عنوان اگزیستانسیالیسم اصیل و راستین سخن گفته مدعی‌اند که فلسفه آنها نه تنها اصالت معنی هستی «Being» بلکه معنی اصیل وجود «Existense» را نیز حفظ نموده است. اما نمونه مشهور دسته غیرمذهبی گروه اول آلبرکامو و نویسندگان مشابه او هستند که به روال اگزیستانسیالیسم قلم می‌زنند و از انسان دوستی و وضعیت یأس آور بشر در عصر حاضر بحث می‌کنند. درحالی که به بعضی از اصول اساسی این مکتب، به طور مثال آزادی، آنچه‌ان که باید معترف نیستند.

اما گروه دوم، یعنی اگزیستانسیالیستهای واقعی از جهت رابطه خدا و انسان به نظر نگارنده به پنج دسته اصلی تقسیم می‌شوند.

اول: اگزیستانسیالیستهای مذهبی که به مذهب به خصوصی تعلق دارند و برای پیروان راستین آن مذهب به خصوص می‌نویسند. نمونه‌ی اعلای آن سورن کیرکگارد متفکر شهیر دانمارکی و پدر اگزیستانسیالیسم در قرن نوزدهم است. وی که هرگز خود را فیلسوف نمی‌نامد، اصالت وجود انسان را در پرتو رابطه ذهنی - درونی - وجودی^{۱۸} تفسیر می‌کند و در کتاب ناخوشی تا مرگ^{۱۹} خود بودن یک انسان را در رابطه متقابل با ابدیت و اصالت وجود انسان را در نهایت در رابطه با عامل غیرعقلانی مذهب مسیح که مدعی است ابدیت در زمان و آن هم در وجود عیسی مسیح داخل شده است، تبیین می‌کند.

دوم: انگریستانسیالیسم دینی که در بند مذهب به خصوصی نیست و شاید معروفترین متفکر آن گابریل مارسل فرانسوی است. گرچه مارسل خود عاقبت کاتولیک شده است و تعهد به معنویت را در عالم دیانت و در راه تحقق اصالت وجود انسان اساسی می‌شمارد، اما با عنوان «انگریستانسیالیسم مسیحی»^{۲۰} مخالفت اصولی دارد و ادعا می‌کند که یک فرد غیرمسیحی نیز می‌تواند بدون کاتولیک شدن اصول افکار وی را بپذیرد.

سوم: انگریستانسیالیسم متعالی که نماینده اصلی آن کارل باسپرس آلمانی است. به معنی ساده کلمه وی نه مذهبی و نه دینی است اما مطلق ایمان و اعتقاد به تعالی از اصول افکار فلسفی او به شمار می‌آید. اما انگریستانسیالیسم متعالی او مبتنی بر ایمان فلسفی است که در هیچ حلقه به خصوص دینی و مذهبی نمی‌گنجد.

چهارم: انگریستانسیالیسم الحادی و ضدخدایی است. مظهر این طریقت معروف فکری ژان پل سارتر فرانسوی است که به سنت نیچه از مرگ دیانت در غرب سخن می‌گوید. ریشه اصلی این اعتقاد غریب در غرب از این فکر بعید برمی‌خیزد که اگر خداوند هستی مطلق و خالق متعالی است پس در عالم وجود هر امکانی به ضرورت و وجوب عالم امر تحقق می‌پذیرد. و در این صورت انسان از آزادی به معنی اصیل کلمه برخوردار نیست. درحالی که به قول ایوان در کتاب مشهور داستایوسکی «برادران کارامازوف»، «اگر خدایی نمی‌بود همه چیز ممکن بود»^{۲۱} سارتر که در پیروی از این سنت غربی نه تنها به دیانت و مذهب، بلکه حتی به ایمان فلسفی نیز بی‌اعتقاد است و هرگونه اعتقاد به وجود خداوند را «ایمان بد»^{۲۲} می‌شمارد. زیرا چنین ایمانی منکر وجود امکان است. درحالی که «همه چیز ممکن است»^{۲۳}.

پنجم: انگریستانسیالیسم از نوع غیرخدایی است که در حفاصل میان باخدایی و بی‌خدایی قرار دارد. اگرچه مارتین هایدگر متفکر آلمانی بارها تأکید کرده است که یک انگریستانسیالیست به معنی صرف کلمه نیست، زیرا هدف اصلی فلسفه او تبیین وجود انسان نیست، بلکه غایت پدیدارشناسی او تفسیر معنی هستی است. اما اغلب قریب به اتفاق محققان غربی هایدگر را حداقل در مرحله اول تکوین افکارش که در کتاب معروف هستی و زمان منعکس است نمونه اعلای این شاخه به خصوص از انگریستانسیالیسم می‌دانند. هایدگر به سنت کانت با توجه به محدودیت عقل و به زبان خود با در نظر گرفتن حدود «دازاین»^{۲۴} در کتاب هستی و زمان به آن چنان پدیدارشناسی رو می‌آورد که بتواند هستی‌شناسی را بدون بحث مستقیم درباره خدا توجیه و تبیین کند.

بنابراین همان طور که تعریف بسیاری از اصطلاحات فلسفی انگریستانسیالیسم چون

«پارادکس»^{۲۵} در اندیشه کیرکگارد و «افق»^{۲۶} در فلسفه یاسپرس، «امید مطلق» در حکمت مارسل بسیار مشکل و اغلب چون مفهوم «دازاین» در فلسفه هایدگر ترجمه‌ناپذیر است، باید در نظر داشت که تعریف اگزستانسیالیسم نیز به‌طور کلی خالی از اشکال نیست بلکه به اصطلاح سهل و ممتنع است. به‌طور مسلم یک فلسفه مشخص و معین به نام اگزستانسیالیسم که همچون حکمت افلاطون و ارسطو، صاحب نظام خاص باشد وجود ندارد. اگزستانسیالیسم مانند اصالت عقل یا اصالت تجربه یک نهضت و جریان فکری است نه یک نظام خاص فلسفی، که خود دارای انواع و اقسام گوناگون است.

بنابراین مطالعه دقیق ماهیت این نهضت مستلزم بررسی انواع آن است. و هرگونه درک وحدت در این مورد بدون توجه به کثرت، محال می‌نماید. و باید اذعان نمود که گاه درجه اختلاف میان نظریات مغایر و گرایشهای متضاد میان عقاید چنان است که ذهن عادی در جستجوی عوامل وحدت خسته و دل‌سرد می‌گردد. گویی که از آغاز وحدت و انسجامی در کار نبوده است. اما از عدم یک تعریف کامل یعنی جامع و مانع در مورد اگزستانسیالیسم یا هر نهضت دیگر فلسفی هرگز نباید این شبهه را به خود راه داد که چون هنوز تعریف کاملی ندارد، بنابراین تعریف‌ناپذیر است و چون تعریف‌ناپذیر است پس غیرقابل دسترسی است و چون غیرقابل دسترسی است پس برای ذهن انسان چنان است که گویی موجودیتی ندارد.

مبانی اگزستانسیالیسم

حال اگر به مسأله کلی مشترک میان نظامهای مختلف نهضت اگزستانسیالیسم توجه کنیم، شاید تا حدودی تعریف جامعی به دست آوریم. به‌طور کلی اگزستانسیالیستها به شش اصل اعتقاد راسخ دارند:

۱- تقدم وجود بر ماهیت: سارتر در خطابه‌ای که در سال ۱۹۴۵ در باشگاه «متان» تحت عنوان «اصالت وجودی نوعی اصالت انسانیت است» ایراد کرده، به این مطلب مهم به ساده‌ترین بیان اشاره می‌کند^{۲۷}. اما مقصود اگزستانسیالیستها از این جمله، مطلق وجود یا وجود مطلق نیست، بلکه وجود انسان است. به قول این متفکران در دنیای واقع ماهیت هر امری بر وجودش تقدم دارد، مگر انسان که در متافیزیک وجودی مهمترین مقوله به‌شمار می‌رود. زیرا وجود انسان بر ماهیت انسان تقدم یا اولویت وجودی دارد. به عبارت دیگر در آغاز انسان جز وجود هیچ است و همین وجود انسان در عالم ممکنات، ماهیت آدمی را می‌سازد و می‌پردازد. بر اساس این تفسیر وجودی نقش انسان

است که می‌تواند مقابل دیگران و حتی مقدم بر خود قیام کند. میان چند نکته اصلی که اگزستانسیالیستها بدان معترف‌اند، اهمیت و اولویت از آن «وجود» است. متفکران این سنت برای مشخص نمودن این مفهوم در نظام فکری خود و تمییز آن از مفهوم مجرد وجود یا مفهوم کلی هستی اغلب این کلمه را به صورت خاص متذکر می‌شوند. به طور مثال یاسپرس همیشه به صورت «Existenz» و هایدگر اغلب به صورت «Ek-cistence» می‌نگارد. باید دقت نمود که در این سنت فکری «وجود داشتن» عین «بالفعل بودن» نیست. زیرا بسیاری از واقعیتها در عالم بالفعل هستند. اما از دیدگاه مکتب اصالت وجود انسان صاحب «وجود» نیست. تنها انسان است که وجود دارد! به قول هایدگر «هستی که وجود دارد انسان است»^{۲۸}. زیرا تنها انسان است که در عالم «ذهنیت - وجودی - درونی» در جستجوی اصالت^{۲۹} است. به عبارت دیگر بحث اصالت وجود در نحله اگزستانسیالیسم بحث مفهوم مجرد وجود نیست، بلکه بحث اصالت وجود انسان است و بس.

۲ - اصالت وجود انسان: بحث «وجود» در اگزستانسیالیسم ذهن آدمی را به بحث «اصالت وجود انسان» می‌کشانند. زیرا «وجود» در مکتب اگزستانسیالیسم تنها در مورد انسان صادق است. به عبارت دیگر ماهیت انسان توسط وجود و عمل خود انسان صورت می‌یابد و قابل تعریف می‌گردد. به زبان سارتر «انسان چیزی نیست مگر آنچه او خود می‌سازد»^{۳۰}. به تعبیر هایدگر همه چیز حتی خدا هست اما تنها انسان وجود دارد. زیرا تنها در انسان است که وجود بر ماهیت تقدم دارد و به علت همین تقدم وجود انسان بر ماهیت اوست که هیچ تعریف کاملی از انسان امکانپذیر نیست. به عبارت دیگر اصل این همانی^{۳۱} از دیدگاه اگزستانسیالیستها در مورد انسان نقض می‌شود. به قول سارتر «انسان هست، آنچه او نیست، و نیست آنچه او هست». انسان در این مقام نمی‌تواند بداند که کیست چون ماهیتی بدان شکل در کار نیست. بلکه باید ابداع کند که چیست!

اگرچه اگزستانسیالیسم مرکز ثقل خود را انسان قرار داده است، اما این انسان مرکزی^{۳۲} به هیچ وجه با سوابق تاریخی انسانشناسی در تاریخ فلسفه عرب نمی‌خواند. زیرا نه آرمانی و مثالی است، چنانکه در فلسفه افلاطون، و نه عینی است چنانکه در فلسفه ارسطو. اگزستانسیالیستها نه در جستجوی مثل انسانی هستند و نه انسان را شیئی میان اشیاء طبیعی می‌دانند. نه انسان صرف مذهبی که خلیفه الله است و نه انسان کلی عرفانی که در نظام عالم هدف غائی آفرینش است. نه انسان دکارتی که در اصل همان اندیشه است و نه انسان مجرد انتزاعی فلسفه‌های ایده‌آلیسم. اگزستانسیالیسم از انسان

انضمامی فردی و شخصی با کلیه محدودیتهای ممکن صحبت می‌کند و به حدی بدان اهمیت می‌دهد که به قول کارل یاسپرس «انسان همه چیز است»^{۳۳}.

۳- آزادی و انتخاب: از دیدگاه اگزیستانسیالیسم، اولین اصلی که از اعتقاد به عالم انسانیت برمی‌خیزد اصل آزادی^{۳۴} و اعتقاد صریح به انتخاب^{۳۵} است. باید توجه نمود که در عین شباهت این بحث فلسفه اگزیستانسیالیسم به هیچ وجه با بحث کلاسیک فلسفه در مورد جبر و تفویض یکی نیست. آزادی مسئله نیست که بتوان آن را از دیدگاه عقلانی به اثبات رسانید، بلکه پدیداری است که باید آن را آزموده و زندگی کرد و به حیات خویش معنی بخشید. کیرکگارد در کتاب «این یا آن»^{۳۶} معنی حیات انسان را کاملاً مبتنی بر انتخاب وجود^{۳۷} می‌داند. در کتاب «ترس و لرز»^{۳۸} کیرکگارد اذعان دارد که هرگونه انتخاب مبتنی بر آزادی بشر همراه با دلهره و نگرانی^{۳۹} است. اما راه و چاره‌ای جز انتخاب کردن وجود ندارد. به قول یاسپرس این تصمیم است که وجود انسان را واقعی می‌کند. وجود انسان در عمل انتخاب تعیین می‌شود. زیرا انسان نه پذیرای ارزشهاست و نه مبدع آنها، بلکه کاشف و مخترع ارزشهاست^{۴۰}.

دردنیای اگزیستانسیالیسم بحث وجود به عالم انسانیت و بحث انسانیت به انتخاب و بحث انتخاب به مسئله آزادی می‌کشد. اگر آزادی نبود انتخاب معنی نداشت و اگر انتخاب معنی نداشت اگزیستانسیالیسم به کلی فاقد معنی می‌بود. اما باید توجه نمود که معنی آزادی حتی برای شخصی چون سارتر که به منظور تأمین آن حتی منکر وجود خداوند است، بی‌قید و بندی نیست، بلکه خصوصاً در نظر سارتر آزادی که چون هنر از خلاقیت جدا نیست، با مسئولیت تام توأم است. چون همه چیز ممکن است پس در آغاز ما مسئول خود هستیم. اما سارتر حتی استدلال می‌کند که ما انسانها مسئول دیگران نیز هستیم. زیرا در انتخاب من نه تنها خود بلکه ماهیت انسانیت را نیز انتخاب می‌کنم. یعنی عاقبت در هر انتخابی هر انسانی مسئول عالم بشریت است. برآستی آزادی چیز وحشتناکی است^{۴۱}! زیرا ز این بار مسئولیت سنگین هیچ راه فراری نیست. انسان مجبور است که آزاد باشد و انتخاب کند. به قول سارتر انتخاب نکردن خود یک نوع انتخاب است. به طور خلاصه اگزیستانسیالیسم فلسفه نهضت آزادی است. زیرا معنی وجود انسان به تعبیر فردی و شخصی در انتخاب و در نهایت در فلسفه آزادی نهفته است.

۴- رابطه ذهنیت - وجودی - درونی: در فلسفه جدید لغت «Subject» که از ریشه لاتین «Subjicere» به معنی زیر قراردادن در مقابل لغت «Object» از ریشه لاتینی «Objicere» که به معنی افکندن برضد چیزی و در برابر امری است، قرار دارد. در

مسئله شناخت^{۴۲} کلمه «Subject» به معنی «فاعل شناسایی» یعنی فرد آگاه و مقصود از «Subjectivism» مکتبی از نظریه معرفت است که آگاهی را به فاعل شناسایی محدود می‌کند. یعنی امر مورد بحث به وسیله معیارهای مدرک تغییر صورت می‌دهد و حتی ایجاد می‌گردد. اما کلمه «Object» به معنی موضوع شناخت است که وجدان آگاه به سوی آن معطوف است و مقصود از «Objectivism» مکتبی از نظریه معرفت است که آگاهی را تنها مبتنی بر عینیت موضوع مورد شناخت می‌داند و ادعا می‌کند که هر چه درک می‌شود مستقل از درک کننده است. البته از دیدگاه مکتب اگزیستانسیالیسم، ترجمه این لغات مورد بحث به فاعل شناسایی و موضوع شناخت از گرایش جدید نهضت ترجمه در زبان فارسی به فلسفه‌های اصالت عقل، خصوصاً مکتب دکارت برمی‌خیزد. اما باید توجه داشت که از زمان کیرکگارد این تغییرات در مکتب اگزیستانسیالیسم معانی فرانسوی مسئله شناخت یافته‌اند بنابراین اصطلاح «Subjectivity» را نمی‌توان به سادگی به ذهنیت ترجمه نمود، زیرا جنبه وجودی این تعبیر به مراتب از جنبه شناخت آن مهمتر است.

به طور خلاصه این رابطه «ذهنی - وجودی - درونی» به تعبیر فلاسفه اگزیستانسیالیست وقتی صورت می‌گیرد که به اصطلاح دو عامل «Subjects» در مقابل یکدیگر قرار گیرند و هیچ کدام دیگری را مورد شناخت یعنی «Object» قرار ندهند. بلکه با عنایت به جنبه خاص فاعل شناسایی بودن به اهمیت وجودی متقابل پی ببرند.

البته لازم به تذکر نیست که در مورد «Inter-subjectivity» نیز اغلب اگزیستانسیالیست‌ها توافق کلی ندارند. چنانکه در سنت فرانسوی مارسل معتقد است که «خود»^{۴۳} تنها در رابطه با دیگران برمی‌خیزد، در حالی که سارتر ادعا می‌کند که «دوزخ» من «تنها آنجاست که دیگران هستند»^{۴۴}.

۵- مسئله زبان: از بحث‌های مقدماتی به خوبی اهمیت زبان در این سنت فلسفی مشهود است. اگرچه فلاسفه آلمانی زبان ر فرانسوی زبان مانند فلاسفه دنیای انگلو-ساکسون خصوصاً مکتب فلسفه‌های تحلیلی مبتنی بر زبان‌شناسی، فلسفه‌پردازی نمی‌کنند، اما صحیح نیست اگر بگوییم که این متفکران برخلاف قطب مخالف خود به اهمیت زبان پی نبرده‌اند و با اینکه بافت فلسفی اگزیستانسیالیسم تنها در حوزه زبانهای آلمانی و فرانسوی قابل درک و بررسی است. برعکس، متفکران این نحله فلسفی نه تنها به اهمیت خاص زبان معترف‌اند، چنان که هایدگر اظهار می‌کند «زبان خانه هستی است»، بلکه ادعا می‌کنند که فلاسفه باید در پی شناخت اصالت وجود انسان در بیان

مفاهیم اصیل نه تنها کوشا بلکه مبدع باشند، تا شاید اصالت فراموش شده را بیاد آورند. به‌طور کلی مسئله زبان و مشکل بیان، چنان‌که از نامه‌های افلاطون برمی‌آید؛ از آغاز با فلسفه بوده است و به‌صورتی نو در فلسفه جدید غرب مطرح می‌گردد. در آغاز اصالت تجربیهای انگلیسی زبان در برابر اصالت عقدهای مرکز اروپا، زبان تجربی مبتنی بر ادراک حسی، در برابر زبان عقلی مبتنی بر ادراک عقلانی صف‌آرایی نمودند. کانت که در نوجوانی به‌وسیله لایب‌نیتر و ولف با زبان پیروان اصالت عقل قرابت داشت، پس از مطالعه آثار دیوید هیوم آشنایی با زبان پیروان اصالت تجربه، در فلسفه نقادی خود سعی نمود که از برخورد این دو جریان متفاوت، زبان متحدی به‌وجود آورد که بعدها پدر زبانهای فلسفه تحصلی^{۴۵} و فلسفه اصالت عمل^{۴۶} گردید. اساس فلسفه نقادی زبان در حکمت کانت بر این اعتقاد استوار است که از جهت معرفت نظری، هیچ مفهوم ارزشمندی نمی‌تواند فراسوی حدود تجربه قدم گذارد. از دیدگاه کانت، مفهوم تلفیقی از داده‌های حس ممکن و بالفعل است و عقل باید صاحب و حافظ خانه خود باشد. یعنی نباید فراسوی حدود تجربه قدم نهد.

به یک تعبیر در فلسفه معاصر غرب کلیه گرایشهای اصلی کوشش در راه تجزیه و تحلیل زبان کانت به‌شمار می‌رود. به‌طور مثال برگسون^{۴۷} (۱۹۴۱ - ۱۸۵۹) می‌خواهد راهی به‌شهود^{۴۸} پیدا کند و ادموند هوسرل می‌گوید وظیفه زبان بازسازی و تأسیس یک نهاد نو برای عقل^{۴۹} است. و هایدگر در سنت اگزیستانسیالیسم ندا می‌دهد که انسان باید با توجه به رابطه هستی و زبان و عنایت به اصالت زبان به‌یک وجه اساسیتر از اندیشیدن رجعت کند. به‌طور کلی اگزیستانسیالیسم به علت گرایش به تجربه و اینکه خود را نوعی اصالت تجربه^{۵۰} می‌داند آن‌هم از نوع تجربه وجودی که با شرایط انسانی^{۵۱} محدود شده است، زبان را در سایه این اصالت نو به تفسیر و تعبیر می‌گیرد.

۶- بحران: آنچه حائز اهمیت است، محتوای فکری اگزیستانسیالیسم است نه طریقه بیان آن. این سنت فکری که اکنون جزء مسلم فلسفه معاصر محسوب می‌شود، به‌طوری که تسلط بر فلسفه معاصر غرب بدون درک کامل آن محال می‌نماید، در اصل یک عکس‌العمل مداوم فلسفی - تاریخی است. به تعبیر کیرکگارد سقراط که تمام عمر می‌خواهد خود را بشناسد، به دنبال یک مفهوم وجودی است. اما از دیدگاه فلسفه اگزیستانسیالیسم گرایشهای وجودی سقراط، عنایت بعضی از سופسطائیان به اهمیت انسان و توجه رواقیون به‌زندگانی بشر همه در سایه مثل افلاطونی، تجزیه و تحلیل‌های مبتنی بر تصور و تصدیق ارسطویی و نهضت پرتوان نوافلاطونیان به فراموشی سپرده شده

و انسان عاقبت نه از جهت وجود بلکه به عنوان شیئی طبیعی یا حداکثر فوق طبیعی، مورد بررسی قرار گرفت. در فلسفه قرون وسطی نیز گرایشهای انحرافی افلاطونی و ارسطویی در مورد انسانشناسی ادامه یافت و به علت اولویت وحی بحث وجود انسان به امر خاص با وسیله‌ای برای تجلی امر الهی مبدل گردید. گویی که گرایشهای وجود قدیس آگوستین در کتاب اعترافات نیز همچون شمع تنهایی در عالم تاریکی بود.

از دیدگاه اگزیستانسیالیسم فلسفه جدید با دکارت آغاز می‌گردد که اساس را اندیشه قرار می‌دهد و سپس در یک کوشش عبث می‌خواهد از عالم افکار فطری و ذهنی به وجود پی‌ببرد. به عبارت دیگر فلسفه جدید غرب که با اصالت عقل و مسئله وجدان آگاه به خود شروع می‌شود، در سه قرن تاریخ خود هرگز نتوانسته است از بند آغازین برهد؛ چنان‌که پیروان اصالت تجربه همیشه مشغول بررسی سرچشمه عقایدند؛ و کانت نیز با عدم وحدت داده‌های جهان روبه‌رو است. به قول اگزیستانسیالیست‌ها حتی گرایشهای وجودی پاسکال نیز در برابر جریان اصالت عقل و اندیشه‌انگاری جدید به فراموشی سپرده می‌شود. و عاقبت در سنت ایده‌آلیسم آلمان، هگل در پایان پدیدارشناسی روح به برابری اندیشه و هستی اعتراف می‌کند، که سرآغاز منطق دیالکتیک به‌شمار می‌رود. و در حقیقت برای «وجود» مقام خاصی قائل نمی‌گردد.

اصول فلسفه اگزیستانسیالیسم که مسئله ساسی را وجود می‌داند، آن هم وجود انسان، در نیمه اول قرن نوزدهم اروپا به صورت یک عکس‌العمل شدید برضد همه عقل‌پنداری هگل در افکار سورن کیرکگارد ظهور می‌کند. به قول یاسپرس، کیرکگارد و نیچه مرگ اندیشه محض را اعلام می‌دارند و براساس «وجود» یعنی حدفاصل میان هستی و اندیشه پی به اهمیت احساس درونی و عاطفه وجودی می‌برند. بنابراین به‌طور کلی فلسفه اگزیستانسیالیسم در ماهیت یک عکس‌العمل است. مثال آن عکس‌العمل کیرکگارد است در مقابل حکومت عقل محض در فلسفه هگل و نظام بسته کلیسای پروتستان (لوتر در دانمارک)، یاسپرس در مقابل مجذوب شدن انسانیت در ماشین عظیم حکومت‌های جدید مرکزی و نیز مارسل در برابر تکنولوژی جدید و سوسیالیسم نو سارتر در برابر حزب نازیسم آلمان.

اما اگزیستانسیالیسم به علت ماهیت انعکاسی و بازتابی خود به عنوان یک فلسفه با بحران روبه‌روست و شاید بهتر از دیگر نحله‌های فلسفی قادر به درک آن است، از یک سو در جستجوی هستی است اما با نیستی روبه‌رو می‌شود، از وجود بحث می‌کند اما با عدم مواجه می‌گردد، از معنی حیات انسان سخن می‌گوید ولی با مرگ برخورد می‌کند، شاید

اساس درونی این بحران از وجود انسان و حالت بیگانگی برخاسته است. فیخته در تاریخ فلسفه غرب نخستین بار از این مفهوم استفاده می‌کند. هگل به این پدیدار تعبیر آرمانی می‌بخشد، درحالی که مارکس تفسیر مادی را پیش می‌کشد. ولی اگرستانسیالیستها با توجه به تفسیر وجودی بیگانگی به راه‌حلهای گوناگون عنایت می‌کنند. کیرکگارد از «تکرار»^{۴۲} سخن می‌گوید و مارسل از «امید مطلق» بحث می‌کند. اما اگرستانسیالیستها به طور کلی معتقدند که بیگانگی عاقبت به‌نیستی، مرگ، پوچی و محال بودن^{۴۳} ختم می‌شود و این در تجربه انسان معاصر نهفته است. پس اگر راه‌حلی وجود دارد تنها در درک و فعل وجود است و بس.

به طور کلی پرسشهای فلسفی سه‌گونه‌اند: ارسطو می‌پرسد حقیقت چیست؟ رواقیون می‌پرسند چگونه زندگی کنیم؟ اما اگرستانسیالیستها می‌پرسند چگونه می‌توانیم آزاد باشیم و اصالت از دست رفته را بازیابیم؟ اگرستانسیالیسم روزی فریاد عرب در مقابل تازیدی قرن بیستم و دو جنگ جهانی محسوب می‌شد، اما امروز به صورت وجدان آگاه زمان معاصر درآمده است که سؤال می‌کند آیا زندگی ارزش زندگی کردن را دارد؟

توضیحات

Being and Notheingess	- ۱
Being and Time	- ۲
Existentialism	- ۳
Existentialist	- ۴
Paul Tillich	- ۵
Martin Huber	- ۶
Miguel de Unamuno	- ۷
A-Religious	- ۸
Albert Camus	- ۹
Edmund Husserl	- ۱۰
Franz Brentano	- ۱۱
Etienne Gilson	- ۱۲
Intersubjectivity	- ۱۳
I-with-others-in-the-world	- ۱۴
Direct Relation	- ۱۵
New-Thomism	- ۱۶
Jacques Maritain	- ۱۷
Subjectivity	- ۱۸
Sickness Unto Death	- ۱۹
Christian Existentialism	- ۲۰
If there were no God, then every thing would be possible	- ۲۱
Bad Faith	- ۲۲
Everything is possible	- ۲۳
Dasein	- ۲۴
Paradox	- ۲۵
Horizen	- ۲۶
L' Existentialisme est un humanisme P.17	- ۲۷
The Being that exists is man	- ۲۸
Authenticity	- ۲۹
Man is nothing else but what he makes of himself	- ۳۰
The Law of Identity	- ۳۱
Hominocentric	- ۳۲
Man is everything	- ۳۳
Freedom	- ۳۴
Choice	- ۳۵
Either/Or	- ۳۶
Existential Choice	- ۳۷
Fear and Trembling	- ۳۸
Anguish	- ۳۹

Man does not create but invents values.	- ۴۰
Freedom is a dreadful thing.	- ۴۱
Epistemology	- ۴۲
Self	- ۴۳
Hell is only others.	- ۴۴
Positivism	- ۴۵
Pragmatism	- ۴۶
Henri Bergson	- ۴۷
Intuition	- ۴۸
Reconstitution of Reason	- ۴۹
New Empiricism	- ۵۰
Human Conditions	- ۵۱
Repetition	- ۵۲
Absurdity	- ۵۳



فصل چهارم

کیرکگارد و ایمان

کیرکگارد و ایمان

سورن کیرکگارد^۱ در پنجم ماه می ۱۸۱۳ میلادی، در شهر کپنهاگ^۲، در دانمارک^۳، مرکز فعالیتهای فرهنگی کشورهای اسکاندیناوی^۴ به دنیا آمد. وی در زندگینامه خود به نام «نظری به کارهای من به عنوان یک نویسنده»^۵ که در سال ۱۸۴۸ میلادی منتشر گردید، به شرح افکار خود پرداخته و در این مورد تا حدودی مشکل را برای محققان آسان نموده است. کیرکگارد حیات خود را در مواجهه با چهار مرحله بحرانی بیان داشته است.

اول - نفوذ افکار و احوال پدر کیرکگارد در شکل گرفتن عقاید و عواطف پسر.

دوم - ناکامی وی در عشق رجینا اولسن^۶.

سوم - برخورد وی به عنوان یک نویسنده با توده مردم، از طریق ارتباط وسایل گروهی.

چهارم - مبارزات او به نام شاهد حق و حقیقت، بر ضد کلیسای رسمی دانمارک.

نفوذ افکار پدر در حیات پسر

پدر کیرکگارد در بخش فقیرنشین ناحیه ژوتلند^۷، میان کشاورزان و گله داران تهیدست به دنیا آمد. در ایامی که حدود دوازده سال بیشتر نداشت، در دوران محنت، روزی برای نگاهداری گله به بیرون شهر رفته بود و با گرسنگی شدیدی روبه رو گردید و در تنهایی و بیچارگی به روی تپه ای رفت و در عالم شکایت و گله مندی لب به دشنام گشود و از آن لحظه به بعد هرگز این کابوس وحشتناک را فراموش ننمود. پدر کیرکگارد هنگامی که شانزده ساله و هنوز چوپان بود، رهسپار شهر کپنهاگ شد تا نزد یکی از خویشان و اقوام خود به کار دادوستد دامها مشغول گردد. او که از استعداد خوبی برخوردار بود، به زودی مدیر تجارتخانه گردید و ثروت زیادی کسب نمود و خصوصاً در سال تولد کیرکگارد با معامله موفقیت آمیزی بر ثروت خود افزود و از کار کنار گرفت تا به مسائل معنوی و تربیت خانواده

خود مشغول گردد.

در آوریل ۱۷۹۶ میلادی زن اولش که فرزندی نداشت مرد و او با فروش کامل تجارتخانه به کلی بازنشسته شد و سال بعد زنی را که درخانه اش خدمت می کرد رسماً به ازدواج خود درآورد و حدود پنج ماه بعد نخستین فرزند آنها به دنیا آمد. تأسف شدید همراه با نوعی حس مسئولیت پنهانی پدر کیرکگارد نسبت به مرگ زن اول، بازنشستگی زودرس او که مردی فعال و متحرک بود، ازدواج دوم که توأم به اجبار و فریب صورت گرفته بود، حالات روحی پدر کیرکگارد را در برخورد با واقعیتها نشان می داد. به طور کلی پدر کیرکگارد صاحب دو شخصیت بود، یکی شخصیت خارجی و به ظاهر سخت و موفق و صاحب مکنث و تشخص، و دیگری شخصیت داخلی که فوق العاده متزلزل و پراز وحشت به نظر می رسید.

ازدواج دوم برای او به داشتن هفت فرزند انجامید که آخرین آنها یعنی سورن در ۱۸۱۳ میلادی به دنیا آمد. ولی زمانی که سورن به دانشگاه رفت، در فاصله سه سال مادر و کلیه برادران و خواهرانش به جز یک برادر به نام پیتر، فوت کردند. کابوس وحشتناکی خانواده سه نفری او را در برگرفت. گویی بارسنگین گناه پدر بردوش پسران افتاده بود. برادر بزرگتر که در آن زمان در دانشگاه تدریس می کرد و از الهیات غم زده پروتستان زجر می کشید، سخت مالیخولیایی شده و حتی به عنوان اسقف بارها تقاضا نمود که از این مسئولیت مذهبی معاف شود، زیرا تحمل بار گناه را نداشت.

در یک خانه بزرگ و غم زده، سه مرد تنها ادامه حیات می دادند « پدر چلیپایی بود که برگور امیدهایش ایستاده بود»^۸. برادر بزرگتر در سکون و سکوت درونی خود به سر می برد، ولی فشار این « زلزله بزرگ و ویرانگر»^۹ بیشتر بردوش سورن جوان سنگینی می کرد. گویی که یأس^{۱۰}، علاقه اسرارآمیز و وحشتناک دینداری را موجه و محقق می سازد! کیرکگارد که از جهت جسمی با بدنی ضعیف، گوژ پشت و پاهای نامتعادل به دنیا آمده بود، از آغاز این وضع جسمانی خود را معلول کبر سن پدر و مادر خود می دانست. او که از جوانی به مهر مادر چندان توجهی نداشت، از علاقه مفراط پدر بهره مند بود و چون کوچکترین فرزند خانواده به شمار می رفت، از آزادی بیشتری به مقیاس آداب آن زمان برخوردار بود. تعلیمات خصوصی پدر باعث شد که قوای عقلانی و معنوی او تحت تأثیر تربیت مستقیم به خوبی پرورش یابد. اندرزهای پدر، بحثهای طولانی در باره مسائل معنوی در خانواده، و از همه بالاتر کششهای روانی، محیط نوجوانی کیرکگارد را که از قدرت تخیل فوق العاده برخوردار بود پرورش داد.

پدر کیرکگارد که به مبانی عقل‌گرایی اروپای آن عهد و اصول الهیات لوتری^{۱۱} واقف بود، بدون توجه به استعداد و توانایی کودکانه سورن، با اصرار و قدرت هرچه تمامتر، که از حالات شدید روحی او نشأت می‌گرفت، توجه فرزند دل‌بند را به مسائلی از قبیل «گناه»، «و هجران انسان از قرب خدا» و «مسئله رحمت عیسی» جلب می‌نمود. بر اثر این کابوس وحشتناک که از حالت روانی و به قول کیرکگارد «مالیخولیایی» خانواده سرچشمه می‌گرفت، او با علاقه شدید متوجه دنیای آزاد خارج از خانه گردید.

سورن کیرکگارد در سال ۱۸۴۰ میلادی وارد دانشگاه کپنهاگ شد و بنا بود که به مطالعه الهیات بپردازد؛ در حالی که توجه اصلی او بیشتر معطوف به فلسفه و ادبیات بود. او از محاورات افلاطون و آثار رومانتیک و نمایشنامه‌های شکسپیر و موسیقی موتسارت بیشتر از همه چیز لذت می‌برد. اگرچه در الهیات او شاگرد هانس هارتسن^{۱۲} (که خود شاگرد هگل و پیرو شلایرماخر بود)، اما افکار این فلاسفه در این دوره چندان تأثیری در اندیشه کیرکگارد نگذاشت. می‌توان گفت که در این دوره از جوانی توجه کیرکگارد بیشتر به خوردن و آشامیدن معطوف بود و فعالیت‌های فرهنگی او به چند سخنرانی، آن هم به صورت تفنن در باشگاه دانشگاه، خلاصه می‌گردید. کیرکگارد در طی چند سخنرانی پی به استعداد خارق‌العاده خود در ادب و سیاست برد. مقاله او دربارهٔ لیبرالها^{۱۳} که پر از طعنه و طنز بود ثمرهٔ این خودآگاهی اولیهٔ اوست.

کیرکگارد در محیط دانشگاه با دو نظر مواجه شد: یکی آشنایی با الهیات پروتستان و دیگری وقوف به مکتب هگلی جوان در این دوره حالات شدید روحی، یعنی بی‌ایمانی، یأس و حتی فکر خودکشی ذهن او را به خود مشغول داشت. پدر و برادر بزرگترش برای نجات او، وی را در تعطیلات سال ۱۸۳۵ میلادی به سفر به ناحیهٔ زیلند^{۱۴} و ادار نمودند. گرچه یادداشتهای روزانه^{۱۵} او در این ایام بسیار کوتاه است، اما این نوشته‌ها دلالت بر عدم توجه او نسبت به مسئولیت می‌کند. دو سال بعد خود وی از این دوره به عنوان «در راه تباهی»^{۱۶} یاد می‌کند^{۱۷}. به‌طور کلی کیرکگارد در این مدت یعنی تا سال ۱۸۳۵ که صدمه و تکان شدیدی در زندگی او پدید می‌آید، با جمال پرستان و نظر بازان و طرفداران هنرهای زیبا چون هانس کریستین آندرسن^{۱۸} و پی‌ال مولر^{۱۹} در کافه‌ها و رستورانها محشور بود.

در محیط دانشگاه تنها فردی که توانست صورت ظاهر کیرکگارد را کنار بگذارد و به سیرت و باطن او پی‌برد و در ضمن به افکار او به‌عنوان یک عکس‌العمل شدید و جدید در مقابل مکتب جوان هگل که مقبولیت تام داشت احترام بگذارد، شاعر و فیلسوف جوان پل مارتین مولر^{۲۰} بود که بعدها کیرکگارد، کتاب «مفهوم دهشت»^{۲۱} را به او اهدا نمود. اما

مرگ ناگهانی مولر در سال ۱۸۳۸ نیز تأثیرشدهی در روحیه کیرکگارد باقی گذاشت و او را هرچه بیشتر در تنهایی و ناامیدی محض فروبرد.

حالات نامتعادل روانی کیرکگارد باعث شد که با پدرش در مورد جدایی از خانواده به توافق برسد. پدر تعهد پرداخت قروض او را نمود و حقوق و مقرری ماهیانه برای او تعیین کرد تا او مستقلاً به زندگی خویش ادامه دهد. وی هم با انتخاب شغل تدریس لاتین در همان مدرسه‌ای که خود در آن درس می‌خواند، تا حدودی به استقلال مالی دست یافت.

کیرکگارد می‌گوید پدر او زمانی که وی حدود بیست و پنج سال داشته به‌گناه زمان طفولیت خود که در ژولند بر اثر گرسنگی و خشم به‌خداوند دشنام داده بود، اعتراف نمود و از گذشته‌ها پوزش طلبید. کیرکگارد احساس بارگناه را که از پدر به ارث رسیده بود، مرگ ناگهانی جمعی از اعضاء خانواده را که به نفرین و کيفر الهی^{۲۲} تعبیر می‌شد، تجربه جدید حیات خود می‌داند که به «زمین لرزه بزرگ» تعبیر می‌کند. اما در خلال این احوال کیرکگارد ناگهان یادداشتهای روزانه خود را با شادمانی زایدالوصفی^{۲۳} که ثمره اتحاد پدر و پسر و از عشق پدرانۀ خداوند نسبت به او حکایت می‌کند می‌نگارد. در نهم اوت ۱۸۳۸ پدر کیرکگارد بدرود حیات گفت و نخستین بحران حیات سورن جوان به یاری تأمل^{۲۴} پایان پذیرفت و اولین کتاب وی به نام «اوراق پراکنده کسی که هنوز در قید حیات است»^{۲۵} در این زمان منتشر شد که در آن وی به تجزیه و تحلیل تمسخرآمیز هانس کریستین آندرسن پرداخت، که دنیا را از دید جمال پرستی و هنریابی مشاهده می‌کرد. حیات جدید کیرکگارد او را وادار ساخت که رساله فوق لیسانس خود را درباره «مفهوم استهزاء و طعنه در حکمت سقراط»^{۲۶} که بیشتر هگلی است به پایان ببرد (سپتامبر ۱۸۴۰ میلادی) و امتحانات الهیات را گذرانید تا بتواند مبلغ مذهبی شود.

عشق

کیرکگارد در بهار سال ۱۸۳۷ در منزل یکی از دوستانش با رجینا اولسن که دختری چهارده ساله بود آشنا شد و در خود عشق عمیقی نسبت به این دختر جوان احساس کرد^{۲۷}. اما تا دو سال بعد تنها گاه به گاه به ملاقات او می‌رفت. بعد از مرگ پدر و سفر به ژولند کیرکگارد به الهیات پرداخت تا به کسوت مردان خدا در آید. وی چند هفته پس از پایان نگارش رساله خود با اطمینان کامل از رجینا تقاضای نامزدی کرد. گویی که می‌خواست با این ازدواج چون مردمان دیگر زندگی کند. ولی بلافاصله پس از اظهار پیشنهاد سخت پشیمان شد. دوران نامزدی او سه سال به طول انجامید. متأسفانه او هنوز

از اثرات بی‌حرمی مادر و گناه پدر نجات نیافته بود و سخت متوجه حیات استثنایی خود شده بود که نه می‌توانست آن را پنهان کند و نه توانایی بازگرداندن آن را داشت. لذا تصمیم گرفت که با رفتار ناهنجار خود دخترک را وادار به فسخ نامزدی کند، و چون موفق نشد و عشق، ازدواج و تشکیل خانواده را نیز فراسوی قدرت و تصور خود می‌دید و در رابطه با الوهیت و ابدیت جایی برای مشارکت دخترک نمی‌یافت، عاقبت مجبور شد که مسئولیت این بار را نیز بردوش بکشد و در اکتبر ۱۸۴۱ نامزدی را به‌طور رسمی لغو نماید، که در آن زمان امری نادر و بسی نامطلوب به‌شمار می‌رفت.

محققان در اطراف دلایل مختلف نافرجام ماندن نامزدی کیرکگارد قلمفرسایها کرده‌اند:

۱- کیرکگارد خود در یکی از نامه‌هایش بیان می‌کند که هرگز احساس جوانی نکرده و برای ازدواج با این دختر جوان در حقیقت خیلی پیر و سالخورده است.

۲- در جایی دیگر مذهبی بودن خود را خارج از درک رجبینا توصیف می‌کند.

۳- شاید او در حقیقت عاشق زن آرمانی بوده و هرگز تمایل نداشته که با واقعیت‌های زندگی روبه‌رو شود.

۴- بعضی از محققان حس مسئولیت کیرکگارد را برای اجرای یک مأموریت خاص مذهبی سدی در این راه می‌دانند.

۵- احتمالاً حالات روانی و مالیخولیایی او در جوانی، عامل اساسی این فراق بوده و او از عدم هماهنگی میان جسم و روح بیم و هراس داشته است.

۶- به هر حال کیرکگارد به قول بعضی از مفسران حالت یک « حیوان اجتماعی» را در خود احساس نمی‌کرده و به‌ناچار از جمع و زندگی مشترک گریزان بوده است. اما آنچه مسلم است، تا پایان عمر اثرات غم‌انگیز و نافرجام این عشق زودگذر در وی باقی ماند. وی در مورد رد هرگونه تهمت از خویش می‌گوید « برای خداوند همه چیز ممکن است، حتی امتحان اهل ایمان در عشق!» و گاهی اعتراف می‌کند که « اگر من ایمان داشتم می‌بایستی در عشق و ازدواج با رجبینا پایدار می‌ماندم.»^{۲۸}

اما از دید فلسفه فردی^{۲۹} کیرکگارد به‌علت عدم توانایی در تحقق « کلی»^{۳۰} بار مسئولیت ازدواج را نمی‌پذیرد و از دو هفته اقامت در کپنهاگ رهسپار برلین می‌شود، تا به اصطلاح خونسردی و بی‌تفاوتی خود را نشان دهد و پیدا کردن راه حلی را برای دخترک آسانتر نماید. ظهور کتاب « این یا آن»^{۳۱} که خطاب به رجبینا است، مجدداً شعله امید را در دل دختر جوان فروزان می‌کند. اما سعی کیرکگارد در این است که در حوزه دیانت، التیام

روح خود را بیابد. نامزدی و ازدواج رجینا با فریتزاشلیگل^{۳۲} در سوم نوامبر ۱۸۴۷ میلادی به یک تعبیر پایان این داستان عشقی است. اما کیرکگارد همچنان به احساس خود وقع می‌گذارد و به کار خود ادامه می‌دهد و بسیاری از آثار خود را به پدر خود و رجینا تقدیم می‌کند و به تعبیری خاطره هر دو بحران را برای خود زنده نگه می‌دارد.

کیرکگارد نویسنده‌ای در عالم جدل و منازعه قلمی^{۳۳}

آثار مستعار^{۳۴} - کیرکگارد در سفر اول به برلین، به استماع سخنرانیهای شلینگ می‌رود و تصمیم می‌گیرد که از پدیده مرگ پدر و هجران رجینا، دست به نگارش آثار ادبی زده یک طریقت ادبی را انتخاب و مانند صاحب ذوقی شاعرانه قلمفرسایی کند. کتاب «این یا آن» را در سال ۱۸۴۳ خطاب به رجینا می‌نویسد. پس از سفر دوم به برلین «تکرار»^{۳۵} و «ترس و لرزش»^{۳۶} ظاهر می‌گردد. کیرکگارد برای نگارش آثارش با نام مستعار مدت چهار سال و نیم در خانه پدری در نابتورو^{۳۷} در رفاه و آرامش کامل به سر می‌برد. و به تعبیر خود، به یاری هوای نیمه سرد و راهپیمایی در کوی و برزن و گردش در خارج از شهر، رفتن به نمایش و نگارش آثار فلسفی مواظب احوال شورانگیز و حالت مالیخولیایی خود بود. اصولاً آثار کیرکگارد به سه گروه مشخص تقسیم می‌شود:

اول: آثار اولیه که با نام مستعار و از دیدگاههای مختلف و با سرعت زایدالوصفی به نگارش درآمده است. این کتب فلسفی - ادبی که از دیدگاههای مختلف به نگارش درآمده، مجموعه دیدنیها و شنیدنیهایی هستند که به ذهن کیرکگارد خطور کرده‌اند. این آثار به یک تعبیر زندگینامه عقلانی و احساسی او هستند. اما بیشتر آینه تمام نمای حوادث و احوال زمان او محسوب می‌شوند. از دیدگاه فلسفه کیرکگارد، چون منطق در سیر مدارج هستی و مراحل وجود بی‌اثر است، او به نام یک شاعر و نویسنده سعی دارد تا به اصطلاح به یاری اغوا و نوعی اغفال، لذت طلبان و اهل اخلاق را به اقناع و من غیر مستقیم به عالم دین بکشاند.

دوم: آثاری که با نام نویسنده ظاهر می‌گردند و افکار متغیر او را بیان می‌دارند. «مجموعه گفتار تهذیب کننده»^{۳۸} که اغلب همزمان با گروه اول به نگارش درآمده و تقریباً همه درباره اخلاق و تهذیب است.

سوم: آثاری هستند که با نام کیرکگارد منتشر شده‌اند و در جریان سیر تکامل افکار او منعکس کننده دیدگاه مذهبی او هستند و اصولاً از چهار مطلب گفتگو می‌کنند:

الف - انتقاد شدید بر همه عقل پنداری نظام هگل.

- ب- تأکید مطلق بر مقوله «فرد» به عنوان معیار راستین مسیحیت .
 ج- انتقاد مذهبی از حلقه مسیحیان در جامعه کلیسای رسمی دانمارک^{۳۹} .
 د- بحث از دگرگونی و تغییر مسلک مجدد مذهبی^{۴۰} یا به قول فیلسوف ، مسخ^{۴۱} .
 مهمترین آثار مستعار سورن کیرکگارد عبارتند از:

این یا آن	بیستم فوریه ۱۸۴۴ میلادی
ترس و لرزش ^{۴۲}	شانزده اکتبر ۱۸۴۳ میلادی
تکرار ^{۴۳}	شانزده اکتبر ۱۸۴۳ میلادی
قطعات فلسفی ^{۴۴}	سیزدهم ژوئن ۱۸۴۴ میلادی
منهوم دهشت ^{۴۵}	هفدهم ژوئن ۱۸۴۴ میلادی
کتابی از پیشگفتارها ^{۴۶}	هفدهم ژوئن ۱۸۴۴ میلادی
مراحل راه حیات ^{۴۷}	سی ام آوریل ۱۸۴۵ میلادی
انجامین ضمیمه غیرعلمی ^{۴۸}	بیست و هفتم فوریه ۱۸۴۶ میلادی

کیرکگارد در کتاب «مراحل راه حیات» ، نظریه سه حوزه^{۴۹} ممکن برای وجود انسان را به طور خلاصه مطرح می کند ، که از زیباپرستی استحسان^{۵۰} شروع می شود و از مسیر اخلاقی^{۵۱} به مرحله دینی^{۵۲} ختم می گردد . نخستین دیدگاهی که در آثار مستعار کیرکگارد منعکس است ، جمال پرستی و توجه به عالم محسوسات است . کیرکگارد با تسلط خاص به ادبیات رومانیک غربی ، به زبان کنایه و اشاره اسامی مشهوری چون دون ژوان و فاروست^{۵۳} را برای اظهار عقاید اتخاذ می کند .

دومین دیدگاهی که در آثار مستعار کیرکگارد انعکاس دارد ، مرحله اخلاقی است . به طور مثال کتاب «این یا آن» با تأکید بر اهمیت «انتخاب» در زندگی بشر ، بحث را از حیات استحسان^{۵۴} به مسائل اخلاقی می کشاند . اگرچه پس از انتشار کتاب «این یا آن» کیرکگارد سخت مورد تمسخر عامه ، روزنامه ها و حتی بچه ها در کوچه و بازار که او را «مرد پیر این و آن» می نامیدند قرار گرفت ، اما این برخورد با فساد اجتماعی از راه وسایل جمعی ، خصوصاً مطبوعات ، او را در مبارزه مصرتر کرد و برآن داشت تا از طریق بیان غیرمستقیم و بهیاری قدرت ادبی ، نوعی ارتباط با همگان برقرار نماید .

کتاب «ترس و لرزش» او با بحث در اطراف شخصیت ابراهیم پیامبر ، به بیانی غیرمستقیم فکر «پرش یا جهش ایمان»^{۵۵} را برای فرد مطرح می کند .

کیرکگارد «نویسنده نویسنده»^{۵۶} با وقوف کامل به اثرات مثبت و منفی آثار مستعار خود ، به منظور جلوگیری از اشتباهات احتمالی ناشی از دیدگاههای مختلف به انتشار آثار

ادبی، گفتار تهذیب‌کننده^{۵۶} می‌پردازد. این آثار که مقدمه‌ای بر کتابهای مذهبی کیرکگارد محسوب می‌شوند به خوبی نشان می‌دهند که آثار مستعار منعکس‌کننده عقاید شخصی وی نیستند و تا حدودی بازتاب نظام فکری او را برضد فلسفه هگل و عقاید کلی کلیسای رسمی دانمارک نشان می‌دهند:

- ۱- دو گفتار تهذیب‌کننده شانزدهم می ۱۸۴۲ میلادی
- ۲- سه گفتار تهذیب‌کننده شانزدهم اکتبر ۱۸۴۳ میلادی
- ۳- چهار گفتار تهذیب‌کننده ششم دسامبر ۱۸۴۳ میلادی
- ۴- دو گفتار تهذیب‌کننده پنجم مارس ۱۸۴۴ میلادی
- ۵- سه گفتار تهذیب‌کننده هشتم ژوئن ۱۸۴۴ میلادی
- ۶- چهار گفتار تهذیب‌کننده سی و یک اوت ۱۸۴۴ میلادی

سومین گروه آثار کیرکگارد که همه به نام او و از دیدگاه مذهبی به نگارش درآمده‌اند، با «سه گفتار اتفاقی»^{۵۷} که در بیست و نهم آوریل ۱۸۴۵ منتشر شد، آغاز می‌گردند. در دسامبر سال ۱۸۴۵ هنگامی که کیرکگارد آخرین اثر مستعار خود را تحت عنوان «انجامین ضمیمه غیر عملی» برای چاپ ارسال داشت، با دوست قدیمی پدرش اسقف ماینستر^{۵۸} صحبت کرد که مسئولیتی در کلیسا به عهده بگیرد، اما بلافاصله پشیمان شد و مسئله «کورسر»^{۵۹} توجه او را به جهان خارج معطوف ساخت. پی. ال. مولر که در «دفتر یادداشت روزانه اغفال‌کننده»^{۶۰} به طور غیرمستقیم مورد طعن کیرکگارد قرار گرفته بود، در تاریخ دوم ژانویه ۱۸۴۶ به منظور انتقام مقاله مسخره‌آمیز تحت عنوان «گناهکار یا بی‌گناه»^{۶۱} در روزنامه «کورسر» درباره جریان نامزدی کیرکگارد به چاپ رسانیده و او را مجنونی که دارای بیماری خود بزرگ‌بینی^{۶۲} است معرفی نمود. همین امر توجه کیرکگارد را از آثارش، که ناشی از درون‌بینی بود، به جدال در دنیای خارج معطوف ساخت و او را واداشت تا در همه آنها بازنگری نماید. کیرکگارد در حینی که به ادامه آثار خود می‌پرداخت، تقریباً برای مدت دو سال در مقام پاسخ، یک سلسله مقالات تند برضد مولر منتشر نمود. کتاب «تجدید نظر ادبی»^{۶۳} که شامل «عصر حاضر»^{۶۴} است با تکیه و اشاره صریح بر مسئله مسیحیت در سوم مارس ۱۸۴۶ به چاپ رسید. پس از یک سفر کوتاه به برلین که از دوم تا شانزدهم ماه می ۱۸۴۶ طول کشید، کیرکگارد در سی و نهم مارس ۱۸۴۶ «گفتار تهذیب‌کننده از انواع مختلف»^{۶۵} را منتشر ساخت. در بیست و نهم دسامبر بهترین اثر مذهبی «آثار عشق»^{۶۶} منتشر یافت. کیرکگارد که در این نام در محیة عالی قرار گرفته بود، تحت

فشار هیجان‌ات مذهبی و ترازوی زندگی «کتاب درباره آدلی»^{۶۷} را پس از سه بار نگارش در اول دسامبر ۱۸۴۷ منتشر نمود.

کیرکگارد در برابر مسائل مادی به یاد سخن پدرش افتاد «چه درست گفته بود پدر من! که تا وقتی صاحب مکتب هستی چیزی نخواهی شد.» نخست می‌خواست که جهت رفع مشکل مالی به حلقه کلیسا بیوندد اما دچار یک نوع احساس درونی گردید که آن را به مسیح^{۶۸} تعبیر نمود و همین امر او را از ورود به حلقه کلیسا بازداشت. بنابراین با فروش خانه پدری مشکل مالی را حل کرد. چند ماه بعد همین احساس مسیح به دومین تحول مذهبی در او مبدل گردید و کیرکگارد برای سومین بار از سرنوشت خود گریخت. آرام آرام به جای لعن و نفرین، عنایت و لطف بی‌حد الهی توجه او را به خود معطوف نمود. چون تصور می‌کرد که به خاطر مأموریت خاص مذهبی از تعلقات دنیا، حتی آرامش ظاهری کلیسای رسمی دانمارک بریده است. حالت مالخولیایی او نیز به زودی پایان خواهد یافت.

در یادداشتهای روزانه او آمده است «برخلاف نظر سقراط که حقیقت را در فاعل شناسایی جستجو می‌کند، از دیدگاه مسیحیت حق در وحی و الهام است که باید آشکار گردد.» همین اعتقاد او را به آخرین مرحله سیر تکاملی اندیشه خود، یعنی شهادت به حق، رسانید. در این مرحله شکل و صورت ارتباط تحول یافته و فرد با بار مسئولیت اخلاقی - مذهبی در برابر خدا قرار می‌گیرد. پیرو انقلاب ۱۸۴۸، در بیست و ششم آوریل «گفتار مسیحی»^{۶۹} و در نوامبر همان سال «دیدگاه برای کار من به عنوان یک نویسنده»^{۷۰} را به نگارش درآورد. «سوسنهای صحرا و پرندگان آسمان»^{۷۱} و دومین چاپ «این یا آن» در چهاردهم ماه می ۱۸۴۸ منتشر گردید. «دو رساله کوتاه اخلاقی - مذهبی»^{۷۲} نوزدهم ماه می ۱۸۴۹ و «از ناخوشی تا مرگ»^{۷۳} با نام مستعار آنتی کلیمناسوس در سوم ژوئیه ۱۸۴۹ انتشار یافت. با تأکید بر اصالت فرد کلیه این آثار مذهبی در انتقاد بر کلیسا و خطر توده مردم و از دست دادن روح عهد جدید نوشته شده است.

کیرکگارد بر این عقیده است که خداوند از طریق رنج و عذاب او را برای انجام دادن کار خیر آماده نموده است که فراسوی انتظارات اوست. گویی وی در این مقام در انتظار وقوع یک «نهضت مذهبی نو»^{۷۴} در اروپا بوده، لذا انتقادات او لحن صریحتری به خود می‌گیرد. آثار «سه گفتار قبل از آئین عشاء ربانی در روز جمعه»^{۷۵}، «کشیش عالیقدر»^{۷۶}، «باجستان»^{۷۷} و «زنی که گناهکار بود»^{۷۸} در نوامبر ۱۸۴۹ چاپ و منتشر گردید. «درباره کار من به عنوان یک نویسنده»^{۷۹} «دو گفتار در عشاء ربانی روز جمعه»^{۸۰}.

«به قصد از مومن شخصی»^{۸۰} و «کارآموزی در مسیحیت»^{۸۱} و «گفتاری تهذیب کننده»^{۸۲} در سال ۱۸۵۰ از قلم توانای کیرکگارد تراوش نشود.

در ۱۸۵۲ او با دقت تمام میان مسیحیت فی نفسه و جامعه مسیحیان در کلیسای رسمی فرق می‌گذارد و کلیسا را متهم می‌سازد که روح عیسی مسیح را به فراموشی سپرده است. اما با مرگ اسقف مانیستر در ژانویه ۱۸۵۴ و ظهور مقاله هانس مارتسن^{۸۳} جانشین او، که اسقف را «شاهد حق» معرفی می‌کند، حمله شدید و واضح کیرکگارد به کلیسا، شروع می‌شود. از سوی او جمعاً بیست و یک مقاله در روزنامه فادرلند^{۸۴} در حمله به سازمان رسمی کلیسا منتشر می‌گردد. او حتی از عامه مردم می‌خواهد که دیگر به نیایش و نماز عمومی نروند. اما در گرماگرم این جزئیات وی در دوم اکتبر سال ۱۸۵۵ یکباره در خیابان فلج می‌شود و به مریضخانه فردریک انتقال می‌یابد. او با وجود آگاهی به مرگ خود، آیین عشاء ربانی را نمی‌پذیرد و حتی از ملاقات برادرش نیز ابا دارد. و به قول دوستش امیل برئسن^{۸۵} که جریان آخرین ماه حیات کیرکگارد را در بیمارستان به نگارش در آورده است، حتی در دم مرگ نیز از خداوند عاجزانه می‌خواهد که یأس به او حمله نکند و با ایمان بمیرد. سورن کیرکگارد در سن ۴۲ سالگی در یازدهم نوامبر ۱۸۵۵ بدرود حیات می‌گوید.

به طور کلی حیات کیرکگارد، غم‌انگیز و افکار او فی نفسه یک عکس العمل وجودی شدید برضد کلیسا و نظام هگلی است. شدت غم در حیات کیرکگارد، که از وضع ناقص بدنی و عمق نفوذ انتقال بارگناه از پدر به فرزند سرچشمه گرفته، به حدی است که او به عمد بقیه حیات خود را نیز به دست غم می‌سپارد. از یک سو عشق پاک خود را به رجینا اولسن به بهانه گرایش و تعهد به دیانت، به شکست می‌کشاند و از سوی دیگر در پذیرفتن کسوت روحانیت تعلل نموده، سعی می‌کند مسیحیت را در خارج از کلیسا بیابد.

سورن کیرکگارد، مؤسس آگزیستانسیالیسم، در حیات کوتاه خود که چهل و دو سال و ششماه به طول انجامید، در طرف هشت سال نویسنده‌گی، یعنی از ۱۸۴۳ تا ۱۸۵۱، طی آثار مستعار و گفتار مذهبی، با کمال امانت سعی در بیان غیرمستقیم عقاید مذهبی خود دارد. از آغاز او یک مرد متدین و متعهد است، اما به منظور القای افکار خود و اغوای همگان سعی می‌کند که به یاری «ارتباط و بیان غیرمستقیم»^{۸۶} با افراد جامعه از هر گروه و طبقه مذهبی و غیرمذهبی، مسائل وجودی را بیان نماید و نشان دهد که نه فلسفه رسمی هگل گویای حقیقت است و نه کلیسای رسمی لوتری در دانمارک مسیحیت راستین را توصیف می‌کند.

کیرکگارد پس از انتقاد شدید از قرن نوزدهم، که آن را به عصر درک و تأمل بدون شوق و اشتیاق تعبیر می‌کند، به نام احساس در عالم ادب دست به قلم می‌برد. از دیدگاه او عصر تعقل صرف و تأمل محض که از عالم احساس و شوق خود را بری داشته است، ثمره جریان فلسفه در غرب است که از افلاطون آغاز می‌گردد و با هگل به کمال خود می‌رسد. پدر اگرستانسیالیسم معاصر، در مقابل این جریان کلی فلسفی، سعی در توجیه مفهوم رابطه ذهنی - درونی - وجودی، از طریق ارتباط و بیان غیرمستقیم می‌کند.

در آثار اولیه بانام مستعار، کیرکگارد تنها تقابل میان زیباپرستی محسوس و اخلاق را مطرح می‌سازد. گویی که عالم انسانیت میان دو گونه شخصیت، یکی چون «دون ژوان» عاشق پیشه و هوسباز و دیگری چون «قاضی ویلیام» اهل متانت و اخلاق که در بند خانواده است، تقسیم شده است. اما کیرکگارد در کتاب «مراحل راه حیات» به سه گونه شخصیت اشاره می‌کند و از سه حوزه و مرتبه وجود انسان گفتگو می‌نماید. «سه حوزه و درجه وجود عبارتند از: زیباپرستی و جمال‌یابی محسوس، خیرگرایی و نیک‌انگاری اخلاقی و خداپنداری دینی... حوزه اخلاقی تنها یک مرحله انتقالی^{۸۷} است. حوزه زیباپرستی محسوس بیواسطه و آنی^{۸۸} است و مرحله اخلاقی عالم آداب و مقررات^{۸۹} و حوزه دیانت مرحله انجام و تکمیل^{۹۰} است.»^{۹۱}

حکمت کیرکگارد از دیدگاه مسیحیت

اما از دیدگاه حوزه دیانت و مذهب مسیح، کیرکگارد به چهار مرحله از اصالت وجود انسان که همگان به تعبیری در یکی از آنها قرار دارند اشاره می‌کند:

اول - اصالت زیبایی محسوس: که در عالم استحسان جزئی^{۹۲}، بی‌واسطه و مبتنی بر جمال‌یابی و لذت طلبی خلاصه می‌شود. فرد در حلقه محسوسات به جستجوی زیبایی ملموس است و از لذت آنی خود در عالم بیواسطگی لذت می‌برد. غایت این عالم تنهایی، لذت از لذت بردن خویش است.

دوم - اصالت خیر: این مرحله در زندگانی بشر کلی^{۹۳}، معقول و مبتنی بر نیکی‌شناسی است. فرد بر اساس وظیفه^{۹۴} خود را متکی به حکومت قانونی جامعه می‌داند.

سوم - اصالت دین در مرحله الف^{۹۵}: که متشکل از اخلاق به علاوه وجود خداوند به عنوان شارع شریعت، ارائه دهنده قانون و حاکم بر اجتماع است. در این مرحله فردی، وجود انسان مبتنی بر ایمان به حق و استوار بر خداشناسی اخلاقی است. از دید کیرکگارد نمونه اعلائی این مرحله در دین یهود منعکس است که به قول تورات «یهوه» خداوند

ده فرمان اخلاقی است.

چهارم - اصالت دین در مرحله ب^{۱۶}: که تنها در مسیحیت متجلی است و ایمان محض معطوف به خداوندی است که فراسوی کلیتهای اخلاقی و عین مطلق است. در این مرحله انسان ماورای اخلاق کلی، به رابطه‌ای فراسوی تناقض دست می‌یابد. به عبارت دیگر در یک رابطه اسرارآمیز یا «پارادوکس»^{۱۷} یا آنچه به ظاهر تناقض می‌نماید، ایمان انسان حتی ممکن است با تمکین از فرمان الهی، به نقض احکام اخلاقی بیندیشد و نیت نماید.

باید اذعان نمود که کلیه آثار کیرکگارد اعم از مستعار و مذهبی همه در توجیه و تفسیر این مراحل وجود انسان است. منتهی دیدگاه نهایی کیرکگارد که حداقل در آثار اولیه تا حدودی مخفی می‌نماید، همین اصالت دین در مرحله ب یا مسیحیت است که عاقبت وی آن را به یک «رابطه پارادوکسیکال»^{۱۸} یا مغایر با پارادوکس ایمان یا آنچه به ظاهر متناقض می‌نماید تعریف می‌کند و اظهار می‌دارد که «نامحدود در محدود حضور یافته است». البته از دیدگاه او، در غایت تناقض درکار نیست. اما در عمل آدمی با آنچه به ظاهر تناقض می‌نماید یعنی پارادوکس روبه‌رو می‌گردد. به عبارت دیگر اشیاء در عالم و اتفاقات در تاریخ هیچ کدام به خودی خود محال پوچ نیستند، زیرا فی الواقع به وسیله خداوند درک می‌شوند. و در علم خداوند حضور دارند. به اصطلاح نظام واقع در نظر خداوند معقولیت دارد. اما اشکال کار، از دیدگاه محدود انسان است.

از دیدگاه مسیحیت و به تعبیر وجودی کیرکگارد، آدمی به طور طبیعی در نخستین مرحله وجود انسان متولد می‌شود و اکثر افراد بشر با شدت و ضعف در این مرحله تا آخر عمر باقی می‌مانند. در این مرحله وجود بی‌واسطه انسان در تنهایی مرکز همه عالم است. زیبایی مطرح و احساس اساس و لذت کمال است. در این مرحله جستجوی زیبایی در حلقه محسوسات و لذت بی‌واسطه و آنی همه چیز را توجیه می‌کند. زندگانی مبتنی بر لذت و توأم با عدم تعهد همراه با آرزوهای جزئی معطوف به آن اساس کار را می‌سازد. بی‌واسطه بودن حیات^{۱۹} وسیله و غایت لذت^{۲۰} است. شخص در این مرحله لذت می‌برد و از لذت بردن خود نیز لذت می‌برد. همه امور در این حوزه حیاتی جزئی هستند و هیچ میزان کلی به چشم نمی‌خورد، لذا اتفاق و تصادف^{۲۱} حاکم بر این مرحله وجود است. زیرا اراده‌ای درکار نیست. در این مرحله انسان عاطفه را به لحظات می‌دهد و به زمان محدود اعتماد می‌کند. اگر احساس تنگی به وجود آید زودگذر است زیرا در غیر این صورت موجب مزاحمت می‌گردد. زن در این حالت و مرحله جزء اموال مرد به حساب

می‌آید و کار اصلی مرد در این مرحله اغوا کردن و اغفال نمودن است. در بالاترین سطح این مرحله وجودی، لذت‌طلبی عاقلانه مطرح می‌شود. پس نوعی انتخاب و مراقبت همراه با تأمل لذاذت مدخلیت پیدا می‌کند و شخص لذت می‌برد و زلذت بردن خود نیز خرسند است. این کمال مطلوب این حوزه احساس و زیباپرستی است.

اصولاً منطق و قوانین عقلی در این مرحله کارگر نیست و هرگونه بازتاب در تأمل بر اساس تخیل است. لذا استدلالی در کار نیست تا منطق مجردی به کار آید. بنابر این وی معتقد است که از طریق فلسفه به سنت افراطون تا هکتر، نمی‌توان از این مرحله گذشت. به عبارت دیگر هیچ‌گونه استدلال منطقی بر برهان نیز نمی‌تواند شخصی چون دون ژوان را وادار به ترک این حلقه وجودی نماید. به قول کیرکگارد تنها تضاد وجودی که به طعنه و استهزاء^{۱۴}، به یأس و ناامیدی می‌انجامد می‌تواند انسان را یاری و از این مرحله شبه وجودی نجات دهد. به عبارت دیگر درک لذت و تکرار مکرر در آن که بناچار به حکم طبیعت رو به نقصان می‌رود از یک سو و تضاد و اختلاف در برخورد با لذتهای فردی از سوی دیگر سرآغاز یک ناخوشی روانی به نام یأس است که در حیات بشر نقش مؤثری ایفا می‌کند. زیرا به اصطلاح یک ناخوشی چون ناامیدی و پریشان‌خاطری لازم است تا انسان این مرحله وجود را ترک کند.

در مرحله اصالت اخلاق که عبارت از درک نیکی و خیرخواهی معقول است، انسان در محیط اخلاقی میان جمع قرار دارد و در بند آرمانهای کلی^{۱۳} است. دیگر مسائل ساده و جزئی بی‌محتوا و غیرکافی به نظر می‌رسد و در عالم انسانیت جمع جای اجزاء را پر می‌کند. در آثار کیرکگارد قاضی ویلیام در کتاب «این یا آن» منعکس کننده این مرحله از وجود است. اراده، نظم، معرفت به غایت^{۱۵} و کلی بودن، از خواص اصلی این مرحله از حیات بشری است. در مرحله قبلی هرکس خود را می‌جست و به ظاهر نظامی وجود نداشت و چون اراده‌ای در کار نبود اتفاق و صدمه و اقبال حکومت می‌کرد. آدمی محکوم به ناامیدی و پریشان‌حالی بود. بدون اینکه ناامیدی را نتخاب کرده باشد. اما در مرحله ثانوی این اقبال به آدمی ارائه می‌شود که با قوانین کلی اخلاقی که به صورت قوانین امت^{۱۶} حاکم بر همگان است، همگام شود و با اراده‌ای قوی در مقابل اتفاقات و تصادفات قدامت کند. در این سطح انسان از بند آن می‌گذرد و به کمک تأمل خود را انتخاب می‌کند. آرام آرام معرفت کلی جای عقیده شخصی را می‌گیرد و هدف انسان از خود به دیگری منتقل می‌شود، یعنی از جزء به کل و از جزئی به کلی می‌رود.

اما معرفت عینی چیست؟ دانش یعنی مربوط شدن به افکار و پذیرفتن حکومت

عقل. لذا حکومت عقل در کنار حکومت قانون قرار می‌گیرد. به نور عقل و سلطنت قانون، کیرکگارد به خصوصیات این مرحله وجودی می‌پردازد و از پیشه^{۱۱۶}، دوستی^{۱۱۷} و ازدواج^{۱۱۸} نام می‌برد. وی به منظور روشن کردن تفاوت‌های اساسی میان مرحله اخلاقی با مرحله زیباپرستی به پدیدارشناسی عشق در عالم محسوس و در دنیای اخلاقی می‌پردازد. عشق در مرحله استحساناتی آتی، بیواسطه و خارجی و معطوف به لذت صرف است. دون ژوان استاد مسلم این نوع هوسبازی است، هرگز تن به ازدواج نمی‌دهد، زیرا ازدواج پایان چنین حالت تند عاطفی است. او به ظاهر همیشه فاتح و صاحب است ولی از دید باطن قربانی^{۱۱۹} هوس زودگذر خویش است.

اما در مرحله عشق اخلاقی شخص به یاری تأمل هرگز نه قربانی می‌کند و نه قربانی می‌شود، زیرا نوعی نظم حاکم بر سرنویشت بشر است. در این مرحله زن دیگر جزء اموال مرد نیست، بلکه خود صاحب تشخیص است و فراسوی اغواکردن و اغفال نمودن ازدواج راستین قرار دارد. به تعبیر ادبی کیرکگارد، قاضی ویلیام در حیات خود میان «این یا آن» قرار می‌گیرد. یعنی میان شناخت و پرستش زیبایی که در عشق رومانیتیک نهفته است و معرفت به خیر که در ازدواج مسیحی متجلی است^{۱۲۰}.

مرحله اصالت اخلاق، از دیدگاه کیرکگارد دارای سه خصالت است: «وظیفه»، که او این مطلب را از فلسفه اخلاقی کانت الهام گرفته است، «خدمت»^{۱۲۱} که برداشت او از حکمت علمی ارسطو است، و «کلیت»^{۱۲۲} که اقتباسی از فلسفه هگل است. اما در کتاب «ترس و لرزش» مرحله اخلاقی حیات، بشر را به سوی مقامی بالاتر می‌برد^{۱۲۳}.

در مرحله اصالت دین از نوع الف (دین یهودی)، کیرکگارد می‌گوید قوانین اخلاقی گرچه لازم و ضروری هستند، اما کافی نیستند^{۱۲۴}. از دیدگاه او مرحله اخلاقی چون پلی است که در میان قرار دارد و محتاج پیروی امدادی است. شخص اخلاقی یا از یک قانون اخلاقی و دنیوی که ساخته و پرداخته خود اوست پیروی می‌کند و به اصطلاح به محتوای استحساناتی صورتی اخلاقی می‌بخشد؛ و یا با تمام وجود در ردیابی قانون اخلاقی به سوی خداوند به عنوان سرچشمه و اساس متوجه می‌گردد. معنی حقیقی «این یا آن» در مرحله میانه همین است. به نظری چون کلیت اخلاق مندرج در ذات مذهبی است، هر وظیفه‌ای در حقیقت وظیفه‌ای به سوی خداست. لذا نظر انسان اخلاقی طبیعتاً به سوی دیانت معطوف می‌شود و متوجه می‌گردد که وظیفه به تنهایی بی‌اساس است و تنها با رجعت به سوی خداوند وظیفه کامل و واجد معنی می‌گردد. بنابر عبارت و تعبیر کتاب «ناخوشی تا مرگ» عاقبت از درون «خود» که می‌خواهد کمال «خود» شود، راه به سوی

دیانت می‌برد. زیرا «خود» تنها وقتی «خود» است که در رابطه با «ابدیت» باشد.

بنابر این آدمی در سیر «خود» از عالم اخلاق به عنایت الهی، به عالم دیانت می‌رود. عهد عتیق تجلی کامل این شیوه فکری وجودی است. ابراهیم نبی در عهد عتیق، نه تنها پدر نسل بلکه پدر ایمان است و پس از سالها صبر و تحمل و انتظار صاحب فرزندی می‌شود. اما فرمان الهی می‌یابد که باید پسر خود را در راه خداوند قربانی کند. ابراهیم در این مهم باید شاهد و مجری قربانی کردن پسرش برای امر محض الهی باشد و این درحالی است که به ظاهر فرمان خدا مخالف قانون اخلاقی است. زیرا خدا در عالم اخلاق فرمان داده است که هیچ کس را نباید به قتل رسانید. ابراهیم در این دادگاه درونی حاضر به اجرای فرمان الهی می‌شود ولی در آخرین لحظه سروش از غیب می‌رسد که دستور سابق را لازم الاجرا نیست.

از دیدگاه کیرکگارد در این درام سه شخصیت فوق اخلاقی قابل تصور است: اول قهرمان تراژدی^{۱۱۵}، دوم سلحشور تسلیم و رضای نامحدود^{۱۱۶} (و توکل بی چون و چرا) و سوم جوانمرد یا عیار ایمان^{۱۱۷}.

قهرمان تراژدی کسی است که با سکوت اجازه می‌دهد یک بیان اخلاقی جای خود را به اظهار اخلاقی بالاتری بدهد. به عبارت دیگر در حیات قهرمان تراژدی هیچ تناقضی میان تجلیات مختلف اخلاقی به چشم نمی‌خورد و هماهنگی کامل میان اخلاق و دین حاکم است. لذا در سیر از مرحله اخلاقی به مرحله دیانت از نوع الف نقش اساسی را قهرمان تراژدی ایفا می‌کند. بنابر این ابراهیم قهرمان تراژدی نیست، بلکه او مافوق اخلاق فکر و عمل می‌کند. در ضمن ابراهیم سلحشور تسلیم و رضای نامحدود هم به حساب نمی‌آید، زیرا سلحشور تسلیم و رضا صلح را می‌یابد و با محال و پوچ با آرامش و سکوت تمام زندگی می‌کند، درحالی که ابراهیم در عین حال که پسر خود را برای یک اصل اخلاقی بالاتر فدا نمی‌کند، بلکه تنها به خاطر امر الهی حاضر به انجام چنین عمل غریبی می‌شود، و کاملاً راضی است، زیرا هنوز ایمان دارد.

ابراهیم، ایثارگر و عیار ایمان است، زیرا با آزادی امر الهی را مافوق حتی فرمان اخلاقی خداوند انتخاب می‌کند و فراسوی رضایت کامل در فدا کردن فرزند خود در راه خداوند امیدوار است و هنوز ایمان دارد که به تعبیری باورنکردنی «محدود» را از «نامحدود» دریافت خواهد کرد. اگر این ایمان که به ظاهر محال به نظر می‌رسد نبود، ابراهیم نبی سلحشور تسلیم و رضای نامحدود بود و بس. اما چون ایمان به ظاهر پوچ^{۱۱۸} و عبث ماورای حس فداکاری، به حیات معنوی او معنی می‌بخشد، وی را باید جوانمرد و عیار

نامید. در این حالت انسان دهشت^{۱۱۹} را فراموش می‌کند و با پارادوکس یا آنچه به ظاهر متناقض است، روبه‌رو می‌شود. عظمت و بزرگی ابراهیم در این است که مرحله ترسناک تعلیق غائی اخلاقی^{۱۲۰} را طی می‌کند و به ایمان محال می‌رسد! که وی گرچه در اجرای فرمان شک نخواهد کرد، اما به هر حال فرزند خود را مجدداً به دست خواهد آورد. از دیدگاه فلسفه کیرکگارد، این امر یک مطلب نامفهوم منطقی نیست، بلکه یک امر کاملاً وجودی است که باید در حیات بشر تجربه گردد^{۱۲۱}.

البته پدر اگزیستانسیالیسم مذهبی، به حق نمی‌تواند این مطلب را ثابت کند. لذا تنها به شرح و بیان آن می‌پردازد. آن هم بیانی غیرمستقیم برای کسانی که در قلب خود قادر به درک اهمیت ترسناک این مطلب هستند. «پارادوکس ایمان این است که فرد والاتراز کلی است، اینکه فرد رابطه خود را با کلی از طریق رابطه خود با مطلق^{۱۲۲} معین می‌سازد نه برعکس»^{۱۲۳} به عبارت دیگر «یا پارادوکس وجود دارد که انسان به عنوان فرد در رابطه مطلق با مطلق است یا ابراهیم به کلی از دست رفته است»^{۱۲۴}.

باید توجه نمود که کیرکگارد با وقوف کامل به دو امر مهم به تفسیر داستان ابراهیم نبی می‌پردازد. اول اینکه هیچ کس با خواندن داستان ابراهیم نبی ایمان نمی‌آورد، زیرا ایمان امری درونی و وجودی است. دوم اینکه او به هیچ وجه نمی‌تواند مطلب خود را به یاری منطقی ثابت کند. تنها می‌تواند به یاری ارتباط و بیان غیرمستقیم آن را عنوان نماید.

در اطراف شخصیت ابراهیم، کیرکگارد به امکانات گوناگون می‌پردازد. نخست اینکه او می‌توانست این مسئولیت را به سادگی بپذیرد، زیرا فرمان خداوند مطاع است. دوم باید توجه نمود که عاقبت او فرزند خود را فدا نکرد، لذا رؤیایی بیش نبود. سوم شاید او پنهانی چنین می‌خواست اما چون فرمانی در کار نبوده، احساس گناه می‌کرده است. چهارم شاید ابراهیم در آخرین لحظه امید را از دست داده است. اما به تعبیر کیرکگارد ابراهیم نبی ایثارگر و عیار ایمان بوده است. زیرا فرمان خدا بوده که فرمانی کن و او تمکین نموده است و ماورای تصور سلحشور تسلیم و رضای نامحدود، که محدود را فدای نامحدود می‌کند، بدون شک ایمان محال^{۱۲۵} به امر غیرممکن داشته است که حتی اگر چنین کند و فرمان الهی را اجرا نماید، به تعبیری پسر خود را از خداوند، یعنی محدود را از نامحدود باز خواهد یافت!^{۱۲۶}

در اصلت مذهب از نوع ب (مسیحیت)، حوزه وجود، مرحله امکانات، انتخاب و آزادی است. وجود یعنی آنچه که می‌تواند بشود، اما ضرورتی ایجاب نمی‌کند که بشود. آگاهی به وجود معرفت اطمینانبخش و درخور شک و تردید نیست. زیرا در مرحله

امکانات، دانش امری تقریبی است. عالم وجودی در مرحله شناخت یک نوع رابطه دیالکتیک با وجود دارد، لذا همیشه از دانش تقریبی سخن می‌گوید و فرد هرگز نمی‌تواند آن را ثابت کند، بلکه تنها می‌تواند به یاری ایمان بسربرد. لذا در نهایت آنچه باقی می‌ماند نه معرفت عینی است نه دانش محض، بلکه ایمان است و بس. بنابر این از دیدگاه کیرکگارد تعریف حقیقت همان تعریف ایمان است. اما فعل و عمل ایمان محال و پوچ است! آزادی در عالم وجود یک امر نیست، بلکه یک امکان است که در رابطه با ذهنیت و درونیت انسان حاصل می‌شود. عمل و فعل آزادی یعنی جهشی که فرد در مقابل محال و پوچ از خود نشان می‌دهد و به سوی ایمان می‌رود. روح آزاد از تضاد به وجود می‌آید، «من» خود را خلق نمی‌کند، بلکه خود را انتخاب می‌کند.

همان‌طور که گذشت، وجود یک جریان مداوم شدن یا صیورورت است که دارای مراحل چهارگانه می‌باشد. والاترین مرحله به ایمان بستگی دارد که در نهایت یک «پارادوکس» وجودی است. «پارادوکس ایمان ضروری است»^{۱۲۷}. اما در فلسفه کیرکگارد کلمه «پارادوکس» دارای معانی مختلف است. «پارادوکس منطقی» که عین تناقض است. یعنی یک امر از یک جهت و در یک لحظه زمانی هم الف و هم غیرالف باشد. «پارادوکس لغوی» که نمونه‌های آن را به خوبی می‌توان در زبان کتاب مقدس (عهد جدید) مشاهده کرد. در آثار کیرکگارد از پارادوکس نوع تاریخی و نوع رفتاری نیز بحث و گفتگو می‌شود. اما عالیترین نمونه «پارادوکس وجودی» است که به عدم برابری هستی^{۱۲۸} و اندیشه^{۱۲۹} اشارت دارد و مهمترین «پارادوکس وجودی» از نوع مسیحیت است که می‌گوید ارزشهای مسیحی مافوق همه ارزشها هستند و باید به یاری ایمان پذیرفته شوند^{۱۳۰}. اصل مطلب این است که اعتقاد ذهنی ماورای عینی و ایمان درونی مافوق ایمان برونی است. اگر مرحله زیباپرستی محسوس را جزئی بدانیم و مرحله اخلاق را کلی تعبیر کنیم، آن وقت مرحله دیانت فراسوی جزئی و کلی است و در نهایت انسان فردی مافوق جزء و کل قرار دارد. به تعبیر کیرکگارد فرد در عالم انسانیت رابطه خود را با کلی و توسط مطلق تعیین می‌کند.

در عالم دیانت در مرحله الف، اخلاق کلی به علاوه وجود خداوند مطرح است. زیرا اراده الهی به جای قانون قرار گرفته، اما در دیانت از نوع ب، مطلق ایمان فردی و انجیل عذاب و تحمل محنت^{۱۳۱} مطرح است. در انجیل عذاب آمده است که انسان در جستجوی سعادت ابدی^{۱۳۲} است و چون این آرزو هرگز به وسیله خیرهای محدود و حیات این جهانی ارضا نمی‌شود، انسان فردی به سوی خداوند معطوف می‌گردد و زمانی به این کمال درک می‌رسد که به وجود عیسی مسیح معترف شود. اما در عالم مسیحیت نیکبختی بشر

فردی در پذیرفتن صورت به ظاهر متناقض ایمان است .

در مسیحیت آمده است که خداوند در تاریخ انسان شده است ! به عبارت دیگر ابدیت در یک لحظه خاص از زمان در وجود عیسی مسیح متجلی و متجسم^{۱۳۳} گردیده است . یعنی در شخصیت عیسی مسیح خداوند به درون عالم وجود قدم نهاده است . البته برای یک انسان ساده مثلاً یک چوپان پذیرفتن این سخن که کاملاً به معنی آن نیز پی نمی برد سخت آسان است ، زیرا مرد ساده دل کاملاً سهل القبول است . اما آنها که با منطق سروکار دارند و از دنیای علوم به اصطلاح عرضی بهره مند شده اند ، دیگر نمی توانند « ایمان ساده » داشته باشند . لذا رابطه « پارادوکس » و « تناقض » برای آنها مطرح است . آنها با کنجگجوی می پرسند زمانی شدن ابدیت به چه معنی است ؟ تصلیب فاهمه به چه معنی است ؟

به تعبیر کیرکگارد نهایت ایمان مسیحیت و صورت آن پارادوکس است . اما محال نمایی پارادوکس ایمان نباید ذهن آدمی را به تناقض بکشاند . زیرا این مقوله وجودی یک مقوله منطقی نیست . به عبارت دیگر بحث جزء و کل ، حرف جزئی و کلی نیست ، بلکه بحث رابطه فرد با مطلق است . اگر انسان بخواهد که سعادت ابدی را بیابد ، باید یک رابطه مغایر با پارادوکسیکال بانقیض یا پارادوکس ایمان به وجود آورد ، تا به سرحد اعلای وجود برسد .

در این تجزیه و تحلیل وجودی ، کیرکگارد چند مطلب اساسی را دقیقاً روشن می کند :
اول - مراحل وجودی حیات بشریک سیر طبیعی نیست که انسان به طور ذاتی از یک مرحله به مرحله دیگر سوق داده شود .

دوم - مراحل انتقال وجود انسان به هیچ وجه منطقی نیست . لذا هرگونه استدلال منطقی ، حتی اگر بر برهان محض نیز استوار باشد ، نمی تواند فرد را از یک مرحله به مرحله دیگر بکشاند .

سوم - شرایط عمومی موجودیت انسان از آن همگان است . اما انسان آزاد است و تنها از طریق آزادی می تواند واقعیت ارائه شده را به « من » آزاد و اصیل تبدیل کند و مراحل تکامل شخصیت را طی نماید .

چهارم - به اصطلاح هیچ گونه پلی میان مراحل وجود و تکامل شخصیت انسان به چشم نمی خورد ، بلکه تنها پرش و جهش در کار است که انسان را از یک مرحله به مرحله دیگر ، خصوصاً از اخلاق به عالم دیانت می برد . بنابراین حرکت و تحول تدریجی از دیدگاه کیرکگارد امکان ناپذیر است .

پنجم - این امکان وجود دارد که آدمی در یک سطح از وجود، سطح دیگر را تا حدودی درک کند، بدون آنکه بر آن قدم نهاده باشد.

ششم - هنگامی که ایمان حاصل شد، دیگر رجعت به عالم احساس و دنیای اخلاقی صرف امکانپذیر نیست.

هفتم - به حقیقت اصالت مذهب ب یا مسیحیت مرحله اصلی وجود در نظام فکری کیرکگارد به شمار می آید و او از این دیدگاه دست به قضاوت نهایی می زند.

هشتم - به منظور بیان غیرمستقیم مراحل وجود انسان کیرکگارد دست به خلق نویسندگان خیالی و اسامی مستعار می زند تا بهتر بتواند از دیدگاه هر مرحله با پیروان خاص آن مرحله وجودی ارتباط برقرار کند و سخن بگوید. و به قول خود با فریب و اغوا همگان را به سوی مقوله فرد و درغایت دیانت از نوع ب یعنی مسیحیت بکشاند.

نهم - بدون مقوله فرد و تعبیر مطلقی که کیرکگارد از آن می کند، یعنی آن را فراسوی جزئی و کلی قرار می دهد، این طبقه بندی سخت سست می نماید.

دهم - تنها رابطه حقیقی مطرح است، زیرا معرفت کامل به پارادوکس امکان ندارد، لذا رابطه حقیقی حقیقت را می سازد، حتی اگر انسان به علت محدودیت در تصور خود در رابطه با حقیقت غائی نباشد.^{۱۳۴}

کمال بحث فلسفی کیرکگارد در کتاب «انجامین ضمیمه غیرعلمی» و خصوصاً در فصل «حقیقت، ذهنیت - درونی - وجودی است»^{۱۳۵} ظاهر می گردد و این نکات را به وضوح تفسیر می کند:

اول - خدا^{۱۳۶}: حکمت کیرکگارد در نهان با خدا آشنا می شود که فاعل شناسایی، بی نهایت، سرمد^{۱۳۷} و فراسوی هرگونه سؤال عینی و منطقی است. لذا هرگونه گرایش در الهیات که از خالق موضوع شناخت^{۱۳۸} بسازد، انحرافی تلقی می گردد. «خداوند فاعل شناسایی است و لذا تنها برای ذهنیت در درون وجود دارد.»^{۱۳۹}

دوم - حق و حقیقت^{۱۴۰}: کیرکگارد بحث قدیمی عینیت حق را مطرح و به کلی مردود می سازد، و حق را صرف ذهنیت - درونی - وجودی^{۱۴۱} می داند. تعریف جامع و کامل حق در فلسفه او عبارتست از: «حق یک تردید عینی، محفوظ در یک جریان اختصاصی از نوع درونی بودن تند و پرشور است، والاترین حقیقت که فرد موجود می تواند به دست آورد.»^{۱۴۲}

سوم - معرفت^{۱۴۳}: سه گونه شناخت در فلسفه کیرکگارد مطرح است: معرفت علمی^{۱۴۴}، معرفت محض^{۱۴۵} و معرفت وجودی^{۱۴۶}. شناخت علمی آگاهی مجرد به

ماهیتهاست. منطق و ریاضی دانش ایقانی و طبیعیات آگاهی احتمالی است. اما این نوع تفکر نه به وجود بالفعل دست می‌یابد و نه رابطه شخصی عالم به معلوم را مطرح می‌سازد، بلکه تنها از ماهیت صحبت می‌دارد. معرفت محض آگاهی عقلی مبتنی بر استدلال محض است که کیرکگارد فی‌نفسه با آن مخالفتی ندارد، تنها به سنت دکارت به محدودیت آن معتقد است. اشکال اساسی از این نکته برمی‌خیزد که اندیشیدن ساکن و ایستا، ولی واقعیت موجود و پویاست. در نتیجه تأمل ذهنی محض قادر به درک جنبه پویای حقیقت، خصوصاً وجود که همیشه در صورت است نیست. بنابراین برای شهود به وجود و درک آزادی روش دیگری باید اتخاذ شود. زیرا معرفت وجودی فراسوی آگاهی علمی و دانش محض قرار دارد. وجود برایشاء حمل نمی‌شود و انسان که نمونه‌ای از وجود است، همیشه بیشتر از آنست که آن را درک کند. معرفت وجودی دقیقاً متشکل است از طریقی که فرد متأمل خود را با اهداف وجود مرتبط سازد. در مورد تفکر وجودی، در حقیقت کیرکگارد، بیشتر موفق است که بگوید چه نیست تا اینکه بگوید چه هست. تفکر وجودی به علت ارتباط با انسان، درک محدود دارد و به علت آزادی در یک سیستم عقلانی که بر اساس ضرورت منطقی مبتنی است، نمی‌گنجد. به تفسیر کیرکگارد معرفت عینی که در نهایت از آن ریاضی است، دانش عرضی می‌باشد در حالی که معرفت ذهنی در ارتباط با وجود انسان، دانش ذاتی است. «تنها معرفت اخلاقی و مذهبی رابطه ذاتی با وجود دارند».^{۱۴۷} اما تقابل حقیقی در فلسفه کیرکگارد میان تفکر مجرد علمی و تفکر وجودی نیست، بلکه میان تفکر وجودی و تفکر محض از نوع دیالکتیک هگل است که مبتنی بر برابری اندیشه و هستی است.

چهارم - هستی و اندیشه^{۱۴۸}: از دیدگاه کیرکگارد به طور کلی حقیقت را می‌توان

به دو صورت توجیه کرد. یکی بر اساس تقدم اندیشه بر هستی و دیگری تقدم هستی بر اندیشه. لذا در تاریخ فلسفه که از افلاطون تا هگل امتداد دارد، دو مکتب اساسی اصالت تجربه و اصالت معنی در مقابل یکدیگر قرار می‌گیرند. به عبارت دیگر اولویت اندیشه ایده‌الیسم در برابر اولویت هستی رالیسم مطرح می‌شود. به نظر کیرکگارد، حق در رالیسم تجربی تقریبی است، در حالی که سنت ایده‌الیسم مجرد و انتزاعی است. در نتیجه هیچ کدام نمی‌توانند چیزی درباره حق و حقیقت بگویند، به جز اینکه اظهارکنند که هست. اما در فلسفه اگرستانسیالیسم اصل نه هستی فی حد ذاته و نه اندیشه فی‌نفسه، بلکه وجود انسان است.

هگل در فلسفه همه عقل‌پنداری خود، به اصل برابری اندیشه و هستی معترف

است. درحالی که کیرکگارد به عنوان یک « فرد »، « وجود »^{۱۴۹} را حدفاصل هستی و اندیشه می داند و ادعا می کند که نظر^{۱۵۰} قادر به درک معنی وجود نیست. لذا ما هرگز نمی توانیم مقوله « وجود » را کاملاً درک کنیم ولی قادر هستیم که مطلبی درباره آن اظهار کنیم. منتهی در باب بیان و اظهار باید به زبان حقیقت^{۱۵۱} که از طریق ارتباط و بیان غیرمستقیم عنوان می شود و در غایت به آزادی^{۱۵۲} می انجامد توجه خاص نمود.

پنجم - وجود^{۱۵۳}: کیرکگارد حدفاصل میان هستی و اندیشه را وجود می داند. وجود همیشه در صیوروت است. لذا صور تأمل^{۱۵۴} که مبتنی بر مقولات عینی هستند قادر به درک « وجود » نیستند. بنابراین به منظور درک آنچه به نظر عقل دیوانگی می رسد باید به مقولات خاص وجود توجه نمود تا بیان و ارتباط غیرمستقیم امکان پذیر گردد. در فلسفه کیرکگارد مقولات وجود عبارتند از فرد^{۱۵۵}، یعنی انسان شیئی میان اشیاء نیست که مورد بررسی عینی قرار گیرد، بلکه هر فرد انسانی دنیایی از وجود است که باید از طریق ذهنیت درونی وجودی ادراک شود. صیوروت^{۱۵۶} عمق کیفیت احساس در وجود انسان چنان است که هرگز در یک مقوله ثابت و شکل یافته نمی گنجد. آن یا لحظه^{۱۵۷} ابدیت در فلسفه کیرکگارد، تنها محض نیست، بلکه در زمان حضور می یابد. حضور ابدیت در زمان همانا یک لحظه و آنی است. تصمیم و عزم^{۱۵۸}، سرآغاز مطلق است. انتخاب کردن همانا انتخاب کردن « خود » یعنی حضور در مقابل ابدیت است. گناه^{۱۵۹} در حقیقت بعد محدود انسانیت است. درحالی که « من » نزدیکترین حقیقت به ابدیت است، اما به علت محدودیت باگناه روبه رو می شود. دهشت و نگرانی^{۱۶۰} این مقوله در خود شیئی نیست، بلکه در تشخیص محدودیت انسان است. یأس می گذرد اما نگرانی همیشه باقی می ماند.

ششم - « ذهنیت - وجودی - درونی »^{۱۶۱}: فلسفه جدید با تقابل ذهن یا فاعل شناسایی^{۱۶۲} در مقابل عین یا موضوع شناخت^{۱۶۳} آغاز می شود. و در فلسفه معاصر رابطه ذهنیت و رابطه عینیت^{۱۶۴} مورد تعبیر و تفسیر قرار می گیرد. هرگاه فاعل شناسایی در مقابل شیئی عینی قرار گیرد، آگاهی دقیق نسبت به آن شیئی می بایست از عینیت برخیزد، زیرا شناخت شیئی فی حد ذاته مطرح است. اما زمانی که فاعل شناسایی در برابر امری قرار گیرد که خود فاعل شناسایی است، آن وقت باید ذهنیت حاکم بر این رابطه باشد. به تعبیر کیرکگارد چون انسان، این مقوله همیشه در صیوروت و وجود، خود فاعل شناسایی است، لذا حقیقت برای او « ذهنیت - درونی - وجودی »^{۱۶۵} است، که واجد دو صفت نامحدود^{۱۶۶} و درونیت^{۱۶۷} است. و چون هم انسان و هم خدا هر دو فاعل شناسایی (عادی و خاص)

هستند، لذا معرفت به انسان و علم به خداوند نمی‌تواند عینی باشد. «چون خداوند خود فاعل شناسایی اعلی است، بنابراین تنها برای ذهنیت در درون وجود دارد.»^{۱۶۸} خلاصه کیرکگارد در نهایت مدعی است که «عینیت حقیقی همان ذهنیت حقیقی است»^{۱۶۹}.

هفتم - انسان^{۱۷۰}: در فلسفه کیرکگارد، انسان عالم یا فاعل شناسایی است. آدمی موجود محدودی در زمان است که همیشه در جریان شدن و صیرورت است. مقصود کیرکگارد البته انسان کلی نیست، بلکه فرد موجود و تنها موجودی است که صفت اصلی وجود بر او حمل می‌گردد. در کتاب «ناخوشی تامرگ» کیرکگارد به زبانی که سخت شبیه الفاظ هگل است، به بحث انسان می‌پردازد. انسان روح است. روح نفس است. اما نفس یا «خود»^{۱۷۱} چیست؟ «خود» رابطه‌ای است که خود را با خود مربوط می‌سازد. ولی «خود» با «رابطه»^{۱۷۲} برابر نیست. انسان تلفیقی از محدود و نامحدود است. ترکیب محدود و نامحدود، زمانی و سرمدی، آزادی و ضرورت رابطه است اما انسان هنوز خود نشده است. در این رابطه به علت تضاد محدود و نامحدود نوعی نفی و سلب وجود دارد. فرد نیز هیچ انتخابی ندارد، لذا این نیز خود منفی است.

فرد هست آنچه فرد است و فرد باید بشود آنچه را که هست. «خود» به «خود» و در رابطه با دیگران خویش را انتخاب می‌کند. عدم رابطه فرد با خویش یأس است^{۱۷۳}. اما رابطه با خویش تنها از راه ابدیت امکانپذیر است. فرد تنها در رابطه با خدا و در پیش ابدیت شخصیت می‌یابد. و این انتخاب برای انسان موجود است. «من» روح نیست بلکه «روح» می‌شود. به عبارت دیگر «خود» که خویش است و خویش نیست اساس آزادی فردی است. انسان ابدی نیست، اما وجودش از طریق ابدیت و جاویدان است.

هشتم - فرد: در سنت ایده‌الیسم که از افلاطون تا هگل تداوم دارد، موجود انضمامی تنها از جهت مشارکت در هستی مطلق موجودیت می‌یابد. به تعبیر هگل مطلق عین حق است و هر جزئی برای اینکه حقیقت شود باید با کلی مرتبط گردد. لذا بحث فلسفی در اطراف انسان کلی نه انسان جزئی و واقعی دور می‌زند. کیرکگارد در مقابل همه عقل‌پنداری هگل که هرآنچه معقول است واقعی و هرآنچه واقعی است معقول می‌پندارد، از مقوله فرد در رابطه با وجود انسان صحبت می‌کند. در نظام فلسفی هگل تنها دو مقوله جزئی و کلی وجود دارد، درحالی که کیرکگارد از مقوله فرد فراسوی تقابل جزئی و کلی بحث می‌کند. در وجود فردی فعل وجود تأمل ذهنی اولویت دارد، بنابراین فرد به عنوان ماهیت شناخته نمی‌شود، زیرا بحث در اطراف انسان کلی نیست، بلکه هدف توجیه همان انسان وجودی فردی است که همیشه در صیرورت است. چون نزدیکترین مقوله به وجود

صیوروت است، بنابراین از دید وجود انسانی همه چیز در صیوروت است. به عبارت دیگر عالم واقع را نمی‌توان در حالت شدن به یاری ذهن متعالی نمود. بلکه باید توجه داشت که موضوع حکم و ضرورت حکم یعنی قضاوت ذهن انسانی نسبت به واقعیت نیز در صیوروت است. و در نهایت معرفت انسان نسبت به خود انسان نیز به علت فعل وجود همیشه در صیوروت است.

کیرکگارد از جهت اجتماعی، فرد را در مقابل جمع (توده، گروه، انبوه)^{۱۷۴} قرار می‌دهد و با اولویت و تقدیمی که برای ارزش انسانی قائل است، شرائط اجتماعی زمان خود را سخت مورد انتقاد قرار می‌دهد زیرا که به شرافت شخص بی‌اعتناست و اصالت فرد را زیر پا گذاشته است. انسان فردی در اجتماع غیرشخصی چیزی به حساب نمی‌آید و اهداف خودپسندانه‌ای بر او حکومت می‌کند. فرد در عصر حاضر در برابر انبوه جمعیت توده به ظاهر برابرگم شده است و قادر به ایستادن خارج از جریان اجتماعی نیست. به نظر کیرکگارد راه حل اساسی در خود شخص نهفته است. اگر همگان خود را در مقوله «فرد» قرار دهند، اجتماع به جبر تغییر کلی خواهد یافت. از این سو کیرکگارد چشم به راه افراد غیرعادی و استثنایی^{۱۷۵} است که برای شرافت و اصالت و تمامیت انسان فردی ارزش مطلق قائل باشد. هر انسانی می‌تواند فرد شود و آنچه لازم است پرش یا جهش^{۱۷۶} درونی به سوی ایمان است.

نهم - عقل و احساس^{۱۷۷} : کیرکگارد در فلسفه خود از احساس^{۱۷۸} در برابر عقل سخن می‌گوید. به قول کیرکگارد فکر مجرد یا اندیشه محض نه قادر به درک و نه قادر به بیان فعل وجود انسان فردی است، زیرا اندیشه محض مفهوم مجرد را از صورت انضمامی منتزع می‌کند و از وجود فردی غیرانتزاعی غافل می‌ماند. اما احساس باب وجود است و در شرائط صحیح آگاهی نسبت به وجود را ممکن می‌سازد که البته بیان صریح آن غیرممکن است.

کیرکگارد از صورت جدید ارتباط^{۱۷۹} گفتگو می‌کند. بیان غیر مستقیم، حالت این ارتباط جدید است. به عبارت دیگر همان‌طور که منطق صوری قادر به بیان زیبایی نیست و برهان نیز از اثبات عشق عاجز است. عقل صرف نیز قادر به درک «وجود فردی» نیست. پس در راه بیان این قبیل حقایق به جای فیلسوف به معنی هگلی کلمه باید «شاعر» بود. به زبان کیرکگارد معرفت عادی و معقول صاحب امتداد^{۱۸۰} است. در حالی که آگاهی از طریق احساس از کیفیت شدت^{۱۸۱} و حدت برخوردار است. اما برخلاف اصالت عقل که احساس را نفی می‌کند و در صورت ایده‌آلیسم تعاریف را جایگزین

واقعیتها می‌نماید و لذا از درک معنی وجود فردی محروم می‌گردد، کیرکگارد سعی نمی‌کند که اصالت احساس را مبنای فکر خود قرار دهد، بلکه ذهن او معطوف به همگامی هر دو مقوله است تا مقوله فرد بیشتر و بهتر تا حدودی درک شود. به راستی وقتی که مقوله وجود فردی مطرح می‌گردد، اندیشه والاتر از احساس نیست، بلکه زبونتر است. اما از سوی دیگر احساس محض بدون یاری عقل نیز در راه درک معنی وجود فردی والاتر از اندیشه نیست. در نهایت فلسفه کیرکگارد از هماهنگی میان عقل، احساس و اراده^{۱۸۲} بحث می‌کند.

دهم - ایمان^{۱۸۳} : به قول کیرکگارد آنچه آدمی را به والاترین مرحله وجود فردی می‌رساند ایمان است و بس. بنابراین سعادت بشر در گرو ایمان و در نهایت در پذیرفتن صورت «پارادوکس» آن است. در راه توجیه ایمان به عنوان آنچه به حیات انسانی معنی می‌بخشد، کیرکگارد نخست به طریقت سلبی بیان می‌دارد که ایمان چه نیست. ایمان مبتنی بر معرفت نیست، ایمان شهود بیواسطه بعد یا قبل از تأمل نیست. ایمان یک احساس شادی میرا از شک و تردید نیست. ایمان تعلیمات نیست بلکه خود معلم است. ایمان در مسیحیت یعنی معطوف بودن و پذیرفتن عیسی مسیح مقدم بر وجود خود!

کیرکگاردن به منظور روشن شدن این صفات در کتاب «قطعات فلسفی» به مقایسه میان سقراط و مسیح می‌پردازد که هر دو شاهد و شهید راه حق بوده‌اند. در مورد سقراط که به طور غیرمستقیم در مقام یک معلم است، در هر محاوره چند شرط ضروری است: - انسان باید حق و حقیقت را قبل از آنکه مجدداً در این عالم زمان و مکان بشناسد، از عالم معنی بداند.

- معلم مانند یک قابله^{۱۸۴} مسن است که سعی می‌کند افکار جوانان متولد شوند.

- حق مستقل از وجود معلم است.

- حق در این رابطه یک فضیلت است.

- معلم محتاج شاگرد است.

- معلم خود از این محاوره و رابطه فلسفی سود می‌برد.

- جهل موجب خطا و عین گناه است.

- لحظه ارتباط مهم نیست، مطلق حق مهم است.

اما در رابطه با مسیحیت:

- شاگرد مبتدی در اشتباه است و معلم اساس کار است.

- معلم حتی حالت لازم برای آموزش را ارائه می‌دهد.

- معلم نجات دهنده است .

- لحظه تاریخی که ابدیت به درون زمان آمده است حائز نهایت اهمیت است .

- لحظه دریافت ایمان این هدیه الهی مهم است .

- گناه بسیار جدی است و از دیدگاه کیرکگارد به یک کیفیت شخصی وجودی تعبیر می شود .

- تحول پس از دریافت حق از دنیای قدیم به دنیای جدید است . گویی که تولدی نو حاصل شده است . به تفسیر کیرکگارد در رابطه دوم معلم حقیقی خداست ، شاگرد انسان ، رابطه عشق و عیسی مسیح نجات دهنده است . اما درک محتوای ایمان هرگز از شک و تردید به دور نیست .

یازدهم - انسان و ایمان : کیرکگارد می گوید اصولاً در جامعه اهل ایمان دو نوع انسان وجود دارد . یکی انسان ساده چون شبان ساده دل که به محض شنیدن محتوای ایمان رابطه ذهنیت - درونی - وجودی را به سادگی می پذیرد و دیگری انسان فرهنگ یافته که به علت آشنایی با علوم عرضی سخت به دنبال عینیت است و نمی تواند ایمان را به سادگی قبول کند . انسان دومی به دنبال خدای به اصطلاح عینی است که البته هرگز پیدا نمی کند . زیرا خداوند موضوع شناخت در عالم عینیت نیست . به نظر کیرکگارد فرد در جستجوی رابطه با خدا باید عینیت را کنار بگذارد تا مفهوم ذهنیت - درونی - وجودی را دریابد . « هرچه انسان دانش و فرهنگ داشته باشد ، مسیحی شدن برای او مشکلتر است . »^{۱۸۵} به طور خلاصه موضوع مورد شناخت انسان با ایمان از نوع مسیحیت فی نفسه نیست ، بلکه « پارادوکس » است . « پارادوکس » مسیحیت می گوید ابدیت به درون زمان آمده و خداوند در وجود عیسی مسیح نه تنها متجلی بلکه مجسم شده است . کیرکگارد اذعان دارد که این مطلب برای هیچ کس در هیچ نقطه دنیا و در هیچ لحظه ای از زمان حتی برای حواریون عیسی مسیح قابل درک نبوده و نیست و نخواهد بود . اما امر مهم درک « پارادوکس » نیست بلکه رابطه اصیل و « پارادوکسیکال » با « پارادوکس » است . « پارادوکس » انواع مختلف دارد . لفظی ، منطقی ، تاریخی ، ادبی ، رفتاری و از همه مهمتر وجودی که صورت نهایی آن در مسیحیت نهفته است . به عبارت دیگر در ذهنیت - درونی - وجودی ، خداوند مطرح نیست ، رابطه با خداوند مطرح است . درک « پارادوکس » ایمان مطرح نیست ، بلکه رابطه « پارادوکسیکال » با خود « پارادوکس » مطرح است . و چون درجه محال بودن « پارادوکس » مسیحیت از همه ادیان شدیدتر است شدت رابطه با این ارزشهای مسیحی از همه موارد افزونتر است . و عاقبت کیرکگارد اعتراف می کند که « اگر تنها وجه رابطه

در حقیقت قرار دارد، فرد در رابطه با حقیقت است. حتی اگر او مربوط باشد با آنچه حقیقت ندارد.»

به‌طور خلاصه کلید اصلی فلسفه کیرکگارد انسان و مقولهٔ فرد است. صفت اصلی فرد وجود و کمال وجود ایمان و نهایت ایمان مسیحیت است که والاترین سطح وجود در برابر محال و پوچی است. آگزیستانسیالیسم با انسان آغاز می‌کند و در سیر هستی‌شناسی مجدداً به انسان ختم می‌گردد. در عالم وجود انسان «اندیشه» از «وجود» جدا نیست. لذا فکر کردن هم به تعبیر کیرکگارد نوعی تحریک احساس به‌شمار می‌آید. به عبارت دیگر هرگونه درک هستی، خواه عینی، خواه مجرد و خواه مطلق، تنها از راه هستی انضمامی و وجود انسان فردی قابل بررسی است. به قول کیرکگارد هرکس که مقولهٔ فرد را بپذیرد، آن وقت مسیحی خواهد شد. یعنی به عمق ایمان خواهد رفت. مطلب اساسی در فلسفهٔ کیرکگارد همان حیات انسانی است که باید به سوی آینده زندگی شود و به سوی گذشته درک گردد.

از دیدگاه عقل، ایمان محال و پوچ و از دیدگاه حیات، ایمان یک «پارادوکس» است. وظیفهٔ فیلسوف اثبات حقیقت در مسیحیت نیست، بلکه بیان صحیح ایمان از طریق ارتباط غیرمستقیم است. از خارج به داخل عینیت و از عقل به وجود ذهنیت است. اما مقولهٔ فردی نه عقلانی و نه غیرعقلانی است. از دیدگاه فرد حقیقت نه عینی صرف و نه ذهنی محض است. بلکه در ذهنیت - درونی - وجودی نهفته است.

توضیحات

Soren Kierkegard	- ۱
Copenhagen	- ۲
Denmark	- ۳
Scandinavia	- ۴
The Point of View for My Work as an Author P.P. 76-92	- ۵
Regine Olsen	- ۶
Jutland	- ۷
A cross on the tomb of all his hopes.	- ۸
The Great Earthquake	- ۹
Despair	- ۱۰
Lutheran Theology	- ۱۱
Hans Hartensen	- ۱۲
Liberals	- ۱۳
Zealand	- ۱۴
Journal	- ۱۵
on the path to perdition	- ۱۶
Lowrie P.P. 68-76	- ۱۷
Hans Christian Andersen	- ۱۸
P.L.Moller که همان شخصیت دون ژوان در کتاب این با آن است . که نباید او را با شخصیت کتاب دون ژوان اشتباه کرد .	- ۱۹
Poul Martin Moller	- ۲۰
the Concept of Dread	- ۲۱
The Divine Curse	- ۲۲
Indescribable Joy	- ۲۳
Reflection	- ۲۴
From the Papers of One Still Living	- ۲۵
On the Concept of Irony with Particular Reference to Socrates	- ۲۶
Journal P.P. 91-96	- ۲۷
Had I had faith I should have remained with Regine	- ۲۸
Individual	- ۲۹
Universal	- ۳۰
Either/or	- ۳۱
Fritz Schlegel	- ۳۲
the Polemical Author	- ۳۳
the Pseudonyms م ۱۸۴۱ - ۱۸۴۵	- ۳۴
Repetition	- ۳۵
Fear and Trembling	- ۳۶
Nytorv	- ۳۷
Edifying Discourses	- ۳۸

Christendom	_ 39
New Conversion	_ 40
Metamorphosis	_ 41
Fear and Trembling	_ 42
Ripetition	_ 43
Philosophical Fargments	_ 44
The Concept of Dread	_ 45
A Book of Prefaces	_ 46
Stages on Life's Way	_ 47
Concluding Unscientific Postscript.	_ 48
Spheres	_ 49
Aesthetical	_ 50
Ethical	_ 51
Religious	_ 52
Faust	_ 53
The Leap of Faith	_ 54
the Author's Author	_ 55
Edifying Discourses	_ 56
Three Occasional Discourses	_ 57
Bishop Mynster	_ 58
The Corsair	_ 59
The Seducer's Diary	_ 60
Guilty of Not Guilty	_ 61
Megalomaniac	_ 62
A Literary Review	_ 63
The Present Age	_ 64
Edifying Discourses in Various Spirit	_ 65
The Works of Love	_ 66
The Book on Adler	_ 67
Metamorphosis	_ 68
Christian-Discourses	_ 69
The Point of View for my Work as an Author	_ 70
The Lilies of the Field and the Birds of the Air.	_ 71
Two Minor Ethico-Religious Essays	_ 72
Sickness Unto Death	_ 73
New Reformation	_ 74
Three Discourses befor Communion on Friday	_ 75
The High Priest.	_ 76
The Publican	_ 77
The Woman Who was a Sinner:	_ 78
Two Discoures an Communion on Friday	_ 79

For Self-examination	- ۸۰
Training in Christianity	- ۸۱
An Edifying Discourse	- ۸۲
Hans Martensen	- ۸۳
Fatherland	- ۸۴
Emil Boesen رجوع شود به زورنال ص ۵۵۱	- ۸۵
Indirect Communication	- ۸۶
Transitional	- ۸۷
Immediacy	- ۸۸
Requirement	- ۸۹
Fulfillment	- ۹۰
کیرکگارد، مراحل راه حیات، ص ۴۳۰	- ۹۱
Particular	- ۹۲
Universal	- ۹۳
Duty	- ۹۴
Religion A	- ۹۵
Religion B	- ۹۶
Paradox	- ۹۷
Paradoxical	- ۹۸
The Immediacy of life	- ۹۹
Enjoyment	- ۱۰۰
Chance	- ۱۰۱
Irony طعنه لذت را مبدل به آس می‌کند	- ۱۰۲
The Universal Ideals	- ۱۰۳
Teleology غایت‌شناسی	- ۱۰۴
Law of Community	- ۱۰۵
Vocation	- ۱۰۶
Friendship	- ۱۰۷
Marriage	- ۱۰۸
Victim	- ۱۰۹
رجوع شود به مراحل راه حیات ص ۱۰۷	- ۱۱۰
Service	- ۱۱۱
Universality	- ۱۱۲
همان کتاب ص ۷۸ - ۱۱۳ - ۱۰۹	- ۱۱۳
کیرکگارد، ترس و لرزش، ص ۷۹	- ۱۱۴
The Tragic Hero	- ۱۱۴
The Knight of Infinite Resignation	- ۱۱۶
The Knight of Faith	- ۱۱۷
Absurd	- ۱۱۷
Dread	- ۱۱۷
the Teleological Suspension of the Ethical	- ۱۲

- ۱۲۱ - کیرکگارد، ترس و لرزش ص ۱۲۹
- ۱۲۲ - Absolute
- ۱۲۳ - کیرکگارد، ترس و لرزش ص ۸۰
- ۱۲۴ - در حوزه دیانت رابطه فرد با خداوند، رابطه تنها با تنهاست. فقط در ابدیت زمینه روابط و برخورد میان افراد امکانپذیر است. به عبارت دیگر در هر گونه اتحادی میان افراد بشر، خداوند به عنوان عامل سوم حضور دارد.
- ۱۲۵ - Absurd Faith
- ۱۲۶ - در فلسفه کیرکگارد، شهسوار ایمان با تسلیم و رضا کنار نمی‌کشد بلکه به یاری ایمان در زندگانی خود به عمق و بطن امر فرو می‌رود.
- ۱۲۷ - کیرکگارد، انجامین ضمیمه غیرعلمی ص ۱۷۶
- ۱۲۸ - Being
- ۱۲۹ - Thought
- ۱۳۰ - رجوع شود به ترس و لرزش ص ۷۹ - ۸۰
- ۱۳۱ - The Gospel of Suffering
- ۱۳۲ - Eternal Happiness
- ۱۳۳ - Incarnation
- ۱۳۴ - رجوع شود به انجامین ضمیمه غیرعلمی، ص ۱۷۸
- ۱۳۵ - Truth is Subjectivity
- ۱۳۶ - God
- ۱۳۷ - Eternal
- ۱۳۸ - Object
- ۱۳۹ - God is a Subject and therefore exists only for subjectivity in inwardness
- ۱۴۰ - Truth
- ۱۴۱ - Subjectivity
- ۱۴۲ - "An objective uncertainty held fast in an appropriation process of the most passionate inwardness is the truth, the highest truth attainable for an existing individual"
- P. 182
- ۱۴۳ - Knowledge
- ۱۴۴ - Scientific
- ۱۴۵ - Pure
- ۱۴۶ - Existential
- ۱۴۷ - کیرکگارد، انجامین ضمیمه غیرعلمی، ص ۱۷۷
- ۱۴۸ - Being and Thought
- ۱۴۹ - «وجود جریان مداوم صورت است» انجامین ضمیمه غیرعلمی، ص ۱۷۶
- ۱۵۰ - Speculation
- ۱۵۱ - Language of Truth
- ۱۵۲ - Liberty
- ۱۵۳ - Existence
- ۱۵۴ - Forms of Reflection
- ۱۵۵ - the Individual
- ۱۵۶ - Becoming

Instant	- ۱۵۷
Decision	- ۱۵۸
Sin	- ۱۵۹
Anguish or Dread	- ۱۶۰
Subjectivity	- ۱۶۱
Subject	- ۱۶۲
Object	- ۱۶۳
Objectivity	- ۱۶۴
Subjectivity means being proper to human subject.	- ۱۶۵
Infinite	- ۱۶۶
Inwardness	- ۱۶۷
انجامین ضمیمه غیرعلمی، ص ۱۷۹	- ۱۶۸
True Objectivity is True Subjectivity همان ص ۱۷۳	- ۱۶۹
Man	- ۱۷۰
Self	- ۱۷۱
Relation	- ۱۷۲
به عبارت دیگر یأس علاج نیست، بلکه ناخوشی است.	- ۱۷۳
The Individual versus the crowd	- ۱۷۴
Uncommon man	- ۱۷۵
Leap	- ۱۷۶
Reason and Pathos	- ۱۷۷
Feeling, Passion	- ۱۷۸
New Form of Communication	- ۱۷۹
Extensivity	- ۱۸۰
Intensity	- ۱۸۱
Will	- ۱۸۲
Faith is Passion	- ۱۸۳
Midwife	- ۱۸۴
کیرکگارد انجامین ضمیمه غیرعلمی، ص ۲۴۲	- ۱۸۵

فصل پنجم

نیچه و بی‌خدایی

زندگی و آثار نیچه

فریدریش ویلهلم نیچه^۱ در پانزدهم اکتبر سال ۱۸۴۴ میلادی در شهر روخن^۲ نزدیک لایپزیک^۳ در ایالت ساکسونی پروس^۴ آلمان به دنیا آمد. پدرش کارل لودویگ کشیش پروتستانی بود، از خانواده^۵ لهستانی متدین، که به کلیسای لوتر تعلق داشت. وی در سال ۱۸۴۹ بر اثر سقوط از بلندی و خونریزی مغزی فوت کرد. و نتیجه^۶ حساس و خجول در طفولیت در شهر کوچک ناومبورگ^۷ در محیط آرام و منزه خانواده^۸ مادری پرورش یافت. در دبستان گرایش و حساسیت او نسبت به دیانت و مطالعه^۹ انجیل مقدس چنان بود که همدرسانش وی را «کشیش کوچک» می نامیدند. از سال ۱۸۵۴ تا ۱۸۵۸ در دبیرستان محلی و از سال ۱۸۵۸ تا ۱۸۶۴ در مدرسه^{۱۰} شبانه روزی فورتا^{۱۱} تحصیل کرد. توجه نیچه به فرهنگ یونان باستان و علاقه^{۱۲} او به شعر و موسیقی از این دوره^{۱۳} حیات وی آغاز می شود. نیچه در سال ۱۸۶۴ در دانشگاه بن^{۱۴}، به مطالعه^{۱۵} فلسفه کلاسیک و الهیات پرداخت. در پاییز سال بعد به دانشگاه لایپزیک رفت و تحت تأثیر پروفسور فریدریش ریچل^{۱۶} علاقه^{۱۷} خود را کاملاً معطوف به دنیای کلاسیک یونان باستان نمود. به رغم نارضایی و تأسف خانواده دست از بررسی الهیات برداشت. به تعبیری حتی با ایمان به مسیحیت نیز وداع کرد و سخت تحت تأثیر افکار بی خدایی آرتور شوپنهاور فیلسوف آلمانی و کتاب مشهورش «جهان به عنوان اراده (خواست) و اندیشه»^{۱۸} قرار گرفت. در این مدت مطالعات اساسی و عمیق نیچه بیشتر در زمینه^{۱۹} ادبیات و تاریخ فلسفه^{۲۰} یونان باستان دور می زد. بر اثر انتشار چند مقاله^{۲۱} جالب توجه از نیچه در مجله^{۲۲} موزه^{۲۳}، دانشگاه بال^{۲۴} در سویس به او پیشنهاد تدریس کرد. بر اساس معرفی نامه و پیشنهاد فوق العاده^{۲۵} پروفسور، نیچه حتی قبل از آنکه درجه^{۲۶} دکترا را بگیرد، صاحب کرسی زبانشناسی زبانهای کلاسیک گردید. پروفسور ریچل خطاب به دانشگاه بال در تعریف نیچه^{۲۷} جوان چنین گفت: «اگرچه در مدت سی و نه سال گذشته بسیاری از جوانان با استعداد زیر نظر و تحت توجه من پرورش و تکامل یافته اند، اما

من هرگز جوانی را میان کسانی که سعی کرده‌ام در حوزه مطالعات خود به بهترین وجه یاری کنم نیافته‌ام که همانند نیچه، چنین جوان و در عین حال کارآزموده و پخته باشد. مقالات او در موزه که در سالهای دوم و سوم دانشگاهی نوشته شده، گویای استعداد خارق‌العاده وی است... اگر خداوند بخواهد و نیچه زندگانی طولانی داشته باشد من پیشگویی می‌کنم که او در صف نخستین زبان شناسان آلمان قرار خواهد گرفت.^{۱۲} این اتفاق که در آلمان نادر و بی‌سابقه بود حتی دانشگاه لایپزیگ را نیز چنان تحت تأثیر قرار داد که بدون امتحان، درجهٔ دکترا را تقدیم نیچهٔ جوان نمود.

در ماه می ۱۸۶۹ نیچه سخنرانی معروف خود را دربارهٔ «هومر و زبانشناسی کلاسیک»^{۱۳} ایراد کرد. و در سال ۱۸۷۰ با آغاز جنگ میان فرانسه و پروس، نیچه که به علت نزدیکی بینی و سرپرستی مادرش از خدمت نظام وظیفه معاف شده بود، به میل خود در واحد بهداری ارتش آلمان مشغول خدمت شد. اما به علت ناتوانی و ناخوشی مجبور به ترک جبهه گردید و با عشقی سرخورده از سپاه‌یگری مجدداً به دانشگاه رجعت نمود.

نیچه از زمان جوانی نسبت به موسیقیدان شهیر آلمانی ریچارد واگنر^{۱۴} که از نظر فکری پیرو لودویگ فیورباخ و شوپنهاور دو ملحد بزرگ قرن نوزدهم بود علاقهٔ شدیدی در خود احساس می‌کرد. در کتاب «تولد تراژدی از دیدگاه روح موسیقی»^{۱۵} که به سال ۱۸۷۲ منتشر شد، نیچه در مقایسه میان فرهنگ یونان قبل از سقراط با تمدن عقلانی بعد از سقراط از یک سو و فرهنگ یونان باستان با تمدن آلمان در قرن نوزدهم از سوی دیگر، ادعا نمود که خلاقیت تراژدی قبل از عصر سقراط با اصالت عقل در افکار سقراط از میان رفته است. و تمدن آلمان نیز که بی‌شبهت به فرهنگ یونان بعد از سقراط نیست، باید به یاری موسیقی واگنر، روح فرهنگ اصیل یونانی قبل از سقراط را مجدداً در تمدن خود زنده و بیدار نگاه دارد. این اثر نیچه عکس‌العملهای متضادی را دربر داشت. از یکسو پیروان مکتب موسیقی واگنر به سخنان نیچه عنایت خاصی داشتند و از سوی دیگر محققان کلاسیک آلمان نه تنها مطالب نیچه را به جد تلقی نکردند، بلکه آن را به شدت مورد انتقاد قرار دادند.

در فاصلهٔ سالهای ۱۸۷۳ تا ۱۸۷۶ نیچه چهار رساله تحت عنوان «تأملات نابه‌هنگام»^{۱۶} منتشر نمود. در رسالهٔ اول شخصی به نام دیوید اشتراوس^{۱۷} که با نگارش کتاب ایمان قدیم و جدید^{۱۸} معروف شده بود، به عنوان معرف فرهنگ «یهودی-آلمانی» سخت مورد انتقاد نیچه قرار گرفت. در رسالهٔ دوم، نیچه با گرایش به سوی اگزیستانسیالیسم، آرمانی شدن

مطالعات تاریخی به جای فرهنگ زندگی را تحت عنوان « درباره فایده و زیان تاریخ برای زندگی (حیات)»^{۱۱} مورد تجزیه و تحلیل قرار داد. رساله سوم در اطراف شخصیت « شوپنهاور به عنوان آموزگار»^{۱۲} دور می زند و در رساله چهارم روح موسیقی و آگنر به صورت تولد مجدد فرهنگ اصیل یونان باستان تحت عنوان « ریچارد واگنر در بایروت»^{۱۳} معرفی می شود. اما هنگام چاپ و انتشار رساله چهارم، جدایی و سردی نیچه از واگنر که باید ادعان نمود در روحیه فیلسوف جوان تأثیر شدید و منفی داشت، آغاز شده بود.

اما قبل از آنکه به این جدایی و تأثیر عمیق آن در روحیه نیچه پردازیم، شاید بهتر باشد که از دوستی به اصطلاح افلاطونی و توأم با احترام میان نیچه و دختر جوانی که به سال ۱۸۸۲ رخ داد اشارتی کنیم. نیچه که در حیات خود همیشه از تنهایی دردناک رنج می برد، به سال ۱۸۸۲ برای مدت کوتاهی عالم محبت را در وجود دختر جوانی به نام لو سالومه^{۱۴} یافت که در سال ۱۸۶۱ در روسیه متولد شده بود. سالومه جوان، زیبا و فوق العاده باهوش که بعدها معشوق ریلکه^{۱۵} و مدتی دوست زیگموند فروید^{۱۶} (۱۸۵۶ - ۱۹۳۹ میلادی) گردید در حقیقت چندان به دوستی با نیچه وقعی نمی گذاشت. اما بحث و همقدمی او با نیچه گویا برای فیلسوف جوان که تمام مدت از عقاید خود برای دخترک سخن می گفته، سخت مهم بوده است. به نظر بسیاری از محققان، پس از دوستی با سالومه بود که نیچه کتاب « چنین گفت زرتشت» را به نگارش درآورد.

براستی سه اتفاق اصلی: یکی ترک دوستی پرلذت و آگنر به سال ۱۸۷۶، دوم جدایی از محیط دلپذیر دانشگاه بال در سال ۱۸۷۹ و سومی تجربه شکست عشق در سال ۱۸۸۲ که شرح آنها مفصل و خارج از حوصله بحث کنونی است، در روحیه حساس نیچه و سیر تحول افکار فیلسوف جوان تأثیر بسزایی داشت. اگرچه در دوره اول نیچه سقراط را به علت توجه به عقل نفی می کند، در دوره دوم او را می ستاید. در دوره اول هنر خلاق خصوصاً شعر و موسیقی مورد توجه نیچه جوان است. اما اکنون علم بر هنر تقدم و اولویت پیدا کرده است. اثر «انسان خیلی انسانی»^{۱۷} که به سبک کلمات قصار و امثال و حکم به نگارش درآمده و با یک دید ثبوتی و تا حدودی مادی به نقد شدید متافیزیک می پردازد، گویای این دوره از تفکر نیچه به شمار می آید. در این مرحله از تکامل فکری نیچه تفاوت اخلاقی میان خیر و شر را در تجربه بعضی از اعمال مفید یا مضر برای اجتماع جستجو می کند. و سرچشمه وجدان را در ارتباط با ایمان به اصل حجیت^{۱۸}، نه از سوی خداوند، بلکه نسبت به والدین و معلمان، تعریف می کند.

ناتوانی جسمی، تزلزل عصبی همراه با ناراحتی روحی که شاید نتیجه جدایی از روح

موسیقی واگنر و دوری از دوستی ریچل بود، عاقبت نیچه را در بهار سال ۱۸۷۹ وادار به استعفا و ترک استادی دانشگاه نمود. به مدت ده سال نیچه با مقرری مختصر دانشگاه در جستجوی سلامتی نسبی خود اغلب در سویس و ایتالیا به سر می برد و گاه به گاه به آلمان سفر می کرد و در عالم تنهایی و پناهگاه دنیای عقلانی به نگارش آثار متعدد خود می پرداخت. در سالهای ۱۸۸۱ و ۱۸۸۲ نیچه دو کتاب به نامهای «شفق سپیده دم»^{۲۷} که در آن بر ضد اخلاق مبتنی بر نفی خود سخن رانده، و «حکمت مسرت بخش» یا «دانائی بهجت افزا»^{۲۸} که در آن دین مسیح را مخالف حیات بشری قلمداد کرده است، منتشر نمود. اما باید اذعان کرد که اعلام به اصطلاح «مرگ مفهوم خدا در غرب مسیحی» در این کتاب در آلمان قرن نوزدهم تقریباً بی اثر ماند و حتی بعضی از دوستان نزدیک نیچه نیز آن را با سردی و سکوت برگزار نمودند.

در سال ۱۸۸۱ فکر «رجعت یا برگشت ابدی»^{۲۹} به ذهن نیچه خطور کرد. در نظر نیچه رجعت ابدی یعنی در زمان بی نهایت، مراحل ادواری وجود دارد که آنچه بوده است با دقت تمام مشمول تمام جزئیات بارها تکرار خواهد شد. این فکر به حقیقت قدیمی که روزگاری غم انگیز تلقی می شد، با نیروی فوق العاده و حالتی توأم با شعف و شادی به اندیشه نیچه خطور و از زبان زرتشت پیامبر بزرگ و اخلاقی ایران باستان عنوان گردید. ثمره این دوره از اندیشه های خلاق نیچه کتاب معروف «چنین گفت زرتشت»^{۳۰} است که شامل چهار بخش است. بخش اول و دوم این کتاب در سال ۱۸۸۳، سومین بخش در سال ۱۸۸۴ و آخرین بخش آن در سال ۱۸۸۵ منتشر گردید. البته به ظاهر امر زرتشت نیچه که از مرگ مفهوم خدا در غرب سخن می گوید، با زرتشت تاریخی پیامبر ایران باستان که از اهورامزدا به عنوان آفریننده نیکی بحث می کند، هیچ گونه ارتباطی ندارد، اما شاید علت انتخاب نام زرتشت از سوی نیچه بیشتر این بوده است که زرتشت نخستین و مشهورترین استاد مسلم علم اخلاق بوده است که در عصر باستان دیانت را در اخلاق خلاصه نموده و پس از طی قرون اکنون در عالم تنهایی و خیالپردازی نیچه، از محدودیت های افسانه های اساطیری به کلی دست برداشته و ماورای خیر و شر، فراسوی نیک و بد از تعالی انسان سخن می گوید. افکار مربوط به ابرانسان^{۳۱} (ابر مرد) که حاکم احساسات بر خود و به همین علت قادر به خلق است و تغییر اصولی سطح ارزشها و تعالی انسان فراسوی نیک و بد، بیانگر چهره سوم تحولات فلسفی و روحی نیچه است. بیان نیچه در این اثر مشهور و جهانی البته خیلی شاعرانه است. اما کلام دقیقتر و شاید فلسفی تر همین افکار را می توان در کتاب «آن سوی خیر و شر یا فراسوی نیک و بد»^{۳۲} به سال ۱۸۸۶ و

«نسب نامه اخلاق»^{۳۳} به سال ۱۸۸۷ یافت. عنوان کتاب «فراسوی نیک و بد» دنباله‌ای دارد به نام «پیشگفتاری درباره فلسفه آینده»^{۳۴} و نیچه در این اثر سعی نموده است که یک وجه منظم از افکار اصلی خود را برای آیندگان ارائه نماید و شاید همین امر باعث شد که برخلاف آثار گذشته او بین کتاب با عکس‌العملهای جالب توجه خصوصاً از سوی گئورگ برندس^{۳۵} منتقد دانمارکی روبه‌رو گردد.

اما تقریباً در همین مدت زمان، یادداشتهای پراکنده نیچه در اطراف «اراده معطوف به قدرت»^{۳۶} یا «اراده قدرت» که به ظاهر از «اراده معطوف به حیات»^{۳۷} شوپنهاور نشأت گرفته بود، تحت عنوان «اراده معطوف به قدرت، رساله‌ای به سوی تغییر ارزش همه ارزشها»^{۳۸} منتشر گردید. سپس نیچه به قصد و نیت بررسی کامل و ارزشیابی همه ارزشها، به نگارش کتابی در چهار بخش پرداخت. که تنها اولین بخش آن یعنی «ضدمسیح» (دجال)^{۳۹} در سال ۱۸۸۱ منتشر گردید.

در سال ۱۸۸۸ نیچه به کلی زنگارش کتب اصلی خود دست کشید تا دو انتقاد شدید برواگنر بنویسد: «مورد یا وضع واگنر»^{۴۰} و سپس «نیچه ضد واگنر»^{۴۱}. ولی آخرین آثار نیچه، یعنی «فجر تنها»^{۴۲} و زندگینامه عجیب و غریب او تحت عنوان «انسان را ببین»^{۴۳} همه پس از ظهور علائم مشخصه ناراحتی روانی و دیوانگی پنهانی او یعنی بعد از ژانویه ۱۸۸۹ منتشر شدند. البته در اطراف عدم سلامت و خستگی روح نیچه، سخنان بسیاری از سوی موافقان و مخالفان، خصوصاً خواهر او مطرح شده است. اما به نظر می‌رسد که گذشته از ناتوانی جسمی که از طفولیت دست به گریبان او بود و تنهایی دردناکی که از نوجوانی روح وی را در بر گرفته بود، دیوانگی او نتیجه مستقیم تأثیر بیماری سیفلیس بر روی سلسله اعصاب و مغز او بوده است. پس از سقوط روحی و تزلزل سلسله اعصاب، نیچه را ز شهر تورین^{۴۴} به مرکز پزشکی بال منتقل نمودند. اما حتی پس از معالجات در شهرینا نیز وی هرگز سلامت خود را بازیافت و مدت دوازده سال به حیات پر رنج خود ادامه داد. بعد از معالجات مقدماتی نیچه به خانه مادری در شهر ناومبورگ مراجعت نمود و پس از مرگ مادر همراه با خواهرش الیزابت فورستر نیچه، برای ادامه حیات به وایمار^{۴۵}، شهرگوتته شاعر شهیر آلمان رهسپار شد. در این زمان نیچه سخت معروف شده بود. اما شهرت او در اروپا دیگر برایش لذتی نداشت. وی در بیست و پنجم ماه اوت ۱۹۰۰ میلادی بدرود حیات گفت. به تعبیری در پایان قرن نوزدهم جسد سرد نیچه را به صحن کلیسای رودحن برای دفن سپردند، در حالی که روح نا آرام وی افکار گرم و غریب خود را برای تجلی و تعبیر به قرن بیستم اروپا سپرد. و هرگز برای فرزندان

معلوم نشد که آیا الحاد او معلول خستگی روحی او بود و یا نازاحتی روانی او معلول فلسفه الحادش .

اصول عقاید نیچه

اصولاً فلاسفه از جهت وضع و ضرورت فکری به دو گروه تقسیم می‌شوند: فلاسفه‌ای که صاحب افکار ایستا هستند و فلاسفه‌ای که دارای اندیشه پویا می‌باشند. اندیشه‌های فلسفی نیچه که به گروه اخیر تعلق دارد در سیر تکاملی خود شامل چند مرحله است و در سایه ضرورت تکاملی این مراحل است که بعضی از افکار اساسی او چون آیزنمان (آیزنمرد)، رجعت (برگشت) ابدی به عنوان نشانه قدرت وی در قبول به صورت تراژیک حیات ظاهر می‌گردد. به نظر اغلب مفسران، عقاید نیچه در اواخر عمر، خصوصاً آنچه در اراده معطوف به قدرت مندرج است، منعکس کننده افکار حقیقی و پیشرفته او است. باید توجه نمود که برخلاف فلاسفه نظام پرداز چون ارسطو، اسپینوزا و هگل، نیچه مانند فلاسفه اگزیستانسیالیست با وقوف کامل، از بیان منظم و اصولی گریزان است. و همین مسئله درک مطالب فلسفی او را که به بیان شاعرانه زیور یافته از سویی مشکل و از جهتی بسیار جالب توجه می‌کند. بنابر این محققان و اساتید در مطالعه آثار نیچه باید مدام از صورت پی به معنی ببرند و از سطح به عمق سفر کنند. و شاید همین وضعیت موجب شده است که از پیروان نازیسم آلمان گرفته تا اساتید اگزیستانسیالیست چون کارل یاسپرس و هایدگر، همه در آثار خلاق نیچه راه و روش خویش را یافته‌اند. نکته دیگر که باید مورد عنایت قرار گیرد این است که گرچه نیچه به جنبه‌های شخصی اندیشه خود در عالم تخیل اشارات شاعرانه متعدد می‌کند، اما ادعای او در عالم فلسفه مطلقاً شخصی و جزئی نیست، بلکه کاملاً اجتماعی و کلی و در عین حال نسبی و عملی است. به هر حال محقق معاصر باید در مطالعه افکار نیچه نه تنها سیر تاریخی افکار پویای او را در نظر بگیرد، بلکه با در نظر گرفتن نقش بیان اساطیری نیچه از صورت داستان و افسانه پی به اعتقادات کاملاً فلسفی او ببرد که در مرز میان معقول و غیرمعقول به آینده بشریت ارائه شده است.

افکار نیچه ثمره یکی از عکس‌العملهای سیر اندیشه غرب در مقابل همه عقل پنداری نظام هگل است که از حد بازتاب پا فرا می‌نهد و حتی در مقابل دیگر عکس‌العملهای مشابه چون حکمت شوپنهاور قد علم می‌کند. نیچه که از زمان دانشجویی در دانشگاه لایپزیگ با کتاب شوپنهاور، یعنی دنیا به عنوان اراده و اندیشه آشنا بود، هرگز در حلقه

شاگردان فیلسوف بدبین در نیامد. اگرچه نیچه در تولد تراژدی به پیروی از شوپنهاور دنیا را با دیده غم می‌نگرد و راه نجات را در نیروی خلاقه هنر می‌جوید، اما به‌طور کلی جهت اصلی فکر نیچه مانند اگزیستانسیالیست‌ها در تأیید حیات است. و او حتی در سال ۱۸۸۸ ادعا کرد که اثر معروف «تولد تراژدی» تز مخالف فلسفه شوپنهاور است.

در «تولد تراژدی» نیچه معتقد است که یونانیان باستان به غم‌انگیز بودن حیات بشر واقف بودند، منتهی در برابر صورت خطرناک و وحشتناک زندگی، هرگز فلسفه بدبینی را نپذیرفتند و به حیات پشت نکردند، بلکه از طریق خلاقیت هنر به دنیا جواب مثبت دادند. به قول نیچه یونانیان قبل از سقراط به دو طریقه یکی «دیونیزین»^{۴۶} و دیگری «آپولونین»^{۴۷} تمسک می‌جستند. طریقت دیونیزین از دیدگاه نیچه مظهر جریان حیات است که هرگونه سدی را می‌شکند و پیرو این طریقت در حال مستی با حیات یکی می‌شود، و ماورای مسائل شخصی با غوطه‌ور شدن در حیات، وحدت اولیه و اتحاد ابتدایی را متجلی می‌کند. موسیقی تراژیک یونان باستان کمال تجلی این طریقت محسوب می‌شود. اما به نظر نیچه طریقت آپولونین، که نشانه نور میزان و مراقبت است، در عالم اساطیری خدایان المپیک و هنر مجسمه‌سازی یونان قدیم منعکس است.

برخلاف نظر عامه مردم که یونانیان را اهل اعتدال می‌دانند، نیچه در این تجزیه و تحلیل به وقوف یونانیان نسبت به جنبه‌های غیرعقلانی و بندهای تاریک و عاطفی حیات بشر اشارت دارد. به نظر نیچه یونانیان باستان در برابر ماهیت تراژیک حیات دوراه اساسی نجات را یافته بودند: یکی آپولونین که به روی واقعیت حجاب می‌کشد و با ابداع دنیای صور آرمانی و زیبایی به‌طور کلی درد و رنج عالم را تحمل می‌کند و دیگری دیونیزین که با قبول و تأیید حیات و خلاصه «بله گفتن» به وحشت و تاریکی عالم، به موسیقی پناه می‌برد. از دیدگاه نیچه اصالت فرهنگ یونان قبل از سقراط در آمیزش و وحدت نیروهای حیات در طریقت دیونیزین و عشق به صورت و زیبایی در طریقت آپولونین است که متأسفانه در سایه سنگین اصالت عقل سقراط، حقیقت و توانایی خود را از دست می‌دهد. البته هدف اصلی نیچه در بیان اصالت و غایت فرهنگ راستین یونان باستان، یعنی ارائه خلاقیت هنری (موسیقی - مجسمه‌سازی) و فکری (فلسفه) تنها عنوان نمودن یک نمونه آرمانی برای فرهنگ جدید آلمان است تا با رجعت به اصالت عصر قبل از سقراط، رسالت خود را در قرن نوزدهم به تحقق برساند.

در این مرحله از تکامل فکری نیچه، سؤال اصلی این است که آیا حیات بر معرفت اولویت دارد یا معرفت بر حیات؟ نیچه مانند اگزیستانسیالیست‌ها ادعا می‌کند که حیات

نیرویی بالاتر از معرفت است و بنابراین فرهنگ قرن نوزدهم که برخلاف جهت اساسی رده معطوف به قدرت در تسلط معرفت است، در درون حیات جدید خود دارای نیروهای زنده ابتدایی وحشی است که منتظر ظهور و انتقام گرفتن از وضع ظاهری اجتماع امروز غرب هستند. به عبارت دیگر نظر مخالف فرهنگ معاصر غرب در درون آن پنهان شده است. اگرچه نیچه، چنان که از «انسان را ببین» برمی آید، چندان علاقه‌ای به مسائل سیاسی ز خود نشان نمی‌دهد و اصولاً حزب را مخالف تشخیص فرد می‌داند، اما مدعی است که دموکراسی و سوسیالیسم هر دو معلول مسیحیت هستند و حد وسطی را مورد تأیید قرار می‌دهند که نسبت به نوع بشر خصومت‌آمیز است. به نظر نیچه امکانات فوق العاده بشر هنوز به سرحد کمال نرسیده است. ولی در آینده فراسوی کلیه تعبیرات عقلانی تاریخی، بشر جدیدی که از نظر فردی سخت اراده و خاص است به وجود خواهد آمد. در فلسفه نیچه انسان محتاج جهت است تا خود را تعالی بخشد. اما نه علم تجربی جدید و نه عالم وحی قدیم هیچ کدام قادر نیستند این هدف را برای انسان متحقق سازند. بنابراین تنها فلسفه، آن هم نه فلسفه آکادمیک اساتید، بلکه فلسفه‌ای که در ذهن متفکری تنها اما واقف به امکانات نامحدود بشر که از خطر زندگی نمی‌هراسد متجلی است، می‌تواند راهنمای بشر باشد. به نظر نیچه، فلسفه راستین باید وظیفه سنگین خود را با شهامت و بدون رحم و شفقت دریابد. یعنی چون زرتشت پیامبر پس از سالها دوری به اجتماع باز گردد و از آمدن «آبرانسان» خیر آورد.

اما زرتشت پیامبر اخلاق است. پس نیچه ماورای ارزشیابی هنری در تولد تراژدی به بحث مسائل اخلاقی می‌پردازد. برای نیچه دیوید اشتراوس، نمایانگر ریشه‌های یهودی اخلاق مسیحیت است که به زبان کانت بیان شده است. نظر اشتراوس درباره جوهر اخلاق این است که انسانها همگان، یک احتیاج، و ادعا و حقوق دارند و این امر اخلاقی به اصطلاح مبتنی بر نظریه تکامل داروین است! نیچه در عالم انتقاد می‌گوید که اولاً این نظریه اخلاقی مبتنی بر نظریه تکامل داروین نیست و ثانیاً طبقه انسان متشکل از انواع مختلف افراد انسانی است و به حکم عقل و عدالت نباید تفاوت‌های فردی و شخصی بی‌معنی و یوچ تلقی شود و همگان به یک گونه تصور شوند. در کتاب «انسان خیلی انسانی» نیچه در یک بحث نامنظم اخلاقی انسان را به حیوانی تعبیر می‌کند که دیگر تنها برای رضایت یک لحظه زندگی نمی‌کند، بلکه با زمان آینده دور دست سروکار دارد. اگرچه در این رساله نیچه از ارتباط میان اطاعت از اجتماع و لذت آدمی سخن می‌راند، اما در اصل وی معتقد است که انسان در جستجوی لذت نیست، بلکه در جستجوی قدرت

در کتاب « فراسوی نیک و بد » دو نوع اخلاق مطرح می‌شود، یکی اخلاق خدایگان و دیگری اخلاق بندگان . به قول نیچه در تمام جوامع پیشرفته این دو نوع اخلاق به چشم می‌خورند و حتی در یک زمان می‌توانند در وجود یک شخص واحد متجلی باشند . اما ضروری است که تفاوت اصولی میان این دو اخلاق تمیز داده شود . در اخلاق خدایگان اصول اشرافی حاکم است ، یعنی نیک با شریف و بد با وضع برابر است . در حالی که در اخلاق بندگان خیر امری است که برای جامعه ضعیف ، محروم و بی‌قدرت مفید است و شر اعمال و رفتار اشخاص فردی خطرناک و صاحب قدرت است . به تعبیر ثانوی اخلاق خوب از آن بندگان مهربان اما ضعیف ، و اخلاق بد از آن خدایگان قوی و صاحب تشخیص است . در اخلاق بندگان که مبتنی بر نفی شخصیت خدایگان است ، خصوصیتی چون همدردی ، مهربانی و تواضع به این علت فضیلت شمرده می‌شوند که در مقابل خطرات ناشی از قدرت فردی خدایگان همچون سدی است . این بحث را نیچه به وجه کاملتر در « نسب نامه اخلاق » با استناد به مفهوم تالم و تنفر توده مردم از قدرت فردی دنبال می‌کند . انسان والاگهر و خاص ، ارزشهای خود را با قدرت خویش می‌آفریند ، اما انسان فرومایه و همگانی برای مراقبت انسان قوی ، ارزشهای عامیانه توده مردم را مطلق می‌انگارد . تاریخ اخلاق از دیدگاه نیچه ، جدال این دو طریقت فکری است . زیرا از دید انسان والا نژاد ، وجود این دو طریقت با یکدیگر مغایرتی ندارد ، در حالی که از دید بندگان فرومایه ، تنها یک اخلاق ایستا و مطلق وجود دارد که به قول نیچه کمال ثمره آن مسیحیت در غرب است .

البته نیچه ارزش اخلاقی مسیحیت را به طور کلی نفی نمی‌کند ، ولی مسیحیت را برای بی‌ارزش جلوه دادن بدن انسان ، بی‌اعتنایی به انفعالات و شهوات محکوم می‌کند . هدف غائی نیچه از میان بردن ارزشها به طور کلی و حکومت انفعال بدون عقل نیست ، بلکه هدف نهائی او اتحاد^{۲۸} هرچه بیشتر کلیه جنبه‌های انسانی است و به این منظور نظام کنی و مطلق را مردود می‌شمارد . در نهایت نیچه برای حفظ ارزشهای انسانهای والا تر ، طرفدار انواع و درجات اخلاقی است و در مقام خود توده فرومایگان را مستحق خلاق خویش می‌داند . تنها به شرط آنکه انسانهای برتر را از ابداع ارزشهای خود محروم نسازند . به عبارت دیگر برای توده فرومایه که از ضعف درونی رنج می‌برند ، همین اخلاق پست و همگانی بسی نیکو است . زیرا اداره کردن ایشان تنها از این راه ممکن است تا انسانهای والا نژاد بتوانند حدود خیر و شر را تعالی بخشند و در راه نیکی ، ارزشهای نو و والایی را ابداع

کنند. اما نیچه متأسفانه در مورد محتوای این ارزشهای جدید که باید ابداع شود چندان مطلب تازه‌ای اظهار نمی‌کند و آنچه او می‌گوید شباهت زیادی به فضیلت‌های اخلاقی یونان و روم باستان دارد. گویی ابر انسانی لازم است تا ارزشهای کاملاً جدیدی ابداع کند.

پس از سخنهای پراکنده در اطراف اخلاق بندگان در عالم مسیحیت که به قول نیچه از وضع اجتماعی یهودیان در عهد عتیق یعنی بندگی بنی‌اسرائیل سرچشمه می‌گیرد، بحث اصلی او معطوف به وجود خداوند و ایمان به مسیحیت می‌گردد. نیچه در اثر معروف «حکمت مسرتبخش» با کمال گستاخی ادعا می‌کند که بزرگترین اتفاق در دوره معاصر غرب «مرگ خدا است!»^{۲۹} این کلام که در دنیا بازتابهای گوناگونی به وجود آورده، اغلب مورد تفسیرهای نادرست قرار گرفته است. مقصود نیچه از این جمله مرگ مفهوم خدای مسیحیت، خالق اوامر و فرامین مطلق اخلاقی، در اذهان مردم به اصطلاح مسیحی و در بند کلیسای غرب است. به نظر نیچه این یک واقعیت است که مردم غرب در عین حال که به ظاهر امر مسیحی و اهل کلیسا هستند، اما سالهاست که ایمان راستین به مسیحیت را از دست داده‌اند و مفهوم خداوند در فکر ایشان مرده است. اما نیچه فراسوی این به اصطلاح واقعیت، به حقیقت دیگری نیز اشاره می‌کند و آن آزادی انسان از اوامر مربوط به آن جهان است. به عبارت دیگر اکنون که این مفهوم در فرهنگ غرب به فراموشی سپرده شده، بزرگترین سد در راه آزادی و قدرت خلاقه بشر شکسته شده است. دیگر نگاه مرد مغرب زمین به سوی دنیای فوق طبیعی و غیرواقعی نیست، بلکه توجه او معطوف به این جهان و ارزشهای طبیعی و واقعی است. اگرچه در ظاهر حمله نیچه تنها به سوی مسیحیت است، اما به نظر اغلب قریب به اتفاق محققان، در باطن ندای نیچه نه تنها برضد مسیحیت، بلکه برخلاف مطلق دین است.

البته نیچه که خود ثمره سقوط معنوی غرب است از بعضی جهات به طور خودآگاه یا ناخودآگاه، به فضائل دیانت اعتراف دارد. وی گاه‌به‌گاه به خصوصیت فریبایی مسیحیت اشاره می‌کند که نشانگر گرایش اولیه نیچه، حداقل در طفولیت، به عالم مسیحیت است. او حتی یکبار اظهار کرده است: «خون یک حکیم الهی در بدن من جریان دارد!» اما در اصل و نهایت، نیچه فرض وجود خداوند را نشانه عدم آزادی بشر و هرگونه ایمان به مذهب را دلیل ضعف آدمی می‌پندارد که از ترس و حالت «نه‌گفتن» به حیات و انکار دنیا برمی‌خیزد.

به قول نیچه «مفهوم خداوند تاکنون بزرگترین اعتراضی برضد وجود بوده است.» باید

توجه نمود که در فلسفه نیچه بحث نظری اثبات عدم وجود خداوند مطرح نیست، بلکه توجیه اصلی خیالی بودن این تصور، پدیده فراموشی این مفهوم در فرهنگ مسیحیت و در غرب و در نهایت ثمرات غائی این وضعیت معاصر انسان غربی مطرح است. البته بسیاری از محققان به حالات روانی و عکس‌العمل‌های شخصی نیچه در برابر مسیحیت، که شاید از طریق زندگی بیش از حد زاهدانه محیط خانوادگی به وی القا شده، اشارت متعدد کرده‌اند. اما آنچه مسلم است نیچه، خارج از نفرت روانی و ماورای عقل و دیوانگی، به‌عنوان یک فیلسوف معاصر نه‌تنها ندای مرگ مفهوم خدا در فرهنگ مسیحیت در غرب را می‌شنود، بلکه به‌صورت یک ملحد، اما به‌نام و زبان زرتشت پیامبر عهد باستان، ادعا می‌کند که انسان باید در سیر تکاملی خود در عالم بی‌خدایی به‌جای خداوند بنشیند و قانون و ارزشهای خود را ابداع نماید تا به افق آرزوهای خود تحقق بخشد! اما اگر نیچه در مرز میان عقل و وجود می‌دانست که بعدها انتقادات شدید و باور نکردنی وی بر عالم مسیحیت و دیانت به‌طور کلی چه تأثیر عمیقی بر الهیات مسیحی مخصوصاً در حلقه‌های پروتستان می‌گذرد و در حقیقت باعث به‌وجود آمدن به‌اصطلاح «نهایت مرگ خدا»^{۵۰} می‌شود، شاید در عالم تنهایی و در جوار دیوانگی خود حتی خطی برای نگارش عرضه نمی‌داشت.

بحث اخلاق و تجزیه و تحلیل الهیات موضوع رابطه میان خداوند و قوانین اخلاقی را مطرح می‌سازد. البته در ذهن بعضی از مردم مفهوم خدای مسیحیت از مطلق اخلاق جدا و متمایز است. به‌طور کلی آنان بر این تصورند که هیچ‌گونه رابطه ضروری میان خداوند مطلق و مطلق اخلاق وجود ندارد. اما نیچه برخلاف این نظر، به‌وضوح و تأکید تمام اظهار می‌دارد که حفظ اخلاق مسیحیت بدون وجود خدای مسیحیت غیرممکن است. یعنی اخلاق بدون الهیات محال است. بنابراین انسان معاصر اروپایی که اکنون ایمان به خدای مسیحیت را نفی کرده است، در حقیقت پایه‌های تمام ارزشهای خود را از دست داده است و این زمینه نیستی‌انگاری و مکتب‌پوچی در غرب است. به عبارت دیگر حتی در نظر نیچه، گرچه وجود مسیحیت خود سدی برای ارتقاء بشر محسوب می‌شود اما عدم اعتقاد به دین نیز به‌علت ارتباط ضروری با عالم اخلاق، باعث به‌وجود آمدن نیستی‌انگاری و پوچ‌گرایی می‌گردد. تصویر نیچه از ثمرات تاریک نیستی‌انگاری در غرب بسیار وحشتناک است. او ندا می‌دهد که در آینده «جنگهایی خواهد بود که هرگز در گذشته به روی زمین اتفاق نیفتاده است». اما عاقبت فراسوی این صحنه هولناک، نیچه مدعی است که جنگ نهایی برای از بین بردن آخرین اثرات اخلاق بندگان در سنت مسیحیت

است تا راه برای ظهور و توفیق ابرانسان (آبرمرد) باز گردد.

از دیدگاه نیچه، دنیا چیزی به جز اراده معطوف به قدرت نیست که فراسوی نیک و بد می‌تواند دنیا را به نحو معقول توصیف کند. معرفت همچون آلت قدرت است و آنچه در فلسفه به نام آرزوی طبیعی به سوی معرفت نامیده می‌شود خود انعکاسی از اراده معطوف به قدرت است. هدف اصلی دانش، نظام بخشیدن و تسلط یافتن است. واقعیت همیشه در حال صیوروت است ولی ما انسانها آن را به هستی تبدیل می‌کنیم. بنابراین منظور علم تسلط بر طبیعت است که تنها از راه تغییر صورت طبیعت به مفاهیم ممکن می‌گردد.

مطابق نظر نیچه، مفهوم «حق مطلق» اختراع فلاسفه است که از صیوروت عالم ناراضی هستند. «حق نوعی اشتباه است که نوع به خصوصی از موجود زنده بدون آن قادر به ادامه حیات نیست»! به عبارت دیگر ضرورتی وجود دارد که آدمی برخلاف واقع دنیای ظاهر را به صورت سیلان مشاهده نکند. قوانین منطقی و حتی قانون علیت، همه از دیدگاه نیچه، افسانه‌های مفیدی هستند و چنان با ایمان انسانی ترکیب یافته‌اند که عدم اعتقاد نسبت به آنها می‌تواند حتی نوع انسان را به خطر انداخته از میان ببرد. زبان انسان آینه تمام عیار نوع مفید این افسانه‌های مبتنی بر وهم و خیال است. لذا خطر فلسفی در این نهفته است که ما زبان را انعکاسی از واقع تصور کنیم. اسطوره فلسفه در زبان بشر نهفته است. اما نکته اساسی این است که اگر این فلسفه حقیقت دارد، سخن خود نیچه بر اساس همین گفتار چگونه می‌تواند دعای صدق کند. ولی بسیاری از محققان و پیروان وی معتقدند که اگر حتی این مطلب را بر سخن نیچه صادق بدانیم، از ارزش کلام وی چیزی کاسته نمی‌شود.

در دنیای علم، نیچه با گرایش عمیق به سوی اصالت عمل، نظریه تکاملی داروین را سخت مورد حمله قرار می‌دهد. به نظر او عامل نفوذ و تأثیر محیط خارجی بر روی موجود زنده در نظریه داروین بیش از حد معقول مورد تأیید قرار گرفته است. و انتخاب طبیعی در جهت ترقی نوع که عصاره فکر داروین است، در حقیقت نمونه‌های بهتر و والا تر: فدای نمونه‌های عادی و متوسط می‌کند. زیرا فرد خاص و تنها هر قدر هم سخت باشد، در منایسه با اکثریت متوسط، ما مجتمعا، در مقام ضعیفتری قرار دارد. بنابراین اگر ما اخلاق را مبتنی بر نظریه داروین قرار دهیم، آن وقت نمونه فوق العاده و والا را فدای نمونه متوسط و عادی کرده‌ایم.

به نظر نیچه، مقام و منزلت موجود معلول قدرت است که خود یک کیفیت فردی و درونی است. افراد بشر تنها به دو نوع تقسیم می‌شوند، یکی نمایانگر حیات قوی و

صعودی و دیگری نشانگر حیات ضعیف و نزولی است. البته توده متوسط ضروری هستند تا انسانهای برتر حیات والاتر خود را ادامه دهند. ولی قبل از آنکه چنین وضع مطلوبی حاصل شود، موجی از «بربرهای جدید» پیدا خواهد شد که حکومت توده‌ها را سرنگون و امکان رشد آزاد افراد خاص را به وجود خواهند آورد. به عبارت دیگر نه اخلاق قدیمی مطرح است و نه الهیات مسیحی، بلکه انسانیت جدید مد نظر نیچه است.

در تاریخ فلسفه غرب، دو سنت اساسی مکتب انسانیت به چشم می‌خورد: یکی قدیس اگوستین، که انسان را به عنوان یک موجود سقوط کرده تلقی می‌کند. انسان به این تعبیر، از حالت طبیعی و سعادت اولیه و ازلی خود جدا شده، با خود در غربت است و همیشه در آرزوی باطنی رستخیز انسان اولیه یعنی عالم قبل از سقوط به سر می‌برد. اما سنت دیگر که بیشتر به نام هگل معروف شده مطلب را در جهت دیگر توجیه می‌کند. هگل در پدیدارشناسی روح (روان) به طور مثال می‌گوید وقتی که پایه‌های ساختمان پی‌ریزی می‌شود، پایان نیافته است. پس امر مجرد در آغاز که همچون پایه‌های ساختمان است نه کامل است و نه حتی واقعی، بلکه برای تحصیل محتوی باید صیوررت پیدا کند. لذا هستی یا بودن همانا صیوررت است.

مطالعه سطحی فلسفه نیچه شاید چنین بنمایاند که وی به سنت اول تعلق دارد و در آرزوی انسان قبل از دین یهود و مسیحیت یعنی یونانی است. در حالی که بررسی دقیقتر آثار نیچه به خوبی نشان می‌دهد که وی همچون هگل در عالم صیوررت راه نجات و در غایت انسان والاتر را جستجو می‌کند. به قول نیچه نه اخلاق، نه الهیات و نه حتی انسانیت، هیچ کدام هدف نیست، بلکه مقصد عالی فلسفه، آبرانسان (آب‌مرد) است. انسان همچون پلی در عالم هستی است که باید طی شود! «در عالم هستی انسانیت بندی بسته بر روی پرتگاه (نیستی) میان دنیای حیوانی و عالم آبرانسانی است.» باید توجه نمود که به طور طبیعی انسان هرگز آب‌مرد نمی‌شود. آبرانسان که تجلی و تشخیص اراده معطوف به قدرت است، وقتی به وجود می‌آید که افراد بشر با شهامت تمام کلیه ارزشها را تغییر صورت دهند و به جای اخلاق قدیم، یعنی مبتنی بر مسیحیت، اخلاق مبتنی بر اراده معطوف به قدرت را حاکم سازند.

در نظر نیچه سه مرحله در راه تکامل بشر وجود دارد. در آغاز یعنی عصر یونانی قبل از اخلاق یهودی و دین مسیحیت، خدایگان در حالت طبیعی به سر می‌برد، و حاکم بر لذت خود حکم می‌کرد اما پس از ظهور اخلاق یهودی که ثمره مستقیم بندگی ایشان در عهد عتیق بود و دیانت مسیحیت که بر اخلاق بندگان استوار بود، تضاد میان اخلاق

بندگان و اخلاق خدایگان آغاز شد. و پس از پیروزی مسیحیت در غرب خدایگان نیروی اصیل و طبیعی خود را از دست داد و در عالم گناه به نفی خود پرداخت. «در اوایل قرون وسطی... زیباترین نمونه حیوان موزلائی همه جا شکار شد. همچون اشباح یک انسان گناهکار گردید. و در آنجا مریض بی‌نوا و تیره‌بخت، با قلبی مملو از نفرت به سوی سرچشمه حیات بر ضد خویش قیام نمود. به عبارت دیگر یک مسیحی، گردید!»^{۵۱} به تعبیر دیگر «وجدان بد»^{۵۱} که معلول تعلیمات یهودی است، خیربندگان را در برابر نیک خدایگان که خوب را همان زیبایی و سعادت می‌دانستند، قرار داد و با تعریف خوبی به ضعف و فقر تنها محتاجان را لایق نجات دانست و باعث سقوط خدایگان از حالت طبیعی اولیه شد. اما نیچه در پیرهی 'فکار منطقی هگل، و قوف کامل دارد که «نفی» یک حالت، ضرورتاً «تخریب» آن حالت نیست، یعنی سقوط خدایگان اولیه، اضمحلال خدایگان به حساب نمی‌آید. بلکه این تجربه، تنها مقدمه‌ای برای ظهور و رشد یک حاکم جدید است. به تفسیر دیگر انسان خاص اولیه یک موجود طبیعی و آزاد اما بدون تضاد بود که در نتیجه تجلی اخلاق یهودی - مسیحی بر ضد خود برگشت و به ناچار به خود نگریست و در عالم ذهنی - وجودی - درونی، دارای نفس آگاه شد. به سخن دیگر انسان از یکسو دارای گناه و وجدان بد شد و از سوی دیگر نیروی خاص یافت تا در راه نجات خود در عالم هنر، علم و صنعت، اخلاق و مولد گردد. انسان در نتیجه تجربه این دو چهره قادر شد که به طبیعت صورت ببخشد و تغییر ماهیت بدهد. پس از جهت غایت دین یهودی - مسیحی نقش مهمی در خلافت انسان ایفا می‌کند. زیرا مسیحیت به طور منفی برای عالم انسانیت نقطه آرمان جدید انسانی را به وجود آورده است. اکنون انسان می‌رود که مخلوق خود باشد نه ثمره طبیعت! اما این تحول آرمانی به سوی آبرانسان در بند تعالی است.

اندیشه نیچه در پی اصالت، از مرز عقل و دین می‌گذرد و به بیانی شاعرانه از تعالی^{۵۲} سخن می‌گوید: اخلاق آبرانسان که بر وجود خود تسلط کامل دارد، در ماهیت مافوق درک منفی خیر و شر است که عوام بر سنت بندگان عهد عتیق و عهد جدید در بند آن هستند. نیچه که مبنای این اخلاق نو را اراده معطوف به قدرت می‌داند در توصیف ادبی «آبرانسان» به تلفیقی از قیصر روم و روح عیسی مسیح اشارت می‌کند. اما چون «آبرانسان» هرگز دیده نشده است، فیلسوف نمی‌تواند یک تعریف روشن و جامع و مانعی از آن ارائه دهد. به ناچار نیچه، با وقوف کامل به این مطلب «آبرانسان» را با «واپسین انسان» یا «آخرین مرد»^{۵۳} مقایسه می‌کند. واپسین انسان به زبان زرتشت نیچه کسی

است که همه را چون دیگران می‌داند و در راه موافقت و مراقت قدرت خلاقه خود را از دست داده است. در حالی که ابرانسان با اعدام و مرگ مفهوم خدای مسیحیت در ذهن خویش از بند رهایی یافته به سوی رجعت به جهان تحول روحی در سیر و حرکت است. در آغاز به نظر می‌رسد که «زرتشت نیچه» تنها می‌خواهد فکر اصلی «آبرانسان» را ایفا کند، اما نیچه در زندگینامه خود «انسان را ببین» می‌گوید که اندیشه اساسی زرتشت رجعت ابدی یا بازگشت جاودانه است. که در عین ظالمانه بودن نه تنها آزمایشی برای نیرومندی فکر و روح بشر است، بلکه در عالم آزادی «آری گفتن به حیات» محسوب می‌شود. نخستین بیان این فکر که پایه ایمان نیچه به شمار می‌رود، در کتاب حکمت مسرتبخش ظاهر می‌گردد. در این اثر روحی در عالم خیال زرتشت بر نیچه ظاهر می‌شود و می‌گوید که حیات او با کوچکترین جزئیات به طور نامحدود تکرار خواهد شد. زیرا زمان به راستی بی‌نهایت است. نیچه گرچه از تصور رجعت مجدد مردان پست در رنج است و تمایل باطنی خود را از حیات مکرر و بی‌شمار خویش پنهان نمی‌دارد، و حلقه بازگشت را به طور کلی می‌پذیرد. به هر حال یا دنیا هرگز تکرار نمی‌شود و صور جدیدی که ابداع می‌گردند محتاج وجود آفریننده هستند یا اینکه رجعت ابدی در زمان بی‌نهایت فکر خالق و تصور بقای نفس در دنیای دیگر را بکلی کنار می‌گذارد.

به راستی فکر بازگشت جاودانه فاصله میان بودن و شدن را در فلسفه نیچه پر می‌کند و لذا نیچه در دفاع از این اندیشه حتی از اصل بقای انرژی در علم نیز یاری می‌جوید. از یک سو شاید بیم آن رود که نظریه رجعت ابدی فکر «برانسان» را به عنوان متصدغائی متزلزل نماید. اما از سوی دیگر امید می‌رود که آرزوی آزاده معطوف به «آبرانسان» را به طور نامحدود تکرار کند!

توضیحات

Friedrich Wilhelm Nietzsche	- ۱
Röchen	- ۲
Leipzig	- ۳
Prussian Saxony	- ۴
Noumburg	- ۵
Schulpforta	- ۶
Born	- ۷
Friedrich Ritschl	- ۸
World as Will and Idea	- ۹
Rheinisches Museum	- ۱۰
Basel	- ۱۱
Walter Kaufmann. the Potrable Nietzsche New York 1954 P.P.7-8	- ۱۲
Homer and Classical Philology	- ۱۳
Richard Wagner	- ۱۴
The Birth of Tragedy from the Spirit of Music	- ۱۵
Untimely Meditations	- ۱۶
David Strauss	- ۱۷
the Old and the New Faith	- ۱۸
On the Use and Disadvantage of History for Life	- ۱۹
Schopenhauer as Educator	- ۲۰
Richard Wagner in Bayreuth	- ۲۱
Lou Salome	- ۲۲
Rilke	- ۲۳
Sigmund Freud	- ۲۴
Human All Too Human	- ۲۵
Authority	- ۲۶
The Dawn of Day	- ۲۷
Joyful Wisdom	- ۲۸
Eternal Reurrence	- ۲۹
Thus Spoke Zarathustra	- ۳۰
Superman or Overman	- ۳۱
Beyond Good and Evil	- ۳۲
A Genealogy of Morals	- ۳۳
Prelude to a philosophy of the Future	- ۳۴
Georg Brandes	- ۳۵
Will to Power	- ۳۶
Will to Life	- ۳۷
The Will to Power : An Essay Towards the Transvaluation of All Values.	- ۳۸
The Anti-Christ	- ۳۹

The Case of Wagner	_ ƒ°
Nietzsche Contra Wagner	_ ƒ 1
The Twilight of the Idols	_ ƒ 2
Ecce Homo	_ ƒ 3
Turin	_ ƒ 4
Weimar	_ ƒ 5
Dionysian	_ ƒ 6
Apolonian	_ ƒ 7
The Primordial Unity	_ ƒ 8
God is Dead	_ ƒ 9
Death of God's Theology	_ 5°
Bad Conscience	_ 5 1
Transcendence	_ 5 2
Last Man	_ 5 3

فصل ششم

ياسپرس و تعالی

زندگی و آثار یاسپرس

کارل یاسپرس^۱ در بیست و سوم فوریه ۱۸۸۳ میلادی در شهر اولدنبورگ^۲، در شمال آلمان به دنیا آمد. پدرش پس از تحصیل حقوق، رئیس یک بانک محلی گردید. به حسن تشخیص و قضاوت یاسپرس، شخصیت و روح باصفای مادر او در بین اعضاء خانواده تأثیر عمیقی گذاشته بود. روح حساس یاسپرس که در طفولیت از ناتوانی جسمانی رنج می برد، تا حدودی او را به تنهایی و تأمل عادت داده بود. یاسپرس در دبیرستان^۳ سنتی آلمان به دلیل شخصیت ذاتی که تا حدودی معلول رفتار معقول پدر و مهر مادر بود، در برابر اطاعت کورکورانه‌ای از شاگردان مدرسه خواسته می شد، مقاومت نشان داد و سرانجام دوره نامطلوب حیات خود را با تحمل مصائب بسیار به پایان رسانید. وی در هفده سالگی با فلسفه اسپینوزا آشنا شد، زیرا تا حدودی او را فیلسوف مطلوب خود می دانست. اما در آغاز کار دانشگاهی مشغول مطالعه علم حقوق گردید و به بررسی شعر، تئاتر و ادبیات نیز علاقه فراوان داشت. سرانجام به سال ۱۹۰۲، در جستجوی معنی حیات و ممت رشته پزشکی را انتخاب نمود. در بیست و چهار سالگی با دختری یهودی به نام گرترود مایر^۴ آشنا شد. روابط عمیق و معنوی این دو، خصوصاً توانایی دختر جوان در تحمل مشکلات و علاقه مفرط وی به مطالعه ادبیات کلاسیک و فلسفه در راهنمایی و ارشاد یاسپرس جوان به سوی فلسفه که برای او معنی جدیدی یافته بود، نقش اساسی داشت. لذا یاسپرس در دوره پزشکی نیز که در سال ۱۹۰۹ به پایان رسید هرگز از مطالعه روانشناسی و فلسفه غافل نبود. گرچه از کلاسهای دانشگاهی فلسفه کلاسیک دلزده شده بود، اما از کلاس پروفیسور تئودرولپیس^۵ در رشته روانشناسی، که به روابط شخصی و انسانی اهمیت می داد، رضایت کامل داشت. روابط یاسپرس و دوشیزه مایر در سال ۱۹۱۰ به ازدواج انجامید.

پس از اتمام دوره پزشکی یاسپرس به عنوان پژوهشگر در بیمارستان روانی در شهر هایدلبرگ مشغول کار شد. مسئله آسیب شناسی روانی^۶ در سالهای ۱۹۰۸ تا ۱۹۱۵، که

هنوز نفوذ فروید عالمگیر نشده بود، ذهن او را به خود معطوف کرد. یاسپرس میان دو نظریه اصلی، یعنی نظریه‌ای که ناخوشی روانی را معلول عدم تعادل مغزیه شمار می‌آورد و نظریه‌ای که ناخوشی روانی را نتیجه گرفتاری باطنی شخصیت می‌دانست، به این حقیقت رسید که شیق دوم صحیحتر است.

در سال ۱۹۱۱ یاسپرس کتاب آسیب‌شناسی روانی عمومی^۷ را با انتخاب روش ادموند هوسرل که روانشناسی توصیفی^۸ خوانده می‌شد، به‌نگارش درآورد. رأی اصلی یاسپرس در کتاب روانشناسی این بود که «انسان همیشه بیش از آنست که درباره خود می‌داند و می‌تواند بداند.»^۹ زیرا اگر معرفت انسان درباره خودش با مقام انسانیت او برابر بود، دیگر آزادی مفهومی نداشت. اغلب همکاران یاسپرس از گرایشهای فلسفی او بانگرانی و تشویش صحبت می‌کردند و حتی بعضی با تمسخر با آراء فلسفی او برخورد می‌نمودند. اما پس از انتشار همین کتاب مقدمات برای رفتن او به دانشگاه هایدلبرگ فراهم گردید. به پیشنهاد ماکس ویر^{۱۰} (۱۹۲۰ - ۱۸۶۴) جامعه‌شناس آلمانی که افکارش در نظام فلسفی یاسپرس تأثیر بسزایی گذاشته است^{۱۱}، یاسپرس جوان دستیار روانشناسی پروفیسور ویندلبلاند^{۱۲} در دانشکده فلسفه هایدلبرگ شد. به قول یاسپرس این دوره از تکوین افکار او، یعنی از سال ۱۹۰۹ تا ۱۹۲۰، قرابت روحی با همسر و دوستی عمیق با برادر همسرش ارنست مایر^{۱۳}، در سیر اندیشه او تأثیر بسزایی داشته است.

پس از جنگ جهانی اول در سال ۱۹۱۹، کتاب روانشناسی «نظرهاهای جهانی»^{۱۴} یاسپرس منتشر شد که توجه بسیاری از ساتید مسلم آلمان را به خود معطوف ساخت. یاسپرس در این کتاب مدعی است که فلسفه است که به جای روانشناسی به همگان دید جهانی می‌بخشد. این اثر در حقیقت قدم مؤثری در راه بیان مفاهیم اگزستانسیالیسم اصولی چون وجود^{۱۵} و آزادی^{۱۶} در قرن بیستم بود. پس از مرگ پروفیسور ویندلبلاند، پروفیسور ریکرت^{۱۷}، رئیس گروه فلسفه در هایدلبرگ شد و مدت بیست سال تبادل نظر و گاه برخورد های شدید میان او و یاسپرس که نخست دستیار جوان و از سال ۱۹۲۱ همکار او در دانشگاه هایدلبرگ شده بود، ادامه داشت. یاسپرس در کتاب «خاطرات فلسفی»^{۱۸} می‌گوید: پروفیسور ریکرت از کتاب دوم من چندان راضی نبود و اصولاً مرا یک فیلسوف نمی‌دانست. زیرا من پزشک^{۱۹} بودم و در فلسفه دکترا^{۲۰} نداشتم، او پیرو ارزش کلی و علمی فلسفی بود، اما من با شک درباره آن فکر می‌کردم. با مرگ ماکس ویر که دوستی میان ما را حفظ می‌کرد، من تصور کردم که دنیا به پایان رسیده است. اگرچه این اختلاف نظر تا حدودی به صورت دشمنی درآمد، اما عاقبت استاد پیر کتاب مرا درباره نیجه خواند و

در تمجید آن گفت: «اگر اجازه بفرمایید و حرف مرا بپذیرید، این یک اثر علمی است.»
یاسپرس در اول ماه آوریل ۱۹۲۲، استاد کرسی فلسفه شد و تصمیم گرفت که مدتی دست به قلم نبرد و بیشتر به تفکر بپردازد. حتی مقاله او در مورد «تصور ذهنی دانشگاه»^{۲۱} که در سال ۱۹۲۳ منتشر گردید و درباره سه مسئله اساسی، آزادی و دانشجویان بحث می‌کرد، در حقیقت از خیلی قبل طراحی شده بود. در حالی که اغلب تصور می‌کردند که پروفیسور یاسپرس تنها به تدریس اکتفا می‌کند، وی سخت مشغول تکمیل افکار اصلی خود در مورد تاریخ فلسفه بود. با وجود تمام سختگیریهایی بی‌مورد ریکرت، یاسپرس به تنظیم اندیشه‌های خود در هایدلبرگ مشغول بود و حتی دوبار دعوت دانشگاه‌های کیل^{۲۲} و برن^{۲۳} را رد نمود.

در سال ۱۹۲۴ طرح کتاب فلسفه^{۲۴} و ریخته شد. این کتاب که محتوای آن نتیجه بحث‌های سه‌گانه او و همسر و برادرزانش بود، در سال ۱۹۲۱ در سه مجلد منتشر گردید. در کتاب فلسفه چهار مسئله اساسی مورد توجه یاسپرس قرار گرفت:

اول - اینکه ماهیت فلسفه را روشن کند، فلسفه یک جریان فکری تعالی بخش است که بر سر حدود، به درون و بیرون می‌نگرد.

دوم - معرفت علمی به عنوان یک عامل اجتناب‌ناپذیر در فلسفه‌پردازی به تنهایی قادر نیست که معنی حیات را نشان دهد.

سوم - یک نوع تفکر خاص و فوق‌العاده جدی وجود دارد که در محدوده کلی علم نمی‌گنجد.

چهارم - اصل وحدت غائی در فلسفه، مبتنی بر این اعتقاد راسخ است که در فلسفه امری مجزا از معنی انسان نیست.

جلد اول این اثر به نام «فلسفه» و جلد دوم به نام «انوار وجودی»^{۲۵}، که ثمره هشت سال کوشش یاسپرس در تدریس درسی تحت این عنوان بود، ظاهر شد. به‌طور کلی در این کتاب «متافیزیک» هرگز نفی نشده است. مفهوم فلسفه آگزیستانسیالیسم به عنوان طریقتی در تفکر که انسان به وسیله آن کوشش می‌کند که خودش باشد و خود را دریابد، مشخص گردیده است. اما در اثر معروف منطق^{۲۶} یا منطق فلسفی^{۲۷} یاسپرس به دقت شرح می‌دهد که نباید از جمله «فلسفه علم نیست» نتیجه گرفت که فلسفه تنها یک امر ذهنی است، بلکه برعکس «حقیقت فلسفه، حقیقت مطلق است»^{۲۸}.

یاسپرس در کتاب خاطرات فلسفی به اهمیت کلاس درس خود تحت عنوان «نظام فلسفی» که از سال‌های ۱۹۲۱ بدان مشغول بوده اشاره می‌کند و سپس می‌افزاید که مفهوم

اصیل « فراگیرنده»^{۲۹} در زمستان ۳۲ - ۱۹۳۱ به ذهن او خطور کرد و در سخنرانیهای او تحت عنوان « عقل و وجود»^{۳۰} در سال ۱۹۳۵ منتشر گردید. آنچه مافوق افقهاست فراگیرنده است. این یک شاخص^{۳۱} است که دلالت ضمنی معینی ندارد، اما به هستی غائی که خود اساس تمام مفاهیم است، اشاره می‌کند. البته کاربرد و استفاده این لغت در زبان که از سه جهت به هستی فی حد ذاته، دنیا و انسان اشاره می‌کند خیلی مشخص است اما محتوای آن چندان روشن نیست^{۳۲}.

به عبارت دیگر فلسفه یاسپرس ذهن پژوهنده را به حقایق جدیدی معطوف می‌کند که تحمل بار تعریف دقیق و روشن اما بسته و محدود را ندارند. لذا راه برای هرگونه تجزیه و تحلیل مبتنی بر زبان‌شناسی به سنت انگلیسی زبانان بسته است. زیرا اگر برای اصطلاحات اصلی فلسفی وی تعاریف مشخصی عنوان شود، حکمت او تغییر می‌یابد. در نهایت معنی این کلمات وقتی برای انسانها ظاهر می‌شود که به سرحد عقل برسند.

یاسپرس در کتاب خاطرات خود در مورد اثر معروفش منطق فلسفی، که در زمان تاریخ و پردرد و رنج حکومت دیکتاتوری ناسیونال سوسیالیسم یا حکومت نازیها برآلمان به نگارش درآمد، به چند نکته مهم اشاره می‌کند. وضعیت فلسفه چنان است که « هیچ حق کل و واحدی وجود ندارد، بلکه حق با حق به صورت تاریخی برخورد می‌کند. » آنچه مورد احتیاج است « وسیله مشترک ارتباط»^{۳۳} است و برای اینکه این وسیله به خودآگاه شود وجود منطق فلسفی ضروری است. پس ارتباط^{۳۴} که مبتنی بر تفهیم و تفاهم است به عقلی احتیاج دارد که خودآگاه باشد. زیرا تنها در این صورت فیلسوف به جای اینکه به طور ناخودآگاه در بند صور متصل فکر کردن قرارگیرد، براندیشه خود مسلط می‌گردد. برای رسیدن به سرچشمه و بنیادها فیلسوف باید به نوعی تفکر مشغول شود که به نظر غیر ممکن میاید، زیرا اندیشه بشر همیشه مشغول اشیاء و امور است. اما اکنون باید به فراگیرنده با همه در برگیرنده بپردازد که در اصل به محدودیت ذهنی و عینی اندیشه بشر تعالی می‌بخشد^{۳۵}. فلسفه پردازی یک « یارادوکس»^{۳۶} است. زیرا در اصل سعی می‌کند که به تفکر عینی و عقلانی تعالی بخشد. اما این گرایش از درون فکر عینی و عقلانی برمی‌خیزد که در توجیه جامعیت استقلال خود را با « نامحدود» بی‌نهایت تماس پیدا می‌کند. به عبارت دیگر منطق فلسفی باید عدم توانایی تفکر عقلی را در درک سؤالات اصلی فلسفی نشان داده، بیان نماید که چگونه این امر انسان را به سوی اندیشه‌ای می‌کشاند که حتی اصول تفکر اولیه را در عالم امکانات تعالی می‌بخشد. شکستن عالم عقلانی مبتنی به خود

تنها به وسایل عقلانی امکانپذیر است. یعنی ما انسانها را راهنمایی می‌کند که فراسوی عقل^{۳۷} رویم ولی دست از خرد^{۳۸} نشوییم. اما یاسپرس هشدار می‌دهد که این تفکر ثانوی هرگز نباید ساخت عینی^{۳۹} به خود بگیرد و به دایرهٔ دایره‌ها^{۴۰} تبدیل شود. به نظر یاسپرس تنها در این صورت انسان قادر است که قفل‌های عقل را بگشاید و با صلح و صفا با هستی که به طرق مختلف «فراگیرنده» با ما سخن می‌گوید، روبه‌رو گردد.

کتاب منطق یا منطق فلسفی در چهار مجلد به پیروی از این اندیشه طرح می‌گردد، که به ترتیب جلد اول از حق یا حقیقت^{۴۱}، جلد دوم از مقولات^{۴۲}، جلد سوم از روشها^{۴۳} و جلد چهارم از علم^{۴۴} بحث می‌کند.

جریان سیاسی ناسیونال سوسیالیسم در آلمان به سال ۱۹۳۷ یاسپرس را پس از به پایان رساندن سمینار «حق و علم»^{۴۵} از کار برکنار کرد. اما با شکست آلمان نازی و پیروزی متفقین، یاسپرس در سال ۱۹۴۵ به تدریس دعوت شد و او تنها نخستین جلد کتاب منطق فلسفی را که از «حق» صحبت می‌کرد برای انتشار به چاپخانه فرستاد (۱۹۴۸) و سپس در همان سال دعوت دانشگاه بال سویس جهت تدریس را پذیرفت.

یاسپرس در بازنگری به آثار خود می‌گوید که بشر تنها با توجه به وضعیتهای فوق‌العاده یعنی در نهایت می‌تواند خودآگاهی پیدا کند. اما امکانات بشر حدودی دارد که فیلسوف باید بدانها واقف شود. پس هدف آثار فلسفی این است که انسان، نه در تنهایی که از جهت معرفت بی‌ثمر است، بلکه بادیگران به خود آید و به خودآگاهی دعوت شود. البته یاسپرس در این راه قائل به حجیت فلسفی است. اما مطلقاً را نمی‌شناسد. پس ذهن او با آزادی تمام از سال ۱۹۲۲ به مطالعه تاریخ فلسفه و پژوهش دربارهٔ عدم وحدت از افلاطون تا هگل پرداخت. همان‌طور که قبلاً ذکر شده بود، از دیدگاه یاسپرس، تاریخ فلسفه غرب از این موضوع برمی‌خیزد.

پس از مشخص کردن عقل و غیرعقل یا وجود که از دید یاسپرس هر دو در نهاد تراژیک هستند^{۴۶}، فلسفهٔ یاسپرس در پرتو این دو قدرت به حرکت خود ادامه می‌دهد. در حالی که به عنوان یک فیلسوف در تمام مدت، حتی در رجعت به «وجود انسان» هرگز دست از عقل برنمی‌دارد. پس از کورا^{۴۷} (۱۴۶۴-۱۴۰۱) و پرونو توجه یاسپرس به دکارت و مسئله اطمینان و ایفان عقلی معطوف می‌شود که ثمرهٔ آن کتابی دربارهٔ مؤسس فلسفهٔ جدید، در سال ۱۹۳۷ است. با عقاید اسپینوزا دربارهٔ وحدت جوهر، یاسپرس از نوجوانی آشنا بوده است. اما به اعتراف خود، مفهوم عقل را از کانت و لسنینگ^{۴۸} (۱۷۸۱-۱۷۲۹) آموخته است. مفهوم تاریخ در نظام غامض هگل بر اندیشهٔ یاسپرس تأثیر بسزایی می‌گذارد و عاقبت او که از

پرگسون آموخته است که هر فلسفه‌ای صاحب یک شهود اولیه است، به پژوهش درباره ستونهای فلسفه معاصر و اساتید مسلم خود یعنی نیچه و کیرکگارد می‌پردازد. یاسپرس که از سال ۱۹۱۶ مفهوم وجود را از کیرکگارد آموخته بود، از سال ۱۹۳۶ به مطالعه دقیق افکار نیچه سرگرم شد و همانند هایدگر در راه توجیه عقاید وی که هرگز در یک سیستم بسته نمی‌گنجد، سه کتاب یکی به سال ۱۹۳۶، دیگری «نیچه و مسیحیت» به سال ۱۹۴۶ و سومی «نیچه» را به سال ۱۹۵۰ عرضه داشت.^{۴۱} یاسپرس که معرفت تاریخ فکر بشر را جزء ذاتی فلسفه‌پردازی می‌داند، در خاطرات فلسفی خود می‌گوید که از سال ۱۹۳۷ به فکریک تاریخ جهانی فلسفه می‌افتد و از سال ۱۹۴۵ حتی مشغول مطالعه فلسفه‌های شرق، خصوصاً چینی (مکتب انسانیت) و هندی (بودایی) می‌شود. اما هرگز نباید از نظر دور داشت که برای یاسپرس تاریخ فلسفه، و در غایت فلسفه‌پردازی، در عین ارتباط از یکدیگر متمایز و مشخص هستند.

باتوجه به ادیان عالم و اصولاً ارتباط فلسفه و الهیات، یاسپرس در سال ۱۹۴۷ کتاب ایمان فلسفی^{۴۲} را ارائه داد. وی پس از بازنشستگی از مقام استادی دانشگاه تا زمان وفات، همچنان به سخنرانی و نویسندگی ادامه داد، که اغلب آن آثار به صورت پراکنده برای علاقه‌مندان و پژوهشگران برجای مانده است.

فلسفه یاسپرس

کارل یاسپرس که از طریق دانشگاه ویس از برررررهای کاملاً علمی خصوصاً روانشناسی به فلسفه آگزیستانسیالیسم راه می‌یابد، نزد مفران «یزشک عالم وجود» نامیده می‌شود، همان طور که کارل بارت^{۴۳} (متولد ۱۸۸۶) حکیم الهی سوسی را کشیش دنیای آگزیستانسیالیسم می‌خوانند.

اثر معروف یاسپرس روانشناسی عمومی که در سال ۱۹۱۳ منتشر شد، نخستین بیان روانکاوی بر مبنای پدیدارشناسی در غرب است. یاسپرس در این اثر امراض روانی و اختلالات عقلانی را نتیجه عوامل اورگانیکی بدن نمی‌داند، بلکه بیان مستقیم صورتی از حیات می‌داند که به عنوان شخصیت به خودی خود واجد اهمیت و معنی است. روانشناسی مبتنی بر پدیدارشناسی سعی در درک این مطلب دارد و آن را پایه تشخیص امراض می‌داند. اگرچه تجزیه و تحلیل یاسپرس در این مورد مبتنی بر اصول پدیدارشناسی است، اما تأثیر نظام فکری هوسرل بر عقاید یاسپرس بسی اندک است. و پژوهشگران هرگز نباید از اختلاف اساسی میان این افکار و عقاید هوسرل، مؤسس پدیدارشناسی، غافل

باشند. اگرچه یاسپرس، به‌عنوان یک عالم برای مفهوم علم دقیق و محض^{۵۲} هوسرل اهمیت فوق‌العاده قائل است؛ اما از عدم توجه هوسرل به واقعیت ملموس و خصوصاً مسائل حیات انسان موجود، آزرده خاطر به‌نظر می‌رسد. برای یاسپرس پدیدارشناسی روشن درک معنی درونی حیات است که میان خویشتن‌نگری نظری و طریقت عینی علم قرار دارد. حیات درونی انسان چه برای خود و چه برای دیگران، به‌صورت بیاناتی^{۵۳} مطرح می‌گردد که باید به‌وسیله تعبیر و تفسیر^{۵۴} حفظ شود.

کتاب روانشناسی شهود جهانی^{۵۵}، همچون پلی در اندیشه یاسپرس محسوب می‌شود که عقاید او را درباره روانشناسی به‌میدان فلسفه می‌کشاند. در این تجزیه و تحلیل یاسپرس در بند رابطه علت و معلول نیست، بلکه می‌خواهد روشن کند که طریقه نگرش به عالم از طریقه زندگی کردن در دنیا برمی‌خیزد. در این مرحله از افکار، یاسپرس در پی اثبات محق بودن و برتری یک نظام فلسفی بردیگری نیست. در حالی که در اواخر عمر، رابطه فلسفه با حق و حقیقت دیگر به اصطلاح هوسرل در «درون ابرو» باقی نمی‌ماند.

کتاب «انسان در عصر جدید» (۱۹۳۱) همیشه به‌عنوان مقدمه‌ای بر اثر مشهور او «فلسفه» (۱۹۳۲) محسوب می‌شود. مسائل این مقدمه در اصل فلسفی نیست، اما طریق بررسی آنها کاملاً فلسفی است. یاسپرس نسبت به عمومی شدن انسان از طریق تکنولوژی^{۵۶} توجه دارد، اما آن را برخلاف کلیت درونی و معنوی فلسفه، سطحی می‌داند و معتقد است که اصالت ندارد و از خارج بر انسان حاکم شده است. به همین علت یاسپرس ادعا می‌کند که تکنولوژی معاصر انسان را نسبت به خود و دیگران بیگانه کرده است. در نظر یاسپرس فرهنگ تکنولوژی جدید نوعی شرایط مصنوعی را بر انسان فردی حاکم کرده که او را از اصالت درونی خود محروم می‌دارد. بنابراین مسئله معنوی زمان ما حیات مجدد بخشیدن به عالم درونی در مقابل نفوذ عالم برونی و بی‌اساس فرهنگ تکنولوژی معاصر است. به عبارت دیگر فلسفه یاسپرس ندایی برای بیداری انسان به وضع اصالت بشر است.

پس از این آثار مقدمه‌ای فلسفه اصلی یاسپرس با سه مجلد «فلسفه» آغاز می‌شود. اما حتی آثار فلسفی یاسپرس نیز به سوی یک نظام بسته و مستقل فلسفی پیش نمی‌رود، زیرا او مخالف سیستم است و از این جهت اندیشه او نظام یافته نیست، بلکه مبتنی بر مسائل و موضوعات فلسفی است که به بیانی مرتبط و متشکل عرضه شده است. شاید مسائل اصلی فلسفه یاسپرس را بتوان در تحت چهار موضوع اصلی یعنی علم و رابطه یا خودآگاهی انسان، فلسفه پردازی مقوله خاص وجود در رابطه با آزادی و ارتباط و مفهوم

تعالی^{۵۷}، خلاصه نمود.

همان‌طور که گذشت یاسپرس نخست یک عالم بود و سپس به فلسفه گرایش پیدا نمود و به همین مناسبت یعنی به علت سابقه علمی و روش منطقی در بیان عقاید مکتب آگزیستانسیالیسم میان متفکران در غرب دارای نفوذ است. اغلب مفسران یاسپرس را فیلسوف «عالم بحران» نامیده‌اند، زیرا فلسفه او به صورت عکس‌العمل منفی و شدیدی برضد نظام هگل آغاز می‌گردد. البته عکس‌العمل اندیشه او در قرن بیستم با انعکاس منفی کیرکگارد در قرن نوزدهم تفاوت اساسی دارد. تفاوت اصلی مسئله علم است. یاسپرس برضد نظام هگلی قد علم می‌کند، زیرا معتقد است که رهبر اصلی اما پنهانی علم جدید هگل است. در نظر وی تمامیت و انحصاری بودن نظام هگل به‌طور نهانی بر علم جدید حاکم است. زیرا علم جدید همچون نظام هگلی، ادعا می‌کند که به‌تنهایی دانش راستین است و می‌تواند به یاری برهان و تمامیت امور تجربی بر همه امور معرفت کلی و مطلق پیدا کند. در علم امروز که دنیا در تمامیت یک نظام ذاتی و برخورد استوار، تعبیر می‌شود، شیء مورد بحث تنها وقتی واقعی است که بتواند نخست مورد تجربه قرار گیرد و سپس تحمل بار استدلال و برهان را نماید. اما آیا دنیا چنین است؟ و چیزی ماورای تجربه وجود ندارد که در لوای شرایط نظام به اصطلاح علمی نگنجد؟ دو پاسخ به ترتیب مثبت و منفی یاسپرس به این سؤال پایه و اساس فلسفه او را مشخص می‌کند.

از دیدگاه یاسپرس تصور علم از دنیا مبهم است و در اصل همان تصور عامیانه است که قدری آراستگی و تهذیب پیدا کرده است. درک عمومی و تصور عامیانه دنیا را مجزا از ذهنیت و درونی بودن فاعل شناسایی می‌داند. آیا این «تصور ذهنی» نمی‌تواند تحمل یک تجزیه و تحلیل دقیق را بکند؟ یاسپرس به این سؤال پاسخ منفی می‌دهد. زیرا او معتقد است که معنی تعبیرات و تفاوت میان «خود»^{۵۸} و «آنچه غیر از خود است»^{۵۹}، تنها نسبت به دیگران قابل فهم است. «خود» دنیا را تنها به‌عنوان «دیگری» درک نمی‌کند، بلکه بیشتر به‌عنوان مجموعه شرایطی که بر او اثر می‌کند درک می‌نماید. و چون تفاوت‌های اصولی میان فاعل‌های شناسایی وجود دارد، پس دنیا در ذهن فاعل شناسایی یک تمامیت مجرد نیست، بلکه فی‌الواقع یک دورنمای^{۶۰} مثبت در رابطه با فاعل شناسایی است. باید توجه نمود که در برابر یک دنیای کلی، علم هرگز به یک فاعل شناسایی انضمامی ارائه نمی‌شود، بلکه با یک خود مجرد و غیرشخصی سروکار دارد.

به راستی علم جدید به اهمیت و نفوذ فاعل شناسایی یا نظرکننده «مشاهده‌گر» عنایت ندارد و دنیا را یک منظره محض می‌داند. اما این یک تصور ذهنی است که حتی با واقعیت

علمی نیز نمی‌خواند. به عبارت دیگر علم عامیانه در گرایش به تصور علمی محض حتی یا بر روی واقعیت‌های علمی می‌نهد. به طور مثال در هر آزمایش اعتماد همیشه بردوش فرد انضمامی است که باید همچون دیگران صد درصد عینی فکر کند و عمل نماید. اما آیا همیشه چنین است؟ و اگر حتی ما چنین امر محالی را همیشه فرض مسلم بدانیم یاسپرس حتی درباره وحدت و تمامیت^۶ چنین ادعایی اشکالی اصولی دارد. همچنین باید توجه داشت که هدف یاسپرس بی‌ارزش کردن علم نیست. انتقاد اصولی یاسپرس بیشتر برای مشخص کردن مقام حقیقی علم و رابطه آن با دیگر شاخه‌های معرفت است. علم، معرفت به دنیای عینی تجربی است ولی حرکت معنوی روح که به خلق علم می‌انجامد، در حقیقت مکمل حرکات دیگری است که به عنوان کوشش‌های بشری از هستی به هستی می‌رود. از دیدگاه یاسپرس، اشتباه در مورد علم در تنها جلوه دادن آن، در حکومت مطلق آن و در عدم رابطه با فلسفه راستین است. در حالی که هر کدام از شاخه‌های معرفت بشری استقلال و اصالت خود را دارند و فلسفه نقش خاص و اصیل خود را در حیات روح دارد. اما این گرایش انحرافی علم معاصر از دیدگاه یاسپرس از فلسفه ایده‌آلیسم آلمان، خصوصاً حکمت هگل برخاسته است. در انتقاد وسیع یاسپرس بر ادعای بی‌اساس علم این نکته مثبت نیز نهفته است که فلسفه تنها ادامه کار علم نیست، پس کار فلسفه چیست؟

یاسپرس نخست اشاره می‌کند که در پیرامون فلسفه نمی‌توان به فلسفه پرداخت. زیرا به محض شروع، انسان در حیطه فلسفه پردازی قرار می‌گیرد. هدف از این کار مسلماً آگاهی جزئی به مسائل معینی نیست، بلکه ایضاً نوعی تجربه فلسفی است که شاید به طور ناخودآگاه از آغاز همیشه با انسان بوده است. مقصود از تفکر فلسفی مشخص کردن سؤالات منطقی صورتی با تجزیه و تحلیل زبانشناسی نیست که به مفهوم مورد پسندی می‌رسید، بلکه قصد و نیت از تفکر فلسفی به سرحد کمال رساندن هر دو تفکر عقلانی و تجربی است، مقامی که سرچشمه‌های اصلی به‌غایت می‌رسند. نهایت تفکر فلسفی به قول یاسپرس، رسیدن به نوعی تفکر است که زمینه و اساس معنی‌بخش را در ما و خارج از ما منور می‌سازد. به حقیقت هر جا علم قادر به پاسخ دادن در برابر سؤال انسان نیست، حیرت و شگفتی انسان درباره هستی آدمی را به سوی فلسفه هدایت می‌کند. فلسفه جهانی است و هیچ چیز خارج از آن نیست. در حالی که انسان نمی‌تواند همه چیز را بداند. اما میان همه‌دانی و همه چیز را در بر گرفتن که در معنی همه فراگیرنده نهفته است، تفاوت اساسی وجود دارد. معرفت علمی پایانی ندارد و اشاعه‌پذیر است. اما فلسفه با استفاده از علم سعی می‌کند که با حفظ کلیت و تمامیت خود به مرکز و مبدا

برسد. دانش عقلانی در اختیار عقول است. اما هدف فلسفی راه پیدا کردن از طریق واقعیت به سوی زمینه و اساس امور است تا از آنجا همه چیز را روشن سازد. در حقیقت همه چیز بسته به این پرسش یا جهش است. از دیدگاه یاسپرس دریای دانش بشری وقتی به صورت سرچشمه معنویت در می‌آید که نه تنها به وسیله عقل، بلکه تمامیت انسان به سوی آن جذب شود. انسان باید حقیقت فلسفی را به اصطلاح زندگی کند. هر پرسشی در حد دانش تجربی و عقلانی مطرح می‌شود، اما پس از شنیدن پاسخ اولیه، هر جوابی سؤالاتی را برمی‌انگیزد. و این جریان تا سؤال آخر ادامه دارد. که به سکوت می‌انجامد اما نه برای اینکه سؤال آخر فاقد معنی است، بلکه از آن جهت که سکوت انجام و اتمام کار است.

ولی برای درک دقیقتر مفهوم مثبت فلسفه باید در حوزه هستی^{۶۳} به تفاوت اساسی میان «دازاین»^{۶۴} و «وجود»^{۶۵} اشاره شود. «دازاین» حالتی از هستی است که با مفهوم علمی جهان در رابطه نزدیک است. دازاین یا انسان تجربی برای خود و برای دیگران حضور دارد و از طریق نظام علمی مدرک است و خود را درک می‌کند. «خود» به عنوان «دازاین» خویش را به عنوان «فاعل شناسایی مجرد» و «وجدان به معنای کلی» می‌شناسد. بنابراین «خود» موضوع همان عدم اصالتی^{۶۶} قرار می‌گیرد که نسبت به علم معطوف است. همان‌طور که لازم است از علم به فلسفه برسیم همان‌گونه ضروری است که از «دازاین» به «خود» سیر کنیم. «وجود» ترجمه ناپذیر است. وجود همانا فاعل شناسایی فردی است که در اصالت به خود حاضر است و به عنوان قدرتی که امکانات را به وجود می‌آورد، در آزادی که تنها از آن اوست به انتخاب می‌پردازد.

اما این تحول از دازاین به وجود که حرکت اساسی در وجه حضور فاعل شناسایی نسبت به خود و هستی است، یک تکامل پیوسته و مداوم نیست. این یک فعل متعالی است که شامل «جهش» یا «پرش» است. و هیچ جریان عقلانی نمی‌تواند بر آن اثر بگذارد. اما «وجود» نفی «دازاین» نیست. بلکه آن را فرض می‌کند. فعل تعالی یافتن که فاعل شناسایی موجود را به وجود تبدیل می‌کند، در حقیقت وداع با عدم اصالت اولیه است. در هر دو وجه هستی فاعل شناسایی موضوع است، اما تعالی فعل آزادی خویش است که «دازاین» را به اصالت می‌برد و «وجود» پیدا می‌کند. بر این اساس فلسفه درک و اشراق «وجود» است.

فلسفه اهداف خاص خود را دارد. هیچ ادعای «علمی» نسبت به «وجود» ندارد و در نتیجه سعی در ایجاد یک نظام وجودی نمی‌کند. فلسفه از دیدگاه یاسپرس علم

نیست، بلکه یک مطلب معنوی و استمداد روحانی است. شاید فلسفه در این امر یک زبان کلی را برای بحث دربارهٔ «وجود» به کار می‌برد اما سعی در تعیین بخشیدن به ماهیت وجود ندارد.

وظیفهٔ فلسفه استمداد و ماوراء زبان کلی اشاره کردن به امکانات وجود انضمامی است. اگرچه فلسفه از طریق زبان کلی با نویسندگان خود سخن می‌گوید، اما هدف بیداری گوینده نسبت به امکانات انضمامی است که به طور خاص در درون او حضور دارد. جریان فلسفه در غایت یک محاورهٔ درونی و شخصی است، زیرا وجود با وجود سخن می‌گوید.

به یاری زبان کلی می‌توان از خصوصیات کلی «وجود» که نخستین آن «آزادی» است سخن گفت. برآستی «آزادی» در غایت با «وجود» برابر است. در وجود اصیل فعل استقرار خود همانا آزادی انضمامی است. البته یک چنین آزادی قابل اثبات نیست، اما قابل مشاهده در وجود است. زیرا تنها از طریق آن می‌توان به راستی زندگی کرد. اما آزادی مطلق نیست که بدون شرایط باشد. به زبان «پارادوکس» آزادی^{۶۷} براساس ضرورت^{۶۸} نهاده شده است. آزادی در هر مرحله‌ای با حدود^{۶۹} روبه‌رو می‌شود اما این حدود آزادی را نفی نمی‌کند، بلکه از طریق «وجود» آن را ممکن می‌سازد. و به اصالت آن حیات می‌بخشد. به طور خلاصه انسان نمی‌تواند به طور مستقیم خود را انتخاب کند، بلکه باید از طریق دنیا که آزادی او را محدود اما تعریف می‌کند، این امر را انجام بدهد.

ارتباط مبتنی بر تفهیم و تفاهم یکی دیگر از خصوصیات آزادی و عین حقیقت است.^{۷۰} اما این کارتها در حضور دیگران امکان‌پذیر است. یاسپرس معتقد است که اثبات وجود دیگران مطرح نیست، زیرا برای «خود» و در سطح دازاین «دیگری» همیشه حضور دارد. نظر او بیشتر معطوف به تعیین انواع روابط ممکن میان «خود» و «دیگری» است که تنها زمان پارادوکس قابل بیان است. ارتباط به طور کلی یک جریان و فرایند^{۷۱} است. در ارتباط مبتنی بر تفهیم و تفاهم «خود» «دیگری» را می‌آفریند. درحالی که «دیگری» او را می‌سازد. صفت اصلی این جریان دوستی^{۷۲} است. زیرا در این نوع ارتباط استقلال خود و دیگری از طریق تشخیص وابستگی دوجانبه^{۷۳} و قبول یکدیگر امکان‌پذیر می‌گردد. اما این امر بدان معنی نیست که هیچ گونه معایرت و ناسازگاری در کار نیست، بلکه اساس همان دوستی و مراققت است.

در ارتباط مبتنی بر تفهیم و تفاهم هر شخص به «حقیقت وجود خود» کشانیده می‌شود. در این مقام یاسپرس از محتوای یک سخن ثبوتی و سلبی بحث نمی‌کند، بلکه از

خواهی و تبعیت^{۷۴} به حق گفتگو می‌کند. هر وجودی حقیقت خاص خود را تشخیص می‌دهد، اما این درک و تحقق در نفی دیگران نیست، بلکه در اثبات و همراهی با آنهاست. از این گذشته ارتباط مبتنی بر تفهیم و تفاهم همیشه ناپایدار، متزلزل^{۷۵} و پر از مخاطره^{۷۶} است. پس به سرعت می‌تواند خصوصیت اصلی خود را از دست بدهد و به شکل یک فریب^{۷۷} در سطح دازاین در آید و یا در سکوت^{۷۸} به کلی از دست برود.

وجود به عنوان آزادی و ارتباط مبتنی بر تفهیم و تفاهم وابسته به دنیاست. از ز این جهت مطلب اساسی «وضعیت محدود»^{۷۹} مطرح می‌باشد. هر فاعل شناسایی تجربی^{۸۰} به عنوان «دازاین» یک هستی در وضعیت است. فاعل شناسایی از طریق تعالی به حالت «وجود» رجوع می‌کند، اما هرگز نمی‌تواند از «وضعیت» به طور کلی آزاد شود، بلکه از یک وضعیت به وضعیت جدید می‌رود. پس «وضعیت» همیشه در حال تغییر است، در حالی که هر فاعل شناسایی دارای نوعی وضعیت است. به عبارت دیگر این وضعیت که «من» همیشه در وضعیت هستم تغییر نمی‌کند. مفهوم وضعیت محدود عامل اساسی حکمت یا سپرس به حساب می‌آید. زیرا وجود انسان به موجودی در وضعیت تعریف می‌شود ولی بررسی دقیق وضعیتها نشان می‌دهد که بعضی وضعیتها شرایط غیر قابل تغییر و ذاتی انسان هستند و از این رو شناخت آنها برای انسان فلسفی ضروری است.

حدود چهارگانه در حکمت یا سپرس به مرگ^{۸۱}، زجر کشیدن^{۸۲}، کوشش و منازعه^{۸۳} و گناه^{۸۴} ختم می‌شود. هرگونه شکست در حیات بشری قرار گرفتن در مقابل یکی از محدودیتهاست. اما مشاهده شکست راه آزادی بشر است و از این رو یا سپرس به شرح حدود چهارگانه می‌پردازد:

۱- مرگ: دانش نظری و پدیده‌های عملی هر دو به مرگ به عنوان یک واقعیت اصلی دلالت دارند و در عالم انسانیت یک رابطه وجودی با مرگ مشاهده می‌شود. زیرا مرگ عامل شناسایی را مستقیماً در برابر امکان عدم و نیستی خود قرار می‌دهد و او را در انتخاب مرگ خود مجبور می‌سازد. انسان در ابتدا به خود می‌گوید که بقا دارد و در این مورد حتی مفهوم کلی مرگ نیز نمی‌تواند در اعتقاد راسخ او تزلزلی ایجاد کند. به عبارت دیگر برای فاعل شناسایی تجربی به معنی دازاین در برابر مرگ تنها اعدام^{۸۵} مطرح است. اما وقتی مرگ، مرگ خود انسان می‌شود و شخص با آزادی کامل اظهار می‌کند که این مرگ خود من است، آن وقت نظریه بقای انسان سخت متزلزل می‌گردد. برای انسان رد نظریه بقا قبول مرگ است. اما مرگ را نمی‌توانیم بدانیم، مگر اینکه آن را تجربه کنیم. یعنی

« مرگ من » را درک کنیم . مرگ وضعیت محدود من است و از مرگ هم یأس^{۴۶} و هم امید^{۴۷} برمی خیزد . اما یأس و نا امیدي را می توان با « وجود » انسان رد کرد ، زیرا وجود من بیش از بدن من است و اما امید برخاسته از مرگ جوهر تعالی ، قول به هستي و بقا در ابدیت است .

۲ - رنج کشیدن یا تحمل درد : حد ثانوی بشر مرحله مقدم بر مرگ است . طریقت غیر وجودی که از عدم اصالت برمی خیزد این است که بگوییم « این نیز بگذرد » ، این « ایمان غیر صادق »^{۴۸} است . راه زندگی طریقت قبول درد و پذیرفتن رنج در عالم است . انسان در رنج کشیدن غرق می شود ، اما با قبول این واقعیت به معنی حقیقی از آن می گذرد .

از دیدگاه یک طبیب البته باید درد از میان برود ، اما از دیدگاه یک فیلسوف و از سوی نفس چه بسا همین امر ممکن است تعالی را به سوی انسان سوق دهد . باید توجه نمود که اصل و مبداء ، اصالت وجود انسان است . به قول یاسپرس گاه فرح^{۴۹} در حیات بشری وجود دارد ، حتی هنگامی که سعادت در دست نیست . یاسپرس اصولاً معتقد است که اگر همه ما سعادت مند باشیم قادر به زندگی کردن در آن سعادت نیستیم ! اما این گذشتن از یک لحظه به لحظه دیگر ما را با تعالی مربوط می سازد . در حکمت یاسپرس « من » اگر تنها در رابطه با آزادی خود باشم « خودم » نیستم ، بلکه من در نهایت تنها در رابطه با « متعالی » « خودم » می شوم و درک این تعالی بدون قبول حد دوم ممکن به نظر نمی آید .

۳ - کوشش و منازعه : این تجربه قدرت و تندی و شدت^{۵۰} در کلیه امور است . و من در آزادی خود که مربوط به من است ، در برابر این پدیده به منازعه برمی خیزم و گاه ممکن است سیاست عدم تعدی^{۵۱} را انتخاب کنم ، زیرا سیاست عدم تعدی خود یک نوع تندی و شدت است . حتی عشق مسیح نیز نوعی تعدی و شدت و تندی دارد ، زیرا عشق یک تجربه دردناک برای محدودیت فرد است .

۴ - گناه : این شاید بهترین نمونه وضعیت محدود بشر است . این پدیده به قول یاسپرس از دو راه به وجود می آید ، یکی در رابطه با خود و دیگری در رابطه با عمل . اما در رابطه با خود مسئولیت مطرح می شود و ریشه اصلی گناه همین است . زیرا « من » باید انتخاب کنم . در اصل انسان احساس گناه می کند ، زیرا در انتخاب کردن باید امکانات دیگر را کنار گذارد و این همان احساس گناه یا حد چهارم بشر است . برای یاسپرس گناه سنگینی خود وجود است که در برابر آن انسان پی به اهمیت مطلق می برد . و همین امر ممکن است موضوع را به متعالی^{۵۲} بکشاند .

یاسپرس از طریق وجود و بحث وضعیتهای نامحدود بشر راه به متافیزیک می برد که

موضوع آن تعالی است. «وجود» دارای یک رابطه اساسی با تعالی است، در مرحله اول این رابطه به عنوان عدم^{۱۳} درک می شود. گاه «وجود» از این واقعیت سخت که تمام کوششهایش برای «خود شدن» به ضرر به ای تکان دهنده ختم می شود و او را به اصطلاح به خود می افکند به اهمیت تعالی پی می برد. البته معنی این نزول یا به خود پرت شدن که اصطلاح خاص یاسپرس است، از سوی بستگی به «خود» و از سوی دیگر بستگی به «دیگری» دارد. مسئله متافیزیک به عنوان فلسفه تعالی خصوصیت این دیگری است. اما این دیگری به سه صورت خود را ظاهر می کند. دنیا^{۱۴}، دیگران^{۱۵}، و خدا^{۱۶}. رابطه وجود با دیگری از طریق تعالی بحث اصلی فلسفه یاسپرس را تشکیل می دهد.

همان طور که اشاره شد، گذشته از مبحث انسان در دنیا، بحث الهیات و ایمان به تعالی نیز در سیر افکار یاسپرس مرتبط به مسئله وجود است و مقام شامخی دارد زیرا بحث انسان در دنیا که همیشه در وضعیتی قرار دارد، متفکر را با پدیدار وضعیت روبه رو می کند. میان وضعیتهای متغایر چهار حدود یا وضعیت غیر قابل تغییراند که از یک سو وجود ممکن را محدود می سازند و از سوی دیگر خود به وسیله تعالی محدوداند. پس مسئله اصلی فلسفه یاسپرس اکنون رابطه وجود و تعالی است. اما باید توجه نمود که تعالی در فلسفه یاسپرس عین خالق در کتب مقدسه نیست، بلکه نظام فلسفی او در حد فاصل عقاید مارسل و هایدگر قرار دارد. لذا به منظور هرچه بیشتر روشن شدن این مطلب بهتر است که با رجعت به کتاب خاطرات فلسفی یاسپرس، زمینه فکری او مورد بررسی قرار گیرد. وی در این کتاب می گوید «من در آغاز تصور نمی کردم که به الهیات علاقه ای داشته باشم، اما در سال ۱۹۱۶ بحث در کلاس فلسفه به روانشناسی مذهبی کشیده شد و من تنها از جهت نظری به مطالعه بعضی متون فلسفی که در قطب و جهت مخالف نظر کیرکگارد قرار گرفته بودند پرداختم.» یاسپرس پس از اشاره به روحیه اخلاقی والدین خود که به دیانت چندان توجهی نداشتند، اعتراف می کند که وی در طفولیت حتی نمی دانسته که چگونه نیایش کند! البته در محیط مدرسه و مطابق برنامه، او تا حدودی به مطالعه انجیل و تاریخ کلیسای کاتولیک می پردازد. اما موعظه های کشیش در مورد حیات عیسی مسیح و مطالبی که با هیجان تمام درباره بهشت و جهنم می گفته چندان اثری بر وی نداشته است. در دبیرستان وقتی که مایل می شود تا کلیسا را به طور رسمی ترک کند، پدرش او را به صبر دعوت می کند و می گوید که بهتر است چنین تصمیمی را به سنین بالاتر موکول کند.

در زندگی خانوادگی یاسپرس، دو تجربه مؤثر مذهبی، یکی از سوی پدر و دیگری

از سوی همسر به چشم می‌خورد. پدر یاسپرس در سن هفتادسالگی کلیسا را ترک و در مقابل کشیش کلیسا با کمال شهامت اظهار می‌کند که به علت عدم رضایت از بعضی عقاید و رفتار کلیسا چنین تصمیمی گرفته است. و به‌طور نمونه در مورد جوانی که دست به خودکشی زده است، سؤال می‌کند که کلیسا، خانه خدا، به چه حق از تدفین مذهبی جسد جوان سر باز می‌زند؟ در حالی که این امر در اجتماع توهینی برای اعضاء خانواده او محسوب می‌شود. آخر بازماندگان او چه گناهی کرده‌اند؟ و چون در نودسالگی در بستر مرگ قرار می‌گیرد، آخرین کلام او این است: «می‌گویند ایمان^{۱۷}، امید^{۱۸} و محبت^{۱۹} ولی من درباره ایمان چیزی نمی‌دانم». اما از سوی دیگر همسر او، با ظرافت تمام ایمان به عهد عتیق را در یک حیات معنوی به‌دنیای فلسفه کشانیده بود که در روح فیلسوف چنان که خود اذعان می‌دارد، تأثیر عمیقی گذاشته است.

به قول یاسپرس در کتاب خاطرات فلسفی وی تا پایان جنگ جهانی اول نسبت به اصل و عمق مسئله دیانت بی‌توجه بوده و اگر هم بحثی عنوان می‌شد، بیشتر به‌عنوان یک امر پژوهش (تاریخی - علمی) با آن روبه‌رو می‌شده است. اما در پایان یک سمینار فلسفی در سالهای ۱۹۲۸ - ۱۹۲۷، کشیشی توجه او را به این مطلب جلب می‌کند، که بسیاری از آنچه او به نام فلسفه عنوان کرده است، به تعبیری الهیات^{۲۰} است.

البته از دیدگاه یاسپرس فلسفه نه شاخه‌ای از علم است و نه معرفتی که در سایه اعتقادات مذهبی رشد می‌کند. بلکه در ماهیت مستقل از دین است و فیلسوف بر خلاف پیشوایان اولیه مذهبی، پیامبر نیست. اما بحث دین و مسئله ایمان در حوزه فلسفه اجتناب‌ناپذیر است. زیرا بحث هستی و وجود انسان عاقبت به تعالی کشیده می‌شود. اگرچه فلسفه یاسپرس از فرد آغاز می‌کند و همیشه با توجه به محتوای انسانی به قضاوت می‌نشیند، اما اندیشه او هرگز از سؤال اصلی هستی غافل نمی‌ماند. هستی در فلسفه یاسپرس در سه سطح قابل بررسی است.

اول - هستی تجربی^{۲۱} که به علم تعلق دارد و روش مطالعه آن عینی^{۲۲} است. به‌طور مثال انسان در سطح «دازاین» چنین موجود تجربی و موضوع علم طبیعی است.

دوم - هستی ویژه و مناسب به‌عنوان یک موجود انضمامی و «منی» که در اصل «ذهنیت - درونی - وجودی»^{۲۳} است، هرگز موضوع عالم عینیت قرار نمی‌گیرد. در این مقام هستی بروی انسان به اصطلاح گشوده^{۲۴}، تنها با روش وجودی قابل مطالعه است.

سوم - حوزه^{۲۵} هستی به‌خودی خود که تنها ویژه تعالی و روش بررسی آن متافیزیکی است. به موازات همین بحث یاسپرس انسان را نیز در سه سطح مورد بررسی قرار

می‌دهد. به عبارت دیگر سه وجه از فراگیرنده را که در حقیقت ما انسانها هستیم بیان می‌کند:

اول - به عنوان یک موجود تجربی یا دارین که در این مقام انسان شیئی در زمان و مکان و میان اشیاء قرار دارد.

دوم - انسان به عنوان وجدان آگاه محض که قادر به فهم مجردات است و به وسیله آن می‌تواند روابط ذاتی حقایق ابدی را چنان که در علم ریاضیات مطرح است درک کند.

سوم - انسان به عنوان روح یا روان^{۱۰۶}، یعنی آن جنبه‌ای که می‌کوشد تمام تجربه زندگی و فرهنگ بشر را در برگیرد.

حال از برخورد انسان با هستی، معرفت در سه سطح قابل بررسی است. در نخستین حوزه که مرتبط به اولین سطح وجود انسان یعنی موجود تجربی است، هدف نهایی توجیه دنیاست. عقل در خدمت علم است و علم در جستجوی تمامیت و کل است. اما معرفت علمی آگاهی به حدود علم محسوب می‌شود. هیچ کدام از علوم به تنهایی و نه در جمع قادر به درک تمامیت هستی نیستند. اما در حوزه دوم که بحث به «وجود» انسان مربوط می‌شود، ما با تضاد^{۱۰۷} «عقل» و «وجود» روبه‌رو نیستیم، بلکه با دو قطبی بودن یا دوجانبی بودن^{۱۰۸} آنها سروکار داریم. «عقل» و «وجود» هرکدام حدی دارد و راهی برای تلفیق کامل آنها نیست. پس یک فرد اصیل اگر تنها به طریقت عقل اکتفا کند، از بحث وجود غافل می‌شود و اگر در راه شناخت وجود یا برسر عقل بگذارد، از فیض عقل محروم خواهد ماند. به ناچار فیلسوف در این راه باید حوزه عقل را مفتوح دارد. حد عقل را بشناسد و حفظ کند. اما عاقبت به خاطر درک آزادی به سوی مافوق عقل قدم بردارد. ولی در این راه دو روش منفی و مثبت به چشم می‌خورد. روش منفی ارزش وجودی مفهوم مقولات عینی را نفی می‌کند و به قول یاسپرس به این وسیله انسان می‌تواند «اندیشه ناپذیر» یا آنچه را که در قالب اندیشه و فکر بشر نمی‌گنجد^{۱۰۹}، معین کند. اما روش مثبت، آگاهی را به مرز «پارادوکس»^{۱۱۰} می‌کشاند. در اینجا هدف از میان بردن تناقضات^{۱۱۱} نیست، بلکه بیشتر توجه کردن به ثنویت هر دو عامل عقل و وجود است. ولی در حوزه سوم چون دیگر هیچ گونه امکانی برای بحث لغوی وجود ندارد، فلسفه یاسپرس به بحث مظاهر و سمبلها که به هستی اشارت دارند، می‌پردازد. در فلسفه یاسپرس مظاهر و نشانه‌ها راه را نشان می‌دهند، در حالی که فقط وجود است که می‌تواند وجود را دریابد و اصالت در این مرحله نهایی، حضور در برابر تعالی است.

در فلسفه یاسپرس وجود یک خاصیت^{۱۱۲} نیست، بلکه تنها امکان برای بشر است.

زیرا موجودات هستند، اما تنها انسان امکان وجود اصیل را دارد. اصالت در غایت از حق برمی‌خیزد و حق در ارتباط مبتنی بر تفهیم و تفاهم متجلی است. اما ارتباط عمیق یا محاوره‌ای اصیل «وجود» با «وجود» بسی پرمخاطره است، زیرا به علت محدودیت عقل و مسئله‌ی خاص وجود علائم^{۱۳۳} به جای الفاظ قرار می‌گیرند. در فلسفه‌ی یاسپرس دو نوع علامت وجود دارد: یکی شاخصها^{۱۳۴} که وجود را بیان می‌کنند و دیگری رموز^{۱۳۵} که از تعالی سخن می‌گویند. اما معنی این قبیل مفاهیم خاص به‌عنوان امکانات تنها در درون وجود انسان که خود یک فراگیرنده‌ی اصیل و لذا فراسوی تضاد ذهنی و عینی است، متبلور می‌شود. متافیزیک یا فلسفه‌ی تعالی به‌دو بخش که یکی مربوط به بحث حرکت تعالی است و دیگری مربوط به ذات تعالی است تقسیم می‌گردد.

در بخش نخست یاسپرس در مقابل تاریخ متافیزیک غربی در غرب و گرایش آن به اصالت عقل قرار گرفته و اظهار می‌دارد که به‌طور کلی گرایش اعتقاد متافیزیک بر آن است که تعالی یا متعالی را می‌توان به‌وسیله‌ی استدلال و برهان ثابت کرد. در حالی که از دیدگاه یاسپرس حرکت تعالی که خود را به وجود اصیل عرضه می‌دارد، محلی برای اثبات و استدلال نیست، بلکه در اصل موضوع ایمان فلسفی^{۱۳۶} است. اما میان ایمان مذهبی و ایمان فلسفی فرق بسیار است. ایمان مذهبی مبتنی بر وحی و از سوی هستی مطلق است که با انسان منتخب مستقیماً سخن می‌گوید، اما موضوع ایمان فلسفی تعالی است که خود را ظاهر نمی‌سازد، سخن نمی‌گوید، اما در عالم سر^{۱۳۷} است و در سکوت^{۱۳۸} مشارکت می‌کند.

بخش ثانوی متافیزیک، بحث تأملات در باره‌ی تعالی است، که موضوع ایمان فلسفی را تشکیل می‌دهد. مقصود از تأملات در این مورد، اندیشه به معنی تصورات و تصدیقات نیست، بلکه برخورد و مواجه شدن^{۱۳۹} با مسئله‌ی زبان است، که از وجود برمی‌خیزد. فیلسوف باید برخلاف جریان طبیعی از زبان بهره‌مند شود، یعنی زبان را به آن سوی بکشد که آنچه را که به‌طور مستقیم قادر به بیان آن نیست، به‌طور غیرمستقیم ظاهر کند. تأمل در باره‌ی تعالی دو وظیفه‌ی اصلی دارد. یکی همان نقش که «الهیات سلبی»^{۱۴۰} در سنت قدیم فلسفه داشته است، یعنی نشان می‌دهد که تعالی صاحب تعینات نیست و لذا هیچ‌کدام از مقولات قابل حمل بر آنها نیستند و دیگری خواندن رموز است.

مفهوم رمز در حکمت یاسپرس اهمیت خاصی دارد. او می‌گوید تعالی نه خود را ظاهر می‌سازد و نه سخن می‌گوید و نه می‌توان بوسیله‌ی استدلال عقلانی که از مقدمات مسلم می‌توان به نتیجه‌ی ضروری رسید، به تعالی دست یافت. از این رو «رمز» داخل بحث

متافیزیک می‌شود.

اما رموز تعالی کدامند؟ طبیعت^{۱۲۱} چنان که در اشعار رومانیتیک آلمان منعکس می‌باشد، افسانه‌های اساطیری^{۱۲۲} که به یاری تخیل بشر به هزاران صورت در زبانهای مختلف بیان شده‌اند، طریقتها^{۱۲۳}، ادیان^{۱۲۴} و نظامهای فلسفی^{۱۲۵}، تاریخ^{۱۲۶} که احتمالاً بزرگترین رمز عالم است و عاقبت وجود که خود رمزی است زیرا در برابر هرگونه سدی به سوی تعالی اشاره می‌کند. اما خواندن رمز بامخاطرات توأم است. خطر بیشتر در این نهفته است که تصور شود رموز به‌طور مستقیم با تعالی در رابطه‌اند و در نتیجه ممکن است تعالی در آنها به‌طور مشخص و معین ظاهر گردد. رموز هرگز تعالی را ظاهر نمی‌سازند، لذا عاقبت تعالی همیشه در حجاب باقی می‌ماند. پس مطالعهٔ رموز خود تجربهٔ عمیقی است که فاعل شناسایی را به‌خود و به‌ایمان فلسفی رجعت می‌دهد. در اصل کلیهٔ کوششهای بشری برای رسیدن به ماورای هستی بی‌ثمر باقی می‌ماند، پس تنها یک راه باقی است و آن این است که در «خود» شهادت غائی و گواهی نهایی به هستی به‌صورت یک تجربهٔ عمیق و شدید دریافت شود.

در سال ۱۹۴۹ در سمیناری دربارهٔ انسانیت^{۱۲۷} در شهر ژنو که نمایندگان کلیساهای کاتولیک، پروتستان و حتی بعضی از گروههای ملحد نیز حضور داشتند، یاسپرس یک باره با این سؤال روبه‌رو می‌شود که آیا در پشت سر ایمان فلسفی چیزی به‌جز یک تاریخ طولانی و بدون وحدت نیست؟ پاسخ یاسپرس در برابر این سؤال نگران‌کننده حداقل برای دانشگاهیان بسی حائز اهمیت است. یاسپرس می‌گوید: تجلی ایمان مبتنی بر اصول فلسفه همانا تحقق دانشگاه^{۱۲۸} مستقل است که معرفت قدیم و هدایت شده بوسیلهٔ ایمان را به‌ارادهٔ جدید، مستقل توأم بامعرفت تبدیل نموده است. به‌عبارت دیگر ایمان معرفت بشر را به‌یکی از دو طریق راهنمایی می‌کند یا به‌یک راه جزئی تاریخی و مذهبی، یا بوسیلهٔ فلسفه‌پردازی اساسی و کلی.

پس دین و فلسفه دو قطب هماهنگ ایمان را تشکیل می‌دهند. تجلی یکی در کلیسا و تحقق دیگری در دانشگاه به‌چشم می‌خورد. اما برخلاف دین فلسفه ادعایی برای تصاحب حق ندارد، بلکه با ایمانی که سخت شبیه به ارتباط غیرمستقیم^{۱۲۹} کیرکگارد است در زمان، که به‌سر تاریخ مربوط می‌شود، به‌جستجوی ابدیت در برابر حق به‌زندگی خود ادامه می‌دهد.

توضیحات

- Karl Jaspers - ۱
 Oldenburg - ۲
 Gymnasium - ۳
 Gertrud Mayer - ۴
 Theodor Lipps - ۵
 Psychopathology - ۶
 General Psychopathology - ۷
 Descriptive Psychology - ۸
 Man is always more than he knows and can know of himself, P. 211 - ۹
 Max Weber - ۱۰
 رجوع شود به اثر یاسپرس دربارهٔ ماکس وبر که به سال ۱۹۳۲ منتشر گردیده است . - ۱۱
 Windelband - ۱۲
 Ernst Mayer - ۱۳
 Psychology of World Views - ۱۴
 Existenz - ۱۵
 Liberty - ۱۶
 Richert - ۱۷
 Philosophical Memoir - ۱۸
 یاسپرس کتاب خاطرات فلسفی را به تقاضای یکی از اساتید دانشگاه به نگارش درآورد ، که در مجموعه‌ای تحت عنوان « فلسفه و دنیا » به ترجمهٔ آنتون در شیکاگو به سال ۱۹۶۳ به چاپ رسیده است .
 M. D. - ۱۹
 Ph. D. - ۲۰
 the Idea of the University - ۲۱
 Kiel - ۲۲
 Bonn - ۲۳
 Philosophy - ۲۴
 Existential Illumination - ۲۵
 Logik - ۲۶
 Philosophical Logic - ۲۷
 The Truth of Philosophy is the Absolute Truth, P. 279 - ۲۸
 the Encompassing - ۲۹
 Reason and Existenz - ۳۰
 Index - ۳۱
 Man himself is an Encompassing - ۳۲
 Common Medium of Communication - ۳۳
 Communication - ۳۴
 This is what I have called "The Encompassing"-what being neither object nor sub-
 jective thought, comprises both," - ۳۵
 یاسپرس ، خاطرات فلسفی ص ۲۸۳

The Paradox of Philosophizing	۲۶
Intellect	۳۷
Reason	۳۸
Objective Structure	۳۹
Circle of Circles	۴۰
Truth	۴۱
Categories	۴۲
Methods	۴۳
Science	۴۴
Truth and Science	۴۵
برای اطلاع بیشتر رجوع شود به کتابهای انسان در عصر جدید و عقل و وجود .	۴۶
Nicholas of Cusa	۴۷
Gotthold Ephraim Lessing	۴۸
از دید یاسپرس که خود را مسیحی نمی‌داند ، نیچه از مسیحیت آغاز می‌کند . پس مسیحیت در اوست اما گرایش ضد مسیح پیدا می‌کند ، زیرا در ریشه‌یابی فرهنگ معاصر غرب ندای دجال را می‌شنود . نیچه می‌گوید انسانهای غربی حتی در کلیسا خدا را در ذهن خود گشته‌اند ولی شهادت قبول این واقعیت را ندارند . اما اگر به ندای زرتشت جدید که فراسوی اخلاق زرتشت قدیم سخن می‌گوید گوش فرا دهند ، آن وقت می‌توانند به امید بازگشت ابدی آبرمرد باشند . یاسپرس معتقد است که نیچه و کیرکگارد هر دو اساتید مسلم فلسفه معاصر هستند ، زیرا با شهادت دردناکی از وضعیت محدود انسان معاصر غرب سخن می‌گویند .	۴۹
The perennial Scope of Philosophy این کتاب در انگلیسی تحت عنوان Philosophical Faith	۵۰
ترجمه و منتشر شده است :	
Karl Barth	۵۱
Rigorous Science	۵۲
Expressions	۵۳
Hermeneutic, Interpretation	۵۴
Psychology of World Intuition	۵۵
Technology	۵۶
Transcendence	۵۷
Self	۵۸
What-is-not-the-Self	۵۹
Perspective	۶۰
Unity and Totality	۶۱
Ground	۶۲
Sein	۶۳
Dasein	۶۴
Existenz	۶۵
Inauthenticity	۶۶
Liberty	۶۷
Necessity	۶۸
Limits	۶۹
برای اطلاع بیشتر رجوع شود به فصل سوم عقل و وجود تحت عنوان Truth as Communicability	۷۰

Process	_ 71
Friendship	_ 72
Mutual Dependence	_ 73
Adherence	_ 74
Precarious	_ 75
Risk	_ 76
Deception	_ 77
Silence	_ 78
Limit Situation	_ 79
Empirical Subject	_ 80
Death	_ 81
Suffering	_ 82
Struggling	_ 83
Guilt	_ 84
Annihilation	_ 85
Despair	_ 86
Hope	_ 87
False Faith	_ 88
Joy	_ 89
Violence	_ 90
Non-Violence	_ 91
Transcendent	_ 92
Privation	_ 93
World	_ 94
Otherselves	_ 95
God	_ 96
Faith	_ 97
Hope	_ 98
Charity	_ 99
Theology	_ 100
Empirical Being	_ 101
Objective	_ 102
Subjectivity	_ 103
Open	_ 104
Sphere	_ 105
Geist	_ 106
Opposition	_ 107
Polarity	_ 108
Unthinkable	_ 109
Paradox	_ 110
Contradiction	_ 111

Property	- 112
Signs	- 113
Indexes	- 114
Ciphers	- 115
Philosophical Faith	- 116
Mystery	- 117
Silence	- 118
Encounter	- 119
Negative Theology	- 120
Nature	- 121
Myths	- 122
Ways	- 123
Religions	- 124
Philosophical Systems	- 125
History	- 126
Humanism	- 127
University	- 128
Indirect Communication	- 129

فصل هفتم

هایدِگرو هستی

زندگی و آثار هایدگر

مارتین هایدگر^۱، فیلسوف پدیدارشناس معروف آلمان، در بیست و ششم ماه سپتامبر ۱۸۸۹ میلادی، در شهر مسگریج^۲، در ناحیهٔ بادِن^۳ متولد شد. او که در جوانی مایل بود کشیش بشود، در حقیقت تحت نفوذ حرکت نوکانتی مکتب ارزشهای^۴ بادِن قرار گرفت و از فلسفهٔ مدرسی اسکولاستیک که حاکم بر اندیشهٔ کلیسا بود جدا شد و سرانجام در پیروی از مکتب پدیدارشناسی ادموند هوسرل، مکتب هایدگر را بنا نمود.

در هرگونه بررسی مقدماتی دربارهٔ اندیشهٔ هایدگر به سه مطلب: نفوذ عقاید، طرح مسائل و سیر تکاملی افکار توجه شود. بررسی نفوذ عقاید کانت در فلسفهٔ هایدگر، از یارمنیدوس، افلاطون و ارسطو آغاز می‌شود. رسالهٔ دوم هایدگر در مورد جان‌دان اسکوتس به نفوذ اسکولاستیک اشارت دارد. اشارات متعدد به اندیشه‌های مارتین لوتر دلالت بر نفوذ افکار نهضت اصلاح کلیسا بر فلسفهٔ هایدگر دارد. بعضی از محققان به نفوذ عرفان و معرفت باطنی^۵ در افکار هایدگر اعتقاد دارند. نخستین رسالهٔ هایدگر دربارهٔ همه روان‌نگاری و کتاب مشهور او دربارهٔ کانت به‌طور کلی از نفوذ کانت و مکتب نوکانتی صحبت می‌کند. بسیاری از محققان از جمله پال تیلیش، به نفوذ افکار شلینگ در فلسفهٔ هایدگر تصریح می‌کنند. اساتید مشهور غربی چون پروفیسور نیکلوس لاپکوویتر از نفوذ ماکس شیلر^۶ (۱۸۷۴ - ۱۸۲۸) یلهلم دلثای^۷ (۱۹۱۱ - ۱۸۴۴) گفتگو کرده‌اند. نفوذ عقاید هوسرل در فلسفهٔ هایدگر خود واضحتر از آنست که احتیاجی به بیان داشته باشد. هایدگر خود از نفوذ هولدرلین، کیرکگارد، نیچه و یاسپرس صحبت می‌کند.

اما به منظور دقت در این سیر اندیشه بهتر است که به تابستان سال ۱۹۰۷ میلادی رجعت کنیم: هنگامی که جوان هفده‌ساله‌ای به نام مارتین هایدگر از کشیش کلیسای ترینتی^۸ در کنستانس^۹ جنوب آلمان کتابی فلسفی دریافت کرد که درک آن برای او خیلی دشوار بود. این کتاب که «دربارهٔ معانی متعدد هستی بر طبق فلسفهٔ ارسطو»^{۱۰} نام داشت

اثر فرانس برنتانو فیلسوف و روانشناس آلمانی بود که در سال ۱۸۶۲ در هردن^{۱۱} به نگارش در آمده بود. هایدگر بعدها اذعان می‌دارد که «این اثر راهنمای اصلی او در بیداری به سوی تأملات فلسفی بوده است»^{۱۲}. هدف اصلی برنتانو در این رساله، مشخص کردن معنی اصلی هستی^{۱۳} در حکمت ارسطو است.

ارسطو در کتاب متافیزیک (الهیات)^{۱۴} می‌گوید «سوالی که در گذشته مطرح بوده و ما نیز آن را مورد بررسی قرار می‌دهیم و آیندگان هم آن را مطرح خواهند کرد و همیشه موضوع حیرت و موجب بحث خواهد بود، این است که هستی چیست»^{۱۵}. برنتانو با توجه به کتاب چهارم متافیزیک ارسطو^{۱۶} هستی را به چهار بخش تقسیم می‌کند:

۱- هستی به معنی ذاتی و غیرذاتی

۲- هستی به معنی حقیقت

۳- هستی به معنی بالقوه و بالفعل

۴- هستی به معانی مختلفی که در مقولات مطرح است. به عبارت دیگر برنتانو «هستی» را در فلسفه ارسطو دارای معانی مختلف می‌داند. اما هایدگر پس از مطالعه کتاب برنتانو و ارجاع به متن اصلی ارسطو، با حیرتی خاص روبه‌رو گردید. زیرا ارسطو ادعا می‌کند که با وجود تمام معانی برای «هستی» یک معنی اصلی وجود دارد که تنها یک عالم منتخب و شریف به مطالعه آن می‌پردازد^{۱۷}.

به هر حال رأی برنتانو که مسئله اصلی برای فلسفه ارسطو «هستی» است در ذهن هایدگر جوان تأثیر بسزایی گذاشت و او را که از مطالعات کلاسیک یعنی زبانهای قدیمی یونانی، لاتینی و ادبیات آلمان بهره‌مند بود، بر آن داشت که اندیشه خود را معطوف، به هستی‌شناسی^{۱۸} کند. در سال ۱۹۰۹ هایدگر در عالم حیرت خویش و در جستجوی معنی اصلی هستی با کتاب کارل برگ^{۱۹} «در باره هستی: خلاصه‌ای از هستی‌شناسی»^{۲۰} که در سال ۱۸۹۶ منتشر شده بود آشنا شد. برگ استاد الهیات در دانشگاه فرایبورگ بود که هایدگر زیر نظر او به مطالعه الهیات می‌پرداخت. چندی بعد هایدگر جوان با کتاب «تجسس منطقی»^{۲۱} اثر ادموند هوسرل مؤسس پدیدارشناسی که یکی از شاگردان برنتانو بود، آشنا شد و سخت تحت تأثیر جلد دوم همین کتاب یعنی پدیدارشناسی هوسرل به عنوان روش اصلی در راه درک معنی هستی قرار گرفت.

هایدگر عاقبت در سال ۱۹۱۱ از رشته الهیات کناره گرفت و فلسفه را به عنوان رشته اصلی خود انتخاب کرده به مطالعات خویش در اطراف علوم طبیعی، ریاضی و انسانی وسعت خاصی بخشید. در عالم ادب و فلسفه مطالعات هایدگر جوان بر روی

اشعار هولدرلین، داستانهای داستایوسکی و آثار کیرکگارد و نیچه متمرکز بود. با وجود حملات سختی که خصوصاً کیرکگارد و نیچه به هستی‌شناسی کرده‌اند، ذهن هایدگر نه‌تنها از بررسی مسئله هستی دست برداشت، بلکه با استفاده از اصطلاحات این متفکران اگزیستانسیالیست، چون «دهشت»^{۲۲}، «مرگ»^{۲۳}، «تاریخیت یا جامعیت تاریخ»^{۲۴}، به تجزیه و تحلیل فلسفی «هستی و زمان» پرداخت.

هایدگر در سال ۱۹۱۳ زیر نظر پروفسور هاینریش ریکرت^{۲۵} که گرایش نوکانتی داشت و به‌ناچار برای منطقی، مسئله شناخت و نظریه ارزش، اهمیت فوق‌العاده قائل بود، رساله دکتری خود را تحت تأثیر فلسفه هوسرل به نام «دکترین حکم در همهٔ زبان‌انگاری (پسیخولوگیزم): یک سهم مثبت انتقادی به‌عالم منطقی»^{۲۶} ارائه نمود. این اثر در اصل مخالفت شدیدی با تبدیل معیارهای منطقی به فرایندهای روانشناسی داشت که اغلب پیروان تحصیلی اروپا بدان گرایش داشتند.

اگر در تفسیر عقاید هایدگر تصور شود که وی حتی در این زمان به علت گرایش فلسفی استاد راهنما به سنت نوکانتی اکتفا نموده، اشتباه بزرگی است. زیرا هایدگر همیشه به سیر افکار فلسفی خویش مشغول بوده است. و به قول استاد مسلم فلسفه کانت، ارنست کاسیرر^{۲۷}، (متولد ۱۸۷۴) حتی تعبیر هایدگر در کتاب «کانت و مسئلهٔ متافیزیک»^{۲۸} در سال ۱۹۲۹ نیز تنها انعکاسی از عقاید خویش است و بس^{۲۹}. توجه به نخستین مقاله هایدگر در سال ۱۹۱۲ همین مطلب را تأیید می‌کند. زیرا هایدگر تاریخ فلسفه غرب را از دکارت تا کانت به علت اولویت قائل شدن و محدودیت به نظریهٔ شناخت^{۳۰} مورد انتقاد قرار می‌دهد. و بر اساس این واقعیت که پژوهشهای علمی معاصر هرگز خود را در بند شکهای فلسفی جدید قرار نمی‌دهند، سعی دارد که جریان مثبت و پیشرفته‌ای در فلسفه معاصر غرب ایجاد کند و با الهام از متافیزیک ارسطو، ماورای فاصله میان فاعل شناسایی و موضوع شناخت که خود ثمرهٔ اندیشهٔ انحرافی فلسفه جدید است، راهی به حومهٔ فلسفه بیابد^{۳۱}.

با آغاز جنگ جهانی اول، هایدگر به مدت دو ماه در خدمت نظام بود و سپس به علت ضعف و بیماری از خدمت نظام معاف گردید و فوراً به نگارش رسالهٔ دوم^{۳۲} خود پرداخت تا به عنوان استادیار، آمادهٔ تدریس در دانشگاه شود. در سال ۱۹۱۵ دومین رسالهٔ هایدگر تحت عنوان «دکترین دان اسکوتس دربارهٔ مقولات و نظریهٔ او دربارهٔ معنی»^{۳۳} که به هنریش ریکرت تقدیم شده است، به نگارش در آمد. هایدگر بعدها اظهار داشت که در رسالهٔ دوم توجه او برای نخستین بار به موضوع هستی و زبان معطوف می‌گردد.^{۳۴}

هایدگر در خاتمه‌ای که برای چاپ این اثر به سال ۱۹۱۶ نوشته است، «رالیسم انتقادی»^{۳۵} را که وی چند سال قبل مورد تأیید قرار داده بود سخت مورد انتقاد قرار می‌دهد و در اصل می‌پذیرد که «عینیت»^{۳۶} تنها برای «فاعل شناسایی»^{۳۷} معنی دارد که قادر به حکم و داوری است. اما برای هایدگر موضوع اصلی در متافیزیک فاعل شناسایی در محدوده شناخت نیست، بلکه روح زنده عصر تاریخی است. وی به صراحت می‌گوید: «فاعل شناسایی نه تنها محتوای حقیقی «روح» را بیان نمی‌کند، بلکه حتی به معنی اصلی آن نیز اشارت ندارد». بنابراین هایدگر با سنت مسئله شناخت به عنوان مشکل اصلی فلسفه جدید وداع می‌کند و به متفکرانی روی می‌آورد که چون هگل از تجلی روح صحبت می‌کنند و اندیشه تازه‌ای را در تاریخ فلسفه غرب پدید می‌آورند.

سخنرانی هایدگر درباره «مفهوم زمان در علم تاریخ»^{۳۸} که برای اساتید گروه فلسفه در دانشگاه فرایبورگ در بیست و هفتم ژوئن ۱۹۱۵ ارائه شد، به خوبی جدایی هایدگر را از منطق محض و مسئله شناخت و گرایش به سوی متافیزیک و تاریخ اندیشه نشان می‌دهد. اگرچه عقاید نیچه و ویلهلم دلثای در این دوره از آثار هایدگر به خوبی مشهود است، اما به قول بسیاری از مفسران هنوز جدال میان گرایش به سوی حکمت قدیم از یک سو و فلسفه جدید از سوی دیگر در افکار هایدگر مشاهده می‌شود.^{۳۹}

در سال ۱۹۱۷ یک بار دیگر هایدگر راهی نظام گردید. خدمت او در شهر فرایبورگ انجام می‌شد و او پس از انجام دادن کار روزانه به آماده کردن یادداشتهای مربوط به سخنرانیها و سمینارهای خود می‌پرداخت. عاقبت به جبهه غربی در وردون^{۴۰} فرستاده شد و تا متارکه جنگ در آنجا بود. هایدگر در حالی که لباس نظامی به تن داشت با الفریدپتری^{۴۱} ازدواج کرد و در سالهای ۱۹۱۹ و ۱۹۲۰ از وی صاحب دو پسر گردید.

در سال ۱۹۱۵ پروفیسور هنریش ریکرت کرسی فلسفه دانشگاه هایدلبرگ را که از سال ۱۸۴۸ تا آن زمان در اختیار ویلهلم ویندلبانند^{۴۲} (۱۹۱۵ - ۱۸۴۸) بود در اختیار گرفت و پست او در دانشگاه فرایبورگ به استاد مشهور دانشگاه گوتینگن^{۴۳}، یعنی پروفیسور ادموند هوسرل ارائه گردید. به قول هایدگر روش تدریس هوسرل در دانشگاه اصولاً ساده نبود، بلکه کارگاهی بود که در آن شاگردان قدم به قدم تربیت می‌شدند تا در عالم پدیدارشناسی به مشاهدات فلسفی دست یابند. استاد هوسرل در روش تدریس خود پس از رد کردن ارزش و مقام حجیت شخص در فلسفه، همگان را دعوت کرد که به سنت دکارت هرگز به افکار نسنجیده پناه نبرند. هوسرل در شرح «وجدان»^{۴۴} سعی داشت که به اشیاء «به خودی خود»^{۴۵} رجعت کند و همین روش در نتیجه تکرار، راه را برای هایدگر گشود

که مسئله هستی به معنی حقیقت^{۴۶} را در فلسفه ارسطو با عبارت «حضور آنچه در عدم کتمان حاضر است»^{۴۷} تعبیر نماید.

اما با تکامل افکار هوسرل به سوی پدیدارشناسی متعالی^{۴۸} که نخستین خلاصه آن در کتاب «افکار اول»^{۴۹} در سال ۱۹۱۳ ظاهر شده بود، هایدگر، به عنوان دستیار جوان، طریقت خود را از فلسفه هوسرل جدا کرد. از سال ۱۹۱۹ که هایدگر متن دروس خود را درباره ارسطو و هوسرل آماده می‌کرد، به خوبی به سابقه تاریخی «ذهنیت متعالی»^{۵۰} در فلسفه دکارت پی برد و نخست مفهوم «مشاهده‌گر بی تفاوت»^{۵۱} را در پدیدارشناسی به‌عنوان انحرافی از جبر تاریخی تلقی نمود و سپس ادعا کرد که بحث پدیدارشناسی، یعنی افعال وجدان، به‌عنوان تجلی پدیدار به صورت اصلیت‌تری در حکمت ارسطو مطرح شده و هستی به معنی حقیقت^{۵۲} و حالت عدم کتمان^{۵۳} آنچه حاضر است، به مراتب بهتر عنوان گردیده است.^{۵۴}

پس از مطالعه تطبیقی فلسفه ارسطو و پدیدارشناسی هوسرل در تابستان ۱۹۲۲ هایدگر به بحث درباره تعبیر پدیدارشناسی رسائل منتخب ارسطو درباره هستی‌شناسی و منطق پرداخت. در زمستان ۱۹۲۱ و ۱۹۲۲ هایدگر مشغول تفسیر پدیدارشناسی کتاب فیزیک ارسطو بود، در حالی که در سمینار تابستانی اخلاق نیکوماخوس را تدریس می‌کرد. زمستان بعد، هایدگر دو سمینار، یکی درباره «افکار اول» و دیگری در مورد تفسیر پدیدارشناسی کتابهای چهارم و پنجم فیزیک ارسطو را اداره نمود. در این مدت ذهن هایدگر در اطراف دو مسئله اساسی دور می‌زد، یکی تقابل وجدان آگاه با عالم عینیت و دیگری هستی موجودات در دو حالت کتمان^{۵۵} و وضعیت عدم کتمان.

تفسیرهای خلاق هایدگر در مورد فلسفه ارسطو باعث شد که در سال ۱۹۲۲ از وی دعوت شود تا با عنوان دانشیاری در دانشگاه ماربورگ^{۵۶} به تدریس بپردازد. در سالهای ۱۹۲۳ تا ۱۹۲۸ هایدگر از محیط علمی فوق العاده دانشگاهی برخوردار بود و با فیلسوف معروف آلمانی نیکولای هارتمن^{۵۷} تبادل نظر می‌نمود. در این مدت سمینارهای هایدگر بیشتر درباره تاریخ فلسفه غرب و تجزیه و تحلیل آثار مشهور فلسفی چون تأملات دکارت، نقد عقل محض کانت و منطق هگل تشکیل می‌شد. اما دو سمیناریکی درباره افلاطون در تابستان ۱۹۲۴ و «مسئله زمان و تاریخ» در تابستان ۱۹۲۵ از اهمیت خاصی برخوردار بودند. و در سمینار افلاطون، هایدگر به یاری کتاب ششم اخلاق نیکوماخوس ارسطو، مبحث هستی در محاوره سوفیست^{۵۸} افلاطون را به این صورت تفسیر می‌کند که «بگذاریم موجودات خود را چنان که در هستی هستند، خویشتن را نشان بدهند».

در سال ۱۹۲۵ اعضاء گروه فلسفه دانشگاه ماربورگ از هایدگر خواستند که به جای استاد هارتمن قرار گیرد. وزارت فرهنگ آلمان به علت اینکه وی در دهسال گذشته کتابی به چاپ نرسانده بود، با این امر مخالفت کرد. هایدگر به تقاضای رئیس دانشکده اثر ناتمام « هستی و زمان »^{۶۹} را که به ادموند هوسرل در فرایبورگ تقدیم نموده بود برای انتشار ارسال داشت. البته در آغاز وزارت فرهنگ آلمان حتی این کتاب را کافی نمی دانست، اما پس از انتشار این اثر در سال ۱۹۲۷ در برابر عظمت آن سکوت کرد و با ارائه کرسی اصلی فلسفه ماربورگ به هایدگر، موافقت نمود.

هستی شناسی

به راستی کتاب هستی و زمان به صورت ناتمام منتشر گردید. زیرا بخش دوم آن در مورد زمان هرگز به نگارش درنیامد و بخش اول آن نیز ناتمام ماند. یعنی قسمت سوم آن در دست نیست. این اثر پس از انتشار نفوذ فوق العاده ای در غرب پیدا کرد. این کتاب معروف و ناتمام از یکسو فلسفه نوکانتی را با توجه به اولویت مسئله شناخت کنار می گذارد و به پدیدارشناسی هوسرل جهتی کاملاً نو می بخشد و از سوی دیگر تاریخ متافیزیک در غرب را از افلاطون تا نیچه در برابر سؤال اصلی هستی، یعنی معنی هستی قرار می دهد. در حقیقت هایدگر حتی در سمینارهای سالهای ۱۹۱۹ تا ۱۹۲۴ نیز مشغول طرح سؤال اصلی یعنی معنی هستی بود. در سال ۱۹۲۴ سه فکر اصلی در اندیشه هایدگر به ظهور رسید.

اول - تحت تعلیمات هوسرل، توجه هایدگر به « اشیاء به خودی خود »^{۶۰} معطوف گردید. به عبارت هایدگر « لوگوس پدیدارشناسی باید به طریقی که (اشیاء به خودی خود) خود را چنان که هستند و نشان می دهند متجلی کنند »^{۶۱}.

دوم - مطالعات آثار ارسطو^{۶۲}. خصوصاً فصل دهم دفتر نهم کتاب متافیزیک و فصل سوم دفتر ششم کتاب اخلاق نیکوماخوس از دیدگاه پدیدارشناسی به هایدگر ثابت نمود که معنی اصلی تجلی کردن در لوگوس همانا « ظهور »^{۶۳} است که به معنی اصلی « حقیقت »^{۶۴} تعیین می بخشد. به عبارت دیگر هستی به معنی حقیقت همانا بروز یا عدم کتمان^{۶۵} است که به وسیله آن همه موجودات خود را چنان که هستند نشان می دهند. حقیقت از این دیدگاه نه « صحیح بودن »^{۶۶}، نه « تطابق »^{۶۷} و نه « توافق »^{۶۸} میان فاعل شناسایی و موضوع شناسایی است، بلکه حقیقت همانا « خود نشان دادن » است که اجازه می دهد و موجب می شود موجودات موضوع تأیید و اثبات قرار گیرند.^{۶۹}

سوم - به قول هایدگر در طول تاریخ فلسفه، معنی اصلی هستی در رابطه با حقیقت به عنوان بروز و عدم کتمان چیزی به جز حضور^{۷۰} نیست. بنابراین وظیفه اصلی پدیدارشناسی آنست که آنچه خود را در عدم کتمان به عنوان حضور نشان می دهد متجلی کند، یعنی بگذارد و اجازه بدهد که باشد^{۷۱}.

در نتیجه، افکار هایدگر به این اصل منجر می شود که سؤال معنی هستی که در پدیدارشناسی به حضور موجودات در عدم کتمان تعبیر می شود، خود محتاج بررسی دیگری است. به عبارت دیگر پژوهش برای درک معنی هستی در کتاب «هستی و زمان» به سؤالی می انجامد که این پژوهش را به چه نحو و از طریق کدام «هست» باید آغاز کرد.^{۷۲} زیرا نه تنها سؤال از هستی، بلکه خود سؤال نیز مطرح است. هایدگر در حالی که می اندیشد که به چه می اندیشد، پاسخ می دهد انسان همان «هست» که سؤال «هستی» برای او مطرح است. یعنی ماهیت و طبیعت او چنین اقتضا می کند که نه تنها در باره آنچه هست^{۷۳}، بلکه در باره «هستی آنچه هست» نیز سؤال کند. باید توجه نمود که بحث هستی شناسی در فلسفه هایدگر، بحث مفهوم مجرد یا انتزاعی هستی نیست، بلکه بحث معنی «هستی هرچه هست» است. و او چه در آثار اولیه چون «هستی و زمان» (۱۹۲۷) و چه در آثار بعدی چون «مقدمه ای بر متافیزیک» (۱۹۳۵) در این مورد صراحت خاص دارد. وجودی که خود را هر بار که این سؤال مطرح می شود ظاهر می کند انسان است. پس تجزیه و تحلیل انسان یا هستی آن «هست» که از «هستی هرچه هست» سؤال می کند. راه و طریقت را به سوی معنی «هستی به طور کلی»^{۷۴} می گشاید. کوشش هایدگر در تمام آثار خود معطوف بر آنست که بار سنگین این وظیفه خطیر را نشان بدهد و هرگونه تخطی و شکست در این راه را به منزله گناه اجتناب ناپذیر متافیزیکی تلقی نماید.

نگاهی به نخستین بخش کتاب «هستی و زمان» نشان می دهد که اگرچه هدف عائی این کتاب طرح مسئله هستی و جواب مناسب به آن است، اما سرآغاز این پژوهش تجزیه و تحلیل دقیقی از «دازاین»^{۷۵} در مقام انسانشناسی مبتنی بر پدیدارشناسی است. هایدگر بحث «هستی هستها» را با بحث «دازاین» آغاز می کند، زیرا تنها انسان است که از میان کلیه موجودات سؤال از هستی، هستی خود و هستی دیگران می کند. بنابراین در راه شناخت هستی فی حد ذاته علم به انسان ضروری است. هایدگر می گوید که انسان عادی و روزمره^{۷۶} که در حالت عدم اصالت^{۷۷} زندگی می کند، باز به طور ضمنی ولی مبهم از «هستی در - دنیا»^{۷۸} آگاه است. هایدگر هستی این مسائل را که همیشه از هستی به طور کلی پرسش می کند، دازاین یعنی «هستی آنجا یا آنجا بودن» می نامد. بنابراین کتاب

هستی و زمان تجزیه و تحلیل دازاین یا وجود انسان در چهارچوب سؤال اصلی یعنی «معنی هستی به‌طور کلی» است.

در این مقام بهتر است که در مورد کلمه «دازاین» توضیحی ارائه گردد. هایدگر که مسلماً یکی از نویسندگان غامض اندیش معاصر و شاید معضلمترین فیلسوفی است که قرن بیستم تاکنون به خود دیده است، در انتخاب لغات برای ارائه مفاهیم فلسفی با روشی بی سابقه و با الهام از سنت یونانی، آنچنان به بیان و تفسیر زبان آلمانی می پردازد که نه تنها به کلمات مشابه آن در زبان آلمانی قابل تبدیل نیست، بلکه حتی به زبانهای زنده اروپایی نیز قابل ترجمه نیست و به همین مناسبت مترجمان در بسیاری از موارد، خصوصاً در مورد کلمه «دازاین» هویت آلمانی این کلمه را حفظ نموده، همان لغت را به زبان خود انتقال داده‌اند. ما نیز در این مقام به همین روش پناه می‌بریم. اما برای روشن شدن سابقه تاریخی این کلمه باید گفته شود که از زمان مکتب اصالت عقل در آلمان، خصوصاً در آثار کریستین ولف، کلمه دازاین در فلسفه آلمان به معنی وجود که آن بودن است^{۷۹} و در مقابل ماهیت با آن چی هست^{۸۰}، آمده است. جهت و کاربرد این کلمه در زبان آلمانی بیشتر معطوف به وجود موجودات زنده است، اما هایدگر آن را به صورت اختصاصی تنها در مورد «وجود انسان» به‌کار می‌برد که همیشه سؤال از هستی می‌کند، در مقابل وجود اشیاء طبیعی و فرهنگی که همیشه دردسترس اوست، هایدگر برای نشان دادن معنی خاص این اصطلاح، اغلب آن را با یک فاصله به صورت «Da- Sein» می‌نویسد. یعنی «هستی آنجا - آیا آنجا بودن»^{۸۱} که به زبان هایدگر گویای باز بودن و گشودگی^{۸۲} وجود انسان در دنیا به سوی هستی است.

در بررسی مفهوم دازاین، هایدگر از به‌کار بردن مقولات سنتی متافیزیک در راه درک وجود انسان اجتناب می‌ورزد. حقیقت دازاین به یاری سه پیش درونی یا شهود اصلی تفسیر می‌شود. دازاین آن نوع هستی است که صاحب لوگوس است. و این بدان معنی نیست که انسان صاحب عقل است یا اینکه قادر به سخن گفتن است، بلکه به آن معنی است که آدمی قادر به حفظ هستها است که در خود هستی متجلی‌اند. هایدگر معتقد است که این امر یعنی جمع کردن و حفظ نمودن حتی در فعالیتهای به‌نظر ابتدایی انسان چون استفاده از وسائل^{۸۳} نیز به چشم می‌خورد. به‌طور کلی دازاین به معنی «هستی - در - دنیا»^{۸۴} همچون فضای بازی است که موجودات در آن خود را از پوشش و کتمان بیرون آورده، ظهور می‌یابند و به حقیقت می‌رسند و سپس مجدداً به حالت اولیه خود رجعت می‌کنند. به عبارت دیگر دازاین سرچشمه به حضور رسیدن هستها در زمان است.

در فاصله ۱۹۱۹ تا ۱۹۲۱ هایدگر پس از مطالعه کتاب معروف کارل یاسپرس درباره روانشناسی عمومی که در آن نویسنده ماهیت انسان را از طریق بیان «مرزهای»^{۸۵} روان آدمی ارائه می‌دهد، نقد مفصلی بر آن می‌نکارد. یاسپرس در این کتاب مشهور که به یک تعبیر نخستین کتاب درباره فلسفه اگزیستانسیالیسم به زبان آلمانی است، به بحث درباره وضعیتهای مرزی یا محدود^{۸۶} انسان می‌پردازد که به قول وی روان انسان با عکس‌العملهای شدید چون جدال، گناه و مرگ روبه‌رو می‌شود. هایدگر در حالی که سخت تحت تأثیر این کتاب قرار می‌گیرد، اما به روش بیان مطلب در طرح سؤال و جواب ایراد دارد. او با توجه به دو مسئله، ساسی، یعنی «گناه و مرگ»^{۸۷} مایل به درک زمینه تاریخی طرح این گونه سؤالات در کتاب هستی و زمان است.

چون دازاین خود تاریخی است، لذا هرگونه جستجو درباره آن باید تاریخ خود را درک کند. یعنی هستی‌شناسی باید تفسیری^{۸۸} باشد و به صورت پذیرفتن تاریخی خود آگاهی باشد و سعی کند که در سایه تعبیر^{۸۹} آن را بشکافد. دازاین موجودی است که از قبل به خود اشتغال دارد. و همین مفهوم که در آثار اولیه هایدگر نیز مشاهده می‌شود، در کتاب «هستی و زمان» تحت عنوان «توجه»^{۹۰} ظهور می‌کند که دارای خصوصیت زمانی^{۹۱} است. دازاین به عنوان یک پدیدار زمانی-تاریخی، همیشه سرگرم برنامه‌های آینده است و به این معنی همیشه جلوتر از خود است. در ضمن دازاین با مسائلی روبه‌رو می‌شود که کنترلی بر آن ندارد. یعنی گذشته‌ای که از آن دازاین افکنده شده^{۹۲} است. بنابراین دازاین امری تاریخی است، اما معنی آن وسعتی فراسوی گذشته خود دارد، زیرا علاوه بر گذشته، در حال حاضر زندگی می‌کند. هایدگر در ارتباط با زمان و تاریخ به سه مفهوم اساسی یعنی «واقعیت»^{۹۳}، «وجودیت»^{۹۴} و «فقدان»^{۹۵} شارت دارد.

«واقعیت» بدان معنی است که انسان همیشه در دنیا است، دنیایی که ماوراء اراده انسان قالب گرفته شده است. رابطه انسان و دنیا چنان است که «من» در دنیا است، یعنی دنیای من است. به عبارت دیگر «من» بدون «دنیا» معنی ندارد و «دنیا» نیز بدون «من» بی‌معنی است. برخلاف نظریه دکارت که برای اجسام خارجی استقلال قائل است، اشیاء در دنیای هایدگر برای استفاده هستند که در دسترس ما انسانها به منظور استفاده یدی^{۹۶} قرار گرفته‌اند. به تعبیر هایدگر مواد، وسائل و امکانات در اختیار دستهای توانای انسان برای ساختن و پرداختن است تا از این راه آگاهی برای آدمی آسان و ممکن گردد.

اما مقصود از «وجودیت» چیست؟ از خصوصیات اولیه و جدا ناپذیر انسان اینست

که دنیا را از آن خود کند و این فعل را هایدگر به وجودیت تعبیر می‌کند. انسان به‌عنوان انتظار امکانات خود وجود دارد و سبقت او بر این امکانات بدان معنی است که مقدم بر خود موجود است. و وضعیت خود را به‌عنوان امکان اینکه چه می‌تواند باشد، نه اینکه چه هست، درک می‌کند. به‌اصطلاح موجودیت انسان همیشه بر ماورای خود دست می‌یازد و وجود او در این نهفته است که آنچه را که هنوز تحقق نیافته، هدف قرار می‌دهد. اما این افکنده‌شدن انسان همیشه در دنیا و از دنیا و با دنیا است.

مفهوم فقدان به‌آن معنی است که انسان نه‌تنها در دنیا هست و دنیای خود را شکل می‌دهد، بلکه در این کوشش خلاق با از دست دادن دنیا روبه‌رو است. به‌عبارت دیگر از دید هستی‌شناسی، انسان قادر است که به خاطر یک هست جزئی یا حتی مجموعه هستها از هستی بگذرد. در این مقام «من»^{۱۷} خلاق به‌خاطر «آنان»^{۱۸} بی‌نام و نشان قربانی می‌شود. در این مرحله انسان در پاسخ دادن همیشه به توده^{۱۹} بی‌نام و نشان و بی‌تفاوت^{۲۰} رجوع می‌کند. حیات انسان در این مرحله عمومی است. زندگی او با دیگران و برای دیگران است. و از خود بیگانگی باعث می‌شود که از وظیفه‌خاطر و تکلیف اساسی یعنی «خودشدن» سخت غافل گردد.

تاریخ فلسفه غرب سند و مدرکی برای بیان دوگرایش متضاد در نهاد بشر یعنی آزادی و محدودیت (تعیین و جبر) است. انسان در مقابل امکانات کثیر آینده قرار دارد، سنگینی گذشته را بردوش می‌کشد و در آزادی حال زندگی می‌کند. به‌تعبیر هایدگر در هر لحظه زندگی فرد در هر سه جنبه وظیفه‌ای ایفا می‌کند. در بخش دوم «هستی و زمان» هایدگر سعی دارد که نقش زمان را بیان کند که چگونه اجازه می‌دهد انسان تمامیت دازاین را به‌عنوان توجه از آغاز تولد تا پایان مرگ درک کند. آدمی که موجودی در دنیا و زمان است، صاحب دو وضع مشخص است. یکی که جنبه همگانی دارد و غیراصیل^{۲۱} است و دیگری اصیل^{۲۲} که از آن معدودی از افراد بشر است و آن در بخش دوم کتاب هستی و زمان مورد بحث قرار می‌گیرد. استدلال غامض هایدگر در این بخش را می‌توان در تعبیر سه مفهوم اساسی، یعنی «دهشت»^{۲۳}، «وجدان»^{۲۴} (آگاهی) و «تقدیر»^{۲۵} (سرنوشت) خلاصه نمود.

اول - دهشت و بیم: در حیات عادی و روزمره انسان که از عدم اصالت رنج می‌برد و «من» در حال پرواز از «من» است، آیا این امکان وجود دارد که «من» به خود رجعت نموده به‌طریقی مستقیم و در امانت با هستی خود روبه‌رو شود؟ در بحث حالتها و وجه‌های^{۲۶} مختلف انسان، هایدگر معتقد است که یک وجه فردی خاص وجود دارد که انسان را از نفی خود مجدداً به درک خود می‌خواند و آن وجه یا حالت دهشت و بیم

است. به قول هایدگر دیگر حالتها و وجه‌های انسانی در دنیای روزمره موضوع خاصی هستند. اما دهشت یا به تعبیری دلهره^{۱۰۷} هیچ موضوع مشخصی ندارد، بلکه حس از دست دادن موضوع یا عدم است که انسان را در برمی‌گیرد. هنگامی که «من» تمامیت ساخت هستی در دنیا را مورد توجه قرار می‌دهد، وقتی که «من» حیات خویش یا دنیای خود را در نظر می‌گیریم، مشاهده می‌کنم که به مرگ ختم می‌شود و همین دهشت و دلهره را که تنها در مورد حیات، تمامیت و مرگ پدید می‌آید مطرح می‌سازد.

به عبارت دیگر و به طور کلی حیات در برابر مرگ قرار دارد. و از میان تمام حالات انسانی تنها دهشت است که این نوع معرفت خاص را به ما ارزانی می‌دارد و انسان را از خویشتن فراموشی به شهود و تمامیت می‌برد. این معرفت گاهی انسان به این واقعیت است که آدمی «هستی - به سوی - مرگ»^{۱۰۸} است و دهشتی که از این دانش برمی‌خیزد، می‌تواند به انسان آزادی و حریت خاص از را ببخشد. انسان در اصالت و تمامیت خویش هستی به سوی مرگ است و آدمی باید به عنوان فرد صاحب تشخیص، نه فرد بی‌تشخیص، از میان افراد بی‌نام و نشان توده اجتماع، در برابر مرگ به صورت امکان مبتنی بر هستی‌شناسی قیام کند. اگر انسان صاحب وحدتی است، همانا در تمامیت اوست که شامل مرگ وی نیز می‌شود. و اگر انسان بخواهد از فقدان به اصالت برسد، تنها از طریق رهایی از «ایشان اغفال کننده»^{۱۰۹} میسر است. تنها مرگ و رابطه اصیل با آن می‌تواند چنین حالتی را به وجود آورد. زیرا مرگ در حیات من تنها اتفاقی است که مطلقاً و تنها و تنها از آن من است. به عبارت دیگر هیچ‌کس نمی‌تواند به جای من بمیرد. مرگ من تنها از آن من است و هیچ قدرتی در دنیا نمی‌تواند مرگ مرا از من بگیرد. زیرا تنها من قادر به مرگ خود هستم. مرگ در نظام هایدگر یعنی «امکان غیرمشروط و ممتنع دازاین»^{۱۱۰}.

خلاصه مرگ و بیم به دازاین اصیل^{۱۱۱} تعلق دارد و بس. به طور مسلم محدودیت و مرگ دازاین در حیات شخصی هایدگر یک مفهوم مجرد و انتزاعی نیست. او در حالی که در نوم ماه می ۱۹۲۴ درباره مرگ در دانشگاه فرایبورگ سخنرانی می‌کرد، پدرش در مسکریچ به حمله قلبی درگذشت و وقتی که نخستین نسخه کتاب «هستی و زمان» را به بالین مادر بیمار خود آورد، فقط نه روز تا تاریخ مرگ او یعنی سوم ماه می ۱۹۲۷ فاصله بود. به هر حال هایدگر فرزند معاصر غرب، شاهد تراژدی جنگ بین الملل اول بود که چگونه در مهد تمدن، تجلیات اصیل فرهنگی در برابر امیال ستیزه جویانه کشورهای غربی فرو ریخت. اما ریشه روانی بحث اصیل مرگ و نگرانی و دلهره^{۱۱۲}، در ذهن

خلاق هایدگر هرچه باشد، باید اذعان نمود که سخت عمیق است و شاید به همین جهت بسیاری از خوانندگان اولیه آثار هایدگر چنان مسحور این جنبه کاملاً آگزیستانسیالیستی او در تجزیه و تحلیل وجود انسان در برابر مرگ شده‌اند که از توجه به سؤال اصلی یعنی معنی هستی به طور کلی غافل مانده‌اند. هایدگر خود به این مسئله واقف است و در نامه‌ای به «جامعه فرانسوی فلسفه»^{۱۳} در سال ۱۹۳۷ می‌نویسد «گرچه من مسائل انسانی را مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌دهم و در این مورد مدیون کیرکگارد هستم، اما من را نباید به عنوان فیلسوف «وجود» نامید^{۱۴}».

دوم - وجدان (آگاهی) : پدیداری که می‌تواند امکان را درک کند وجدان نام دارد. انسان از طریق بیم مرگ، ندای وجدان را می‌شنود. ندای وجدان صدایی است که آدمی در ضمیر خاموشی و سکوت^{۱۵} می‌شنود. ندای بی‌صدای وجدان، آدمی را می‌خواند که از حالت فقدان و خود فراموشی به حالت اصالت و عالم مسئولیت درک معنی هستی بکشد. انسان باید درک کند که داراین به این دنیا افکنده شده است و اکنون «من» باید وضعیت احتمالی خود را به عنوان وظیفه انتخاب کنم و بپذیرم. در وجدان یک کشش متقابل و دو وجهی منعکس است که از یک سو انسان را از بندگی به طرف حریت می‌خواند و از سوی دیگر ضرورت تاریخی را در عالم راه حل به یک مسئولیت اخلاقی مبدل می‌سازد. وجدان من به من می‌گوید که باید با امکانات درونی خویش روبه‌رو شویم، نه اینکه خود را در امور جزئی فراموش کنم. «من» باید وضعیت خود را از آن خود کنم، نه اینکه بگذارم وضعیت، بر روی «من» تحمیل شود. اما در این «باید» یک کمبودی به چشم می‌خورد زیرا «خود» به «خود» دینی دارد که نمی‌تواند ادا کند، در نتیجه انسان خود را به عنوان یک مدیون و گناهکار می‌شناسد. اما همین دین راهی برای امکانات و شناخت خود است.

سوم - تقدیر (سرنوشت) : انسان چگونه می‌تواند به تمامیت^{۱۶} خود برسد. در این مقام مسئله زمان، تاریخ و سرنوشت مطرح است. بحث هایدگر با زمان مجرد آغاز نمی‌شود، بلکه در فلسفه او زمان شخصی یا فردی مطرح است. معنی اصلی زمان وجودی، آینده است. زمان وجودی به تعبیر کتاب «هستی و زمان» از گذشته به طریق حال به سوی آینده نمی‌رود، بلکه از آینده و به طریق گذشته به حال می‌رسد. به منظور رسیدن به آینده به گذشته رجعت می‌کند که جذب و درک آن خود حال را می‌سازد. زمان وجودی از دیدگاه هایدگر محدود است، زیرا زمان «من» پایان خواهد پذیرفت. آینده عایتی است که «من» باید بدان روی آورد. اما زمان شخصی از دو سو محدود است. زیرا هرآنچه

که پایانی دارد، پس آغازی نیز دارد. به عبارت دیگر توجه به غایت آینده در زمان «من» را متوجه مبدا گذشته در زمان خویش می‌کند. مسئولیت حقیقی از دیدگاه هایدگر، در ساخت زمان شخصی ریشه دارد. زیرا وجدان انسان ندای به سوی آزادی را در زمان و محدودیت آن یعنی هستی به سوی مرگ، درک می‌کند. لذا احساس گناه فلسفی نیز در زمان صورت می‌پذیرد. یعنی در فاصله و اختلاف گذشته داده شده و تمامیت که «من» باید در آینده باشم، اما هرگز نمی‌توانم آن را کاملاً خلق کنم. در این چهارچوب است که ما تقدیر و سرنوشت را در رابطه با آینده و با گذشته، یعنی مرگ و تولد کشف و درک می‌کنیم. سرنوشت «من» این است که با آزادی در زمان وظیفه‌ای را ایفا کنیم. وظیفه‌ای که بدون انتخاب «من» مقدر شده تا «من» آن را نه برای کسی، بلکه برای نفس خودم انجام دهم. به قول هایدگر، سرنوشت تنها آن گاه که هستی هست، مرگ، گناه، وجدان، آزادی و محدودیت در سرچشمه خود باید دیدگر هستند امکان‌پذیر است. در نظر هایدگر هر فردی صاحب سرنوشت نیست. سرنوشت تنها از آن افراد اصیل و خاصی است که در دهشت و خاموشی به عدم خویش می‌اندیشند و بدین وسیله به حیات خود شکل می‌بخشند. هایدگر در بحث زمان و تاریخ، از نظریات نیچه و ویلهلم دلثای با حرمت تمام سخن می‌گوید. وی میان سرنوشت فردی و سرنوشت گروهی تفاوت قائل می‌شود. اما در کتاب «هستی و زمان» تنها به بحث سرنوشت فردی اکتفا می‌نماید و از بحث کلی درباره تاریخ چشم می‌پوشد.

در کتاب «هستی و زمان» محدودیت^{۱۱۷} بدون اشاره به نامحدود^{۱۱۸} عنوان می‌گردد و در حقیقت هرگز بحث هستی نامحدود و بی‌نهایت مطرح نمی‌شود. هایدگر در تمام مراحل اصرار دارد که هستی محدود^{۱۱۹} است و هستی محدود در محدودیت خویش مورد بحث است. فرایند پدیدارشناسی هایدگر در کتاب ناتمام «هستی و زمان» از سؤال معنی هستی آغاز می‌شود. به مسئله هستی دازاین به عنوان «زمانی بودن»^{۱۲۰} می‌رسد و از آنجا به سؤال زمانی بودن هستی به‌طور کلی ختم می‌شود.

اگرچه کتاب «هستی و زمان» یک اثر ناتمام است و هایدگر در هفتمین چاپ آن در سال ۱۹۵۳ نیز می‌گوید که بخش سوم و قسمت ناتمام بخش دوم این کتاب باید مجدداً به نگارش درآید، اما به هر حال این کتاب مهمترین اثر^{۱۲۱} هایدگر و کلید درک کلیه آثار او در مرحله اول و ثانی است. به راستی باید اذعان کرد که کتاب «هستی و زمان» هایدگر اگر مشکلاتی از فلسفی قرن بیستم در مغرب زمین نباشد، لاف‌های یکی از غامضترین آثار است که در طول تاریخ فلسفه جهانی به نگارش درآمده است. به قول هایدگر تعداد کمی

از شاگردان او معنی « هستی و زمان » را درک کرده‌اند.^{۱۲۲} مسئله اساسی و مشکل کلی از دیدگاه فلسفه هایدگر در این است که معنی هستی در ذهن افراد سقوط کرده است. و این سقوط تا حدودی از جبر تاریخی متافیزیک ناشی می‌شود. لذا هایدگر در رجعت به هستی‌شناسی اولیه خود را محیر می‌داند که برای تفهیم و تفاهم مطالب نخستین، با روح زبان آلمانی و واژه‌شناسی، زبان یونانی به زبان اصیلتر دست یابد.

در سال ۱۹۲۸ هایدگر متصدی کرسی فلسفه هوسرل، (که بازنشسته شده بود)، گردید و در رجعت به دانشگاه فرایبورگ خود را مشغول مطالعه کانت و سنت ایده‌الیسم آلمان نمود. در این زمان بحث تخریب^{۱۲۳} تاریخ متافیزیک طراحی گردید. در کتاب «کانت و مسئله متافیزیک»^{۱۲۴} هایدگر با تعبیر خود از هستی‌شناسی با تفسیرهای جدید پیروان کانت از اولین انتشار نقد عقل محض روبه‌رو می‌شود. در سال ۱۹۲۹ گفت و شنود جالب توجهی میان هایدگر و ارنست کاسیرر (۱۸۷۴ - ۱۹۴۵) به وجود می‌آید که هایدگر اختلاف نظرها را در سخنرانی مشهور خود برای مراسم افتتاحیه در فرایبورگ تحت عنوان «متافیزیک چیست»^{۱۲۵} منعکس می‌کند.

در سال ۱۹۳۳ آدلف هیتلر^{۱۲۶}، صدراعظم جمهوری آلمان شد و سه ماه بعد در بیست و سوم ماه آوریل ۱۹۳۳، اساتید دانشگاه فرایبورگ هایدگر را به عنوان رئیس دانشگاه انتخاب نمودند. اما برخوردهای بی‌ثمر سیاسی، دلتنگی از مشکلات روزافزون اقتصادی و از همه مهمتر وحشت از سقوط اخلاقی آلمانها، تعداد زیادی از متفکران آلمانی از جمله پروفیسور مارتین هایدگر را برآن داشت که حزب نازی را برای حفظ «روح وطن» مورد حمایت قرار دهند. و به قول مفسران غربی هایدگر یک باره لغات و اصطلاحاتی چون خدمت نظام، سرنوشت ملت آلمان را در کنار مفاهیم بسیار فلسفی چون هستی و دازاین قرار داد. به تعبیری پیروان و پس از شنیدن سخنرانیهایش نمی‌دانستند که آیا باید لباس رزم به تن کنند یا به مطالعه پدیدارشناسی فلسفه‌های قبل از سقراط بپردازند. در سال ۱۹۳۳ هایدگر که اولین رئیس دانشگاه حزب ناسیونال سوسیالیست آلمان در فرایبورگ بود، به نفع سیاست هیتلر، در تأیید سیاست جدایی آلمان از جامعه ملل^{۱۲۷} سخن گفت و در یک سخنرانی عمومی به نام «وظیفه دانشگاه در رایش جدید»^{۱۲۸} از عظمت آلمان جدید سخت تمجید کرد. اما در فوریه ۱۹۳۴ هنگامی که وزارت فرهنگ آلمان نازی از هایدگر خواست که دو نفر از ساتید راکه از سیاست حزب نازی انتقاد می‌کردند کنار بگذارد، وی سخت مقاومت و اعتراض نمود و در پایان همان ماه به علت مشکلات فراوان اداری از مقام خود استعفا کرد و آرام آرام به انتقاد از ایده نولوژی حزب پرداخت^{۱۲۹}.

در نیمه دهه ۱۹۳۰ درسهای پروفیسور هایدگر سخت مورد نظارت حزب نازی قرار گرفت. بعضی از سمینارهای او حذف شد و در تابستان ۱۹۴۴ وی را به ناحیه زاین^{۱۳۰} فرستادند تا به حفر سنگرها کمک نماید. به طور کلی طرفداری هایدگر از حزب نازی آلمان تقریباً حدود ده ماه به طول انجامید. ولی این انحراف دشمنان بزرگی را حتی تا پایان عمر برای او به وجود آورد^{۱۳۱}.

اما عقاید سیاسی هایدگر هرچه می خواهد باشد، متضمن احساسات و عواطف یک میهن پرست است که به روح تاریخ آلمان عشق می ورزد. حتی در اثر معروف «مقدمه‌ای بر متافیزیک»^{۱۳۲} هایدگر ملت آلمان را «مردم مرکزی» می نامد که میان دو سنت عظیم توحش یعنی بین امریکا و روسیه قرار گرفته‌اند و از ایشان می خواهد که سرآغازی بزرگ در اندیشه غرب پدید آورند تا انسان را از نیستی انگاری^{۱۳۳} نجات دهند. و معنی هستی را که بر اثر سرنوشت انسان به فراموشی سپرده شده است باز یابند. در کتاب «فلسفه چیست؟»^{۱۳۴} هایدگر درباره زبان به عنوان «خانه هستی» سخن می گوید و سپس ادعا می کند که فلسفه یعنی فلسفه غربی و زبان گویای غربی در راه هستی یعنی زبان یونانی است که اکنون در روح زبان آلمانی و به ندای هایدگر سخن می گوید. اما به نظر اغلب فلاسفه پدیدارشناسی معاصر اهمیت افکار هایدگر را نمی توان از گرایشهای تند منی و وطنی او دریافت، بلکه باید به حوزه نفوذ اندیشه او در افکار دیگران خصوصاً در حوزه الهیات چون تعبیرات کلامی رودلف بوتمان^{۱۳۵} و پال تیلیش پی برد.

به هر حال پس از شکست آلمان نازی و تسخیر آن توسط قوای متفقین، نخست ارتش فرانسه تدریس هایدگر را در دانشگاه ممنوع اعلام نمود و برای مدتی هایدگر و همسرش در کوهستانهای جنگل سیاه آلمان در تنهایی و محدودیت فوق العاده مادی به سر می بردند. این وضع تا سال ۱۹۵۱ که ممنوعیت تدریس از سوی نیروهای فرانسوی ملغی اعلام گشت، ادامه داشت و سال بعد هایدگر به افتخار بازنشستگی نایل گردید.

همان طور که گذشت، در دوره فرایبورگ، توجه هایدگر، به طور کلی بیشتر معطوف به مطالعه ایده آلیسم آلمان، خصوصاً کانت، شلینگ و هگل بود. در سمینار زمستانی ۳۵ - ۱۹۳۴ بحث هایدگر درباره اشعار رومانیک هولدرلین یک بار دیگر توجه او را به اهمیت شعر به عنوان تجلی اصلی زبان و ماهیت زبان به عنوان «خانه هستی» جلب نمود. در بهار ۱۹۳۶ هایدگر در رم سخنرانی «هولدرلین و ماهیت شعر»^{۱۳۶} را ارائه کرد و در سال ۱۹۳۹ چند سخنرانی دیگر درباره اشعار هولدرلین نمود. ولی توجه اصلی هایدگر در دهه ۱۹۳۰ بیشتر معطوف به ماهیت حقیقت بود. که نخست به صورت چند سمینار ارائه

شد. محاورات افلاطون چون جمهوریت، تهیتوس و پارمنیدوس، متون اصلی در این سلسله سخنرانیها بودند و عاقبت نتیجه این تأملات به صورت دو کتاب «نظریه افلاطون درباره حقیقت»^{۱۳۷}، در سال ۱۹۴۲ و «درباره ماهیت حقیقت»^{۱۳۸}، در سال ۱۹۴۳ ظاهر گردید. در سالهای سخت جنگ جهانی دوم، هایدگر فلسفه نیچه را تدریس و در سال ۱۹۶۱ کتاب مفصلی تحت عنوان نیچه آخرین متفکر بزرگ غرب منتشر کرده است.^{۱۳۹} توجه هایدگر در دهه ۱۹۴۰ و تا حدودی در دهه ۱۹۵۰ بیشتر معطوف به متفکران اولیه، چون پارمنیدوس و هراکلیتوس است تا در سایه محاورات افلاطون و فلسفه ارسطو به بحث اصلی یعنی معنی هستی به عنوان حضور و حضور به عنوان حقیقت غیرپنهان و عدم کتمان پردازد.

در سالهای ۱۹۵۰ و دهه ۱۹۶۰ هایدگر بیشتر از همه با درباره پدیدار زمان یا در مورد تکنولوژی صحبت می کند. اگرچه در سالهای ۱۹۵۸ و ۱۹۶۹ به فرانسه و ۱۹۶۷ به یونان سفر می کند و هرگونه دعوتی را به امریکا به کلی رد می نماید، اما وطن اصلی او در اواخر عمر جنگلهای سیاه^{۱۴۰} آلمان است. هایدگر در روز بیست و ششم ماه می ۱۹۷۶، در خانه خود در فرایبورگ درود حیات گفت.

در مطالعه سیر اندیشه هایدگر هر بار که ما تصور می کنیم عاقبت به نتیجه نهایی رسیده ایم و معنی هستی و زمان را درک کرده ایم، سیر فکری و حرکت معنوی جدید آغاز می شود. به عبارت دیگر اگر دکارت در تمثیل درخت فلسفه ریشه آن را اصل می داند، هایدگر از زمینه و محیط خاکی سؤال می کند که متافیزیک در آن ریشه دارد. در آغاز و به طور کلی اندیشه هایدگر در اطراف سه فکر دور می زند: یکی هستی در مقابل نیستی که هرگز نباید با معنی هست اشتباه شود. دیگری حقیقت که همان بروز، ظهور و آشکار شدن^{۱۴۱} و عدم کتمان است. و بالاخره دازاین یعنی وجود انسان که ذاتاً از هستی سؤال می کند. و با این سؤال وجود خود را می پردازد. مقصود از هستی همانا به حضور آمدن، مقصود از حقیقت همانا آشکار شدن و عدم کتمان در این حضور است. اما آن هستی که سؤال از هستی را مطرح می کند «دازاین» است. به تعبیر هایدگر در کتاب «هستی و زمان» «دازاین» یا هستی این هست که به سوی هستی گشوده و باز است، همانا انسان است.

حال اگر هستی به طور کلی نیز به سوی این هست باز و گشوده باشد، پس تجزیه و تحلیل وجود زمانی دازاین می تواند به عنوان طریقتی برای درک معنی هستی به طور کلی انتخاب شود. بسیاری از متفکران و مفسران در پناه تفسیرمبندی آثار هایدگر به دوره اول

و دوره دوم خواسته‌اند که در راه روشن کردن معانی غامض فلسفه او به اصطلاح طریقی نشان داده باشند.

هایدگر در دو اثر خویش، « متافیزیک چیست» و « نامه‌ای مربوط به اصالت انسانیت»^{۱۴۲} که در سال ۱۹۴۷ منتشر شده است، سعی می‌کند که به دو دهه تفسیر و تعبیر کتاب « هستی و زمان» پاسخ دهد. به نظر این متفکر، دوره اول و دوره دوم تنها مکمل یکدیگرند و هیچ کدام مجزا از دیگری قابل درک و تعبیر نیست^{۱۴۳}. هایدگر در پایان کتاب هستی و زمان صفحه ۴۳۷ این سؤال را مطرح می‌کند که « آیا این تنها راه یا طریقت صحیح است» و پاسخ می‌دهد که « تنها در پایان وقتی که انسان به همراه طریقت سفر کرده است، معلوم می‌شود». اظهار این مطلب کتاب هستی و زمان کار قضاوت درباره طریقت و روش هایدگر را سخت غامض کرده، زیرا کتاب اصلی او ناتمام مانده و وی از بحث درباره زمانی بودن یا زمانیت^{۱۴۴} اجتناب نموده است.

به هر حال این سؤال اساسی برای مفسران هایدگر وجود دارد که آیا یک تغییر جهت در اندیشه هایدگر از بحث « دازاین» (انسان) به بحث « دازاین» (هستی) یا از بحث « هستی» به بحث « زمان» صورت پذیرفته است، یا اینکه آنچه به ظاهر تغییر جهت می‌نماید چیزی جز یک مرحله تکاملی در اندیشه یک متفکر بزرگ نیست؟

در کتاب « مقدمه‌ای بر متافیزیک» هایدگر ادعا می‌کند که سؤال هستی در تاریخ تفکر غرب و خصوصاً در فلسفه یونان باستان ریشه دارد و برای درک زمینه یا بهتر بگوییم شناخت خاکی که ریشه درخت فلسفه بر آن استوار است، باید به بحث درباره نیستی عنایت شود. وقتی که ما می‌خواهیم با هستی روبه‌رو شویم و آن را فی حد ذاته مورد بحث قرار دهیم متوجه می‌شویم که چیزی برای گفتن نداریم، زیرا « هستی» مجزا از « هست» فی الواقع « نیستی» است. این درسی است که هایدگر از نیچه منتقد بزرگ معاصر آموخته است.

هایدگر معتقد است که « هستی» به صورت « نیستی» در تاریخ فلسفه غرب به تصور درآمده است. زیرا انسان از هستی سقوط کرده و چنان متوجه امور جزئی شده است که « نزدیکی و پوشش هستی» را از دست داده است. آدمی از توجه به هستی و مقدس^{۱۴۵}، به وادی تاریکی رسیده و کار به کوری انجامیده است. از دیدگاه هایدگر تاریخ انسان غربی تاریخ فراموشی و نسیان درباره هستی است.

به عبارت دیگر در دوره اولیه، یعنی فلاسفه قبل از سقراط، چون پارمنیدوس، نه تنها راه انسان به سوی هستی گشوده است، بلکه هستی نیز به سوی انسان باز است، هیچ گونه

انقطاعی میان هستی^{۱۴۶} و اندیشه^{۱۴۷} به چشم نمی خورد. وجود انسان اصیل در این وحدت نهفته است. انسان در برابر هستی حضور دارد و هستی در برابر آدمی ظهور دارد. لذا انسان در وطن خویش است. اما با ارائه نظریهٔ مثل در محاورات افلاطون، «معنی هستی» به فراموشی سپرده می شود. و فلسفه به متافیزیک تبدیل می گردد، که دربارهٔ «هست» از آن جهت که «هست است» می اندیشد.

با حکمت ارسطو، انسان متفکر ارتباط خود را با حالت اولیه از دست می دهد. و لوگوس (سخن) در مقابل میتاس (اسطوره) قرار می گیرد. و انسان به صورت یک حیوان صاحب نطق درمی آید که از زمینهٔ خود در هستی بریده و به اصطلاح بی وطن شده است. سؤال اصلی «هستی» به فراموشی سپرده شده، توجه به «هست» معطوف گردیده و در نهایت از «هستیت» به عنوان «هست بودن آنچه هست» سخن می رود. مفهوم حقیقت نیز که در فلسفه قبل از سقراط به «غیر پنهانی بودن هستی» تعبیر می شد، پس از فلسفهٔ ارسطو به تطابق^{۱۴۸} با واقعیتها^{۱۴۹} تفسیر می شود. به نظر هایدگر همین جدایی از هستی و حقیقت است که در فلسفه غرب به نیستی انگاری و تاریکی جهان^{۱۵۰} می انجامد^{۱۵۱}. به نظر هایدگر گمراهی که با متافیزیک آغاز شده بود، حتی به عنایت مسیحیت در قرون وسطی نیز شفا نیافت و دکارت نیز عاقبت نتوانست خود را از بند ثنویت نجات دهد. کانت حداقل در نقد عقل محض اولین متفکری است که سعی نمود تا تقابل فاعل شناسایی و موضوع شناخت را در حوزهٔ «وحدت استعلائی آگاهی ادراکی»^{۱۵۲} از میان بردارد. ^{۱۵۳} فلسفهٔ هگل نیز که در حد یک علم کلی دربارهٔ هستها سخن می گوید به این امر مهم واقف است و سعی می کند که از طریق مطلق از شر ثنویت متافیزیک رهایی یابد. اما در نهایت جمع میان تضادهای فلسفی در دنیای غرب به شمار می آید^{۱۵۴}. اما از دیدگاه هایدگر، متفکری که در عالم فلسفهٔ غرب غوغا و نوعی زلزلهٔ فکری به پا می کند «نیچه» است که پایان اصل ثنویت را در اندیشهٔ غرب اعلام می دارد و زمینه را برای اینکه متفکری چون هایدگر به سؤال اصلی یعنی معنی هستی بپردازد، آماده می سازد. به تفسیر هایدگر فلسفهٔ نیچه به سه امر مهم اشارت دارد:

اول - مفهوم خداوند متعال، که به عنوان نشانه‌ای از جهان آرمانی برای اندیشهٔ غرب مرده است.

دوم - اصل ثنویت، که حاکم بر متافیزیک است و دوران آن به پایان رسیده است.

سوم - انسان غربی، که با غیبت خداوند در سیر اندیشهٔ خود روبه روست، وطن

اصلی خود را از دست داده است. اما نیچه خود در بند نیستی انگاری است، زیرا به جای

توجه به معنی هستی فی حد ذاته در برابر مجموعه آنچه هست تنها به نیستی اشارت دارد. به عبارت دیگر نیچه خود محصول بی‌وطنی انسان غربی است که به فکر برگشت جاوید آبر انسان نمی‌تواند کاملاً با گذشته وداع کند و لذا در بند همان اندیشه‌ای است که از آن انتقاد می‌کند.

از دیدگاه هایدگر، مسئولیت طرح اصیل سؤال مجدد هستی از آن اوست که در کتاب «هستی و زمان» آن را مطرح نموده است. به قول او انسان حضور قدرت هستی را به عنوان اساس هر آنچه هست از دست داده است. انسان در این حالت نمی‌تواند در دنیا وطن داشته باشد. اگر هنوز نیاموخته باشد که چگونه با هستی هم‌وطن گردد. توجه همگان در تاریخ متافیزیک بعد از افلاطون به هست و حداکثر به مجموعه آنچه هست معطوف است. لذا «هستی» که مجموعه آنچه هست نیست، جهت نیستی اتخاذ نموده است.

هایدگر با شدت تمام اظهار می‌دارد که تفسیر فلسفه او به نیست انگاری باید اشتباه فاحشی تلقی شود^{۱۵۵}. خلاصه آدمی به علت گرایش و سقوط متافیزیکی از معنی اصیل هستی غافل شده است و توجه او در طول تاریخ متافیزیک به «هست»، «مجموعه هستها» و در نهایت به «هستیت» معطوف بوده است. و چون انسان گمراه شده است و از بینش و نگاهداری هستی دست برداشته، لذا «هستی» نیز به صورت یک «اشتباه» یعنی «نیستی» درآمده است و این به درجه‌ای است که حتی نیچه و کیر کگارد، پایه‌گذاران اندیشه معاصر نیز امیدی به هستی‌شناسی ندارند.

کاملاً روشن است که هایدگر می‌خواهد به تخریب تاریخ متافیزیک بپردازد، تا اندیشه بشر را به سوی «هستی‌شناسی اساسی»^{۱۵۶} سوق دهد. هایدگر معتقد است که در شجره حکمت، هستی‌شناسی خاک متافیزیک است^{۱۵۷}. اما حتی در پایان «هستی و زمان» نیز وی عقاید خود را قطعی نمی‌داند^{۱۵۸}. وی علت و مسئولیت این شکست مقدماتی در تاریخ تفکر بشر را زبان می‌داند که در نتیجه غربت طولانی در تاریخ متافیزیک غرب از گفتن و بیان مفاهیم اساسی در مورد اصیلترین مفهوم ممکن یعنی هستی عاجز است.

خداشناسی

اما در مورد وجود خداوند در رابطه با «دارین» و «زاین»، اغلب مفسران را عقیده بر آنست که، هایدگر در راه تفسیر «خبر مرگ مفهوم خدا در غرب» به نوشته‌های هولدرلین پناه برده و در نور اندیشه‌های وی به اهمیت حیاتی شعر در بیان امر مقدس پی برده است. زبان برای

هایدگریک وسیله ساده نیست، بلکه امری سحرآمیز^{۱۵۹} است که قیام حضوری انسان را در مقابل ظهور هستی ممکن می‌سازد. زبان در اصل شعراست. شعر زبان نخستین مردم صاحب تاریخ است که در اطراف هستی می‌گردد. زبان خانه هستی است و شعر ندای مقدس در عالم دازاین است. از دیدگاه هایدگر زمان حاضر احتیاج میرمی به شاعرانی چون هولدرلین دارد که می‌توانند قدرت اصلی زبان را حیات مجدد ببخشند و همچون پیامبران، «مقدس را بنامند و از هستی سخن گویند». به این اعتبار هولدرلین شاعری است که در قرن نوزدهم، از دست رفتن دین در عرب را میان جهانی که از میان رفته و جهانی که هنوز ابداع نشده است درک نموده است. لذا عنایت حقیقی وی به سوی «مقدس» است. به قول هایدگر شاعران انسانهایی هستند که جسارت بیشتر دارند و در طریقت الهی به دنبال شفا بخشیدن هستند.

به تعبیر هایدگر، نیچه فیلسوف شاعر، از بی‌وطنی^{۱۶۰} انسان سخن می‌گوید و هولدرلین شاعر فیلسوف از بازگشت به وطن^{۱۶۱} آدمی صحبت می‌دارد. نیچه از مرگ مفهوم خدا در اندیشه بشر غربی سخن می‌گوید و به نیستی انگاری اشارت می‌کند، درحالی که هولدرلین از عدم حضور خدا سخن می‌گوید و به امر مقدس عنایت دارد. به عبارت دیگر پس از آنکه انسان در رابطه با «قدس» قدرت خلاق خویش را از دست داد، به تعبیری «قدس» نیز خود را برکنار نمود. اما انسان همچنان قادر به دریافت عنایت الهی است و شاعران بزرگ چون هولدرلین و ریلکه^{۱۶۲}، همچون پیامبران بار سنگین مسئولیت شعر خود را حس می‌کنند و آگاهانه حتی در زمان غیبت خدا، دیگران را به این حقیقت مقدس فرا می‌خوانند^{۱۶۳}.

اما مسئله وجود و ذات الهی به عنوان یک مشکل اساسی در فلسفه هایدگر از آغاز تا پایان باقی می‌ماند. هایدگر در کتاب «نامه‌ای مربوط به انسانیت» وقوف خود را به این مطلب به خوبی نشان می‌دهد. سخنان هایدگر درباره خداوند سخت کوتاه و موجز است. به نظر می‌رسد که همگام با ماکس شلر، پدیدارشناس آلمانی، هایدگر گفته است که میان مفهوم فلسفی خداوند و اعتقادات مذهبی فاصله فوق العاده وجود دارد. یعنی محرک نخستین ارسطو و مطلق هگل با خدای خالق ابراهیم نبی فرق اساسی و کلی دارد. به نظر می‌رسد که هایدگر، همچون پاسکال معترف است که خداوند را تنها در تجربه مذهبی می‌توان دریافت، زیرا ماهیت و ذات «هستی به خودی خود، محدود است»^{۱۶۴}. لذا صفات و ارزشهای اقتباس شده از آنچه هست، در مورد خالق که ماورای هستی است، نتیجه و کاربرد ندارد و مخالف دیانت راستین است.

به هر حال در نهایت به نظر می‌رسد که در عصر عدم حضور الهی در غرب چهار هدف در بحث‌های فلسفی هایدگر به چشم می‌خورد: بازیافتن معنی هستی، بیدار کردن حس قدس، جستجو به دنبال الوهیت و درک مفهوم خدا. به قول هایدگر بحث در اطراف معنی هستی از آن فیلسوف و گفتگو دربارهٔ قدس از آن شاعر است. اما در دو مورد دیگر، هایدگر راه مشخصی را عنوان نمی‌کند، گویی که می‌خواهد حکمای الهی چون بوتمان و تیلیش آن را دنبال کنند.

توضیحات

Martin Heidegger (1889-1976)	- ۱
Messkirch	- ۲
Baden	- ۳
Baden School of Value	- ۴
Gnosticism	- ۵
Max Scheler	- ۶
Wilhelm Dilthey	- ۷
Trinity Church	- ۸
Constance	- ۹
On the Mainifold Meaning of Being According to Aristotle	- ۱۰
Herden	- ۱۱
M. Heidegger "My Way to phenomenology" in on Time and Being Trans. Joan Stambaugh . New York 1972. P.74	- ۱۲
Zein , Being , Etre, Ens, To on	- ۱۳
Theology	- ۱۴
What is Being ? یا ti to on 60	- ۱۵
نصل اول ۱۰۲۶ آس ۲۳ به بعد .	- ۱۶
ارسطو ، متافیریک ، کتاب چهارم ، فصل دوم ۱۰۰۳ آ ۲۳ به بعد .	- ۱۷
Ontology	- ۱۸
Carl Brag	- ۱۹
On Being : An Outline of Ontology	- ۲۰
Logical Investigation	- ۲۱
Dread	- ۲۲
Death	- ۲۳
Historicity	- ۲۴
Heinrich Richert	- ۲۵
The Doctrine of Judgment in Psychologism : A Critical-Positive Contribution to Logic	- ۲۶
Ernst Cassirer	- ۲۷
Kant and the Problem of Metaphysics	- ۲۸
E. Cassirer Kantstudien. Vol. 36, 1931	- ۲۹
Theory of Knowledge	- ۳۰
M. Heidegger "the Problem of Modern Philosophy" .Trans . P.J. Bossert , Journal of the British Society for Phenomenology vol. Iv, no. 1, 1973, 61 ff.	- ۳۱
Habilitationsschrift	- ۳۲
Duns Scotus Doctrine of Categories and Theory of Meaning	- ۳۳
M. Heidegger, "A Dialogue on Language" . in on the Way to Language, Trans. P.D. Hertz and J. Stambaugh New York, 1971, P.6	- ۳۴
Critical Realism	- ۳۵

Objectivity	- ۳۶
Subject	- ۳۷
The Concept of Time in the Science of History J.D. Caputo , " Language, Logic	- ۳۸
and Time",	
Vol. III, 1973 PP.147-55	- ۳۹
Verdun	- ۴۰
Elfride Petri	- ۴۱
Wilhelm Windelband	- ۴۲
Gottingen	- ۴۳
Consciousness	- ۴۴
to the things themselves	- ۴۵
Being in the Sense of the True, on hos aleths	- ۴۶
The Presence of what is present in unconcealment	- ۴۷
Transcendental Phenomenology	- ۴۸
Ideas I	- ۴۹
Trancedental Subjectivity	- ۵۰
Disinterested Observer	- ۵۱
Aletheia	- ۵۲
Unconcealedness	- ۵۳
M. Heidegger, on Time and Being, P.79	- ۵۴
Concealment	- ۵۵
Marburg	- ۵۶
Nicolai Hartmann	- ۵۷
سوفیست ، بخش ۲۴۳ د تا ۲۴۴ آ	- ۵۸
Being and Time	- ۵۹
to things themselves	- ۶۰
رجوع شود به هستی و زمان ، فصل هفتم	- ۶۱
به‌طور مثال متافیزیک ، دفتر نهم ، فصل دهم و اخلاق نیکوماخوس ، دفتر ششم ، فصل سوم.	- ۶۲
Disclosing	- ۶۳
Truth, Aletheia	- ۶۴
The Unconcealment	- ۶۵
Correctness	- ۶۶
Correspondence	- ۶۷
Agreement	- ۶۸
برای اطلاع بیشتر رجوع شود به ماهیت حقیقت ، ص ۱۱۷ و سرچشمه کار هنری ص ۱۷۳	- ۶۹
Presence	- ۷۰
رجوع شود به هستی و زمان فصل ششم	- ۷۱
رجوع شود به هستی و زمان مقدمه بخش دوم	- ۷۲
Seiend-being	- ۷۳
Being in General	- ۷۴
Dasein	- ۷۵

Everyday man	_ 76
Inauthenticity	_ 77
Being-in-the-World	_ 78
that it is-Das-sein-existence	_ 79
what it is-Was-sein-essence	_ 80
there being $\ddot{\text{U}}$ Da sein	_ 81
openness	_ 82
tools	_ 83
"Being-in-the-World"	_ 84
Boundaries	_ 85
Limit Situation	_ 86
Death and Guilt	_ 87
Hermeneutical	_ 88
Interpretation	_ 89
Care	_ 90
Temporal	_ 91
Thrown	_ 92
Facticity	_ 93
Existentiality	_ 94
Forfeiture	_ 95
Handling	_ 96
I	_ 97
They	_ 98
Crowd	_ 99
Das-man	_ 100
Inauthentic	_ 101
Authentic	_ 102
Dread	_ 103
Conscience	_ 104
Destiny	_ 105
Mood	_ 106
Angst, Dread	_ 107
Being-to-Death	_ 108
Seductive They	_ 109
Death is the Possibility of the Unqualified Impossibility of Dasein	_ 110
the Authentic Dasein	_ 111
Anxiety	_ 112
French Society of Philosophy	_ 113
James Collins , The Existentialists, Chicago, 1952, P.172	_ 114
Silence	_ 115
Whole	_ 116

	Limited	- ۱۱۷
	Unlimited	- ۱۱۸
	Finite	- ۱۱۹
	Temporality	- ۱۲۰
	Magnum Opus	- ۱۲۱
M. Heidegger. Was ist Metaphysik ? P. 17		- ۱۲۲
	Destruction	- ۱۲۳
	Kant and the Problem of Metaphysics	- ۱۲۴
	What is Metaphysics ?	- ۱۲۵
	Adolf Hitler	- ۱۲۶
	League of Nations	- ۱۲۷
	The Role of the University in the New Reich	- ۱۲۸
M. Heidegger. The End of Philosophy trans. Joan Stambaugh, New York, 1973		- ۱۲۹
	PP. 105 ff.	
	Rhine	- ۱۳۰
Fergus Kerr. Metaphysics After Heidegger, New Blackfriars, 1974, PP 344-357		- ۱۳۱
	Introduction to Metaphysics	- ۱۳۲
	Nihilism	- ۱۳۳
	What is Philosophy ?	- ۱۳۴
	Rudolf Buttmann	- ۱۳۵
	Holderlin and the Essence of Poetry	- ۱۳۶
	Plato's Doctrine of Truth	- ۱۳۷
	On the Essence of Truth	- ۱۳۸
M. Heidegger, Nietzsche Pfullingen, 1961		- ۱۳۹
	Black Forest	- ۱۴۰
	Disclosure	- ۱۴۱
	Letter Concerning Humanism	- ۱۴۲
D. F. Krell "Nietzsche in Heidegger's Kehre (Turning)". The Southern Journal of Philosophy, Vol XIII, 1975, No.2, PP 179-204		- ۱۴۳
	Temporality	- ۱۴۴
	Holy	- ۱۴۵
	Einai	- ۱۴۶
	Not-in	- ۱۴۷
	Correspondence	- ۱۴۸
	Facts	- ۱۴۹
	Darkening of the World	- ۱۵۰
۱۹۵۰ برای اطلاع بیشتر رجوع نمود به اثر معروف هایدگر، راههای طبیعی جنگل Woodpaths که در سال ۱۹۵۰ منتشر شده است.		- ۱۵۱
	Transcendental Unity of Apperception	- ۱۵۲
M. Heidegger, Kant Und Das Problem der Metaphysik. برای اطلاع بیشتر رجوع شود به.		- ۱۵۳
	PP. 186-188	

- ۱۵۴ - رجوع شود به M. Heidegger Existence and Being P. 382
- ۱۵۵ - همان کتاب، ص ۳۸۳
- Fundamental Ontology - ۱۵۶
- ۱۵۷ - هایدگر هستی و زمان، ص ۱۱ - ۱۳ - ۱۵۷
- ۱۵۸ - همان کتاب، ص ۱۵۸، ۴۳۶ - ۴۳۸
- Magical - ۱۵۹
- Homelessness - ۱۶۰
- Homecoming - ۱۶۱
- Rainer Maria Rilke - ۱۶۲
- ۱۶۳ - هایدگر، وجود و هستی، ص ۲۶۸ - ۲۶۹
- ۱۶۴ - همان کتاب، ص ۳۷۷
- Divinity - ۱۶۵

فصل هشتم

سارتر و آزادی

زندگی و آثار سارتر

ژان پل سارتر^۱، در تاریخ بیست و یکم ماه می ۱۹۰۵ در پاریس به دنیا آمد. در دو سالگی پدرش در هندوچین درگذشت و سارتر که کودکی ضعیف و نحیف بود، در طفولیت از نداشتن پدر سخت رنج می برد. چنان که بعدها نیز خود را اغلب «یتیم» می نامید. وی در کودکی نزد پدر بزرگ مادرش شوایترز^۲ که نویسنده و معلم زبان آلمانی بود، زندگی می کرد و از توجه دایه آلمانی بسیار مهربانی نیز برخوردار بود. هنگامی که سارتر یازده ساله شد، مادرش با یک مهندس پیرو مذهب کاتولیک، ازدواج کرد. و او همراه خانواده جدید خود به شهر لاروشل^۳ رفت و مشغول تحصیل در لیسه^۴ شد، در حالی که نسبت به شهرهای کوچک فرانسه احساس نفرت می کرد. پس از مدتی خانواده سارتر او را به پاریس فرستادند تا در دبیرستان هانری چهارم به تحصیل ادامه دهد^۵.

پس از مراجعت خانواده سارتر به پاریس، وی در نوزده سالگی وارد دارالمعلمین عالی پاریس شد^۶. سارتر لیسانس خود را از دانشگاه سوربن^۷ دریافت کرد و پس از به پایان رساندن کلاسهای اِکول نورمال سوپریور^۸، در نخستین امتحان دوره دکتری فلسفه رد شد، اما در سال بعد یعنی ۱۹۲۹ حائز مقام اول گردید. پس از گذراندن خدمت نظام وظیفه که به علت ضعف بینایی با سمت منشی اداره هواشناسی در شهر تور^۹ طی شد، وی نخست در لیسه بندر لوهارو^{۱۰} و سپس در شهر لائون^{۱۱} به تدریس پرداخت.

در زمان تحصیل در دانشگاه، سارتر با خانم سیمون دوبوار^{۱۲} آشنا گردید. و این آشنایی در عالم دوستی عمقی و الاثر از ازدواجهای معمولی پیدا کرد^{۱۳}. سارتر که از پدر بزرگ و دایه خود زبان آلمانی را به خوبی یاد گرفته بود در سال ۳۴ - ۱۹۳۳، از مؤسسه فرانسوی برلین یک بورس تحصیلی دریافت نمود تا به مطالعه پدیدارشناسی هوسرل و هایدگر در آلمان بپردازد.

در سال ۱۹۳۶ اولین اثر فلسفی سارتر به نام تخیل^{۱۴} به نگارش درآمد و در سال ۱۹۳۷

مقاله‌ای تحت عنوان «تعالی خود»^{۱۵} در مجله تحقیقاتی فلسفه^{۱۶} به چاپ رسانید. در سال ۱۹۳۸ اولین داستان کوتاه سارتر به نام تهوع یا غشیان^{۱۷} منتشر شد. سارتر که از طفولیت در عالم تخیل و داستان‌پردازی قلم می‌زند، به قول سیمون دو بووار، در نگارش داستان کوتاه بهترین روش را برای بیان عقاید خود می‌یافت^{۱۸}. عنوان اولین داستان سارتر در اصل مالِخولیا^{۱۹} بود که به پیشنهاد ناشر به تهوع یا غشیان تبدیل گردید و مشهورترین داستان سال شد. داستان دیوار^{۲۰} نیز در سال ۱۹۳۸ در مجله جدید فرانسه^{۲۱} منتشر شد که به شهرت سارتر کمک بسزایی نمود. در این زمان تدریس فلسفه در دبیرستان لویی پاستور، در نوبی نزدیک پاریس به عهده سارتر نهاده شد و او مجدداً به پاریس شهر پر آشوب، برگشت تا به نگارش آثار ادبی - فلسفی خود بپردازد.

باید توجه نمود که داستان‌پردازی برای سارتر به هیچ وجه فرار از واقعیت نیست، بلکه بیان حالات وجودی است که او نسبت به واقعیتها از خود نشان می‌دهد. پس از یک سو داستانهای سارتر آینه‌ای از واقعیتهای تلخ و تراژیک دنیا هستند و از سوی دیگر انعکاسی از حالات روحی و رنجهای دردناک او محسوب می‌شوند. به طور مثال توصیفی که سیمون دو بووار در سفر به همراهی سارتر از بندر لوهاور به انگلستان می‌کند خیلی شبیه وصفی است که سارتر در داستان تهوع از شهر به اصطلاح خیالی بوویل^{۲۲} می‌نماید. همچنین سارتر جوان در زمانی که در شهرستانهای فرانسه معلم بود، اغلب می‌پنداشت که خرچنگها از پشت سر وی را تعقیب می‌کنند^{۲۳} و ما مشاهده می‌کنیم که همین مسئله در کتاب «منزویان آلتونا»^{۲۴} (گوشه‌نشینان آلتونا) برای فرانتس افسر دیوانه نازی اتفاق می‌افتد که خیال می‌کرده عده‌ای خرچنگ به صورت هیأت قضات او را محاکمه می‌کنند^{۲۵}. با آغاز جنگ دوم جهانی سارتر به خدمت نظام در دایره هواشناسی ارتش فرانسه احضار شد. در این مدت او مشغول نوشتن دومین داستان خود تحت عنوان سن عقل^{۲۶} بود که به علت صراحت بیان در زمان حکومت ویشی به چاپ نرسید و عاقبت در سال ۱۹۴۵ منتشر گردید. اما آثار مبهمتر او، چون مگسها^{۲۷} و خانه در بسته^{۲۸} بدون دردسر منتشر شد. در تابستان ۱۹۴۰ سارتر در جنگ اسیر شد و در زندان به علت تسلط به زبان آلمانی و ضعف جسمانی، با زرنگی تمام آلمانها را قانع کرد که به علل مزاجی، یعنی عدم توانایی در حفظ تعادل جسمانی او را آزاد سازند. در سالهای ۱۹۴۱ تا ۱۹۴۴ در جریان مشهور مقاومت فرانسه^{۲۹} فعالیت شدید و مؤثر می‌نمود.

در سال ۱۹۴۳ در زمان حکومت ویشی و با اجازه آلمانها، نمایشنامه «مگسها» چند روزی به نمایش درآمد تا متجاوزان درک کردند که هدف اصلی نویسنده از آیین «گناه

قومی» در شهر خیالی آرگوس، انتقاد از سیاست همزیستی حکومت ویشی است. در این زمان کتاب «دیوار» به صورت مجموعه پنج داستان کوتاه مجدداً منتشر شد.

به موازات آثار ادبی، مقالات و کتب فلسفی سارتر نیز به کسوت نگارش درآمدند. یک مقاله فلسفی تحت عنوان «نظریه‌ای درباره عواطف»^{۳۰}، در سال ۱۹۳۹ و همچنین مخیلات^{۳۱}، در سال ۱۹۴۰ منتشر گردید، که تحت تأثیر افکار پدیدارشناسی هوسرل قرار داشت. اثر اصلی سارتر، یعنی هستی و نیستی^{۳۲} (بود و نبود) در سال ۱۹۴۵ انتشار یافت و در همین سال او «خانه در بسته» را نیز به روی صحنه آورد. اولین جلد راه‌های آزادی^{۳۳} به نام «سن یا عصر عقل» و جلد دوم آن یعنی «تعلیق یا عفو»^{۳۴} نیز در سال ۱۹۴۵، پایان جنگ جهانی دوم ظاهر گردید.

باید توجه نمود که در تمام این مدت سارتر مثل یک نویسنده فرانسوی داستان می‌پردازد، اما مانند یک فیلسوف آلمانی فکر می‌کند. به راستی زبان و فرهنگ آلمان تأثیر بسزایی در افکار او دارد که از آموختن مقدمات نزد دایه مهربان و پدر بزرگش آغاز گشته، به مطالعه دقیق پدیدارشناسی هوسرل و هایدگر کشیده شده و عاقبت به درس خشن اما اساسی دوره تصرف فرانسه به وسیله آلمانی‌های نازی پایان می‌پذیرد. سارتر درباره این تجربه اخیر می‌گوید: «ما هیچ وقت آزادتر از زمانی نبودیم که تحت اشغال آلمانیها قرار داشتیم. جمیع حقوق خود را از دست داده بودیم... و هر تصمیمی که فرد فرد ما در زندگی خود می‌گرفت، اختیاری اصیل و واقعی بود. زیرا در مقابل خطر مرگ گرفته می‌شد... پس مسئله اصلی و اساسی آزادی در مقابل ما مطرح می‌شد».^{۳۵}

سارتر به علت توفیق فوق‌العاده در فروش کتب خود توانست که از کار تدریس در سال ۱۹۴۴ فارغ گردد و وقت خود را وقف نگارش آثار فلسفی و ادبی کند. نسل جوان اهل ادب و هنر که اغلب در جناح چپ شهرپاریس قرار داشتند به او ارادت می‌ورزیدند. سارتر بدلباس، زشت و عصبی مزاج که با عادات غریب در گوشه قهوه‌خانه‌های «سن ژرمن دوپره»^{۳۶} پیم می‌کشید و ساعتها با نیروی فوق‌العاده فلسفی از غم دردناک زندگی سخن می‌گفت، توجه جوانان را به سوی خود جلب نموده بود.

در سال ۱۹۴۵ سارتر به آمریکا سفر نمود و در چند دانشگاه نیز سخنرانی کرد. در سال ۱۹۴۶ خطابه مشهور وی در باشگاه متان تحت عنوان «اگرستانسالیسم اصالت بشر است»^{۳۷}، منتشر گردید. و در همین سال «تفکراتی درباره مسئله یهود»^{۳۸} نیز، انتشار یافت. در سال ۱۹۴۷ نمایشنامه «مردگان فاقد گور»^{۳۹}، «روسی بزرگوار»^{۴۰} و یک اثر مهم در عالم نقد ادبی به نام «بودلر، و وضعیتهای اول»^{۴۱} از قلم او تراوش کرد. در سال ۱۹۴۸

«وضعیت مردم»^{۴۲} و نمایشنامه «دستهای آلوده»^{۴۳} منتشر گردید. جلد سوم راههای آزادی به نام «دل مردگی»^{۴۴} و «وضعیتهای سوم»^{۴۵} در سال ۱۹۴۱ انتشار یافت. در سال ۱۹۵۱ اثر «یزدان و اهریمن»^{۴۶} به روی صحنه آمد و نیز «ژنه مقدس، دلک یا شهید»^{۴۷} منتشر گردید. در سال ۱۹۵۹ اثر معروف سارتر، «گوشه نشینان آلتونا» به صورت فیلم درآمد. در سال ۱۹۶۰ «نقد عقل دیالکتیک»^{۴۸} آخرین کتاب مشهور فلسفی - سیاسی سارتر در تعهد به دنیای سوسیالیسم منتشر شد.

تجزیه و تحلیل آثار ادبی سارتر

چون در مقام مقایسه اهمیت نمایشنامه‌های سارتر به هیچ روی کمتر از آثار فلسفی محض او نیست، توجه به محتوای فلسفی آنها، که اغلب قبل از جنگ جهانی دوم نوشته شده‌اند، از جهت مسائل روانی و اخلاقی ضروری به نظر می‌رسد.

«تهوع» اولین و در عین حال شاید فلسفیت‌ترین داستان سارتر به شمار می‌رود. داستان، تجزیه و تحلیل روانی یادداشتهای شخصی به نام آنتوان روکانتین^{۴۹} است که در بندر بوویل (شهری خیالی در نرماندی) زندگی می‌کند. و مشغول بررسی سرگذشت یکی از اعیان قرن هیجدهم موسوم به مارکی دورولبون^{۵۰} است. به ظاهر امر روکانتین مردی آزاد، بی قید، فارغ از علائق خانوادگی و مشغول سفر و نگارش است. اما در باطن، این شخص غیرمتعهد نه تنها آزاد نیست، بلکه از آزادی واقعی فرار می‌کند و تنها به ادای آزادی و تقلید از حریت می‌پردازد. او نه دوستی دارد و نه از سعادت بویی برده است، بلکه در زندان حیات به تنهایی به سر می‌برد. پس چون به خود می‌نگرد و می‌اندیشد، حالات مزمن تهوع و اضطراب شدید او را فرا می‌گیرد و به این نه به علت تنهایی بلکه به دلیل دوری او از واقعیت است. در این نمایشنامه آدمی در «دنیای لزجی» زندگی می‌کند و عالم خارج هر روز تحمل‌ناپذیرتر می‌شود. اشیاء خارجی انسان را لمس می‌کنند. چنان که گویی زنده‌اند. خلاصه همه چیز خصوصاً «دیگران» مزاحم هستند و اندیشه پوچی و غیرمعقول وجود انسان را در بر گرفته است.

شخصیت داستان تهوع، روزی در باغ عمومی هنگام مشاهده ریشه‌های سیاه درخت بلوط، درحالتی غریب - که به خلصه و حشتناک می‌توان تعبیر نمود - پی می‌برد که اصل عالم امکان است و بس. هستی را نباید به ضرورت تعبیر کرد، بلکه وجود داشتن یعنی در آنجا بود. مسئله امکان با بالقوه باتمام بار متافیزیکی خود به روی زندگانی روکانتین تأثیر می‌گذارد. او که تصور «پدر آسمانی»^{۵۱} را از دست داده است، اکنون در دنیای ممکن

قوانینی که نظام خاصی ندارد، احساس غربت و عدم امنیت می‌کند. و در ظلمت به او هام پناه می‌برد و درحالتی مالیخولیایی به خود می‌گوید: «اگر چنین باشد زبان من ممکن است به هزارپا تبدیل شود!» به عبارت دیگر سارتر به زبانی ادبی و با دقتی فلسفی احتیاج متفاوتی یکی شخصیت اول داستان را درعالم الحاد به تأمین وجودی کاملاً درک و بیان می‌کند. روکانتین امورعالم را غیرقابل پیشبینی و مبتنی بر احتمال محض می‌داند. یعنی معنی حریت را یافته است.

اما معنی حریت در نظر او فرار از مسئولیت نیست، بلکه درک دنیای امکان و حس ضرورت آزادی انسان است که شخص باید مسئول همه امور باشد.

به قول سارتر در تصور معاصر غرب، انسان دیگر مصنوع خدانیست، بلکه مسئول اعمال و پرداختن خویش است. اما این وظیفه دردناک توأم با گناه است. مشکل روکانتین در این است که نمی‌خواهد احساس گناه کند و مایل است از مسئولیت فرار کند و به عنوان یک ادیب در دنیایی آرام، به نیابت، احوال دیگران را ترجمه کند. اما این امکان‌پذیر نیست. روکانتین درحالتی نابه‌هنگام، یعنی زمان شنیدن یک آهنگ جاز قدیمی امریکایی، پی می‌برد که «هیچ شیئی موجودی نمی‌تواند دلیل موجهی برای وجود شیئی دیگری باشد» ولی او همچنان به نگارش داستان ادامه می‌دهد. گویی که راه نجات در خلاقیت هنری، آن‌هم در هنر نویسندگی است!

سارتر در رساله «ادبیات چیست؟»^{۵۲} که در سال ۱۹۴۸ به نگارش درآمد، می‌گوید: «نویسندگان باید با شدت هیجانان و احوال بشر را بیان کنند، زیرا نویسندگی از فلسفه وجود انسان جدا نیست. قصد از ادبیات لذت بوج خواننده نیست، بلکه بیان واقعی حوادث بی‌رحم عالم است تا آدمی به واقعیت ممکن و اصل جدال پی‌برد.» شخصیت‌های مجموعه داستان «دیوار»، یعنی یک محکوم به اعدام در جنگ‌های داخلی اسپانیا، یک دیوانه قاتل که از همه ناشناسها نفرت دارد، زنی که شوهرش دچار مالیخولیا شده است و یک جوان فاشیست، که همه آینه‌های تمام‌نمای تلخیهای روزگار هستند و با واقعیت‌های اجتناب‌ناپذیر در جدالند.

شاید در ظاهر امر بی‌پروایی سارتر در بیان مسائل غیراخلاقی، نظر خواننده را سخت به خود مشغول دارد، اما هدف او بیان عریان و زشت مسائل و انحرافات جنسی نیست، بلکه قصد اصلی او بیان سرحد طاقت بشری در انتخاب آزادی و مقاومت در برابر شکنجه و مرگ است. در حکمتی که از دیانت الهام گرفته آدمی به یاری اثبات بقای نفس، بر ترس از مرگ غلبه می‌کند، اما در فلسفه وجودی سارتر، رفع توهم جاویدان بودن، خود دلیل

صبر و سرمنشاء شجاعت انسان است.

سارتر افکار نویسندگان اصالت تاریخ قرن نوزدهم را که می‌گویند انسان مخلوق و محکوم تاریخ است، نه تنها نمی‌پسندد، بلکه ادعا می‌کند که از دنیای بی‌محتوای مسیحیت برخاسته است. او عقاید خود را در این مورد در مقاله‌ای تحت عنوان «آقای موریاک»^{۵۲} و «آزادی» در سال ۱۹۳۹ بالحن شدید مورد بحث قرار می‌دهد. به قول وی هیچ گونه تصور ذهنی قبلی در کار نیست و هنرمند در دنیای ممکن تنها با آزادی سروکار دارد و بس. خواننده واقعی در انتظار بیان امور غیر قابل پیشبینی است و به راستی توقع ندارد که صاحب قلم چون خداوندی برای شخصیتهای داستان تعیین سرنوشت قبلی کند. جبری در کار نیست و چون شخصیتهای داستان واجد ماهیت معلوم نیستند، پس نگارنده در راه آزادی به خوبی می‌تواند قلم بزند. آزادی اصل است و سارتر از روانشناسی قرن نوزدهم به علت افکار آزادی و نظامهای اقتصادی غرب که همه قائل به جبر هستند، سخت انتقاد می‌کند. آزادی بار تکلیف بشری است که آدمی باید با صبر تحمل کند. زیرا آدمی مجبور است که آزاد باشد!

در نمایشنامه «مگسها» سارتر از یک افسانه یونان باستان یاری می‌گیرد، تا سخنان اصلی خود را بازگو کند. به طور مثال در پرده آخر نمایشنامه «اورستیس» نماینده اخلاق انسانی در مقابل «ژوپیتر» یکی از خدایان یونان قرار می‌گیرد و به او می‌گوید: «اما مرا آزاد آفریده‌ای و به همین علت من دیگر از آن خدایان نیستم، بلکه من خودآزادی خویش هستم» و چون «ژوپیتر» به اضطراب فردی به عنوان ثمره تلخ آزادی انسانی اشاره می‌کند، اورستیس پاسخ می‌دهد: «تو خدایی ولی من آزادم. ما هر دو نهایتیم و اضطراب از آن هردوی ماست!» به عبارت ساده‌تر سارتر که گویا از سن یازده سالگی دیگر به وجود خداوند اعتقادی نداشته است، نه تنها می‌خواهد وجود خداوند را نفی کند و آزادی محض انسان را به حکم جبر عنوان سازد، بلکه می‌خواهد به اضطراب حیات بشری بدون وجود مطلق اشاره نموده، اظهار نماید که هر کس باید اهداف اخلاقی خود را وضع نماید.

به هر جهت آزادی موضوع اصلی همه آثار ادبی سارتر خصوصاً «راههای آزادی» است، که جلد چهارم آن ناتمام مانده است. در این آثار ادبی آنچه سارتر به خوبی از عهده آن برآمده بیان این است که آزادی چه چیز نیست، به طور مثال آزادی عدم تعهد نیست! اما بیان ماهیت راستین آزادی، خصوصاً در رابطه با دیگران به صورت یک مشکل اساسی برای سارتر و پیروانش باقی می‌ماند. در نمایشنامه «خانه در بسته» روابط میان مردم مورد بحث است و دوزخ خیالی به جهنم واقعی یعنی «دیگران» تبدیل می‌شود. در

صحنه نمایش سه نفر پس از مرگ در جهنم واقعی قرار دارند، زیرا هر کدام مأمور عذاب خویش و شکنجه دیگری هستند. به قول سارتر «دوزخ مصاحبت دیگران است».

گذشته از مفاهیم فلسفی اصل آزادی، حالت تهوع انسان در عالم بی‌خدایی، مسئولیت اخلاقی فرد فرد عالم انسانیت و جهنم که به «دیگران» تعبیر شده است، سارتر در دنیای سیاست نیز به عالم نمایشنامه پناه می‌برد و به انتقاد ابرقدرتها می‌پردازد. نمایشنامه «دستهای آلوده» انتقاد وی از سیاست جناح چپ در شرق و نمایشنامه «روسپی بزرگوار» انتقاد شدید وی بر سیاست نژادپرست دست راستی در غرب است.

تحلیل آثار فلسفی سارتر

هرچند سارتر در بیان مطالب عقلانی از صنایع ادبی استفاده شایان نموده، اما توجه اصلی او همیشه معطوف به مسائل فلسفی است. «پدیدارشناسی» روش سارتر در بیان مسائل فلسفی است که به عالیترین وجه در کتاب «هستی و نیستی» به عنوان رساله‌ای درباره هستی‌شناسی مبتنی بر پدیدارشناسی^{۵۴} مطرح شده است. نقطه عطف فلسفه سارتر در آثار اولیه که از «خود» و «خیال» صحبت می‌کند، التفات در وجدان آگاه است^{۵۵} که وی از پدیدارشناسی هوسرل الهام گرفته و آن را با تعبیری جدید عنوان نموده است.

اولین رساله سارتر در پدیدارشناسی «تعالی خود» است. در این کتاب سارتر برخلاف نظر هوسرل ادعا می‌کند که «خود» به همان اندازه برای فاعل‌شناسایی وجدان^{۵۶} حائز اطمینان است که «خود»^{۵۷} برای هر فاعل‌شناسایی دیگری! «خود» نه به معنی مادی و نه به معنی صورت، در وجدان حضور ندارد، بلکه «هستی در دنیا»^{۵۸} است که از مقام و منزلتی که پیروان ایده‌آلیسم برای آن قائل هستند، به کلی بری است.

«در نظریه‌ای مربوط به عواطف»، سارتر مطالعات آغازین خود را بدون توجه به دلایل مفروض می‌داند. وجدان هستی در دنیا است. عواطف وجوه وجدان نامیده می‌شوند. عاطفه حالتی است که وجدان به سوی دنیا اتخاذ می‌کند تا در آن «خود» را پیدا کند. دنیا در آغاز خود را به عنوان یک «تهدید»^{۵۹} به وجدان عرضه می‌نماید. حالت متقابل نیز در وجدان آن است که دنیا را به منظور یک تهدید تعدیل می‌کند. بدین معنی در آثار اولیه سارتر عاطفه «یک وجه عرضی وجدان»^{۶۰} است که در فلسفه او مقابل علم و تکنولوژی قرار گرفته است.

مطالعه «رساله تخیل» و رساله «مخیلات» برای درک هستی‌شناسی مبتنی بر

پدیدارشناسی سارتر حائز نهایت اهمیت است. به قول سارتر دنیا را نمی‌توان به وجدان ارائه نمود، زیرا اگر این‌طور بود، آن وقت دنیای خیالی و رؤیای باطل، فریبی بیش نبود. درحالی که برای سارتر، این قلمرویی از هستی را تشکیل می‌دهد که به هنر و خلاقیت آن اختصاص دارد. از دیدگاه سارتر، دنیا در عالم هنر به هیچ وجه کمتر از دنیا در عالم محسوسات نیست. در این بررسی‌های اولیه، وجدان هم دنیا را تشکیل و تدوین و هم معدوم و منسوخ می‌کند. در حقیقت وجدان به تعبیری آزاد و مستقل از دنیاست، درحالی که مقام دنیا در عالم هستی همیشه موضوع فعل وجدان است. رابطه وجدان نیست به دنیا مفهوم «وضعیت»^{۶۱} را به وجود می‌آورد.

بحث اصلی کتاب «هستی نیستی» یا «بود و نبود» - که به غلط گاهی «وجود و عدم» گفته شده است، زیرا لفظ «Etre» در زبان فرانسه و «Being» در انگلیسی به معنی «هستی» است نه وجود که برابر با لفظ «Existence» می‌باشد - وجدان به عنوان هستی در دنیا است. فلسفه سارتر با یک ثنویت آغاز می‌شود، یعنی دو قطب «هستی به خودی خود»^{۶۲} و «هستی برای خود»^{۶۳}. وجدان که همان هستی برای خود است در برابر هستی به خودی خود با دنیای خارج قرار دارد. اصل این رابطه همانا وجدان با هستی برای خود است که سرچشمه آزادی^{۶۴} و معقولیت^{۶۵} است. اما بحث سارتر با هستی به خودی خود آغاز می‌گردد. هستی به خودی خود را نباید به عنوان آفرینش در رابطه با آفریننده‌ای تعبیر کرد، بلکه هستی به خودی خود غیر مخلوق^{۶۶} است.

سارتر در این تجزیه و تحلیل نه ادعا می‌کند که دنیا علت خویش است و نه می‌گوید که ابدی است. تنها اظهار می‌کند که «هست آنچه هست»^{۶۷}. در هستی به خودی خود نه دلالتی^{۶۸} در آن نهفته است و نه رابطه‌ای^{۶۹} با آن امکان‌پذیر است. به عبارت دیگر چیزی نیست که درک شود و نه چیزی غیر از خود را می‌داند و ما تنها می‌دانیم که هست. هستی به خودی خود مبتنی بر چیز دیگری نیست و خاصیت اصلی آن این است که هست. و اگر ما می‌توانیم درباره هستی به خودی خود صحبت کنیم، از این جهت است که معنی^{۷۰} را عالم وجدان بدان ارائه می‌کند. به عبارت دیگر معنی، هرآنچه می‌خواهد باشد، از سوی هستی برای خود برمی‌خیزد. این نظریه فوراً افکار هوسرل را در نظر منعکس می‌کند که وجدان همیشه وجدان به چیزی است^{۷۱}. و این چیز همیشه دیگری یا هستی به خودی خود است، یعنی هرگز خود وجدان نیست. به طور خلاصه «دیگر ایستا»^{۷۲} که از این دیدگاه نه ممکن و نه ضروری است بلکه به سادگی داده شده محض است و هیچ‌گونه معنایی ندارد.

اما « هستی برای خود»^{۷۳} چیست و اصولاً چرا وجود دارد؟ در نظر سارتر « هستی برای خود» همان وجدان و آگاهی است. سارتر همراه با هوسرل و برخلاف جهت فکری دکارت معتقد است که آگاهی همیشه متعلقی دارد، یعنی همیشه وجدان به چیزی و امری است و هرگز خود را مستقیماً بر خویش عیان نمی‌سازد. مفهوم نیت داشتن و التفات^{۷۴}، از این وضعیت آزاد برمی‌خیزد. در فلسفه سارتر از جمله معروف دکارت « من می‌اندیشم» دو نوع موجود یکی متعلق آگاهی که هستی فی حد ذاته با فی نفسه است و دیگری وجدان آگاه که هستی لذاته یا لِنفسه می‌باشد، مورد بررسی قرار می‌گیرد. باید توجه نمود که مقصود از وجدان و آگاهی در فلسفه سارتر جوهر نیست، زیرا او درباره‌ی شیء صحبت نمی‌کند و پدیده نیست که به عنوان ظاهر پوششی برای باطن باشد، زیرا وی چون هایدگر، از پدیدار^{۷۵} سخن می‌راند که همان هستی است که به ظهور آمده است. بحث وجدان و آگاهی بحث عالم انسانیت است که دنیای آزادی و وضعیت است. حال در امر آگاهی که وجدان در مقابل اشیاء قرار دارد دلالت و اهمیت^{۷۶}، معنی، ساخت^{۷۷} و ارزشها^{۷۸} از وجود آدمی یعنی فاعل شناسایی برمی‌خیزد. البته سارتر در فلسفه خود هیچ اساسی را برای عالم معنی عنوان نمی‌کند. زیرا هیچ پایه‌ای برای آزادی به جز آزادی وجود ندارد. انسان به قول سارتر مسئول گذشته خود است، زیرا انسان گذشته خود را می‌سازد. پس بحث سارتر به پدیدارشناسی هستی، هستی پدیدار و رابطه میان آن دو می‌انجامد. « پدیدار هستی افق هستی پدیدار است»^{۷۹}. سارتر این جمله را می‌گوید تا بحث را به متافیزیک یک بکشاند. به اصطلاح سارتر « هر آنچه هست ظاهر می‌شود»^{۸۰} اما ما هرگز قادر به درک تمامیت^{۸۱} این مسئله نیستیم.

در برابر وجود فی نفسه با هستی به خودی خود که عین واقعیت است و حتی بدن من را نیز شامل می‌شود، وجدان و آگاهی به عنوان وجود لذاته یا لِنفسه که همانا هستی برای خود است قرار دارد. هستی فی حد ذاته همانا وجود فی نفسه است که باطنی ندارد که مقابل ظاهر آن باشد، اما هستی برای خود یا موجود به وجود لِنفسه برای سارتر هستی ندارد، بلکه از نفی و عدم هستی به خودی خود یا موجود به وجود فی نفسه برمی‌خیزد. فعل اصلی وجدان تعالی بخشیدن^{۸۲} است. سارتر معتقد است که وجدان « خالی و بی محتوا» است، لذا باید به فراسو و ماوراء رود و این همانا آزاد کردن است^{۸۳}، که تنها از طریق نفی اضطراری هستی به خودی خود حاصل می‌شود^{۸۴}.

به عبارت دیگر آزادی عبارتست از نفی هستی فی حد ذاته و به همین مناسبت « انسان آینده خود انسان است»^{۸۵}. از این پس بحث اصلی کتاب « هستی و نیستی» در

اطراف وجدان که به قول سارتر «درد» نیز به وجود آن اشارت دارد، دور می‌زند. وجدان البته دارای انواع گوناگون است. اما آنچه مدنظر ماست «وجدان آگاه»^{۸۶} است. ولی در هر صورت وجدان خواه از نوع قبل از انعکاس^{۸۷} یا از نوع منعکس کننده^{۸۸}، همیشه صاحب جهت، قصد و نیت است. باید توجه نمود که از دیدگاه سارتر وجدان ناخودآگاه یعنی ذهن ناهوشیار^{۸۹} که در روانشناسی فروید حائز نهایت اهمیت است وجود خارجی ندارد. آزادی در وجدان در سطح قبل از انعکاس قرار دارد. اما ما همیشه از دیدگاه انعکاسی درباره ماقبل انعکاسی صحبت می‌کنیم. زیرا در طریقت فلسفی راه اصلی توصیف نمودن است که خود فعل صاحب تأمل^{۹۰} است. ما نه می‌توانیم چیزی در درون وجدان بیابیم و نه می‌توانیم وجدان را به خود آگاه کنیم، زیرا وجدان از آغاز درک خود را دارد. به عبارت دیگر وجدان همیشه وجدان به غیر است و هرگز فی حد ذاته وجدان به خود نیست، بلکه به طور ضمنی^{۹۱} از طریق وجدان به دیگران از همان آغاز خود را دریافته است. و از این گذشته وجدان یک فعل منفی است، نه جوهر نه شیء بلکه نفی محض است و چیزی به جز نفی نیست. اما وجدان در هر دو سطح همیشه سعی می‌کند که خود را با هستی فی حد ذاته یا به خودی خود برابر کند که امری محال است. زیرا هستی به خودی خود مرگ وجدان است و مرگ یعنی پایان مطلق!

وجدان انسانی در سطح منعکس کننده به سوی پایان و غایت طرح می‌ریزد و به جهت و مقصد خود را به اصطلاح «پرتاب» می‌کند یا «می‌افکند»^{۹۲}. در پدیدارشناسی سارتر که معطوف به معنی است، اگرچه بحث علیت^{۹۳} مقامی ندارد، اما این مسئله کاملاً روشن است که شرط یا حالت^{۹۴} علت، علت نیست. بلکه علت و دلیل همانا محرک^{۹۵} است. در فلسفه اگزیستانسیالیسم از نوع سارتر وجدان مقدم بر انعکاس، اساس وجدان منعکس کننده است. یعنی بحث در اطراف اراده معطوف به اراده^{۹۶} دور می‌زند. وجدان سرچشمه فعلی است که خود را به سوی مقصد می‌افکند و آزادی که سازنده خویش است در همین فعل نهفته است. در ظاهر به نظر می‌رسد که دنیای ممکنات صاحب معنی است. اما به راستی وجدان است که معنی دنیا را تشکیل می‌دهد. البته در دنیا ممکن است یک انعکاس، انعکاسی دیگر و یک پرتاب، پرتاب دیگر وجدان را نفی کند، اما آنچه اصیل است «انتخاب کردن» است. انتخاب کردن یعنی خود را انتخاب کردن و شخص همیشه انتخاب می‌کند، زیرا حتی انتخاب نکردن هم خود یک نوع انتخاب است. بنابراین آزادی مطلق^{۹۷} است.

به طور خلاصه فلسفه سارتر با تنوید^{۹۸} واقع در مقابل عالم معنی شروع می‌شود.

باید دقت نمود که برخلاف فلسفه ایده‌آلیسم فیخته که «خود»، «غیرخود»^{۱۱} را به وجود می‌آورد، فاعل‌شناسایی در پدیدارشناسی سارتر هرگز شیء یا امری را به وجود نمی‌آورد. هستی به خودی خود چون موجودی ابتدایی^{۱۲} تنها حضور ساده^{۱۳} دارد. و چون فاعل شناسایی اهمیت، دلالت و از همه مهمتر معنی را به وجود می‌آورد، پس به حساب دقیق ما در مورد هستی فی حد ذاته حتی نمی‌توانیم بگوییم شیء^{۱۴} یا حتی واقع. زیرا این دو مفهوم نیز خود صاحب معنی است. پس در عالم بی‌تفاوت^{۱۵}، هستی به خودی خود، تنها می‌توان گفت داده شده است. و وجدان آگاه به عنایت عامل محرکه و در رابطه با مقصد و پایان عالم معنی را به سوی دنیای داده شده می‌افکند.

شاید این سؤال اساسی برای خواننده مطرح شود که احتمالاً هستی به خودی خود صاحب حداقل معنی است. اما برای سارتر معنی در تمامیت خود تنها از سوی انسان می‌آید. از این گذشته اگر در دنیای بی‌خدایی سارتر واقعاً چنین بود، یعنی معنی به‌طور کلی از انسان برمی‌خاست، ما انسانها می‌بایست همه معنی را به حساب بیاوریم که فی الواقع چنین نیست! گویی عالم انسانیت از درک تمامیت عالم معنی که خود به دنیا ارزانی داشته است نیز در نهایت آزادی سخت عاجز است!

مشکل دیگر فلسفه سارتر ارتباط انسان با انسانهای دیگر است، که همچون فلسفه دکارت با مشکل اساسی روبه‌رو می‌شود. برای سارتر که در دهه ۱۹۳۰، سخت به مفهوم «خود» در فلسفه هوسرل ایراد گرفته است، مسئله شناخت دیگری در سطح ماقبل انعکاس^{۱۶} مربوط می‌شود و ترس و شرم^{۱۷} نشانه آن است. سارتر در کتاب هستی و نیستی با این نظریه که وجود دیگران را می‌توان با قیاس یا استقراء به ثبوت رسانید مخالفت^{۱۸} می‌کند. به نظر سارتر این دو طریقه تنها به معرفت احتمالی^{۱۹} ختم می‌شود، و از ایقان بی‌بهره است. شخص، دیگری را در سطح انعکاس درک می‌کند زیرا در چهارچوب توصیفات و تعبیرات آدمی درک می‌کند که موجوداتی هستند که کاملاً در این چهارچوب قرار نمی‌گیرند و به علاوه خود انسان را نیز در چهارچوب خود قرار می‌دهند. ثمره این تجربه روزمره و واقعی شناخت دیگری و نشانه آن ترس و شرم و گناه غرور است. اما بحث سارتر در این کتاب مبتنی بر حضور دیگران است که در صحنه درک آدمی با خصوصیات مستقل ظاهر می‌گردند. اما اینکه ما چگونه این را می‌دانیم مورد تجزیه و تحلیل قرار نمی‌گیرد. پس تأیید سارتر بر حضور دیگران نه معرفت به دیگران است. مسئله اساسی امکان رابطه با دیگران نیست، بلکه مشکل اصلی در تاریخ فلسفه غرب از زمان دکارت، معرفت به دیگران است.

بیان سارتر از حضور افراد، شیواست. شخص در باغ عمومی با چیزی رو به رو می‌شود و در فضای خود سعی می‌کند که به آن نظام ببخشد، اما موضوع مورد بحث در فضا و مکان زنده من کاملاً قرار نمی‌گیرد. زیرا او خود یک نظام‌بخش و صاحب فضای زنده خاص خود است. پس رابطه دو فاعل‌شناسایی در عالم حضور نوعی جنگ در میدان وجدانهای آگاه می‌باشد و هرکدام سعی دارند که دیگری را در چهارچوب فضایی خود قرار دهند^{۱۱۸}. هرکدام از دو فاعل‌شناسایی برای دیگری شیئی^{۱۱۹} محتمل است و چون من می‌توانم کشف کنم که برای دیگری یک شیء هستم یا به علت «نگاه»^{۱۲۰} او تبدیل به شیئی می‌شوم، پس من به وضوح درمی‌یابم که «دیگری» باید خود یک فاعل‌شناسایی باشد. در فلسفه سارتر اصل در آزادی نهفته است. در رساله «اگرستانسیالیسم اصالت وجود انسان است» نیز که سارتر وجه اشتراک کلیه اصحاب اصالت وجود را در تقدم وجود ماهیت می‌داند^{۱۲۱}، قصد اولیه او بیان اصل آزادی است. به قول سارتر تنها انسان است که صاحب چنین خصوصیتی است، یعنی اول وجود دارد و بس. اما صاحب ماهیت جوهر یافته‌ای نیست و در مقایسه با اشیاء هیچ است. اما در مقام تعریف از خویش به یاری ذهنیت و درونیت او اراده می‌کند و سپس چیزی می‌شود که اراده می‌کند. آزادی بشر نیز در همین امر نهفته است، زیرا در حیات ذهنی و باطنی انسان خود را به سوی آینده سوق می‌دهد^{۱۲۲} و در نظام فکری سارتر چون آزادی مطلق است. لذا هیچ آزادی نمی‌تواند بر آزادی دیگری تفوق یابد، اگر چه انسانها چنین سعی می‌کنند. از دیدگاه سارتر طبیعت کلی انسانی در کار نیست، بلکه حالت فردی انسانی وجود دارد. وجدان آگاه انسانی در مقام هستی برای خود در برابر هستی به خودی خود قرار می‌گیرد و آن را نفی می‌کند و این همانا وظیفه خودسازی آدمی است تا مرگ ادامه دارد.

انسان هرگز ثابت نیست و همیشه باید ماهیت خود را انتخاب کند. و در نقشی که ایفا می‌کند در حقیقت ماهیت خود را می‌سازد. و چون انسان از گذشته خود تجاوز کرده و تعالی حاصل نموده و به آینده نامعلومی سوق داده می‌شود؛ در حالی که در لحظه حال عدمی بیش نیست. لذا سارتر انسان را چنین تعریف می‌کند: «نه آن چیزی است که هست و نه آن چیزی است که نیست. هست آنچه نیست و نیست آنچه هست».

اما اشکال کار در دیگری، یعنی در روابط انضمامی میان افراد بشر است. زیرا وجود لئفسه برای دیگری لغیره است. یعنی وجود ذهنی من برای دیگری وجود عینی پیدا می‌کند. پس از این رو «من همانم که نیستم و همان نیستم که هستم.» پدیدارشناسی نگاه در فلسفه سارتر تنها جنبه منفی ندارد، بلکه یک رابطه دیالکتیک حاکم بر این جریان

است. از یک سو در جدال میان نگاهها من سعی می‌کنم که دیگری را تبدیل به شیئی نموده و آزادی را از او سلب کنم و او نیز متقابلاً سعی می‌کند که با نگاه مرا تبدیل به شیئی کرده آزادیم را نفی کند. پس در تقابل دو نگاه تعارض و تنازع نهفته است و از سوی دیگر سارتر می‌گوید که «راه به نفس و باطن انسان از وجود دیگران می‌گذرد». زیرا افراد در ارتباط متقابل نگاه یکدیگر را می‌شناسند. «ارزش‌شناسایی من از جانب دیگران بستگی به شناسایی من از ایشان دارد.» «من» در حد خود تنها جنبهٔ درونی دارد، اما به علت وجود دیگری جنبهٔ برونی پیدا می‌کند. و این احساس شرم است در ماکه از وجود دیگری خبر می‌دهد و در نهایت من نیستم که آزادی خود را از دست می‌دهم، بلکه طبیعت من در خارج از من است.^{۱۱۳}

در عالم تنازع آدمی یا سعی در ارائهٔ خود دارد، که این مخالف آزادی دیگری است و یا سعی در سلب آزادی دیگری دارد که این در نهایت تضاد با عالم انسانیت است. پس در رابطهٔ میان دو نفر به هر حال «فریفتن» مشاهده می‌شود و به همین جهت عشق از سوی سارتر به غایتی در عالم جلب محبت دیگری تعریف می‌شود، که هرگز تحقق نمی‌پذیرد. زیرا همیشه نگاه شخص ثالث در دنیا، رابطهٔ دوستی را به یک امکان بی‌جان تبدیل می‌کند. به عبارت ساده عشق در نهایت سلب آزادی متقابل است که از «ایمان بد»^{۱۱۴} در وجدان برمی‌خیزد.

در نظر سارتر اگزیستانسیالیسم مسیحی «از نوع افکار کیرکگارد، نیز پرتوی از ایمان بد می‌باشد». در عالم آزادی اظهار عشق به دیگری نشانه‌ای از ایمان بد است. زیرا عشق چون شهوت، نفی آزادی فردی است که وضعیت هرکس را می‌سازد. از دید سارتر و برخلاف نظر عامهٔ مردم، شهوت، طلب لذت از بدن نیست، بلکه وسیله و آلت قرار دادن دیگری است. سارتر می‌گوید که از طریق هوس بدن من به خودم مشکوف می‌گردد. زیرا در عالم هوس من خود را در حضور دیگری مجسم می‌کنم تا شاید جسم آن دیگری را تصاحب کنم. اما در این وضعیت نیز که در عالم تصاحب کالبد جنس مخالف همیشه وسیله و آلت است، کار به تنفر می‌کشد. در نهایت غرض از نفرت معدوم ساختن دیگری است که چون عدم مطلق امکان‌ناپذیر است پس این امر نیز با غم و ناکامی روبروست.

اخلاق اجتماعی از دیدگاه سارتر

در فلسفهٔ سارتر یک تعارض در حد تناقص اساسی دربارهٔ اخلاق وجود دارد. در کتاب

هستی و نیستی افراد انسانی در روابط با دیگران هرگز موفق به شناسایی متقابل آزادی یکدیگر نمی‌شوند. به عبارت دیگر، دیگران را به عنوان غایت نمی‌توان تلقی نمود، حقیقت روابط میان افراد نوعی تنازع است. اما در رساله «اگزستانسیالیسم اصالت وجود انسان است»، سارتر مدعی است که انسانها نه تنها می‌توانند، بلکه باید به آزادی یکدیگر احترام بگذارند. «من نمی‌توانم آزادی خود را غایت خویش بشناسم، مگر اینکه آزادی دیگران را هم به طور مساوی غایت قرار دهم».^{۱۱۵}

توجه باید نمود که مسئله اصالت آزادی مورد اختلاف نیست، بلکه مسئله اشتراک منافع و احترام به آزادی دیگران است که در کتاب «هستی و نیستی» در نهایت «محال بودن» فرض می‌شود، در حالی که در رساله «اگزستانسیالیسم اصالت وجود انسان» «ممکن» تلقی می‌گردد. سارتر در رساله مذکور حتی ادعا می‌کند که آزادی ما مبتنی بر آزادی دیگران و آزادی دیگران منوط به آزادی ما است. خلاصه سارتر، تعهد را وابسته به حرمت متقابل به آزادی یکدیگر می‌داند و انتخاب فردی را به مسئولیت در مقابل تمام بشریت می‌کشد. سارتر می‌گوید که با انتخاب انسان، ارزشها ایجاد می‌شوند و نوع بشر ساخته و پرداخته می‌گردد. و چون احکام مطلق از سوی خدای تعالی ارائه نمی‌گردد، اضطراب و تشویش با مفهوم پویای انسانیت مترادف است.

البته سارتر خود از محتوای فلسفه اخلاق خود که باید جایگزین فلسفه دین شود، چندان راضی به نظر نمی‌آید.^{۱۱۶} و این تناقض در ماهیت کتاب «هستی و نیستی» نیز مشهود است. زیرا از یک سو سارتر ادعای آزادی برای همه افراد بشر می‌کند و از سوی دیگر تناقض و مغایرت میان آزادی افراد سخن می‌گوید. عدم توانایی بشر در احترام به آزادی متقابل که از تعارض میان امیال افراد انسانی بر می‌خیزد، نه تنها در کتاب «هستی و نیستی»، بلکه در پایان کتاب «راههای آزادی» نیز توصیف شده است. اما اگر چنین است در دنیای بی‌خدایی و تناقض میان آزادی افراد، دیگر دوستی و عشق می‌تواند معنی داشته باشد؟ به نظر می‌رسد که سارتر پس از ۱۹۵۰ در بحث این موضوع اساسی به سکوت پناه برده است.^{۱۱۷}

اگرچه ظاهراً اغلب نمایشنامه‌های سارتر بیشتر جنبه اخلاقی دارد تا اجتماعی - سیاسی، اما آنچه سارتر «ادبیات متعهد» می‌نامد، همانا ادبیات معطوف به سوسیالیسم است. گویی که فلسفه سارتر در میدان ادب و هنر از اگزستانسیالیسم به سوی سوسیالیسم جدیدی در حرکت است. در رساله «ادبیات چیست؟»، سارتر به منش سوسیالیستهای خیالی سخن از جامعه فاقد طبقات می‌گوید، تا نویسنده برخلاف محیط جامعه‌های

بورژوازی بتواند باعامه مردم حرف بزند. به قول سارتر تنها در چنین جامعه‌ای ادبیات می‌تواند به خود آگاهی برسد.

در آغاز سارتر در زندگی شخصی چندان علاقه‌ای به فعالیت‌های سیاسی نداشت و بیشتر در عالم نظر قلم می‌زد، اما وقایع و حوادث تلخ اروپا را به عالم عمل کشانید. او در سال ۱۹۴۸ حزب سیاسی «جبهه انقلاب دموکراتیک» را در فرانسه به وجود آورد. اما این حزب تنها میان روشنفکران طرفدار پیدا کرد و هرگز مورد علاقه کارگران قرار نگرفت. در دهه ۱۹۵۰ نظر سارتر آرام و در عمل به سوی جناح چپ معطوف گردید و در تمجید موفقیت‌های دنیای شرق قلمفرسایی کرد. ثمره این گرایش عاقبت به صورت کتاب مفصلی تحت عنوان «نقد عقل دیالکتیک» در سال ۱۹۶۰ ظاهر می‌گردد. در این اثر وی اندیشه‌های اگزیستانسیالیسم را تنها یک ایدئولوژی پایینتر از سطح فلسفه می‌داند و افکار سوسیالیسم علمی را متعلق به قرن بیستم می‌پندارد و لذا بر افکار فردی اگزیستانسیالیسم ترجیح می‌دهد. سارتر در این کتاب سعی دارد که جبر قرن نوزدهم را از نظام فکری سوسیالیسم بزاید و نشان دهد که افراد بشر تاریخ خویش را می‌سازند. توجه سارتر در این اثر بیشتر معطوف به مسائل اقتصادی در رابطه با آزادی سیاسی است. او کمیابی را علت نزاع در جوامع بشری می‌داند و دیگر معتقد به تعارض طبیعی که از نهاد بشر بر می‌خیزد نیست. «کلیه» ماجراهای بشر لاف تا این زمان مبارزه‌ای اضطراری علیه عسرت بوده است.^{۱۱۸}

انسان و خدا در فلسفه سارتر

اگرچه سارتر دکارت را به علت اصل ثنویت مورد انتقاد قرار می‌دهد، اما وی خود به عنوان یک متفکر فرانسوی در سنت دکارتی قدم برمی‌دارد و اصل ثنویت، برهستی‌شناسی و انسان‌شناسی او حاکم است. فلسفه سارتر با هستی‌شناسی از طریق پدیدارشناسی آغاز می‌شود. زیرا آنچه ظاهر می‌گردد، همیشه از هستی و همچنین ظاهر آن هستی است. به عبارت دیگر پدیدار^{۱۱۹} متشکل از هستی^{۱۲۰} و ظاهر^{۱۲۱} آن هستی است. اما سارتر در سرآغاز کتاب هستی و نیستی از ثنویت هستی به خودی خود و هستی برای خود سخن می‌گوید. هستی به خودی خود عین هستی معین و داده شده است که به تعبیر سارتر به کلی از معنی فارغ و تنها از طریق هستی برای خود ظاهر می‌شود. اما هستی برای خود در حقیقت غیبت^{۱۲۲} هستی است و در قطب مخالف هستی به خودی خود قرار دارد. بنابراین، هستی به خودی خود از طریق فقدان هستی که همان هستی برای

خود یا وجدان است، ظاهر می‌شود.

به‌زبان سارتر هرچیزی که هست نمی‌تواند آگاه باشد، پس نیستی همان آگاهی یا وجدان است. وجدان یا هستی برای خود که از طریق نفی هستی به‌خودی خود تحقق می‌یابد، چون فقدان هستی به‌خودی خود است همیشه در آرزوی شیء شدن است. اما سارتر مدعی است که تلفیق هستی به‌خودی خود و هستی برای خود در یک موجود واحد امری غیرممکن است. به‌عبارت دیگر به‌علت اصل عدم تناقض وجدان یا هستی برای خود نمی‌تواند که شیء یا هستی به‌خودی خود شود. یعنی نیستی نمی‌تواند هستی گردد.

به سخن دیگر چون محصول برخورد و شیء یا هستی به‌خودی خود هیچ است، زیرا هر دو فاقد معنی هستند، آگاهی باید مبتنی باشد از برخورد میان وجدان یا فاعل شناسایی و شیء یا موضوع شناخت. چون سارتر هستی را در مقام به‌خودی خود بودن عین شیء داده شده می‌داند، لذا حقیقت وجدان را غیر از شیء، نفی شیء یعنی هستی نبودن یا نیستی ولی در نهایت در آرزوی تلفیق غیرممکن هستی به‌خودی خود و هستی برای خود می‌پندارد.

به توصیف سارتر اگرچه وجدان یا هستی برای خود در امر تحقق محتاج و متکی به‌هستی به‌خودی خود است، اما به‌علت نفی هستی آزاد از هستی داده شده است. انسان نیستی درونی هستی و سرچشمه عدم در عالم هستی است. وجدان انسان هست آنچه نیست و نیست آنچه هست. سارتر در نوشته‌های خود اصرار می‌ورزد که وجدان هرگز به خویش وجدان مستقیم ندارد، بلکه به‌طریق غیرمستقیم یعنی از راه وجدان به‌اشیاء آگاهی ضمنی به خویش دارد. به‌عبارت دیگر وجدان فی‌نفسه هرگز به‌طور مستقیم موضوع مورد شناخت قرار نمی‌گیرد. انسان که متشکل از اندیشه در برابر بدن است^{۱۲۳} ذات ناآرامی است. چون وجودش مقدم بر ماهیت اوست. و در مقام وجدان می‌خواهد که در عین هستی برای خود بودن، هستی به‌خودی خود شود، یعنی خدا شود که امری محال است. اما در فلسفه سارتر کلمه محال در این بررسی به‌دو منظور است. یکی غیرممکن بودن خدا شدن برای انسان و از این روی انسان را یک «احساس بی‌ثمر»^{۱۲۴} می‌نامد و دیگری محال بودن مفهوم خداوند که اساس فلسفه الحادی او را می‌سازد^{۱۲۵}.

سارتر در کتاب «اگزستانسیالیسم اصالت وجود بشر است» می‌گوید: «دو نوع اگزستانسیالیسم وجود دارد، یکی مسیحی، چون فلسفه یاسپرس و گابریل مارسل، که هر دو کاتولیک هستند و دیگری اگزستانسیالیسم الحادی... چون اگزستانسیالیستهای

فرانسه از جمله خود من ... آنچه میان آنها مشترک است ، اعتقاد به تقدم « وجود » بر « ماهیت » است . اگرستانسیالیسم الحادی که خود من یکی از نمایندگان آن هستم ، با پایداری و هماهنگی کامل ادعا می کند که خداوند وجود ندارد و حداقل یک هستی وجود دارد که وجودش مقدم بر ماهیت اوست . و آن هستی انسان است . بنابراین هیچ طبیعت ثابت انسانی وجود ندارد ، زیرا خدایی نیست که تصویری از آن داشته باشد . ما فکر می کنیم که مسئله اصلی وجود خداوند نیست ، آنچه انسان احتیاج دارد این است که خود را بیابد»^{۱۲۶} .

به عبارت دیگر سارتر که به اعتراف خود از دنیای بی تفاوت قهوه خانه های جناح چپ پاریس ، به عالم تنهایی خود می اندیشد و قلم می زند ، با دو مجال روبه روست ، یکی مفهوم خداوند و دیگر آرزوی عبث وجدان انسان برای خدا شدن ، اگر چه تعریف « ایمان بد » در فلسفه سارتر چندان مشخص نیست ، اما به هر حال اعتقاد به هر دو مجال را سارتر به « ایمان بد » تعبیر می کند . حال اگر به بررسی سارتر در پدیدارشناسی وجدان آدمی در سایه هستی شناسی که پایه همه این ادعاهای غریب اوست توجه کنیم ، به خوبی روشن می شود که تضاد فوق العاده میان هستی به خودی خود و هستی برای خود ، در کتاب « هستی و نیستی » یک فرض مقدم^{۱۲۷} بر تجربه است که سارتر بدون ارائه هیچ گونه استدلال مبتنی بر تجربه ، تنها به یاری توصیف^{۱۲۸} ، آن را محق جلوه می دهد .

سارتر اظهار می کند که در عالم حقیقت هستی فی حد ذاته بودن هیچ گونه معنی داده شده است . به طوری که حتی شخص نمی تواند القاطی چون « اثر » ، « شی » یا « چیز » را در مورد آن به کار برد ، زیرا این کلمات خود حامل معنایی هستند . در حالی که دنیای داده شده صرف ، میرا از هر گونه معنی است . اما آیا واقعاً چنین است ؟ آیا احتمال نمی رود که دنیای داده شده صاحب یک حداقل معنی باشد ؟ وی ادعا می کند که هستی برای خود با نفی هستی فی حد ذاته ، موجودیت خود را محقق می سازد و در عین حال به عالم ارائه شده معنی می بخشد . به عبارت دیگر وجدان انسانی صاحب نوعی حقیقت است اما چون نفی هستی می کند « نه - هستی »^{۱۲۹} ، و در نهایت عین نیستی^{۱۳۰} است . به تعبیر دیگر سارتر در جستجوی هستی ، پی می برد که عدم از هر سو وی را احاطه کرده^{۱۳۱} است . زیرا « عدم چون گرمی در قلب وجود چنبره زده است ! »

به نظر می رسد که سارتر به قول معروف و به سنت سوفسطائیان عهد باستان با الفاظ بازی می کند . به قول پروفیسور اپر^{۱۳۲} ، سارتر در کاربرد معانی الفاظ و درک قلمرو دلالت در عالم معنی فراسوی حدود زبان قدم می نهد و در عالم اغراق سیر می کند . یا بهتر

بگویم مطالب وی در مورد عدم بی معنی و مهمل است. سارتر نخست بدون هیچ دلیلی هستی را محدود به دنیای بی معنی داده شده می‌کند و سپس به قول گابریل مارسل به تعبیر نفی هستی به خودی خود، صرف نفی و در نهایت فعل نیستی را القا می‌کند^{۱۳۳}. به تعبیر فلسفه مارسل، فلسفه سارتر، فلسفه عدم و نیستی است^{۱۳۴}.

تعلق خاطر سارتر به نیستی و نیستی‌انگاری^{۱۳۵} را به خوبی می‌توان از تجزیه و تحلیل او در مورد امکان ارتباط دو فرد و مسئله عشق دریافت^{۱۳۶}. اما غریبتر از همه آن است که وجدان که در نهایت نیستی است، به هستی به خودی خود معنی می‌بخشد. گویی که نفی کردن و معنی بخشیدن از یک سرچشمه برخاسته‌اند.

در فلسفه سارتر به اصطلاح دو استدلال برای عدم وجود خداوند ارائه شده است. همان‌طور که گذشت نخست از انتطاع میان فاعل شناسایی و موضوع مورد شناخت، آنچنان تعبیری می‌کند که تلفیق میان هستی برای خود و هستی به خودی خود را محال جلوه می‌دهد. سپس سارتر ادعا می‌کند که خداوند موجود محال است. زیرا مفهوم خالق تلفیق کامل میان هستی و نیستی است. به عبارت دیگر برای اولین بار در طول تاریخ فلسفه غرب، سارتر به ظاهر استدلالی را عنوان می‌سازد که در مفهوم خداوند تناقض نهفته است. به نظر می‌رسد که او در روش خود یک قیاس مبتنی بر تمثیل را به کار گرفته است. زیرا آنچه از دیدگاه پدیدارشناسی برای ذهن انسان محال می‌نماید، ممکن است برای هستی خالق که احتمالاً فراسوی هستی به خودی خود، هستی برای خود است محال و غیرممکن نباشد.

دلیل دیگر وی برای عدم وجود خدا با مفهوم آزادی شروع می‌شود، سارتر از قول داستایوسکی می‌گوید: «اگر خدا وجود نمی‌داشت همه چیز مجاز می‌بود.»^{۱۳۷} و به پیروی از سنت اگزیستانسیالیسم به اهمیت آزادی می‌پردازد. اصالت وجود انسان از دیدگاه سارتر آزادی است. او بارها در محاورات خود اعتراف نموده است که آزادی برای مطلق و یک فرض مسلم است. تعریف آزادی در فلسفه سارتر صراحتی ندارد، اما سخت مورد تأکید محض است! «من نیستم. من آزادم. من آزادی خودم هستم. من مجبورم و محکوم به آزادی هستم.»^{۱۳۸} آزادی که برای سارتر تنها انتخاب است، گریزی از آن نیست. به عبارت دیگر انسان مجبور و محکوم است که آزاد باشد. و چون ایمان به خداوند در اصل یک ایمان نادرست است، یعنی اعتقاد به یک مفهوم متناقض است و افراد بشر در پذیرفتن این مفهوم سعی در فرار از مسئولیت، از حمل بار سنگین آزادی به عنوان انتخاب را دارند، لذا سارتر به نام مطلق آزادی، یعنی اصل اجتناب‌ناپذیر انتخاب برای بشریت، مرگ مفهوم

آفریننده در ذهن بشر آزاد را اعلام می‌دارد. غریب است که چگونگی سارتر به‌عنوان یا فرد محدود ارزشیابی مبتنی بر وجدان شخص خود را که بر عدم نهاده شده به‌نام مطلق آزادی یا آزادی مطلق اساس معنی هستی برای همگان قرار می‌دهد.

به‌طور خلاصه سارتر که به‌علت حساسیت فوق‌العاده و وضع خاص خانوادگی از طفولیت درون‌گرا بوده است، در آغاز و به‌یاری تعبیرات کاملاً ادبی دنیا را به‌اصطلاح «لذج» و عکس‌العمل ذاتی انسان را به «تهوع» تشبیه می‌کند. پی‌بردن به‌تنهایی وحشتناک انسان غربی که تصور آفریننده را از دست داده وی را به‌سوی فلسفه‌اگزیستانسیالیسم می‌کشاند. سارتر در‌بینش خود نسبت به‌غرب، از‌نیچه نیزگام فراتر می‌نهد و ادعا می‌کند که امروزه در غرب همه از خداوند به‌دورند. «خدا در‌نظر مؤمنان هم مرده است». اما عجیب آنکه ذهن ملحد سارتر همیشه مشغول خدا است. چنان‌که در نمایشنامه «یزدان و اهریمن» که در‌چهل‌وهفت سالگی وی به‌نگارش درآمده است، به‌خوبی هویدا است. سارتر چون هنر را دین نو نمی‌داند، پس برخلاف شوپنهاور و حتی نیچه نجات بشر را از طریق هنر نیز اصیل نمی‌داند و در اواخر عمر در سایه اعتقادات مربوط به سوسیالیسم ادعا می‌کند که آدمی تنها می‌تواند در پناه ایمان نوین اجتماعی مصون بماند.

توضیحات

- ۱ - Jean Paul Sartre (۱۹۰۵ - ۱۹۸۰)
- ۲ - Schweitzer
- ۳ - La Rochele
- ۴ - Lycee
- ۵ - Peter Dempsey, the Psychology of Sartre. P. 23
- ۶ - در سال ۱۹۲۳ سارتر اولین اثر خود را به نام L'Angeddu Morbide در مجله Revue Sans Titre به چاپ رسانید .
- ۷ - Sorbonne
- ۸ - Ecole Normal Superieure
- ۹ - Tours
- ۱۰ - Le Havre
- ۱۱ - Laon
- ۱۲ - Simone de Beauvoir
- ۱۳ - سیمون دوبوار که پس از سارتر در امتحان انگرگاسیون فلسفه دوم شد و بعدها نویسنده توانایی گردید ، در کتاب نیروی عصر حاضر این رابطه عمیق را به دقت وصف نموده است . (۱۹۶۰)
- ۱۴ - L'Imagination
- ۱۵ - The Transcendence of the Ego
- ۱۶ - Recherches Philosophiques
- ۱۷ - La Nausée
- ۱۸ - « فقط در داستان است که نویسنده می تواند آن فوران و لبریزی اصیل وجود را فرخواند . » M. Crauston, Simon de Beauvoir, London Magazine, May 1954
- ۱۹ - Melancholia
- ۲۰ - Le Mur
- ۲۱ - La Nouvelle Revue Francaise
- ۲۲ - Bouville
- ۲۳ - نیروی عصر حاضر ، ص ۲۸۲
- ۲۴ - Les Sequestre's d'Altona
- ۲۵ - به عبارت دیگر انتخاب داستان پردازی به عنوان روش بیان حالات روانی برای سارتر قابل تغییر است ، اما آنچه غریب می نماید این است که چرا سارتر داستان نویسی را از چهل و پنجسالگی بکلی کنار گذاشت .
- ۲۶ - L'Age de raison
- ۲۷ - Les Mouches
- ۲۸ - Huis clos
- ۲۹ - French Resistance
- ۳۰ - The Emotions, Outlines of a Theory
- ۳۱ - L'Imaginaire
- ۳۲ - Being and Nothingness (L'Etre et Le Neant)
- ۳۳ - Les Chemins de le liberte
- ۳۴ - Le Sursis
- ۳۵ - Situation, III, P. 11

St. Germain-de-Prés	- ۳۶
L'Existentialisme est un humanisme	- ۳۷
Reflexions sur la question juive	- ۳۸
Morts sans sépulture	- ۳۹
La Putain respectueuse	- ۴۰
Baudelaire and Situations I	- ۴۱
Situation II	- ۴۲
Les Mains sales	- ۴۳
La Mort dans l'âme	- ۴۴
Situations III	- ۴۵
La Diable et Le bon dieu	- ۴۶
Saint Genêt, comédien et martyr	- ۴۷
Critique de la raison dialectique	- ۴۸
Antoine Roquentin	- ۴۹
Marquis de Rollebon	- ۵۰
اصطلاح « پدر آسمانی » در الهیات مسیحی یکی از القاب خداوند است .	- ۵۱
qu'e est-ce que la littérature?	- ۵۲
Mauriac	- ۵۳
Phenomenological Ontology	- ۵۴
The Intentionality of Consciousness	- ۵۵
Subject of Consciousness	- ۵۶
Ego	- ۵۷
Being in the World	- ۵۸
Threat	- ۵۹
Accidental Mode of Consciousness	- ۶۰
Situation	- ۶۱
En-soi (Being in itself)	- ۶۲
Pour-soi (Being for itself)	- ۶۳
Freedom	- ۶۴
Intelligability	- ۶۵
Uncreated	- ۶۶
It is what it is	- ۶۷
Significance	- ۶۸
Relation	- ۶۹
Meaning	- ۷۰
Concioussness is always conscioussness of something	- ۷۱
Static other	- ۷۲
Being for itself	- ۷۳
Intentionality	- ۷۴
Phenomena	- ۷۵
Significance	- ۷۶

Structure	۷۷
Values	۷۸
سارتر، هستی و نیستی، ص ۴۸	۷۹
It appears what it is	۸۰
Whole	۸۱
Transcending رجوع نمود به هستی و نیستی ص ۶۲۹	۸۲
This is Liberation	۸۳
Consciousness is nothing but a Compulsive Negation	۸۴
Man is the future of man (هستی و نیستی، ص ۶۳۳)	۸۵
Cognitive Consciousness	۸۶
Pre Reflective	۸۷
Reflective	۸۸
Uncousious	۸۹
Description is a reflective act.	۹۰
Implicit	۹۱
Projection	۹۲
Causality	۹۳
Condition	۹۴
Motive	۹۵
Will to Will	۹۶
This is absolute freedom	۹۷
Duality	۹۸
Not-Self, Self	۹۹
Brute Existent	۱۰۰
Simple Presence	۱۰۱
Thing	۱۰۲
Indifference	۱۰۳
Pre Reflective Level	۱۰۴
Fear and Shame	۱۰۵
هستی و نیستی، ص ۲۵۲	۱۰۶
Probable Knowledge	۱۰۷
هستی و نیستی، ص ۲۵۶	۱۰۸
A Probable Object	۱۰۹
Look	۱۱۰
اگرستانسیالیسم اصالت وجود بشر است، ص ۱۷	۱۱۱
همان کتاب، ص ۲۱	۱۱۲
هستی و نیستی، ص ۳۲۱	۱۱۳
Bad Faith	۱۱۴
My freedom constitutes my situation هستی و نیستی، ص ۴۶۳	۱۱۵
اگرستانسیالیسم اصالت وجود بشر است، ص ۷۳	۱۱۶
رجوع نمود به مقدمه سارتر بر کتاب فرانسوا ژانسون « مسئله اخلاق در افکار سارتر »، ص ۱۳	۱۱۷

- ۱۱۸ - رجوع شود به نقد عقل دیالکتیک، ص ۱۸ و ص ۲۰۱ .
- Phenomenon - ۱۱۹
- Being - ۱۲۰
- Apperance - ۱۲۱
- Absence - ۱۲۲
- ۱۲۳ - Cogito در دکارت حداقل محتاج به بدن نیست اما وجدان در فلسفه سارتر حتی برای تحقق خود محتاج به عالم اشیا حتی بدن انسان است .
- Useless Passion - ۱۲۴
- ۱۲۵ - به هر جهت باید اذعان نمود که بی‌خدایی برای سارتر با بی‌ثمر بودن وجود انسان در فلسفه او هماهنگی کامل دارد .
- ۱۲۶ - اگرستانسیالیسم اصالت وجود بشر است، ص ۲۶ - ۲۸ و ۵۶
- Apriori - ۱۲۷
- Description - ۱۲۸
- Non-Being - ۱۲۹
- Nothingness - ۱۳۰
- ۱۳۱ - هستی و نیستی، ص ۳۹
- Professor A. J. Ayer - ۱۳۲
- ۱۳۳ - "Sartre makes an exaggerated use of the concept of negation." G. Marcel, *The Philosophy of Existentialism*, Tr. T. M. Harari, New York, 1946, P. 81
- ۱۳۴ - گابریل مارسل در کتاب فلسفه اگرستانسیالیسم ص ۵۶ از کتاب معروف سارتر هستی و نیستی، ص ۶۱ نقل می‌کند:
- "my Consciousness constitutes itself in my flesh as the annihilation (neantisation) of a possibility which is projected by another human consciousness as its own."
- Nihilism - ۱۳۵
- ۱۳۶ - برای اطلاع بیشتر رجوع شود به هستی و نیستی، ص ۴۳۴
- ۱۳۷ - Dostoievsky once wrote "if God did not exist, everything would be permitted"
- ۱۳۸ - I am nothing. I am free. I am my freedom. I am condemned to freedom. Le Sursis, P. 285

فصل نهم

مارسل و مشارکت

زندگی و آثار مارسل

گابریل مارسل^۱ نماینده اصلی اگزیستانسیالیسم مذهبی در دنیای فرانسه زبان و مظهر کامل جریان اصیل فلسفه اصالت وجود انسان در قرن بیستم است. گرایش به ایمان و تعهد به مذهب کاتولیک در افکار او، فلسفه او را به عنوان قطب مخالف جریان انسانیت بی‌خدایی، یا اگزیستانسیالیسم از نوع فلسفه سارتر قرار داده است.

وی که در سال ۱۸۸۹ در فرانسه متولد شد، در زندگینامه کوتاه خود به شرح حال و سیر تکاملی عقاید خود پرداخته و می‌گوید: « پدر من که در محیط کاتولیک بزرگ شده و در سنین جوانی دست از مذهب شسته بود، تحت تأثیر افکار هربرت اسپنسر^۲ (۱۸۲۰ - ۱۹۰۳) اعتقاد داشت که افکار کاتولیک انباشته از خرافات پوچ، و سدی در راه پیشرفت بشر است»^۳. خالد م که تنها مربی من محسوب می‌شد، از یک خانواده یهودی بود که به ظاهر مذهب پروتستان را با تفسیر آزادی پذیرفته بود^۴. اما در حقیقت روح شک و تردید درباره توانایی انسانی در مواجهه با اثبات وجودی باری تعالی^۵ حاکم بر محیط خانوادگی بود، که پدرم به بیانی استحسانی و خالهام به طرزی اخلاقی آنرا ابراز می‌نمودند. در طفولیت تحمل آن محیط پر از شک و تردید برای من مشکل و ناخوش‌آیند بود. لذا براساس یک احتیاج کاملاً متافیزیکی به سوی ایمان و دین رفتم. و در دهه ۱۹۵۰ کاتولیک شدم.»

وی سپس از محبت و توجه فوق‌العاده مادر بزرگ و دیگر اعضای خانواده خود صحبت می‌کند و می‌گوید: « از ابتدا ناخوشیها، موفقیتها و احیاناً شکستهای من در تحصیل مورد توجه خاص آنها قرار می‌گرفت و این دلسوزیها به راستی موجب ناراحتی خاطر می‌شد». گویی که والدین من آنچنان اهمیت فوق‌العاده‌ای برای نمره‌های مدرسه‌ام قائل بودند که « نگارش هر انشاء برای من تبدیل به یک درام می‌شد»^۶ مارسل سپس به فوت ناگهانی مادرش که شخصیت متنفدی داشته، اشاره می‌کند و از حالت اضطراب و دلهره^۷ حاصل از این واقعه تلخ و مرگبار صحبت می‌دارد.

درس هشت سالگی پدر وی برای مدت یکسال به مأموریت سفارت به سوئد رفت. در این مدت گابریل مارسل، دور از مدرسه با دیگر فرزندان محیط دیپلماتیک آشنا شد و از آزادی لذت فراوان برد. پس از رجعت به فرانسه، در محیط بسته دبیرستان قرار گرفت که به قول خودش «ترکیبی از اخلاق و مرگ» بر آن حاکم بود. و با محیط آزاد سوئد تفاوت و تضاد بسیار داشت. روح دور از انساندوستی و جنبه انتزاعی مدرسه در وی چنان وحشتی ایجاد کرد که ثمره آن چیزی به جز انزجار نسبت به اغلب نویسندگان و متفکرانی که آثار آنها را در دبیرستان مطالعه کرده بود، نبود. اما مارسل هرگز از توجه معدودی که با او رفتاری سخت انسانی داشته‌اند غافل نمانده و می‌گوید: «یک بار دیگر این مطلب به من ثابت می‌کند که اصل تفکر صورت بخشیدن و حکم کردن، همیشه یک نوع خیانت به واقعیت است!»^۸ به قول مارسل در این مدت وی تنها با خیال خود به سفرهای تفریحی می‌پرداخته‌است.^۹

به تعبیر مارسل شاید محیط منزله و اخلاقی خانواده در نوجوانی عامل اساسی در عدم توجه او نسبت به تجربه و علاقه صرف وی به دنیای بی‌آلایش ایده‌آلیسم بوده است. مارسل می‌گوید: «در آغاز فلسفه برای من، به معنی تعالی بخشیدن بود.»^{۱۰} البته او روشن می‌کند که مقصود وی از لفظ افکار و صور، مثل^{۱۱} به معنی افلاطونی کلمه نیست^{۱۲}. او در آثار خویش به تاثیر عقاید ایده‌آلیسم خصوصاً شلینگ اشاره می‌کند. اما اعتراف می‌کند که نسبت به گرایشهای اخلاقی فلسفه فیخته عکس‌العمل منفی در خود احساس کرده است. زیرا او همیشه «خود» را با «خود انضمامی» برابر می‌دانسته و به عدم رابطه میان «خود مطلق» و «خود انضمامی» در فلسفه فیخته کاملاً آگاه بوده است.

اگرچه همیشه هگل را بیش از اسپینوزا در نظر داشته. اما در حقیقت به نویسنده پدیدارشناسی روح از آغاز بی‌اعتقاد بوده است. در این زمان مارسل سخت تحت تاثیر عقاید هاکنینگ^{۱۳} (متولد ۱۸۷۳) رویس^{۱۴} (۱۹۱۶ - ۱۸۵۵) و برادلی^{۱۵} (۱۹۲۴ - ۱۸۴۶) قرار می‌گیرد و در زندگینامه خویش از اهمیت کتاب «ظاهر و حقیقت»^{۱۶} برادلی سخن می‌گوید.^{۱۷}

کوتاه سخن آنکه، علاقه مارسل به سنت ایده‌آلیسم آنچنان بوده که در سن ۱۸ سالگی دیپلم^{۱۸} خود را با عنوان «رساله رابطه عقاید متافیزیک کی کولریج»^{۱۱} (۱۸۳۴ - ۱۷۷۲) با فلسفه شلینگ دریافت می‌کند^{۲۰}. دو سال بعد او امتحان دوره دکتر را در دانشگاه سوربن می‌گذراند. مارسل در آثار خویش، ذوق خود را به سفر و احساس وطن کردن در سایر

نقاط عالم ابراز می‌دارد. و شاید همین امر در جوانی باعث عکس‌العمل، ولیهٔ او برضد ایده‌آلیسم متعالی شده و عاقبت در ذهنش زمینه را برای متافیزیک مبتنی بر تجربهٔ حسی^{۲۱}، فراهم نموده است. ولی عکس‌العمل اولیهٔ مارسل برخلاف ایده‌آلیسم خود هنوز در چهارچوب ایده‌آلیسم قرار داشته، چنانکه این نکته در نخستین بخش ژورنال متافیزیک^{۲۲} سال ۱۹۱۴ منعکس است.

از آغاز توجه مارسل به دو هنر تئاتر و موسیقی معطوف بوده است. اصولاً مارسل که ترجیح می‌دهد روش خود را سقراطی نوین^{۲۳} بنامد، یک رابطهٔ مستقیم میان درام (نمایشنامه)، موسیقی و تجربهٔ خود در جنگ قائل است. وی به علاقهٔ پدرش به تئاتر و خواندن نمایشنامه اشاره می‌کند و سپس اذعان می‌دارد که در عالم تنهایی که از وجود برادر و خواهری محروم بود، خود را با شخصیت‌های روی صحنه کاملاً یکی می‌دیده و احساس قربایت می‌کرده است. از نظر مارسل، حقیقت انضمامی که بالاتر از فکر انتزاعی است، از راه نمایشنامه بهتر از راه متافیزیک ظاهر می‌شود. باید توجه نمود که از میان تقریباً سی نمایشنامه، نه‌تای آن حتی قبل از ژورنال متافیزیک نوشته شده است. سه‌نکته در مورد نمایشنامه‌های مارسل باید عنوان گردد. اول: نمایشنامه‌های مارسل برخلاف نمایشنامه‌های سارتر روی موضوع معینی بنا شده است. دوم: در نظام فکری مارسل شهود دراماتیک که منعکس در نمایشنامه‌هاست برنوع فلسفی آن تقدم دارد. سوم: در نهایت یک نوع عدم اطمینان در شخص مارسل نسبت به نمایشنامه‌های خود وجود دارد که گویی آنها را راه‌حل غائی نمی‌داند. به قول مارسل موسیقی برای او که نوازنده و موسیقیدان خلاق است، در تمام عمر نشانه‌ای از وحدت اعلیٰ بوده است. به‌طور مثال مارسل در آثار اولیهٔ خود چون «کوارتت در فرم الف»^{۲۴}، ارتباط بین تراژدی خانوادگی، موسیقی و اندیشهٔ محض را منعکس کرده است. رابطهٔ میان موسیقی و افکار فلسفی او به حدی است که بعضی از پژوهشگران معترفند که شاید درک کامل افکار فلسفی مارسل بدون تسلط به آثار موسیقی او امکان‌پذیر نیست. ولی مارسل ذعان می‌دارد که تا حدود سال ۱۹۱۳ رابطهٔ میان آثار ادبی و موسیقی او از یک سو و آثار فلسفی وی از سوی دیگر، برایش روشن نبوده است.

مارسل این متفکری که اصالت تجربی متأمل^{۲۵} خوانده شده، در بازنگری به دوران قبل از جنگ جهانی اول می‌گوید که در این دوره مطلق ایمان بدون ارتباط با تجربه و هیچ‌گونه رابطهٔ وجودی برای او مطرح بوده است^{۲۶}. حدود سال ۱۹۱۲ وی آنچه را که خود «اسپرانگوی مذهبی»^{۲۷} می‌نامد رد می‌کند و توجه خود را از «من تجربی» که می‌توان آن را

به عوامل تعیین کننده تبدیل کرد، به «فرد انضمامی» تجربه‌ناپذیر معطوف می‌دارد. مارسل می‌گوید که این مطلب را وی به تنهایی و مستقل از دیگران دریافته ولی بعدها در مطالعه آثار کیرکگارد مجدداً با آن روبه‌رو گردیده است.^{۲۸}

مارسل اظهار می‌کند که سه سال قبل از جنگ جهانی اول، او مشغول افکار وجودی بوده است. یعنی هنگامی که اغلب اروپاییان به علت آرامش سیاسی و برخوردار بودن از شرایط مادی مناسب، تصور و احساس خطر جنگ جهانی را نمی‌کردند و کمتر اعتقاد داشتند که انسانیت در غرب می‌تواند هرگونه ضربه نظامی - اجتماعی را تحمل کند، مارسل به جنبه‌های نه‌چندان مثبت حیات می‌اندیشیده و در جستجوی یافتن نوعی پاسخ به آن بوده است. در زمان جنگ مارسل را به علت عدم سلامت در خدمت صلیب سرخ قرار داده و به کارهای حساس می‌گمارند؛ یعنی پیدا کردن اطلاعات مربوط به گمشدگان از طریق مجروحین باقی مانده و رساندن اخبار ناگوار درباره مرگ عزیزان برای افراد نزدیک خانواده گمشدگان. نیمه دوم ژورنال متافیزیک، انعکاسی از این ضربه روحی است که به مارسل بر اثر تجربه تلخ جنگ وارد شده است. در زمستان ۱۹۱۶ و ۱۹۱۷، مارسل مشغول تجربیات فوق روانی شد و مدتی بعد در این باره هانری برگسون، تنها فیلسوف فرانسوی که این مطلب را در آن زمان جدی تلقی می‌نمود، صحبت کرد. مارسل اعتراف می‌کند که گرچه این مطلب در ژورنال او منعکس نیست، اما وی حقیقت این مطلب را باور داشته و تنها پس از قبول نظام کاتولیک به دستور کلیسا آن را کنار گذاشته است. مارسل مدعی است که تجربه این پدیدار برای هر فیلسوفی لازم و ضروری است تا بتواند از حدفاصل میان به اصطلاح طبیعی و غیرطبیعی بگذرد.

از دیدگاه مارسل انسان در عالم صیورورت با موانعی روبه‌رو می‌شود که تنها به یاری تحول درونی می‌تواند آنها را برطرف کند. در این مورد آدمی باید از نیروهای روانی فوق حواس پنج‌گانه که به وسیله عالم تحصیلی^{۲۹} قابل توجه نیست، چون عرفان که از عنایت الهی^{۳۰} الهام می‌گیرد، یاری جوید. آنچه مسلم است دنیایی که ما بدان افکنده شده‌ایم نمی‌تواند عقل ما را ارضا کند و فیلسوف باید شهامت این مطلب را داشته باشد. شکوه فناپذیر کیرکگارد و نیچه دقیقاً در شهامت بیان این مطلب است. نفی این مطلب یک گناه فلسفی است که به قول مارسل متفکرانی چون لایب نیترو هگل بدان آلوده‌اند.^{۳۱} به تعبیر مارسل، فیلسوف باید با قبول این ضرورت به ظاهر سخت و خشن به خلوت خویش به پیوندد. زیرا تداوم حیات بشر نشان می‌دهد که افکار فلسفی وقتی که در راه رسیدن به جامع از یک نتیجه به نتیجه دیگر سیر می‌کنند، در رابطه با واقعیت غیرقابل اطمینان

هستند. مارسل می‌گوید که پس از خواندن فلسفه برادلی این اعتقاد که واقعیت را نمی‌توان به یاری اندیشه بیان کرد، خیلی زود به ذهن او خطور کرد و گرایش به سوی فلسفه انضمامی در او به وجود آمد. چون اصل کلاسیک وحدت در کثرت، هرگز در ذهن او مقام و منزلتی نداشته، مارسل در نتیجه عنایت به کثرت نظام متعدد فلسفی، به ارزش منفی آنها یعنی عدم قبول و امتناع پی می‌برد و عاقبت روابط انضمامی با بیان دراماتیک در اندیشه او جای روابط مجرد افکار و عقاید را می‌گیرد.

مارسل در زندگینامه خود اظهار می‌کند که درباره فلسفه هستی که به عنوان شی^{۳۲} ظاهر می‌شود، همیشه با عدم اعتماد فکر می‌کرده است. لذا به جای آن، وی همیشه در جستجوی یافتن مفهومی بود که تناسب چنین معادله‌ای را برکنار کند. و چون به مقوله جوهر نیز اعتقاد راسخ نداشته است، در کتاب «هستی و داشتن»^{۳۳}، هستی را به عنوان مقام صداقت^{۳۴} مطرح می‌کند که به حقیقت مرحله جدیدی در سیر تکامل افکار او منظور می‌شود^{۳۵}. مسئله اساسی در این مرحله جدید برای او همیشه توجه این مطلب بود که چگونه فاعل شناسایی می‌تواند با واقعیتی که نمی‌تواند به موضوع ساده شناخت تبدیل شود رابطه برقرار کند و بدان معرفت یابد. به تعبیر دیگر انسان نمی‌تواند به عنوان یک فیلسوف خارج از صحنه قرار گیرد، گویی که به ممکن می‌نگرد و مسائل را چون موضوع شناخت به طور عینی مورد بررسی قرار دهد. از توجه به این مطلب «مسئله و سر»^{۳۶} برای مارسل روشن می‌شود و در کتاب «درباره سر هستی»^{۳۷} به وضوح بیان می‌کند که اشتباه مکتب اصالت تجربه جدید در عدم توجه به «سر» بوده است و در عصر حاضر اگزیستانسیالیسم به عنوان اصالت تجربه رادیکال، سعی در جبران این مطلب دارد. تجربه در فلسفه اگزیستانسیالیسم یک نوع مشارکت در هستی است.

بیان کلاسیک آثار فلسفی همیشه به صورت رساله^{۳۸} بوده است. ولی در جریان تبلور آثار مربوط به اگزیستانسیالیسم نه تنها در زبان بلکه در وجه اندیشه نیز تحول اساسی به چشم می‌خورد. در فرانسه این تحول شدیدتر از آلمان است، لذا حتی یادداشتهای روزانه به صورت ژورنال^{۳۹}، درام^{۴۰} و نوول^{۴۱} مورد استفاده خاص قرار می‌گیرد. به نظر می‌رسد که برخلاف نظر خنسکی^{۴۲} نباید این تحول در جریان فکری معاصر را سطحی انگاشت. به قضاوت اکثر محققان این صورت اخیر از بیان فلسفی که با اندیشه وحدت کامل دارد، بهتر قادر است که به احتیاجات درونی اگزیستانسیالیسم، خصوصاً از جهت افکار مارسل پاسخ بگوید.

در فرانسه جدایی از سنت قدیم فلسفی یعنی نگارش رساله، با گابریل مارسل آغاز

گردید. وی که در آغاز تحت تاثیر افکار ایده‌آلیسم در سیر تکاملی افکار خود از مخالفان ایده‌آلیسم یعنی اصالت تجربه جدید قطع رابطه نمود و همراه نیکولای هارتمان به سوی فلسفه رالیسم گرایش پیدا نمود و همین جهت فکری عاقبت به افکار اگزیستانسیالیسم انجامید که اولین ثمره آن ژورنال متافیزیک^{۴۳} است که در سال ۱۹۲۷، یعنی همان سالی که مارتین هایدگر کتاب مشهور «هستی و زمان» را به چاپ رسانیده، منتشر گردید. مارسل چون سارتر، نه تنها ارتباط فوق‌العاده نزدیکی میان فلسفه و ادبیات و هنر احساس می‌کند، بلکه ادعا می‌کند که در آغاز، نگارش نمایشنامه برای وی بیشتر راه فرار از گرایش مجرد فلسفه و عنایت به صورت انضمامی^{۴۴} آن بوده است. اما به موازات این آثار به ظاهر ادبی، مارسل سخنرانیهای متعدد و مقالات متنوع را به صورت کتاب زده نموده که طبیعت این آثار به جای استدلالی بیشتر تاملی است. در این آثار به نظر می‌رسد که مارسل خواننده را به درون خود دعوت می‌کند تا او را مستقیماً مورد خطاب قرار دهد.

مهمترین آثار مارسل عبارتند از:

هستی و داشتن^{۴۵} (۱۹۳۵)

صداقت خلاق^{۴۶} (۱۹۴۰)

انسان سالک^{۴۷} (۱۹۴۵)

سر هستی^{۴۸} (۱۹۵۱)

انسان در مقابل جامعه انبوه^{۴۹} (۱۹۵۲)

سقوط حکمت^{۵۰} (۱۹۴۵)

فکار مارسل شباهت فوق‌العاده‌ای با دیگر متفکران اگزیستانسیالیست دارد. اگرچه مارسل، چنان‌که خود اظهار می‌کند، وقتی با آثار کیرکگارد آشنا شده که افکارش کاملاً شکر گرفته بوده است، اما شباهت میان این دو متفکر مذهبی بسیار جالب توجه است. به علت زمینه مشترک فلسفی، یعنی نفوذ افکار شلینگ، و اندیشه‌های نیچه بسیاری از اصطلاحات مارسل چون «هستی در دنیا»، «بدن من» و «ماهیت سؤال‌کننده»، با تعبیرات فلسفی هایدگر مشترک است. شباهت میان افکار مارسل که از سال ۱۹۲۵ اظهار شده و اندیشه‌های یاسپرس که در کتاب فلسفه در سال ۱۹۳۱ عنوان گردیده، چون «وضعیت‌های اساسی» و «مفهوم تعالی» آنقدر روشن است که به وسیله خود مارسل نیز مطرح شده است.^{۵۱}

موضوعات مشترک حتی میان افکار مارسل و آثار متفکران به اصطلاح بی‌خدا، چون سارتر، نیز به چشم می‌خورد. مارسل در چند مورد سعی می‌کند که جدی بودن فلسفه

سارتر را مطح و به مشکلات و انحرافات آن پاسخ اساسی بدهد.^{۵۲} اگرچه تاملات مارسل بسیار شخصی است، اما شکل و سیر تکاملی این آثار که از ایده‌آلیسم آغاز شده و از طریق رالیسم و صالت تجربه به اگزیستانسیالیسم ختم می‌شود، برای درک عقاید وی حائز نهایت اهمیت است. حاصل این صیوروت افکار که از «دیالکتیک مجرد»^{۵۳} آغاز می‌گردد و به «تامل محض و بیواسطه شخص»^{۵۴} می‌انجامد، کوششی است در راه تفسیر و تعبیر اصالت تجربه تاملی^{۵۵} بنابراین تعبیر مارسل از هستی‌شناسی مشخص^{۵۶} متشکل از اصالت عقل مجرد و تجربه بیواسطه درونی محض است و این جریان را در خانه شدن «ایمان» می‌نامد.

ایمان به معنی دقیق‌کنه، فرایندی در عالم هستی‌شناسی است که به وسیله آن «خود» تجزئی وجود تجربی و کلیت مجرد فکر منطقی را تعالی می‌بخشد و «خود» را نه به وسیله استدلال عقلی یا به عنوان یک واقعیت، بلکه به صورت یک «فعل خلاق»^{۵۷} مبتنی بر آزادی مورد تایید قرار می‌دهد. بر اساس این تفسیر، شخص همیشه یک فعل زنده و فعال میان دو قطب است که در سایه ایمان خلاقیت خود را به عنایت و توفیق^{۵۸} مبدل می‌سازد. اما باید توجه نمود که اگرچه مارسل با عالم دیانت قرابت خاصی دارد، اما ترجیح می‌دهد که فلسفه خود را اگزیستانسیالیسم مسیحی خطاب نکند، بلکه به عنوان «فلسفه انضمامی»^{۵۹} از آن سخن بگوید.

فلسفه

از دیدگاه گابریل مارسل، فلسفه کلاسیک، صاحب دو خصلت ساسی، یعنی از یک سو مجرد و از سوی دیگر نظام یافته (سیستماتیک) است. لذا در بیان واقعیت که در تجربه بیواسطه^{۶۰} ریشه دارد و از نظام مجرد بی‌بهره است، چندان توانایی ندارد. علت اصلی عدم توانایی اندیشه مجرد در بیان موضوع مورد بحث این است که خود را از واقعیت جدا می‌سازد. به عبارت دیگر فلسفه تجربه‌ای است که به «اندیشه» قلب ماهیت یافته است.^{۶۱} بنابراین مارسل در راه مبارزه با تجرد و عالم انتزاع، تقرب انضمامی^{۶۲} را پیش می‌کشد.

اصولاً مارسل ضد سیستم است. زیرا نظام بسته فکری را مرگ فلسفه پردازی می‌داند. به حقیقت مارسل، به درجه‌ای مخالف نظام پردازی در فلسفه است که حتی مخالف تاریخ رسمی فلسفه است. به همین مناسبت محتوای فلسفه او روشن است، اما شرح و بیان فلسفی او همیشه روشن و واضح نیست. البته منظم بودن فکر برای او اهمیت

دارد، اما دستگاه و نظام فلسفی را برای درک واقعیت خطرناک می‌داند. به یک تعبیر فلسفه فلسفه‌پردازی است.^{۶۳}

در سال ۱۹۵۹ مارسل خصوصیات فلسفه‌پردازی خود را بیان می‌نماید. فلسفه به حیرت^{۶۴} مربوط می‌شود. فلسفه‌پردازی نوعی تعهد^{۶۵} شخصی، یعنی یک نوع پیشه^{۶۶} است. لذا هر فلسفه‌ای شخصیت خاص خود را دارد. مردم همه در وضعیت انضمامی به فلسفه‌پردازی مشغول هستند. فلسفه باید در مقابل احتیاجات مردم عصر خود جوابگو باشد. فلسفه هدف علمی ندارد. فردیت در فلسفه‌پردازی اصل است. فلسفه یک قیاس منظم و استدلال محض نیست، بلکه کوششی است که به ناچار همیشه، به اصل خود رجعت می‌کند و انسان در این امر هرگز راضی نمی‌شود! نور در فلسفه، بیان تجربه است. در نهایت فلسفه نوعی مشارکت^{۶۷} است. در فلسفه مارسل هستی به‌طور کلی یا کل واقعیت مطرح نیست، بلکه دیالکتیک هستی‌شناسی که از رابطه هستیها چون خود^{۶۸}، دیگران^{۶۹} و تو مطلق^{۷۰} بحث می‌کند، مورد بررسی است.

به‌طور کلی مارسل همگام با هایدگر معتقد است که سؤال اصلی «هستی چیست؟» را باید با پاسخ به سؤال اساسی «من چیستم؟» دنبال نمود. به عبارت دیگر کلید درک هستی در وجود انسان نهفته است. مارسل در نمایشنامه «دنای شکسته»^{۷۱} به این مطلب اشاره دارد که امری در عالم چنان‌که باید نیست و اضطراب انسانی از این بیگانگی خبر می‌دهد. وظیفه فیلسوف آنست که از وجود غم‌انگیز اما پریشان و وقار^{۷۲} انسانی صحبت کند. اما تفکر عقلانی بشر، خود سدی ضروری و اجتناب‌ناپذیر در این راه به شمار می‌آید.

هستی‌شناسی^{۷۳}

در عالم صیوریت فکری مارسل پس از طرد اصالت ایده‌آلیسم، حتی تصور نظام بسته فکری را نیز مردود می‌داند. یعنی معتقد است که مشکل اصلی تاریخ فلسفه از محدودیت قالبهای فکری برمی‌خیزد. و گرنه فکر در آزادی و صیوریت و در رابطه با وجود همیشه راه اصیل را طی می‌کند. بنابراین فلسفه از دیدگاه مارسل باید در جهت آزادی حرکت کند تا شاید پاسخ راستین به سؤال حقیقی خود را دریافت نماید. اما گذشته از آزادی که مارسل هرگز به‌طور مستقیم از آن صحبت نمی‌کند وی از شهامت^{۷۴} برای تأمل کردن^{۷۵} سخن می‌گوید. اما مارسل بعد از جدایی از ایده‌آلیسم به علت گرایش به رالیسم، هرگز در محدوده «فلسفه خودم»^{۷۶} قلمفرسایی نمی‌کند و سعی دارد که با توجه به دیگران به پرورش تأملات خود بپردازد^{۷۷}. و تقریباً در فاصله ده سال (۱۹۲۲ - ۱۹۱۲)

به سوی آگزیستانسیالیسم کشیده می‌شود. از خود در مقاله‌ای تحت عنوان «وجود و عینیت» به شرح جامع این سیر تکاملی می‌پردازد.^{۷۸}

ایده‌آلیسم تفاوت اصولی میان هستی^{۷۹} و فکر هستی^{۸۰} قائل نیست و هست را با اندیشه برابر دانسته ادعای دانش مطلق می‌کند. در حالی که به قول مارسل فکرکردن خود یک وجه از هستی و تنها مشارکت در هستی است. مارسل همگام با برگسون معتقد است که فلسفه باید از مطالعه دقیق داده‌های تجربی شروع شود و از طریق رابطه پویای عقل و هستی به بحث درباره حس^{۸۱}، بدن من^{۸۲} و وجود^{۸۳} بپردازد.

اشکال اساسی تاریخ فلسفه غرب در عصر جدید به نظر مارسل، با دکارت شروع می‌شود که فلسفه را با خود یا من^{۸۴} به عنوان عالم^{۸۵} آغاز می‌کند، نه خود موجود^{۸۶}. ثمره این گرایش در آغاز فلسفه جدید این است که بحث معطوف به هستی نیست، بلکه موضوع اصلی اندیشه است^{۸۷}. مارسل در این انتقاد خود همقدم پیروان اصالت تجربه اظهار می‌کند که هستی را نمی‌توان در فکر محض درک نمود، بلکه باید از عالم حس شروع کرد. زیرا این طریق به وسیله بدن انسان که هم موضوع خارجی و هم جزئی از فاعل شناسایی، یعنی انسان محسوب می‌شود، مشارکت در دنیای وجود است^{۸۸}.

کلید اصلی این گرایش انحرافی عدم توجه به تمامیت انسان است. در نظر مارسل انسان به عنوان فاعل شناسایی^{۸۹}، تنها صاحب اندیشه (عقل و اراده) نیست، بلکه به علت بدن صاحب حس نیز هست. و به همین جهت تجزیه و تحلیل «بدن من» حائز نهایت اهمیت است. من باید به بدن خود «بدن من» خطاب کنم. پس پیروان اصالت تجربه نیز که بدن را در حالت بی طرفی و بی تفاوتی بررسی می‌کنند، در اشتباه هستند، زیرا بحث اصلی مبحث «بدن» نیست. بلکه گفتگو درباره «بدن من» است. به عبارت دیگر دو مکتب اصالت عقل و اصالت تجربه، هر دو غیر وجودی هستند و لذا از درک رابطه فرد با بدن خود عاجزند. در فلسفه مارسل، انسان موجود مجسم است^{۹۰}. و به همین مناسبت او فلسفه خود را که از طریق «بدن من» موجود را نمی‌شناسد، «متافیزیک تجسم»^{۹۱} می‌نامد. بنابراین هستی فی حد ذاته فراسوی معرفت انسانی قرار دارد، اما «هستی متجسم»^{۹۲} برای انسان قابل درک است^{۹۳}.

فاعل شناسایی یا انسان به علت «بدن من» می‌تواند بلافاصله با وجود مشارکت داشته باشد و راه خود را نسبت به هستی باز کند. «معرفت وجودی»^{۹۴} به علت «مشارکت» ماورای «شک» محسوب می‌شود. وجود اصولاً در هستی است. در نظر مارسل وجود هرگز از موجود جدا نیست و انسان هرگز نمی‌تواند به یاری تجرید انتزاع

آن را مجزاکند. اتحاد حقیقی وجود و موجود یکی از اصول اجتناب‌ناپذیر فلسفه انضمامی مارسل، بشمار می‌آید. اما هرگز نباید از تفاوت اساسی میان «وجود» و «هستی» غافل بود. او در بیان ساده این مطلب اساسی به چند نمونه اشاره می‌کند، به طور مثال یک اتفاق مربوط به گذشته، صاحب نوعی واقعیت و هستی است اما دیگر موجود نیست! مارسل سپس به تمایز میان وجود و ماهیت در تاریخ فلسفه اشاره می‌کند و تقدم ماهیت بر وجود را بی‌اساس می‌شمارد و ادعا می‌کند که هیچ راهی برای سیر از ماهیت به وجود نیست. پس هرگونه تجزیه و تحلیل باید از وجود آغاز شود^{۱۵}.

در نظر مارسل عقل در برابر هستی همیشه پذیرا نیست و از این گذشته هستی خود را به اندیشه‌ای ظاهر می‌کند که نسبت به آن فعال و صاحب عکس‌العمل است. در فلسفه مارسل خداوند متعال هستی به معنی عالی کلمه است و او تعریف خداوند از خود را که در کتاب مقدس آمده است «من هستم آنکه هستم»^{۱۶} والاترین تعریف از خداوند می‌داند. اما اشکال اساسی در امر درک وجود خداوند در فلسفه مارسل باقی می‌ماند. زیرا از یک سو او ادعا می‌کند که وجود تنها در رابطه با تجسم مورد بررسی است و تنها از طریق رابطه با «بدن من» قابل درک است و از سوی دیگر به متعالی بودن خداوند معترف است.

سرّ و مسئله

مارسل معتقد است که توجه به هستی تنها از آن متافیزیک نیست، بلکه همگان به عنوان انسان با مسئله هستی روبه‌رو هستند و این در حد توانایی و مسئولیت هر انسانی است^{۱۷}. اما در دنیای امروزی نیروی ضد‌متافیزیکی وجود دارد که شناخت هستی را به تاریکی و ابهام کشیده است. در دنیای تکنولوژی جریان ضد شخص در برابر افراد بشر، آدمی را به یک شیء میان اشیاء تبدیل کرده است^{۱۸}. البته مارسل برای تجزیه و تحلیل‌های علمی ارزش قائل است، اما ادعا می‌کند که محدود کردن همه نقطه نظرها به نظریه علمی فراسوی شواهد رفتن است. در دنیای غیر شخصی آثار علمی که همیشه با جملاتی چون گفته‌اند، آدمیان چنین می‌اندیشند، آغاز می‌شود، مقامی برای معنی هستی در رابطه با وجود که به وسیله «بدن من» درک می‌شود باقی نمی‌ماند. از دیدگاه مارسل در تمدن مبتنی بر تکنولوژی مسئولیت انسان در مورد هستی نه تنها نفی می‌شود، بلکه ناپدید و خاموش می‌گردد.

مارسل همچون یاسپرس که از وضعیت صحبت می‌کند، بحث را با «حالت انسانی»^{۱۹}

مرتبط می‌سازد. در حالت فعلی، بشر دنیای علمی مبتنی بر تکنولوژی را تنها دنیای واقعی می‌داند و به همین مناسبت بقیه طرق را غیر واقعی، غیر طبیعی و عرفانی می‌شمارد. اما حقیقت این است که طریقت علمی زمانی که به جای طریقت فلسفی به کار آید، آن وقت وجود شخصی السان را پایمال می‌کند. انسان هم یک شیء است و هم والاتر از یک شیء. زیرا او می‌تواند از هستی سؤال کند و حیات خود را ارزشیابی نماید. این سؤال ما را مجدداً به تقابل فاعل شناسایی و موضوع مورد شناسایی می‌رساند.

برای سؤال کننده هستی مقدم بر عالم عینیت است. او خود تأیید بر هستی است و هستی خود را در او تأکید می‌کند. رابطه این دو، اساسی متافیزیک است. عقل متأمل^{۱۱}، مشارکت خود را در هستی به عنوان حالت مقدم بر تجربه عالم عینی درک می‌کند. و حاکم وجودی^{۱۲} به تمامیت هستی قبل از تشخیص میان فاعل شناسایی و موضوع شناسایی ائمارت دارد. اما برای رسیدن به این حقایق که ماورای مسائل عینی به سر هستی می‌پردازد، باید نخست مسئله و سر تمییز قائل شویم^{۱۳}.

رابطه میان تنکر متعالی و منطقی محض از یک سو و تجربه شخصی درونی از سوی دیگر، فلسفه مارسل را به بحث تفاوت میان مسئله و سر می‌کشاند. مسئله که مربوط می‌شود به دانش علمی در برابر شخص قرار می‌گیرد، درحالی که پژوهشگر در آن درحالی ندارد. حل مسئله عبارتست از شناختن عوامل ناشناخته که در درون خود مسئله به طور عینی وجود دارد، مسائل برای هر گونه راه حل باز هستند. پیشرفت در این راه امکانپذیر است و در این سطح عقل از یک مسئله به مسئله دیگر می‌رود و ماهیت عینی را بدون هیچ گونه رابطه وجودی با سؤال کننده مورد بررسی قرار می‌دهد. اما این روش بسیار منطقی به چند دلیل تنها برای حل مسائل علمی مطلوب است:

۱- این روش بهتر می‌تواند قوانین ذاتی و کلی را در یابد تا فعل وجودی موجودات

را.

۲- این روش قادر نیست در مواردی که رابطه فاعل شناسایی نسبت به سؤال مورد بحث از اهمیت خاص برخوردار است، چون سر عذاب کشیدن و مرگ به بررسی عمیق بپردازد. به عبارت دیگر در مورد مسئله، پژوهشگر همیشه در فاصله با موضوع مورد بررسی برتری خود را حفظ می‌کند و به همین مناسبت روش عینی مطالعه مسائل کاملاً علمی است.

اما در عالم هستی مشکلات والاتری برای فیلسوف مطرح است که به طریق مسئله قابل حل نیست، اما غیر قابل درک^{۱۴} نیز نیست. این مشکلات والاتر همیشه به ماورای

مسئله می‌رود و شخص را به وسیله همان فعل آگاه شدن، به اصطلاح به درون خود مشکل می‌کشاند. «تامل»^{۱۰۵} درباره آنها بی نتیجه است، تنها «مشارکت» لازم است. کلیه سؤالات مربوط به هستی «Being» و وجود «Existence» از نوع دوم هستند.

امکان ندارد که انسان با بی تفاوتی در باره این دو مفهوم به اندیشه بپردازد زیرا هر نوع تأیید یا تکذیب آدمی را مشغول و به این مفاهیم متعهد می‌سازد. چون عمق این قبیل سؤالات از کیفیت سر بر خوردار است، هرگز آنها را نمی‌توان به وسیله تجزیه و تحلیل منطقی مانند یک مسئله عادی حل نمود. درک این قبیل سؤالات ثانوی همراه با شهودی^{۱۰۶} از خود به عنوان یک موجود است. اما وجود نه یک واقعیت ساده تجربی است و نه می‌توان آن را در درون یک تصور منطقی محدود نمود سر به این معنی در سطوح مختلف و به صورت گوناگون ظاهر می‌شود. به طور مثال در نظام خیر و شر و در عالم هنر، و در هر صورت سؤال کننده را در امر سؤال مربوط به سر دخالت می‌دهد. اما صحیح نیست اگر گفته شود که سر را می‌توان دانست. ما تنها می‌توانیم بگوئیم که از آن آگاه هستیم.

پس فلسفه انضمامی مارسل نه‌روش مبتنی بر شک است و نه عرفان، بلکه متافیزیکی است که از سر صحبت می‌کند. و در عالم سر ثنویت فاعل شناسایی و موضوع شناخت از میان برمی‌خیزد. باید توجه نمود که برای مارسل هم مسئله و هم سر هر دو فی حد ذاته هستند و آنچه او «ایمان فلسفی»^{۱۰۷} می‌نامد، متضاد با معرفت نیست و در حقیقت قصد اصلی او از کلمه تعالی جدایی از تجربه نیست، بلکه در اصل سیر به عمق است^{۱۰۸}.

متافیزیک، همچون علم، صاحب طریقتی است که به تامل ثانوی یا خودیابی^{۱۰۹} تعبیر شده است. یادآوری و تذکار^{۱۱۰} یک نوع تفکر و تامل متکی بر شهود هستی است که از آن همه افراد بشر است. فلسفه انضمامی مارسل بحث درباره رابطه خود و عمق هستی است. پس آدمی باید سرچشمه الهی خود را بشناسد و وجود شخص را بفهمد که انسان تنها متعلق به خود او نیست. تنها پس از درک این مطلب آدمی می‌تواند به معرفت فلسفی بپردازد، که برخلاف دانش علمی درباره سر بحث می‌کند. مارسل معرفت فلسفی را مقدس^{۱۱۱} می‌داند اما مقصود او از مقدس نه امری غیردنیایی^{۱۱۲} و نه امری غیرطبیعی^{۱۱۳} است. زیرا چنانکه قبلاً گفته شد به رابطه نزدیک میان متافیزیک و حس اعتقاد راسخ دارد. اما در عین حال او یادآوری و تذکار را در عالم متافیزیک به نوعی کناره‌گیری تعبیر می‌کند. اما البته نه از نوع یک ناظر، بلکه از نوع یک قدیس که به ظاهر از دنیا جدا می‌شود تا با گرایش به سرچشمه الهی عالم با دنیا رابطه نزدیک پیدا کند^{۱۱۴}.

به‌طور خلاصه مارسل در جستجوی سری است که خصوصیات سر را به همه نشان بدهد و این سر همان سر هستی^{۱۱۵} است.

هستی (بودن) و داشتن^{۱۱۶}

به‌نظر مارسل، اشتباه اساسی تاریخ متافیزیک در غرب این است که تصور می‌کردند هستی یک مسئله ساده است که به‌وسیله تجزیه و تحلیل منطقی قابل درک می‌شود و دانش علمی نسبت به آن امکان‌پذیر است. اما هستی که همانا حضور^{۱۱۷} است، هرگز یک مسئله فلسفی نبوده و نیست. هستی سر تاریخ متافیزیک است که نه تنها ما را در بر می‌گیرد، بلکه در ما حضور دارد و ما باید سعی کنیم که آن شویم. حال سر درباره هستی و مسئله درباره داشتن بحث می‌کند^{۱۱۸}.

نخست، داشتن آنچه من دارم متعلق به دنیای عینی است و چیزی از آن من، نه جزئی از وجود من است. من همیشه جدا از داشتن هستم و روی آن مواظبت و مراقبت دارم. آنچه من دارم در خدمت اهداف آنچه من هستم یا خواهم شد است. رابطه من با آنچه دارم «کی» و «چه» است^{۱۱۹}. در مقابل رابطه‌ای با شخص دیگر، که رابطه من و تو^{۱۲۰} است. اما داشتن هم در فلسفه مارسل به دو نوع تقسیم می‌شود. به‌طور مثال صاحب نوعی اطلاعات مخفی بودن که متعلق به نوع اول است و صاحب «بدن من» بودن که نوع دوم از داشتن است. این اطلاعات مخفی مورد بحث البته «من» نیست، اما از آن «من» است. البته اطلاعات مخفی در اختیار و تحت نظر من است. اما در عین حال می‌تواند از محیط مراقبت من خارج شود.

این نوع داشتن البته به جای خود حائز اهمیت است. اما توجه بیش از حد به نظام داشتن از این نوع خاص، اساس گرفتاری بشر است. این وضع اخیر می‌تواند فاعل شناسایی را به یک شیء صاحب اشیاء تبدیل کند. اما مبحث بدن من از آن جهت که به من تعلق دارد، نوع دوم داشتن را تشکیل می‌دهد^{۱۲۱}. زیرا بودن و داشتن در «بدن من» ترکیب عائی پیدا کرده است. «بدن من» چیزی است که من دارم در عین حال که هستم. انسان بودن تنها صاحب بدن بودن نیست، بلکه انسان باید موجود مجسم باشد. و در یادآوری آدمی خود را چنین می‌یابد. بدن که علامت حالت اصیل آدمی است، همیشه به ما اشاره می‌کند که ما چگونه موجودی هستیم.

مارسل همراه با هایدگر انسان را «هستی - در - دنیا»^{۱۲۲} می‌داند. اما تفاوت اصولی در تایید دو جنبه بودن و داشتن بدن است و مارسل مدعی است که از طریق بدن انسان

در دنیا زندگی می‌کند. پس اشیاء عالم به علت « بدن من» در حقیقت بیش از یک وسیله ساده هستند. زیرا آنها در مرتبه و جلال عالم انسانیت شریک‌اند. به عبارت دیگر، ارزشهای شخص از طریق بدن انسان می‌تواند در اشیاء اطراف ما اثر نموده آنها را به بیش از یک آلت ساده تبدیل نماید. اما آنچه در حقیقت حائز اهمیت است، هستی یا بودن است. اهمیت فداکاری و قربانی شدن^{۱۲۳} نزد مارسل نشانه‌ای از اولویت هستی برداشتن است. این امر که خود نتیجه جدال میان بودن و داشتن است همیشه مورد توجه کتب مقدس دنیا بوده است. زیرا فداکار با قربانی کردن نفس خود، در حقیقت دنیا را تصاحب می‌کند. شهادت^{۱۲۴} به معنی مسیحی کلمه، که شخص نفس خود را به خاطر حقیقت والای رابطه اسرارآمیز خدا و انسان فدا می‌کند، اما خود را در زندان تاریک این جهانی قرار نمی‌دهد، در فلسفه مارسل نمونه ادعای فداکردن و قربانی نمودن داشتن، به خاطر بودن و هستی است.

به تعبیر مارسل شهادت و خودکشی^{۱۲۵} در دو قطب مخالف در رابطه با بدن و نسبت به نظام داشتن هستند^{۱۲۶}. مارسل می‌گوید که « داشتن» می‌تواند سدی در راه رابطه با دیگران باشد، زیرا شخص صاحب خود را چنان مشغول روابط تجاری می‌کند که دنیا و هر چه در آنست تنها وسیله‌ای برای مقاصد خود او می‌گردد. باید توجه نمود که حیات متمرکز به « داشتن» هرگز در اختیار دیگران نیست و به یک تعبیر حتی صاحب را نیز به یک شیء در زندان « داشتن» تبدیل می‌کند. اما « خودکشی» که از دیدگاه کیریلف^{۱۲۷} در آثار داستایوسکی به نظر فعل نهایی است که آزادی را می‌رساند، در حقیقت خیال و فریب است. زیرا این تصویری از آزادی است که برضد خود عمل می‌کند. در حالی که در عالم شهادت راستین « خود مرکزی» به « خدا مرکزی» تبدیل می‌شود.

این امر مشارکت در هستی و ارائه خود از طریق عشق است. زیرا انسان به خاطر دیگران جان خود را به آزادی در اختیار خدا می‌گذارد و با راه‌گشایی^{۱۲۸} به سوی خداوند شخص خود را در رابطه وجودی با دیگران قرار می‌دهد. البته مقصود مارسل این نیست که هر کس خود را فدا نکند در عدم اصالت اسیر است. بلکه قصد وی این است که هرگز نباید ریشه اخلاقی داشتن قطع گردد و همیشه باید نوعی موازنه میان هستی (بودن) و داشتن برقرار باشد. به عبارت دیگر، رابطه اصلی انسان نسبت به هستی، باید از نوع صداقت باشد.

صداقت خلاق

در ظاهر ممکن است مارسل شخصی بدین به نظر آید، زیرا او از خودکشی، شهادت و یأس سخن می‌راند. اما باید توجه نمود که تجزیه و تحلیل این مسائل در فلسفه مارسل تنها برای منور ساختن وجود انسان است. واقعیت این است که هستی همیشه مورد تهدید است. شخص مجسم در هستی مشارکت دارد، اما به‌سادگی می‌تواند آن را از دست بدهد. به نظر مارسل برای درک هستی آن ترسی که سرآغاز حکمت است ضروری است.^{۱۲۹}

مارسل معتقد است که انسان به راحتی می‌تواند نقش ناظر و مشاهده‌گر را قبول کند. اما مرگ^{۱۳۰} به عنوان یأس^{۱۳۱} آدمی را با واقعیت روبه‌رو می‌کند و عذاب و رنج کشیدن^{۱۳۲} که از طریق بدن صورت می‌پذیرد قادر است که در وجود ما اثر کند و آدمی را بیدار نماید. اما انسان باید در برابر تمام این واقعیت‌های تلخ، آزادی اصیل را انتخاب کند. یعنی هم رابطه خود را با دیگران حفظ کند و هم از طریق نیایش^{۱۳۳}، رابطه اسرارآمیز خود را با خداوند حقی نگاه دارد. به عبارت دیگر صداقت و وفاداری خلاق را به هستی حفظ نماید.

یک عمر گواهی و شهادت نسبت به هستی و مشارکت آزاد در شرایط آن، امری است که مارسل صداقت خلاق می‌گوید^{۱۳۴}. صداقت و وفاداری یعنی قبول هستی به عنوان حضور و سر^{۱۳۵}. و این امر خیلی شبیه قبول شخص دیگر به عنوان حضور و سر است. حال اگر فلسفه این خصوصیت هستی و رابطه اصلی انسان را نسبت به سر^{۱۳۶} هستی درک نکند، به «شبه علم»^{۱۳۷} تبدیل خواهد شد. و آن وقت هستی را چون یک مسئله یا به‌عنوان واقعیت تجربی^{۱۳۷} و یا به عنوان «تصور منطقی مجرد»^{۱۳۸} مورد بررسی قرار می‌دهد.

توجه مارسل به مسئله سر و هستی راهی است که او از آن به نقد اجتماع و فرهنگ جدید می‌پردازد. او کیفیت دنیای معاصر را به غم طاقت‌فرسا یا حزن خفه‌کننده^{۱۳۹} تعبیر می‌کند، زیرا آدمی در بندهای دنیای تکنولوژی جدید اسیر است.

به نظر مارسل، فلسفه سارتر انعکاس روشنی از وضع انسان امروزی است که سر را به مسئله تبدیل نموده است و می‌خواهد از فلسفه یک شبه علم بسازد. برخلاف سارتر که تنها متوجه جهت‌های تراژیک وضعیت انسانی است، مارسل که استدلال سارتر را مبتنی بر دور می‌داند، از یک سو مقام خاصی برای نفرت قائل است و از سوی دیگر به عشق ارجح فوق‌العاده می‌نهد. از دیدگاه سارتر انسان با تماشاگر است، یا کاملاً در انتخاب خود

غرق می‌شود. اما مارسل مدعی است که انسان نه مشاهده‌گر است و نه مخلوق انتخاب خود. بلکه در این راه به عنوان شاهد و گواه هستی در عین آزادی در آن مشارکت می‌نماید و هم یأس دارد و هم صداقت خلاق^{۱۴۰}. صداقت و وفاداری خلاق میان جبر و اختیار است. انسان نه مخلوق محض است و نه خالق کاملاً آزاد، بلکه عامل مسئول است که میان یأس و امید به پاسخ خود نسبت به هستی تعیین می‌بخشد.

در فلسفه مارسل، برخلاف سارتر، آزادی به تنهایی هدف غائی نیست، بلکه مشارکت در هستی اصل است و آزادی طریقت این هدف نهایی است و به همین مناسبت او از نظام فکری خود به عنوان فلسفه هستی و آزادی سخن می‌راند. برخلاف نظر سارتر، مارسل انسان را یک مخلوق می‌داند و کاملاً یک عامل مستقل نمی‌شمارد. مارسل مدعی است که آدمی به علت نیروی تعالی بخش قادر است که فراسوی لحظه حاضر خود را به خداوند ارائه نموده در خدمت دیگران قرار گیرد. یعنی در حضور خداوند برای نجات نفس خود سعی در تمامیت هستی کند و نسبت به آینده یک عهد و میثاق بندد.

در فلسفه مارسل یک ثنویت اساسی میان شخص و عمل وجود دارد^{۱۴۱}. شخص اصالتاً آزاد و خود مختار است و ارزش او در هستی و وجود است نه در انجام دادن و داشتن^{۱۴۲}. «فرح»^{۱۴۳} نشانه وجود انسانی است که ایمان خود را هستی از دست نداده است. و به وجود به عنوان یک ارزش مثبت^{۱۴۴} بیواسطه^{۱۴۵} و غیر مشروط^{۱۴۶} در خود و دیگران ارج می‌نهد. اما این فرح انسانی در اجتماع مبتنی بر تکنولوژی امروز نفی شده است. اصل و اساس اجتماع در جامعه جدید به علت گرایش به اقتصاد و اصل تقسیم کار است. به همین مناسبت انسان در این اجتماع نه به علت وجود یا هستی، بلکه برای انجام دادن کار، خصوصاً کار تولیدی دارای ارج است. حیات در این اجتماع نه بر اساس احتیاجات راستین فرد انسانی، بلکه بر مبنای فعالیت‌های مجرد اجتماعی، مبتنی بر تولید^{۱۴۷} و مصرف^{۱۴۸} نظام یافته است و به همین جهت سدی در راه اصالت وجود انسان است.

از دیدگاه مارسل اصالت وجود انسان صداقت و وفاداری خلاق او به سوی هستی و در نهایت به سوی خداوند متعال است. به عنایت الهی انسان نیرویی می‌یابد که هرگز توجه خود را نسبت به هستی از دست ندهد. اما باید دقت نمود که در فلسفه مارسل، صداقت تنها محدود به ایمان در عالم مسیحیت نیست، بلکه صداقت در شخصیت طبیعی انسان زمینه و ریشه دارد و به سوی همگان باز است. مارسل تحت تاثیر افکار رویس، فیلسوف ایده‌آلیست امریکا، می‌گوید که وفاداری نسبت به خود مطلق^{۱۴۹} یعنی خداوند، عالیترین

فعل وجود است. تعالی بخشیدن^{۱۵۰} نشانهٔ عدم خود مختاری و خودکفایی انسان و تایید وجود خداست. اما مارسل که خداوند را به واقعیت متعالی اما مشخص^{۱۵۱} تعریف می‌کند، خالق را یک نیروی آزاد می‌داند، نه یک علت عینی^{۱۵۲}. و به همین جهت نه تنها براهین وجود خدا را در سنت تومیسیم^{۱۵۳} به صورتی که ارائه شده نمی‌پذیرد^{۱۵۴} و ادعا می‌کند که همهٔ این دلایل مبتنی بر قبول قبلی وجود خداوند است، بلکه اصولاً هرگونه اثبات منطقی در مورد خداوند را مردود می‌شناسد. زیرا به قول مارسل اثبات کردن همیشه در حوزهٔ مسئله و در اُترنف ماهیتها دور می‌زند، درحالی که بحث وجود خداوند متعلق به عالم سراسر است.

به عبارت دیگر، برهان وجودی^{۱۵۵} محال است و از این رو براهین مربوط به وجود خداوند برای عدهٔ کثیری که می‌خواهند عدم اعتماد خود را به وجود باری تعالی از راه دلایل منطقی مبتنی بر ماهیات چاره‌کنند، چندان ثمربخش نبوده است. اما فلسفهٔ انضمامی مارسل که فراسوی اگزیستانسیالیسم مسیحی می‌خواهد عالم بشریت را به سوی متعالی سوق^{۱۵۶} دهد، با نظامی گشوده^{۱۵۷} یا بار و در راه مشارکت نه تنها هیچ حدی را نمی‌پذیرد^{۱۵۸} بلکه در غایت از سر تجربهٔ حضور خدا سخن می‌گوید^{۱۵۹}.

توضیحات

- ۱ - Gabriel Marcel (۱۸۸۹ - ۱۹۷۳)
- ۲ - Herbert Spencer
- ۳ - An Essay in Autobiography , Tr.
Manya Ibarari , New York , 1946 P.
- ۴ - همان کتاب ، ص ۱۱۰
- ۵ - Agnosticism
- ۶ - " Thus every composition became a drama " شرح حال ، ص ۱۱۱
- ۷ - Anxiety
- ۸ - همان کتاب ، ص ۱۱۲
- ۹ - بعدها گریل مارسل با شغف تمام همین حالت را در حین ماریسل پروست (۱۸۷۱ - ۱۹۴۲) نویسنده معروف فرانسوی می‌یابد . همین کتاب ، ص ۱۱۵
- ۱۰ - " Thus to Philosophisear was for me at first to Transcend . " همین کتاب ، ص ۱۰۲
- ۱۱ - Ideas
- ۱۲ - در زندگنامه مارسل آمده است که شاید علاوه بر موسیقی به او کمک کرده است از الفاظ تعبیر الملائون وار نکند .
- ۱۳ - William Ernest Hocking
- ۱۴ - Josiah Royce
- ۱۵ - Francis Herbert Bradley
- ۱۶ - F . H . Bradley , Appearance and Reality London 1893
- ۱۷ - به راستی تجزیه و تحلیل مارسل دربارهی متافیزیک روسی The Metaphysics of Royce به تفاوت پروفیسور رابرت ورتنال مترجم کتاب صداقت خلاق مارسل یکی از بهترین تفسیرهایی است که به وسیله فیلسوف امریکایی به نگارش درآمده است . رجوع کنید به مقدمه کتاب صداقت اخلاق مارسل .
- ۱۸ - Diplome
- ۱۹ - Samuel Tayler Coleridge
- ۲۰ - The Metaphysical Ideas of Coleridge and their Relation to the Philosophy
of Schelling
- ۲۱ - Sense Experience
- ۲۲ - Journal Metaphysique
- ۲۳ - Nua Socratic
- ۲۴ - Quartet in A Shap
- ۲۵ - Reflective Empiricist
- ۲۶ - شرح حال ، ص ۱۱۹
- ۲۷ - Religious Esperantism
- ۲۸ - شرح حال ، ص ۱۲۰
- ۲۹ - Positive
- ۳۰ - Grace
- ۳۱ - شرح حال ، ص ۱۲۴
- ۳۲ - Ding(Ding)
- ۳۳ - Etre & Avoir

Fidelity	۳۴
نقد اغلب به رابطه صداقت خدای ارفکند بریل و فلسفه ویا اری بر متن دوره سیمینا کاترین بری	۳۵
اطلاع بیشتر از وجود نبود به روشی فلسفه ویا اری. نیویورک ۱۹۶۸	
Problem and Mystery	۳۶
On the Ontological Mystery	۳۷
Treatise	۳۸
Journal	۳۹
Drama	۴۰
Novel	۴۱
Hochenski	۴۲
Journal Metaphysique	۴۳
in concreto	۴۴
Being and Having	۴۵
Creative Fidelity	۴۶
Homo Viator	۴۷
The Mystery of Being	۴۸
Man against Mass Society	۴۹
The Decline of Wisdom	۵۰
رجوع نبود به فلسفه وجودی. ص ۶	۵۱
رجوع نبود به مقاله وجود و آزادی بشر از کتاب فلسفه امر است	۵۲
Abstract Dialectic	۵۳
From Immediacy of Personal Reflection	۵۴
Reflective Empiricism	۵۵
Person	۵۶
Creative Act	۵۷
Grace	۵۸
Concrete Philosophy	۵۹
Immediate Experience	۶۰
(Philosophy is) «experience transmuted into thought»	۶۱
Concrete Approach	۶۲
از این راه تفاوت میان مشکل "Problem" و سؤال "Mystery" در وجه فلسفه برادری و ارسال گاملا روشن می گردد.	۶۳
Wandering	۶۴
Commitment	۶۵
Vocation	۶۶
Participation	۶۷
Self	۶۸
Others	۶۹
The Absolute Thou	۷۰
(Le Monde) Cause (in): A Broken World	۷۱
Dignité= Tragique	۷۲

Ontology	- ۷۳
Courage	- ۷۴
Reflection	- ۷۵
My Philosophy	- ۷۶
روح بود و هستی و داشتن، ص ۱۲۸ - ۱۲۷	- ۷۷
"Existence et Objectivite", Revue de metaphisique et de moral, Vol.32, 1925	- ۷۸
Being	- ۷۹
Idea of Being	- ۸۰
Sense	- ۸۱
My Body	- ۸۲
Existence	- ۸۳
I. or Self	- ۸۴
The Knower	- ۸۵
The Existent Self	- ۸۶
وجود، ص ۷ - ۶ و ژورنال، ص ۴۴ - ۴۲	- ۸۷
ژورنال، ص ۳۲۲ - ۳۲۷	- ۸۸
Subject	- ۸۹
Man is an Incarnate Being	- ۹۰
The Metaphysics of Incarnation	- ۹۱
The Incarnated Being	- ۹۲
"When I affirm that something as connected with my body, as able to put in contact with it, however indirect this contact maybe." Being and Having, P. 10	- ۹۳
The Existential Knowledge	- ۹۴
Existense	- ۹۵
I am Who I am	- ۹۶
هستی و داشتن، ص ۱۰۰	- ۹۷
Reflection, P. 27	- ۹۸
Human Condition	- ۹۹
وجود، ص ۷ - ۶، هستی، ص ۱۱۱ - ۱۰۹	- ۱۰۰
Reflective Mind	- ۱۰۱
Existential Judgment	- ۱۰۲
وجود، ص ۱۲ - ۸ و هستی، ص ۱۱۰ - ۱۰۱	- ۱۰۳
Unknowable	- ۱۰۴
Contemplation	- ۱۰۵
Intuition	- ۱۰۶
Philosophical Faith	- ۱۰۷
هستی و داشتن، ص ۱۱۸	- ۱۰۸
Recollection or Secondray Reflection این اصطلاح را مارسل از ندیس اگوستین اتخاذ نموده است.	- ۱۰۹
Recollection is literally a recovering or repossessing of one's self.	- ۱۱۰
Sacred	- ۱۱۱

Unworldly	- ۱۱۲
Supernatural	- ۱۱۳
هستی، ص ۲۱ و ۲۰	- ۱۱۴
The Mystery of Being	- ۱۱۵
Being and Having	- ۱۱۶
Being is a presence	- ۱۱۷
هستی، ص ۱۵۴	- ۱۱۸
Who and What	- ۱۱۹
I and Thou	- ۱۲۰
زورنال، ص ۲۴۷ و ۲۴۲	- ۱۲۱
Refus , P . P 32-33	- ۱۲۲
Sacrifice	- ۱۲۳
Martyrdom	- ۱۲۴
Suicide	- ۱۲۵
هستی، ص ۴۰ و ص ۷۰	- ۱۲۶
Kirilov	- ۱۲۷
Opening	- ۱۲۸
زورنال، ص ۲۹۱ و ۲۹۰	- ۱۲۹
Death	- ۱۳۰
Despair	- ۱۳۱
Suffering	- ۱۳۲
Prayer	- ۱۳۳
Homo Viator , PP . , 160-166	- ۱۳۴
Presence andMystery	- ۱۳۵
Pseudo - Science	- ۱۳۶
Empirical Fact	- ۱۳۷
Abstract Logical Concept	- ۱۳۸
Stifling Sadness	- ۱۳۹
Homo Viator , P . 233	- ۱۴۰
Person and Function	- ۱۴۱
Being and Existence not Function and Having	- ۱۴۲
Joy	- ۱۴۳
Positive	- ۱۴۴
Immediate	- ۱۴۵
Unconditional	- ۱۴۶
Production	- ۱۴۷
Consumption	- ۱۴۸
Absolute Self	- ۱۴۹
Transcending	- ۱۵۰
Definite	- ۱۵۱
وجود، ص ۳۰ - ۲۹	- ۱۵۲

Thomism	- ۱۵۳
Refus , PP . 228-236	- ۱۵۴
Existential Demonstration	- ۱۵۵
وجود ، ص . ۲۰ - ۲۹	- ۱۵۶
Open	- ۱۵۷
برای اطلاع بیشتر رجوع شود به و . Recoeur , Gabriel Marcel and Karl Jaspers	- ۱۵۸
Part III ch .1.	
Reflection P . 64	- ۱۵۹

فصل دهم

نتیجہ

نتیجه

نگارنده در این کتاب، بحث رابطه خدا و انسان را در فلسفه اگزیستانسیالیسم به سه بخش دینی، غیردینی و الحادی تقسیم نموده و در بخش دینی میان ایمان دینی، اعتقاد مذهبی و ایمان فلسفی تمایز قائل شده است. اکنون در مقام نتیجه‌گیری باید ذهن را به اصول مشترک در مکتب اصالت وجود انسان معطوف داریم:

۱- اگزیستانسیالیسم، یک مکتب ضد ایده‌آلیسم، خصوصاً از نوع مطلق آن، یعنی هگل است. وحدت هستی و اندیشه، اتحاد عقل و تاریخ و تلفیق ذهنی و عینی در حوزه مطلق که پایه و اساس فلسفه هگل را می‌سازد، از نظر کلیه فلاسفه اگزیستانسیالیسم به کلی مردود و غیرقابل قبول است. اما همان‌طور که گذشت مکتب اگزیستانسیالیسم به عنوان یک عکس‌العمل سخت تحت تأثیر مفاهیم ایده‌آلیسم قرار دارد. تأثیر کانت در فلسفه هایدگر، نفوذ شلینگ به‌طور کلی و مفاهیم هگلی در فلسفه کیرکگارد را به خوبی می‌توان مشاهده نمود.

۲- مکتب اگزیستانسیالیسم، نوعی اصالت تجربه مبتنی بر احساس است. مارسل می‌گوید احساس یک وجه اساسی از مشارکت است. شاید اگر اصطلاح ویلیام جیمز^۱ (۱۸۴۲ - ۱۹۱۰) یعنی اصالت تجربه رادیکال^۲ که در برابر اصالت تجربه عصر حاضر به معنی مجرد کلمه است به‌کار ببریم بهتر بتوانیم گرایش اصالت وجود انسان را عنوان کنیم.

۳- مکتب اصالت وجود انسان، اصولاً در مقابل اصالت عقل در فلسفه جدید است و ایده‌آلیسم را تداوم انحرافی اصالت عقل می‌پندارد. به قول مارسل و پروفور پل ریکور^۳، فلسفه‌ای که با اندیشه مجرد آغاز می‌گردد، هرگز قادر نیست که به معنی انضمامی وجود انسان پی‌برد.

۴- اگر به سنت فلسفه قدیم میان نظر و عمل تفاوتی قائل شویم، آن وقت باید

اذعان کنیم که مکتب اگزیستانسیالیسم نه تنها با تناوت اساسی و عمده میان نظر و عمل مخالف است، بلکه در صورت قبول هرگونه تمیز اصیل بودن و تقدم را از آن عمل می‌داند نه نظر! پس از این جهت شباهتی میان اگزیستانسیالیسم و پراگماتیسم یا مکتب اصالت عمل وجود دارد.

۵- همان‌طور که از نام این مکتب هویدا است، هدف کلیه تنگنات از نوع اگزیستانسیالیسم وجودی است. اما مفسران هرگز نباید اصالت وجود انسان را با مکتب اصالت وجود که از قرون وسطی برخاسته است یکی بدانند.

۶- چون بحث در اصل مربوط به اصالت وجود انسان می‌شود، باید توجه نمود که کلیه فلاسفه اگزیستانسیالیست به وضعیت وجود انسان و مفهوم حسیورت در عالم انسانیت اعتقاد راسخ دارند.

۷- هدف اصلی فلسفه اگزیستانسیالیسم در قرن بیستم بیان حریت، معنویت و خاصه مقام بالای انسانی است. انسان به معنی کلی کلنه و نه به صورت یک تصور مجرد ذهنی، بلکه انسان فردی انضمامی که صاحب شخص و تضمین‌کننده آزادی است، در مرکز نظام فکری اگزیستانسیالیسم قرار دارد.

۸- به‌طور کلی فلسفه اگزیستانسیالیسم غیر عملی است، اما به هیچ وجه ضد علم نیست. علم در حد خود و با وقوف به محدودیت خود برای اگزیستانسیالیستها، خصوصاً یاسرس، حائز اهمیت است، اما اکثر فریب به اتفاق این متفکران همیشه مشغول نقد بر علم پرسی جدید هستند.

۹- این مکتب فلسفی رابطه نزدیکی میان فلسفه و زندگی قائل است. چون هدف از فلسفه اگزیستانسیالیسم زندگی کردن است نه زنده بودن، تقریباً کلیه اگزیستانسیالیستها تمدن معاصر غرب را که تحت نفوذ تکنولوژی جدید، انسان را به یک شیء و زندگی کردن را به زنده بودن تبدیل نموده است، به سختی مورد انتقاد قرار می‌دهد.

۱۰- در مکتب اگزیستانسیالیسم عقل و تجربه نه تنها با یکدیگر مرتبط هستند، بلکه در وجود انسان یکدیگر را تعدیل می‌کنند. اغلب اگزیستانسیالیستها برای نشان دادن اهمیت حیة غیر عقلانی بشر، به شرح و توجیه مطالب احساسی و غیر منطقی می‌پردازند.

۱۱- بعضی از اگزیستانسیالیستها همچون مارسل، سیتم و هرگونه نظام‌پردازی را سد راه فلسفه می‌دانند، اما تقریباً اکثر فلاسفه اگزیستانسیالیست به محدودیت سیتم فلسفی اعتقاد دارند و در نتیجه نظامهای باز را به سیستمهای بسته ترجیح می‌دهند.

۱۲- اگزیستانسیالیستها به بیواسطه بودن واقعیت معترفند و در راه توجیه وجههای

- هستی منطبق مجرد را به منظور تأمل کنار می‌گذارند. به عبارت دیگر تأمل مبتنی بر تجربه، از دیدگاه اگزیستانسیالیستها بر تجرد مبتنی بر استدلال اولویت محض دارد.
- ۱۳ - فلسفه از این جهت مورد توجه اگزیستانسیالیستهاست که از هستی و وجود آنچنان بحث می‌کند که در موضوع شناخت نمی‌گنجد. عنایت اگزیستانسیالیستها به سرچشمه هستی، بیشتر از جهت توجیه معنی است، زیرا از دیدگاه آنها هستی و معنی به تعبیری با یکدیگر متحدند.
- ۱۴ - اغلب اگزیستانسیالیستها، خصوصاً از جنبه منفی وجود سخن می‌رانند. مارسل به طور مثال وجود انسان را یک تراژدی متعالی می‌داند.
- ۱۵ - اگزیستانسیالیستها که محدودیت انسان را مورد تأیید شدید قرار می‌دهند، موجودیت انسان را در گرو آزادی و آزادی را در گرو تبادل و ارتباط می‌دانند.
- ۱۶ - کلیه اگزیستانسیالیستها مفهوم انسان را در رابطه با وجدان آگاه و وجدان آگاه را در رابطه با نیت و التفات^۴ تعبیر می‌کنند.
- ۱۷ - همان‌طور که در فلسفه قرون وسطی وجود انسان در مقابل ماهیت قرار دارد، اگزیستانسیالیسم نیز در تاریخ فلسفه معاصر، همیشه در رابطه با اصالت ماهیت^۵ متجلی شده است.
- ۱۸ - متفکران اگزیستانسیالیست که برای فلاسفه تقدم و مرکزیت قائل هستند، در نهایت فلسفه را تفسیر معنی هستی^۶ می‌دانند. این متفکران خصوصاً در رابطه با پدیدار شناسی، اعتقاد دارند که فیلسوف معنی ضمنی^۷ داده شده را صریح^۸ می‌کند، منتهی در این امر نظر خاص خود را ارائه می‌دهد.
- اما میان اگزیستانسیالیستها نیز تفاوت‌های اساسی مشاهده می‌شود، که بیشتر معطوف به سه حوزه خداشناسی، هستی‌شناسی و انسان‌شناسی است. در مورد وجود خدا همان‌طور که گذشت، اگزیستانسیالیستها به سه گروه اصلی تقسیم می‌شوند. گروه اول چون کیرکگارد و تیلیش، اصالت را در عالم انسانیت، در گرو اعتقاد به خداوند تعالی می‌دانند. گروه دوم چون هایدگر، سعی می‌کنند که جهان را بدون وجود باری تعالی توجیه کنند و گروه سوم چون سارتر، وجود خالق را نفی می‌کنند و در حلقه فلاسفه ملحد قرار دارند.
- در بحث هستی‌شناسی اگزیستانسیالیستها به دو گروه اصلی تقسیم می‌شوند. گروه اول آنچنان ذهنشان معطوف به مسئله وجود است که به هستی‌شناسی عنایتی ندارند. به طور مثال در فلسفه‌های کیرکگارد و حتی مارسل یک نظریه جامع درباره هستی

مشاهده نمی‌شود. اما گروه دوم، چنان‌که در فلسفه هایدگر مشاهده می‌شود، هستی‌شناسی را اصل و حقیقت می‌دانند و درک اصالت وجود انسان را طریقت می‌شمارند. اما تفاوت‌های اساسی در مورد انسان‌شناسی بیشتر بر روی دو مطلب، یکی بدن انسان و دوم وجود دیگران تأکید دارد. به‌طور مثال سارتر در مورد بدن خود با بیگانگی سخن می‌گوید، درحالی‌که مارسل می‌گوید «من بدن خودم هستم و وجود را تنها از طریق تجسم درک می‌کنم». درحالی‌که سارتر دیگران را جهنم خود می‌پندارد، فلسفه مارسل عشق با ارتباط ذهنی- وجودی- درونی میان دو فاعل شناسایی را کمال مطلوب می‌داند. ولی به هر صورت مکتب اگزیستانسیالیسم بر روی دو اصل که همه پیروان بدان معترفند پایه‌ریزی شده است. یکی تقدم وجود بر ماهیت و دیگری اصل آزادی در عالم انسانیت. اگزیستانسیالیستها «وجود داشتن» را غیر از «بالفعل بودن» و «واقعی بودن» را برای انسان همان «وجود داشتن» می‌پندارند. و در عالم انسانیت اصالت را درگرو آزادی می‌دانند و بس.

توضیحات

- William James - ۱
- Radical Empiricism - ۲
- Paul Ricoeur - ۳
- Intentionality - ۴
- Essentialism - ۵
- The meaning of Being - ۶
- Implicit - ۷
- Explicit - ۸

Locke , John لاک ، جان
لایبنیتز ، گودفریدریلهلم

Leibniz , Gottfried Wilhelm

Lessing , Gotthold لسینگ ، گوتتهولد

Lepps , Theodor لپس ، تئودور

Luther , Martin لوتر ، مارتین

م

Martensen , Hans مارتسن ، هانس

Marcel , Gabriel مارسل ، گابریل

Marx , Karl مارکس ، کارل

Maritain , Jacques ماریتن ، ژاک

Mayer , Ernst مایر ، ارنست

Mayer , Gertrud مایر ، گرتروید

Mynster , Bishop ماینستر ، اسقف

Mauriac موریاک

Moller , P.L. مولر ، پی . ال .

Moller , Poul Martin مولر ، پول مارتین

ن

نیچه ، فردریش ویلهلم

Nietzsche , Friedrich Wilhelm

Newton , Sir Isaac نیوتون ، سرآیزاک

و

Wagner , Richard واگنر ، ریچارد

Weber , Max ویر ، ماکس

Wolf , Christian ولف ، کریستین

Vico , Giambattista ویکو ، جیو باتیستا

Windelband , Wilhelm ویندلبانڈ ، ویلهلم

ه

Hobbes , Thomas هابز ، توماس

Hartmann , Nicolai هارتمن ، نیکولای

Hartensen , Hans هارتسن ، هانس

هاکینگ ، ویلیام ارنست

Hocking , William Ernest

Herachitus هراکلیتوس

هگل ، گئورگ ویلهلم فردریش

Hegel , Georg Wilhelm Friedrich

Husserl , Edmund هوسرل ، ادموند

Holderlin هولدرلین

ز

Zarathustra زرتشت

ژ

Gilson , Etienne ژیلسن ، اتین

س

Sartre , Jean Paul سارتر ، ژان پل

Salome . Lou سالومه ، لو

Socrates سقراط

Suarez , Francisco سوارز ، فرانسیسکو

Sophocles سوفکلس

ش

Scheiermacher , Friedrich شلایر ماخر ، فردریش

Schelling , Friedrich شلینگ ، فردریش

Schopenhauer , Arthur شوپنهاور ، آرتور

Schulze , Ernst Gottlob شولتز ، ارنست گوتلوب

Scheler , Max شیلر ، ماکس

ف

Freud , Siginand فریوید ، زیگموند

Feuerbach , Luduig فویرباخ ، لودویگ

Phthagoras فیثاغورس

Fichte , Johann فیخته ، یوهان

ک

Cassirer , Ernst کاسیرر ، ارنست

Calvin , John کالون ، ژان

Canus , Albert کامو ، آلبر

Kant , Immanuel کانت ، امانوئل

Kepler , Johannes کپلر ، یوهانسن

Xenophanes کسنوفانس

Cusa , Nicholas کوزا ، نیکلاس

Coleridge , Samuel Taylor کولریج ، ساموئل تیلر

Kierkegaard , Soren کیرکگارد ، سورن

گ

Galileo , Gahilei گالیلیو ، گالیلی

ل

Lobkowicz , Nikolaus لایکویتز

Jaspers , Karl

ی

یاسپرس، کارل

Hume , David

هیوم، دیوید

Hitler , Adolf

هیتلر، آدولف

واژه‌نامه

فارسی به انگلیسی

Induction	استقراء		آ
Irony	استهزاء	Apolonian	آپولونی
Religious Esperantism	اسپرانتوی مذهبی	The Pseudonyms	آثار مستعار
Myth	اسطوره	Last Man	آخرین مرد
Things Themselves	اشیا بخودی خود	Universal Ideas	اوسان‌های کلی
Authenticity	اصالت	Liberation	آزادکردن
Voluntarism	اصالت اراده	Freedom, Liberty	آزادی
Nominalism	اصالت اسم	Disclousure	آشکارشدن
Empiricism	اصالت تجربه	Cognitive	آگاه
Reflective Empiricism	اصالت تجربه تأملی	Consciousness	آگاهی
Radical Empiricism	اصالت تجربه رادیکال	Instant	آن
New Empiricism	اصالت تجربه نوین	Future	آینده
Reflective Empiricist	اصالت تجربه متأمل		
Conceptualism	اصالت تصور		الف
Sentimentalism	اصالت احساس	Superman or Overman	آبرسان یا ابرمرد
Collectivism	اصالت جمع	The Primordial Unity	اتحاد ابتدایی
Rationalism	اصالت عقل	Lost Union	اتحاد از دست رفته
Pragmatism	اصالت عمل	Chance	اتفاق
Essentialism	اصالت ماهیت	Society	اجتماع
Realism	اصالت واقع	One	احد
Existentialism	اصالت وجود انسان	Pathos, Felling, Passion	احساس
Law of Identity	اصل این همانی	Useless Passion	احساس بی‌ثمر
Authority	اصل حجیت	Ethics, Morality	اخلاق
Sufficient Reason	اصل سبب کافی	Ethical	اخلاقی
Non-Contradiction	اصل عدم تناقض	Perception	ادراک مبتنی بر احساس
Compulsive	اضطراری	Will	اراده
Annihilation	اعدام	Will to Life	اراده مطوف به حیات
Seductive	اغواکننده	Will to Power	اراده مطوف به قدرت
Myth	افسانه اساطیری	Communication	ارتباط مبتنی بر تفهیم و تفاهم
Ideas	انکار		ارتباط و بیان غیرمستقیم
Simple Ideas	انکار ساده	Indirect Communication	
Complex Ideas	انکار مرکب	Sense Impressions	ارزنامات حسی
Projection	افکندن	Values	ارزش‌ها
Thrown	افکنده شده	Marriage	ازدواج
Existentialism	اگزیستانسیالیسم	Ground	اساس
	اگزیستانسیالیسم مسیحی	Aesthetical	استحسانی
Christian Existentialism		Handling	استناد پدی

Idols of Tribe	بت‌های قبیله	Intentionality	التئات
Idols of the Theatre	بت‌های نمایشی	Divinity	الوهیت
Crisis	بحران	Theology	الهیات
In Itself	بخودی خود	Negative Theology	الهیات سلبی
My Body	بدن من	Death of God's Theology	الهیات مرگ خدا
For-Itself	برای خود	Honesty	امانت
Encounter	برخورد	Extension, Extensity	امتداد
Eternal Recurrence	برگشت ابدی	Abstract	امری انتزاعی
Projected	برنامه‌شده	Magical	امری سحرآمیز
Unconcealment	برور	Hope	امید
Disclousure	بروزکردن	Choice	انتخاب
Ontological Argument	برهان از ذات به وجود	Existential Choice	انتخاب وجودی
Existential Demonstration	برهان وجودی	Fulfillment	انجام و تکمیل
Paradox	به ظاهر متناقض	Function	انجام دادن
Einai	بودن	Seiend, being	آنچه هست
Expression	بیان	Noein, Thought	اندیشه
Indifference	بی‌تفاوت بودن	Reflection	اندیشه بازتابی یا انعکاسی
Immediate	بی‌واسطه	Unthinkable	اندیشه‌ناپذیر
Immediacy	بی‌واسطه بودن	Pure Thought	اندیشه محض
Alienation	بیگانگی	Pure Speculative Thought	اندیشه محض نظری
Homelessness	بی‌وطنی	Man	انسان
	پ	Everyday Man	انسان عادی (روزمره)
Paradox	پاراداکس	Hominocentric	انسان مرکزی
Paradoxical	پاراداکسیکال	Reflective	انعکاسی
Phenomena	پدیدار	The Scientific Revolution	انقلاب علمی
Phenomenology	پدیدارشناسی	Existential Illumination	انوار وجودی
Projection	پرتاب	Seductive They	آنها یا ایشان اغفال‌کننده
Leap	پرش	Ormuzd	اورمزد
The Leap of Faith	پرش یا جهش ایمان	Ahriman	اهریمن
Risk	پر مخاطره	Subjective Idealism	ابده‌آلریزم ذهنی
Absurd	بوج	Faith	ایمان
Absurdity	بوجی	Bad Faith	ایمان بد
Exstentialist	بیروان مکتب اصالت وجود انسان	False Faith	ایمان غیرصادق
Vocation	پیشه	Phitosophical Faith	ایمان فلسفی
A Priori	پیشینی	Absurd Faith	ایمان محال
	ت		
History	تاریخ	Open	باز
Historicity	تاریخیت	Openness	بازبودن
Darkening of The World	تاریکی جهان	Homecoming	بازگشت به وطن
Contemplation, Reflection	تأمل	Idols of the Market Place	بت‌های بازاری
		Idols of the Den	بت‌های غار

Integrity, Whole, Totality	تمامیت	Meditations	تأملات
Infinite Totality	تمامیت بی‌نهایت	Infinite Reflection	تأمل بی‌نهایت
Contradictions	تناقضات	Secondary Reflection	تأمل ثانوی
Violence	تندی و شدت	Personal Reflection	تأمل شخصی
Reconciliation	توافق و التیام	Pure Reflection	تأمل محض
Crowd	توده، گروهی	Self-Reflection	تأمل معطوف به خود
Description	توصیف‌نمودن	Adherence	تبعیت و هواخوری
Explanation	توضیح	Incarnation	تجسم
Production	تولید	Experience, Experiment	تجربه
Thomism	تومیزم	Immediate Experience	تجربه بی‌واسطه
Thou	تو		تجربیات مافوق‌رئانی
The Absolute Thou	تو مطلق	Metaphysical Experiments	
Threat	تهدید	Analytic	تحلیلی
Nausea	تهوع و اشتیاق	Conversion	تحول مذهبی
	ج	Destruction	تخریب
Magic	جادو	Imagination	تخیل
Summa	جامع	Recollection	تذکار
Mass Society	جامعه‌النویه	Tragedy	تراژدی
Christendom	جامعه رسمی کلیسای مسیحیت	Synthetic	ترکیبی و تألیفی
Historicity	جامعیت تاریخ	Fear	ترس
Aninism	جانداربودن عالم	Chance	تصادف
Process	جریان	Decision	تصمیم
Particular	جزئی	Concept	تصور
Aesthetical	جمال‌یابی محسوس	Abstract Logical Concept	تصور منطقی مجرد
Crowd	جمعیت انویه	Opposition	تضاد
Dance	جنبش موزون	Correspondence	تطابق
Youth	جوانی	Transcendence	تعالی
The Knight of Faith	جوانمرد یا عیار ایحان	To Transcend, Transcending	تعالی‌بخشیدن
Substance	جوهر	Hermeneutic	تعبیر و تفسیر
Monad	جوهر فرد	Commitment	تعهد
Ways	جهت‌ها	The Interpretation	تفسیر و تعبیر
Leap	جهش	Inquisition	تفتیش عقاید
	چ	Turning, Kehre	تغییر جهت
Quantity	جندی	New Conversion	تغییر مسلک مذهبی جدید
Quality	جونی	Reflection	تفکر
Thing, Ding	جیز	Pictorial Thinking	تفکر مصور
	ح	Destiny, Fate	تقدیر
Condition	حال	Concrete Approach	تقرب انضمامی
Human Condition	حالت‌انسانی	Division of Labor	تقسیم کار
		Indivisible	تقسیم‌ناپذیر
		Repetition	تکرار
		Technology	تکنولوژی

Inwardness	درونیّت	Limits	حدود
Significance	دلالت	Motion	حرکت
Connotation	دلالت ضمنی	Stifling Sadness	حزن خفه کننده
Anguish, Anxiety	دلهره	Sense	حس
Reason	دلیل	Differential Calculus	حساب جامع و فاضل
World	دنا	Presence	حضور
Perspective	دورنما	Simple Presence	حضور ساده
Polarity	دوگانگی بودن یا دوقطبی بودن	Truth Aletheia	حقیقت
Friendship	دوستی	Right	حق
Dread	دشمت	Existential Judgment	حکم وجودی
Dialectic	دیالکتیک	Wisdom	حکمت
Abstract Dialectic	دیالکتیک مجرد	Neo-Scholasticism	حکمت مدرسی جدید
Others, Other selves	دیگران	Spheres	حوزه‌ها
Static Other	دیگریستا	Life	حیات
Religion	دین و مذهب	Aesthetical	حیات ذوقی
Dionysian	دیونیزیان	Wonderment, Wonder	حیرت

ذ

Unconscious	ذهن نامشیر	God	خدا
Transcendental Subjectivity	ذهنیت متعالی	Unknown God.	خدای ناشناخته
Intersubjectivity	ذهنیت - وجودی - درونی	Service	خدمت

ر

Relation	رابطه	Reason, Intellect	خرد
Direct Relation	رابطه مستقیم	Will	خواست
Paradoxical	رابطه معیار	Readers	خواننده
Intersubjectivity	رابطه ذهنی - وجودی - درونی	Self-Ego	خود
Opening	راه‌گشایی	Self-Consciousness	خودآگاهی
Eternal Recurrence	رجعت ابدی	Megalomaniac	خودبزرگ‌بینی
Treatise	رساله	Suicide	خودکشی
Dance	رقص	Absolute Self	خود مطلق
Cipher	رمز	The Existent Self	خود موجود
Suffering	رنج کشیدن	Recollection	خودیابی
Renaissance	رنسانس	Imagination	خیال
Spirit, Geist	روان	Charity	خیرخواهی

د

Psychopathology	روان‌درمانی	Dasein	دازاین
Experimental Psychology	روانشناسی تجربی	Having	داشتی
Descriptive Psychology	روانشناسی توصیفی	University	دانشگاه
Spirit, Geist	روح	Circle of Circles	دایره دایره‌ها
Method	روش	Drama	درام
Transcendental Method	روش متعالی	Pain	درد
Enlightenment	روشنگری	Suffering	دردکشیدن

Intuition	تهود		ز
Object, Thing, Ding	شی	Language	زبان
	ص	Language of Truth	زبان حقیقت
Correctness	صحیح بودن	Superman, Overman	زبر مرد
Fidelity	صداقت	Time	زمان
Creative Fidelity	صداقت خلاق	Temporal	زمانی
Chance	صده	Temporality	زمانیت یا زمانی بودن
Explicit	صریح	Ground	زمینه
Ideas	صور	Life	زندگانی
Forms of Reflection	صور تأمل	Animism	زنده‌بنداری کیهان
In Concreto	صورت انضمامی	Aesthetical	زیبایرستی یا زیباطلبی
Becoming	صورت		ژ
	ض	Journal	ژورنال
Necessity	ضرورت		س
Implicit	ضمنی	Structure	ساخت
	ط	Objective Structure	ساخت عینی
Nature	طبیعت	Logos	سخن
Irony	طعن	Mystery	سرّ
Ways	طرق	Eternal	سرمد
The Way	طریقت	Destiny	سرنوشت
	ظ	The Mystery of Being,	سرّ هستی
Apperance	ظاهر	Ontological Mystery	
Disclousure	ظهور یافتن	Neo-Socratic	سقراطی نوین
Disclosing	ظهور	Silence	سکوت
	ع	Rest	سکون
Universe	عالم	The Knight of	سلحشور تسلیم و رضای نامحدود
The Knower	عالم	Infinite Resignation	
Justice	عدالت	Non-Violence	سیاست عدم تعدی
Privation	عدم		ش
Inauthenticity	عدم اصالت	Index	شاخص
Unconcealment	عدم کتمان	Diginté Tragique	شان غم‌انگیز
Agnosticism	عدم معرفت انسان نسبت به خدا	Pseudo-Science	تبه علم
Suffering	عذاب کشیدن	Person	شخص
Accident	عرض	Intensity	شدت وحدت
Accidental	عرضی	Becoming	شدن
Mysticism	عرفان	Human Conditions	شرایط انسانی
Decision	عزم	Shame	شرم
		Martyrdom	شهادت
		Courage	شهامت

Deception	فریب	Innate Ideas	عقاید فطری
Seductive	فریبنده	Reason, Intellect	عقل
Creative Act	فعل خلاق	The Mind of God	عقل الهی
Forfeiture	فتدان	Abstract Intellect	عقل انتزاعی
Idea of Being	فکر هستی	Vows	عقل شهودی
Existentialists	فلاسفه طرفدار نهضت کزیستانالیسم	Practical Reason	عقل عملی
Philosophy	فلسفه	Reflective Mind	عقل متأمل
Concrete Philosophy	فلسفه انضمامی	Abstract Intellect	عقل مجرد
Positivism	فلسفه تحصلی	Pure Reason	عقل محض
	ق	Science	علم
Midwife	فایله	Positive Science	علم تحصلی
Law	قانون	Rigorous Science	علم دقیق و محض
Pre Reflective	قبل از انعکاس	New Natural Sciences	علوم طبیعی جدید
Social Contract	قرارداد اجتماعی	Causality	علیت
Victim	قربانی	Function	عمل
Synthetic A	قضایای تألیفی پیشینی	Grace, Providence	عبایت الهی
Priori Propositions		Emotions	عواطف
Laws of Community	قوانین امت	The old Testament	عهد عتیق
Natural Laws	قوانین طبیعی	The Knight of Faith	عیار ایمان
The Tragic Hero	قهرمان تراژدی		غ
	ک	Nausea	غشیان
Concealment	کتمان	Absence	غیبت
Universal	کلی	Not-Self	غیر خود
Universals	کلیات	Unwordly	غیر دنیایی
Universality	کلیت	A-Religious	غیر دینی
Logos	کلمه	Supernatural	غیر طبیعی
Quantity	کمیت	Unknowable	غیر قابل درک
Struggling	کوشش	Incorporeal	غیرمادی
Quality	کیفیت	Uncreated	غیر مخلوق
	گ	Unconditional	غیر مشروط
Past	گذشته	Non-Rational	غیر معقول
Sin, Guilt	گناه		ف
Open	گشوده	Subject	فاعل شناسایی
Openness	گشودگی	Empirical Subject	فاعل شناسایی تجربی
	ل	Understanding	فاهمه
Instant	لحظه	Sacrifice	فداکاری و قربانی شدن
Enjoyment	لذت	Encompassing	فراگیرنده
		Process	فراینده
		Joy	فرح
		Individual	فرد

Teleology	معرفت به‌غایت	Logos	لوگوس
The Existential knowledge	معرفت وجودی	Liberals	لیبرال‌ها
Rational	معقول		
Intelligability	معتولیت		م
Meaning	معنی	Hyle, Matter	ماده
The Meaning of Being	معنی هستی	Property	مالکیت
Concept, Notion, Conception	مفهوم	Essence	ماهیت
Holy, Sacred	مقدس	Objective Essences	ماهیات عینی
A Priori	مقدم بر تجربه	Incarnation	متجسم
Requirement	مقررات	Precarious	متزلزل
Category	متوله	Positive	مثبت
Humanism	مکتب انسانیت	Condemned	مجبور
Scepticism	مکتب شک	Absurd	محال
I, Ego	من	Absurdity	محال‌بودن
I and Thou	من و تو	Dialogue	مجاوزه فلسفی
I am who I am	من هستم آنکه هستم	Charity	محبت
Struggling	منارعه کردن	Limited, Finite	محدود
Logic	منطق	Sinsible	محموس
Symbolic Logic	منطق سمبولیک	Pure	محض
Formal Logic	منطق صوری	Condemned	محکوم
Spheres	منطقه	Protestantism	مذهب پروتستان
Reflective	متعکس‌کننده	Pantheism	مذهب یک‌گوهری
Encounter	مواجه‌شدن	Spheres	مزیه‌ها
Brute Existent	موجود ابتدایی		مرحله ترساک تالیق غایی اخلاقی
The Incarnated Being	موجود مجسم	The Teleological	
Musical	موسیقی	Suspension of the Ethical	
Object	موضوع شناخت	Boundaries	مرزها
Monad	موناد	Death	مرگ
Cogito ergo sum. I think	می‌اندیشم پس هستم	Problem	مسأله
Therefore I am		Epistemology	مسأله شناخت
Mediation	میانجی، میانجیگری	Metamorphosis	متغ
Intersubjectivity	میان ذهنیتی	Christianity	مسیحیت
Interpersonal	میان شخص بودن	Ways	مسیرها
	ن	Participation	مشارکت
Precarious	ناپایدار و متزلزل	Observation	مشاهده
Unlimited	نامحدود	Disinterested Observer	مشاهده‌گر بی‌تفاوت
New Cosmos	نظام جدید علم	Providence	مشیت الهی
System	نظام فکری	Consumption	مصرف
Philosophical Systems	نظام‌های فلسفی	Absolute	مطلق
Speculation	نظر و مباحثه	Contemporality	معاصر بودن
Speculative	نظری	Probable Knowledge	معرفت احتمالی
		Gnosticism	معرفت باطنی

One and Many	وحدت و کثرت رسايد مشترک ارتباط
Common Medium of Communication	
Situation	وضعيت
Limit Situation	وضعيت محدود
Duty	وظیفه
Loyalty	وفاداری

ه

Anarchy	هرج و مرج
Being, Einai, Sein	هستی
Being-There	هستی آنجا
Being-To-Death	هستی - بسوی - مرگ
Being in General	هستی بطور کلی
On Hos Alethes	هستی به معنی حقیقت
Empirical Being	هستی تجربی
Being-in-The-World	هستی - در - دنیا
Ontology	هستی شناسی
Fundamental Ontology	هستی شناسی اساسی
Indeterminate Being	هستی غیرمعین
The Incarnated Being	هستی متجسم
Pure Transcendent Being	هستی متعال محض
Ease est Percipe	هستی همان ادراک است
psychologism	همه روان‌نگاری
Art	هنر
Adherence	هواخواهی و تبعیت

ی

Recollection	یادآوری
Journal	یادداشت‌های روزانه
Despair	یأس

Theory of Knowledge	نظریه شناخت
Divine Curse	نفرین و کفر الهی
Psyche	نفس
Negation	نفی
Mask	نقاب
Critique	نقد
Paradox	تضاد
Anguish, Anxiety	نگرانی
Novel	نول
Reformation	نهضت اصلاح کلیسا
New Reformation	نهضت یا جنبش مذهبی نوین
Non-Being	نه - هستی
Prayer	نیایش
Intentionality	نیت و التفات
Nothing-Nothingness	نیستی
Nihilism	نیستی‌نگاری و نیست‌انگاری

و

Mutual Dependence	وابستگی دوجانبه
One	واحد
Fact	واقع
Facticity	واقعیت
Empirical Fact	واقعیت تجربی
Consciousness	وجدان
Bad Conscience	وجدان بد
Existence	وجود
Existenz, Ek-sistence	وجود انسان
Existentiality	وجودیت
Mood, Mood	وجه
Unity	وحدت
Transcendental	وحدت استعلایی آگاهی ادراکی
Unity of Apperception	

واژه‌نامه

انگلیسی به فارسی

A

Absence	غیبت
Absolute	مطلق
Absolute Self	خود مطلق
Absolute Thou	تو مطلق
Abstract	امر انتزاعی
Abstract-Dialectic	دیالکتیک مجرد
Abstract Intellect	عقل مجرد و انتزاعی
Abstract Logical Concept	تصور منطقی مجرد
Absurd	محال ، بوج
Absurd Faith	ایمان محال
Absurdity	پوچی و محال بودن
Accident	عرضی
Accidental	عرضی
Adherence	هواخواهی و تبعیت
Aesthetical	استثنایی ، حلال یا بی محسوس حیات ذوقی ، زیبایی‌شناسی یا زیباطلایی
Agnosticism	عدم معرفت انسان نسبت به خداوند
Altruism	اخریس
Alienation	بیگانگی
Aletheia	حق و حقیقت
Analytic	تحلیلی
Anarchy	مرج و مرج
Anguish	دلهره و نگرانی
Azimism	زنده پنداری کیهان یا جاندار بودن عالم
Annihilation	انقضاء
Anxiety	نگرانی و دلهره
Apolonian	آپولونی
Apperance	ظاهر
a Priori	پیشینی ، مقدم بر تجربه
A-Religious	غیر-دینی
Art	هنر
Authenticity	اصالت
Authority	اصل حجیت

B

Bad Conscience	وجدان بد
Bad Faith	ایمان بد
Being	هستی
Being in General	هستی بطور کلی
Being-in-the-World	هستی - در - دنیا
Being-to-Death	هستی - سوی - مرگ
Becoming	صورت و شدن
Boundaries	مرزها
Brute-Existent	موجود ابتدایی

C

Category	مفوله
Causality	علیت
Chance	التفاق ، تصادف ، صدمه
Charity	محبت و خیرخواهی
Choice	انتخاب
Christendom	جامعه رسمی کلیسای مسیحیت
Christian Existentialism	اگزیستانسیالیسم مسیحی
Christianity	مسیحیت
Cipher	رمز
Circle of Circles	دایره دایره‌ها
Cogito ergo sum	من انباشتم پس هستم
Cognitive	آگاه
Collectivism	اصالت جمع
Concealment	کتمان
Concept	تصور ، مفهوم
Conception	مفهوم
Conceptualism	اصالت تصور
Concrete Approach	تقرب انضمامی
Concrete Philosophy	فلسفه انضمامی
Condemned	مجبور و محکوم
Condition	حال
Connotation	دلالت ضمنی
Consciousness	وجدان ، آگاهی

Consumption	مصرف
Contemplation	تأمل
Contemporality	معاصر بودن
Contradictions	تناقضات
Conversion	تحول مذهبی
Commitment	تعهد و سیردگی
Common Medium of Communication	

وسیله مشترک ارتباط

Communication	ارتباط مبتنی بر تنهیم و تناهم
Complex Ideas	افکار مرکب
Compulsive	اضطراری
Correctness	صحیح بودن
Correspondence	تطابق
Courage	شهامت
Creative Act	فعل خلاق
Creative Fidelity	صداقت خلاق
Crises	بحران
Critique	نقد
Crowd	جمعیت انبوه، توده گروهی

D

Dance	رقص، جنبش موزون
Darkening of the World	تاریکی جهان
Dasein	دازاین
Death	مرگ
Death of God's Theology	الهیات مرگ خدا
Deception	فریب
Decision	تصمیم و عزم
Description	توصیف نمودن
Descriptive Psychology	روانشناسی توصیفی
Despair	یأس
Destiny	تقدیر و سرنوشت
Destruction	تخریب
Dialectic	دیالکتیک
Dialogue	معاشرت فلسفی
Differential Calculus	حساب جامع و فاضل
Dignite Tragique	شأن غم‌انگیز
Ding	شیء، چیز
Dionysian	دونوسین
Direct Relation	رابطه مستقیم
Disclosing	ظهور
Disclousure	آشکار شدن، بروز کردن، ظهور یافتن

Disinterested Observer	مشاهد‌نگر بی‌تفاوت
Divine Curse	نفرین و کینر الهی
Divinity	الوهیت
Division of Labor	تقسیم کار
Drama	درام
Dread	دهشت
Duty	وظیفه

E

Ek-sistence	وجود انسان
Ego	خود، من
Einal	هستی، بودن
Encompassing	فراگیرنده
Encounter	برخورد و مواجه شدن
Enjoyment	لذت
Enlightenment	رشدگری
Emotion	عواطف
Empirical Being	هستی تجربی
Empirical Fact	واقعیت تجربی
Empirical Subject	فاعل شناسی تجربی
Empiricism	اصالت تجربه
Existence	وجود
Existenz	وجود انسان
Existential Self	خود موجود
Existential Choice	انتخاب وجودی
Existential Demonstration	برهان وجودی
Existential Illumination	انوار وجودی
Existential Judgment	حکم وجودی
Existential Knowledge	معرفت وجودی
Existentialism	اگزیستانسیالیسم، اصالت وجود انسان
Existentialist	پيروان مکتب اصالت وجود انسان
Existentiality	وجودیت
Experience	تجربه
Experiment	تجربه
Experimental Psychology	روانشناسی تجربی
Explanation	توضیح
Explicit	صریح
Expression	بیان
Extension	امتداد
Extensivity	امتداد
Epistemology	مأله شناخت

Esse est Percipe	هستی همان ادراک است ، بودن عین ادراک شدن است	Hermenoutic	تعبیر و تفسیر
Essence	ماهیت	History	تاریخ
Essentialism	اصالت ماهیت	Historicity	تاریخیت ، جامعیت تاریخ
Eternal	سرمد	Holy	مقدس و قدس
Eternal Recurrence	رجعت یا برگشت ابدی	Homecoming	بازگشت به وطن
Ethics	اخلاق	Homelessness	بی‌وطنی
Ethical	اخلاقی	Homino-centric	انسان مرکزی
Everydayman	انسان عادی (روزمرد)	Honesty	امانت
F		Hope	امید
Fact	واقع	Hule	ماده
Facticity	واقعیت	Human Conditions	حالات و شرایط انسانی
Faith	ایمان	Humanism	مکتب انسانیت
False Faith	ایمان غیر صادق	I	
Fate	تقدیر	I	من
Fear	ترس	I and Thou	من و تو
Feeling	احساس	I am who I am	من هستم آنکه هستم
Fidelity	صداقت	Idea of Being	فکر هستی
Finite	محدود	Ideas	افکار ، صور ، مثل
Forfeiture	فقدان	Idols of the Den	بتهای غار
For-Itself	برای خود	Idols of the Market Place	بتهای بازار
Formal Logic	منطق صوری	Idols of Theatre	بتهای نمایشی
Forms of Reflection	صور تأمل	Idols of the Tribe	بتهای قبیله
Freedom	آزادی	Imagination	خیال ، تخیل
Friendship	دوستی	Immediacy	بی‌واسطه بودن
Function	عمل ، انجام دادن	Immediate	بی‌واسطه
Fundamental Ontology	هستی شناسی اساسی	Immediate Experience	تجربه بی‌واسطه
Fulfillment	انجام و تکمیل	Implicit	ضمنی
Future	آینده	Inauthenticity	عدم اصالت
G		Incarnation	تجسم ، متجسم
Geist	روح ، روان	Incarnated Being	هستی متجسم ، موجود مجسم
God	خدا	In Concreto	صورت انضمامی
Gnosticism	معرفت عرفانی ، باطنی	Incorporeal	غیرمادی
Grace	عنایت الهی	Indeterminate Being	هستی غیرمعیّن
Ground	زمینه و اساس	Index	شاخص
Guilt	گناه	Indifference	بی‌تفاوت
H		Indirect Communication	ارتباط و بیان غیرمستقیم
Handling	استفاده پدی	Individual	فرد
Having	داشتن	Indivisible	تقسیم ناپذیر
		Induction	استفرا
		Infinite Reflection	تأمل بی‌نهایت

Infinite Totality	تمامیت بی‌نهایت	Limits	حدود
In Itself	بخودی خود	Limited Situation	وضعیت محدود
Innate Ideas	عقاید فطری	Logic	منطق
Inquisition	تنقیح عقاید	Logos	لوگوس، کلمه
Instant	لحظه، آن	Lost Union	اتحاد از دست‌رفته
Integrity	تمامیت	Loyalty	وفاداری
Intellect	عقل (خرد)	M	
Intelligibility	مفهولیت	Magic	جادو
Intensity	شدت و حدت	Magical	امری سحرآمیز
Intentionality	نیت و التئات	Man	انسان
Interpersonal	میان شخصی بودن	Marriage	ازدواج
Interpretation	تفسیر و تعبیر	Martyrdom	شهادت
Intersubjectivity	ذهنیت - وجودی - درونی مان ذهنیتی، رابطه ذهنی - وجودی - درونی	Mask	نقاب
Intuition	شهود	Mass Society	جامعه انبوه
Inwardness	درونیت	Meaning	معنی
Irony	طنز و استهزا	Meaning of Being	معنی هستی
J		Mediation	میانجیگری، میانجی
Journal	ژورنال یادداشت‌های روزانه	Megallomaniac	خودبزرگ بینی
Joy	فرح	Meditations	تأملات
Justice	عدالت	Metamorphosis	سیخ
K		Metapsychical Experiments	تجربیات مافوق روانی
Knight of Faith	جوآنرمد یا عیار ایمان	Method	روش
Knight of Infinite Resignation	ساحشور تسلیم و رضای نامحدود	Midwife	قابله
Knower	عالم	Mind of God	عقل الهی
L		Music	موسیقی
Language	زبان	Mutual Dependence	وابستگی درجانبه
Language of Truth	زبان حقیقت	Mode	وجه
Last man	آخرین مرد	Monad	موناد، جوهر فرد
Laws of Community	قوانین امت	Mood	وجه
Law of Identity	اصل این همانی	Morality	اخلاق
Leap	پرش و جهش	Motion	حرکت
Leap of Faith	پرش و جهش ایمان	My Body	بدن من
Liberals	لیبرال‌ها	Mystery	سرّ
Liberation	آزاد کردن	Mystery of Being	سرّ هستی
Liberty	آزادی	Mysticism	عرفان
Life	زندگانی و حیات	Myth	اسطوره، افسانه‌های اساطیری
Limited	محدود	N	
		Natural Laws	قوانین طبیعی
		Nature	طبیعت

Nausea	تهوع ، غشيان	Opposition	تضاد
Necessity	ضرورت	Ormuzd	اورمزد
Negation	نفی	Others	ديگران
Negative Theology	الهیات سلبی	Otherselves	ديگران
Neo-Scholasticism	حکمت مدرسی جدید		
Neo-Socratic	سقراطی نوین	P	
New Conversion	تغییر مسلک مذهبی	Pain	درد
New Cosmos	نظام جدید عالم	Pantheism	مذهب گوهر احدی یا یک گوهری
New Empiricism	اصالت تجربه نوین	Paradox	پارادکس ، نقیض ، بظاهر متناقض
New Natural Sciences	علوم طبیعی جدید	Paradoxical	پارادکسیکال ، رابطه مفار
New Reformation	نهضت یا جنبش مذهبی نوین	Participation	مشارکت
Nihilism	عدم پنداری ، نیستی انگاری ، نیست‌انگاری	Passion	احساس
Noein	اندیشه	Particular	جزئی
Non-Being	نه - هستی	Past	گذشته
Non-Contradiction	اصل عدم تناقض	Pathos	احساس
Non-Rational	غیرمعقول	Person	شخص
Non-Violence	سیاست عدم تعدی	Personal Reflection	تأمل شخص
Notion	مفهوم	Perspective	دورنما
Nothing	نیستی	Perception	ادراک مبتنی بر احساس
Nothingness	نیستی	Phenomena	پدیدار
Not-Self	غیر خود	Phenomenology	پدیدارشناسی
Nominalism	اصالت اسم	Philosophical Systems	نظامهای فلسفی
Vovs	عقل شهودی	Philosophical Faith	ایمان فلسفی
Novel	نول ، داستان کوتاه	Philosophy	فلسفه
		Pictorial Thinking	تذکر مصور
O		Polarity	دوقطبی بودن ، دوجانبی بودن
Object	موضوع شناخت ، شیء	Positive	مثبت
Objective Essens	ماهیات عینی	Positive Science	علم تحصلی
Objective Structure	ساخت عینی	Positivism	فلسفه تحصلی
Observation	مشاهده	Practical Reason	عقل عملی
Old Testament	عهد عتیق	Pragmatism	اصالت عمل
On hos Aletles	هستی به معنی حقیقت	Prayer	نیایش
One	واحد ، احد	Precarious	ناپایدار ، متزلزل
One and many	رحدت و کثرت	Pre Reflective	قبل از انعکاس
Ontology	هستی‌شناسی	Presence	حضور
Ontological Argument	برهان از ذات به وجود	Primordial Unity	اتحاد ابتدائی
Ontological Mystery	سرهستی	Privation	عدم
Open	باز ، گشوده	Probable knowledge	معرفت احتمالی
Opening	راه‌گشایی	Probable Object	شیء محتمل
Openness	گشودگی ، باز بودن	Problem	مساله
		Process	جریان و فرایند
		Production	تولید

Projected	برنامه‌شده	Repetition	تکرار
Projection	پرتاب ، افکندن	Requirements	مقررات
Property	مالکیت ، خاصیت	Rest	سکون
Protestantism	مذهب پرتستان	Right	قانون و حق
Providence	عنایت و مشیت‌الهی	Rigorous Science	علم دقیق و محض
Pseudo-Science	شبه‌علم	Risk	پرمخاطره
Pseudonyms	آثار مستعار	S	
Psyche	نفس	Sacred	مقدس
Psychologism	همه روان‌انگاری	Sacrifice	فداکاری و قربانی شدن
Psychopathology	روان‌درمانی	Scepticism	مکتب شک
Pure	محض	Scholasticism	حکمت مدرسی
Pure Reason	عقل محض	Science	علم
Pure Reflection	تأمل محض	Scientific Revolution	انقلاب علمی
Pure Speculative Thought	اندیشه محض نظری	Secondary Reflection	تأمل ثانوی
Pure Thought	اندیشه محض	Seductive	فریبده و اغوا کننده
Pure Transcendental Being	هستی متعالی محض	Seductive They	آنها اغفال کننده
		Seiend	آنچه هست
		Sein	هستی
Q		Self	خود
Quantity	کمیت و چندی	Self-Consciousness	خودآگاهی ، خودآگاه
Quality	کیفیت و جونی	Self-Reckrimination	رد تهمت و سرزنش از خود
		Self Reflection	تأمل معطوف به خود
R		Sense	حس
Radical Empiricism	اصالت تجربه رادیکال	Sense Impressions	ارتسامات حسی
Rational	معتول	Sensible	محسوس
Rationalism	اصالت عقل	Sentimentalism	اصالت احساس
Readers	خواننده	Service	خدمت
Realism	اصالت واقع	Shame	شرم
Reason	خرد ، دلیل ، عقل	Significance	دلالت
Recollection	یادآوری ، تذکار ، خودیابی	Silence	سکوت
Reconciliation	توافق و التیام	Simple Ideas	افکار ساده
Reflection	تفکر ، تأمل ، اندیشه بازتابی و انعکاسی	Simple Presence	حضور ساده
Reflective	منعکس‌کننده - انعکاسی	Sin	گناه
Reflective Mind	عقل متأمل	Situation	وضعیت
Reflective Empiricism	اصالت تجربه تأملی	Social Contract	قرارداد اجتماعی
Reflective Empiricist	اصالت تجربه متأمل	Society	اجتماع
Reformation	نهیضت اصلاح کلیسا	Speculation	نظر و مباحثه
Relation	رابطه	Speculative	نظری
Religion	دین و مذهب	Spheres	حوزه ، مرتبه ، منطقه ، درجه
Religious Esperantism	اسپرانتوی مذهبی	Spirit	روح ، روان
Renaissance	رنسانس	Static Other	دیگراستا

Stifling Sadness	حزن خفکننده
Structure	ساخت
Struggling	کوشش و منازعه کردن
Subject	فاعل شناسایی ، عامل
Subjective Idealism	ابدألیسم ذهنی
Substance	جوهر
Suffering	رنج کشیدن ، عذاب کشیده و دردکشیدن
sufficient Reason	اصل سبب کافی
Siucide	خودکشی
Summa	جامع
Superman (Overman)	ایرئسان ، ایرمرد ، زیرمرد
Supernatural	غیرطبیعی
Symbolic Logic	منطق سمبولیک
Synthetic	ترکیبی و تألیفی
Synthetic a Priori Propositions	قضایای تألیفی پیشینی
System	نظام فکری

T

Technology	تکنولوژی
Teleology	معرفت به غایت
Teleological Suspension of the Ethical	تعلیق غائی اخلاقی
Temporal	زمانی
Temporality	زمانی بودن ، زمانیت
Time	زمان
Theology	خدائشناسی ، الهیات
Theory of Knowledge	نظریه شناخت
There Being	هستی آنجا
Thing	شیء ، چیز
Things Themselves	اشیاء بخودی خود
Thought	اندیشه
Threat	تهدید
Thrown	افکنده شده
Thomism	تومیرم ، مکتب قدیس آکویناس
Totality	تمامیت
Tragedy	تراژدی
Tragic Hero	قهرمان تراژدی
Transcendence	تعالی
Transcendental Method	روش متعالی
Transcendental Subjectivity	ذهنیت متعالی

Transcendental Unity of Apperception

وحدت استعلائی آگاهی ادراکی	
Transcending	تعالی بخشیدن
Transcend, to	تعالی بخشیدن
Treatise	رساله
Truth	حق و حقیقت
Turning , Kehre	تغییر جهت

U

Unconcealment	عدم کتمان ، بروز
Unconditional	غیرمشروط
Unconscious	ذهن ناهشیار
Uncreated	غیرمخلوق
Understanding	فاهمه
Unknowable	غیرقابل درک
Unknown God	خدای ناشناخته
Universal	کلی
Universal Ideas	آرمان‌های کلی
Universals	کلیات
Universality	کلیت
Universe	عالم
University	دانشگاه
Unlimited	نامحدود
Unity	وحدت

Unthinkable

اندیشه‌ناپذیر ، آنچه در قالب اندیشه نمی‌گنجد

Unworldly	غیر دنیائی
Useless Passion	احساس بی‌ثمر

V

Values	ارزش‌ها
Victim	قربانی
Violence	تندی و شدت
Vocation	پیشه
Voluntarism	اصالت اراده

W

Way	طریقت
Ways	جهت‌ها ، مسیرها ، طرق
Whole	تمامیت
Will	اراده و خواست
Will to Life	اراده معطوف به حیات

Will to Power	اراده معطوف به قدرت	Y	
Wisdom	حکمت	Youth	جوانی
Wonder, Wonderment	حیرت		
World	دنیا		

کتابنامه

فصل اول : تاریخ فلسفه

- Alexander. A. B.D. *A Short History of Philosophy* Glasgow 1922.
- Caponigri A. R. and McInerney R. M. *A History of Western Philosophy*, Notre-Dame 1971.
- Collins J. *A History of Modern Philosophy* Milwaukee 1954
- Copleston F. *A History of Philosophy* New York 1946.
- Erdmann J. E. *A History of Philosophy* Tr. W. S. Hough London 1889.
- Fuller B. A. *A History of Philosophy* New York 1945.
- Gilson E. *O History of Christian Philosophy in the Middle Ages* London 1978.
- Hoffding H. *A History of Philosophy* Tr. B. E. Meyer London 1900
- Russell B. *History of Western Philosophy* London 1946.
- Turner W. *History of Philosophy* Boston 1903.
- Windelband W. *A History of Philosophy* Tr. J. A. Tufts New York 1952.
- Wright W. K. *A History of Modern Philosophy* New York 1941.
- Zeller E. *A History of Greek Philosophy* Tr. S. F. Alleyne Longmans 1881.

فصل دوم : هگل / متون

- Hegel G. W. F. *Early Theological Writings* Tr. T. M. Knox and P. Kroner, Chicago 1948.
- The Phenomenology of Mind* Tr. J. Baillie New York 1931.
- Science of Logic* Tr. N. H. Johnston and L. G. Struthers London 1929.
- Science of Logic* Tr. A. V. Miller London 1969.
- Encyclopaedia of Philosophy* Tr. G. E. Mueller New York 1959.
- The Philosophy of Right* Tr. T. M. Knox Oxford 1942.
- Philosophy of History* Tr. J. Sibree London 1861.
- On Aesthetics* Tr. T. M. Knox O. U. P. 1975.
- Lecture on the Philosophy of Religion* Tr. E. B. Speirs and J. B. Sanderson London 1962.
- Lectures on the History of Philosophy* Tr. E. S. Haldane and F. H. Simpson London 1896.

فصل دوم : هگل / تفاسیر

- Adams. G. P. *The Mystical Element in Hegel's Early Theological Writings*. Berkeley 1910.

- Baillie J. B. *The Origin and Significance of Hegel's Logic* London 1910.
- Caird. E. *Hegel* Edinburgh 1883.
- Christensen. D. *Hegel and the Philosophy of Religion* Hague 1970.
- Croce B. *What is Living and What is Dead in the Philosophy of Hegel* Tr. D Aislie London 1915.
- Cunningham G. W. *Thought and Reality in Hegel's System* New York 1910.
- Fackenheim E. *The Religious Dimension of Hegel's Thought* London 1976.
- Findlay J. N. A *Re-Examination* Lond on 1958.
- Harris H. S. *Hegel's Development* Oxford 1972.
- Kojeve A. *Introduction to the Reading of Hegel* Tr. A Bloom New York 1969.
- Kaufmann W. *Hegel: Reinterpretation* New York 1965.
- Lukacs G. *The Young Hegel* Tr. R. Livingstone London 1975.
- Mac Intyre A. ed. *Hegel* New York 1972.
- Maier. J. *On Hegel's Critique of Kant* Kant New York 1939.
- Marcuse H. *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory* New York 1955.
- Mc Tuggart. J. M. E. *Commentary on Hegel's Logic* Cambridge 1910.
- Studies in Hegelian Cosmology* Cambridge 1901.
- Mure G. R. G. *A Study of Hegel's Logic* Oxford 1950.
- An Introduction to Hegel* Oxford 1940.
- Pringle-Pattison A. S. *Hegelianism and Personality* London 1887.
- Reyburn H. A. *The Ethical Theory of Hegel* Oxford 1921.
- Royce J. *lectures on Modern Idealism* New Haven 1919.
- Stace W. T. *The philosophy of Hegel: A systematic Exposition* london 1924.
- Steinkrans W. E. ed. *New Studies in Hegel's Philosophy* New York 1971.
- Stirling. J. H. *The Secret of Hegel* London 1898.
- Taylor. C. *Hegel* Cambridge 1975.
- Travis D. C. ed. *A Hegel symposium* Austin 1962.
- Wallace. W. *Prolegomena to the Study of Hegel's Philosophy* Oxford 1894.
- Wiedmann Fr. *Hegel: An Illustrated Biography* New York 1968.

فصل سوم: انگزستانسیالیسم

- Barrett. W. *Irrational man: A Study in Existentia Philosophy* New York 1938.
- What is Existentialism* New York 1947.
- Blackham H. J. *Man and Existence: Essential Works* of New York 1965.
- Six Existentialist Thinkers* London 1952.
- Brock W. *Introduction to Contemporary German Philosophy*, Combridge 1947.
- Cochrane A. C. *The Existentialists and God* Philadelphia 1956.
- Collins I. *The Existentialists* Chicago 1952.
- Douglas K. *A Critical Bibliography of Existentialism* New Haven 1950.

- Foultguie P. *Existentialism* Tr. K. Raine London 1948.
- Grene M. *Introduction to Existentialism* Chicago 1959.
- Grimsley R. *Existentialist Thought* Cardiff 1960.
- Harper R. *Existentialism, a Theory of Man* Harvard Press 1948.
- Heinemann F. H. *Existentialism and the Modern Predicament* New York 1953.
- Kaufmann W. *Existentialism from Dostoevsky to Sartre* New York 1956.
- From Shakespeare to Existentialism* Boston 1959.
- Laing R. D. *Re divided Self* London 1960.
- Michalson C. ed. *Christianity and the Existentialists* New York 1956.
- Molina F. *Existentialism as Philosophy* N. J. 1962.
- Olson R. G. *An Introduction to Existentialism* New York 1962.
- Reinhardt, K. F. *The Existentialist Revolt* Milwaukee 1952.
- Roberts D. E. *Existentialism and Religious Belief* New York 1957.
- Ruggiero G. de. *Existentialism* London 1946.
- Salvan J. *To Be and Not to Be* Detroit 1962.
- Sontag, F. *The Existentialist Prolegomena to a Future Metaphysics* Chicago 1950.
- Thomas J. H. *Subjectivity and Paradox* New York 1957.
- Tillich, P. *The Courage to Be* London 1952.
- Wahl J. *A Short History of Existentialism* Bloomington 1955.

فصل چهارم: کیرکگارد / متون

- Kierkegaard S. *Attack Upon Christendom* Tr. W. Lowrie Princeton 1946.
- Christian Discourses* Tr. W. Lowrie London 1939.
- The Concept of Dread* Tr. W. Lowrie Princeton 1944.
- Concluding Unscientific Postscript* Tr. D. F. Swenson and W. Lowrie Princeton 1941.
- Edifying Discourses* Tr. M. Swenson Minneapolis 1943-46.
- Either /Or vol I* Tr. M. Swenson. *Vol II* Tr. W. Lowrie Princeton 1941-1944.
- Fear and Trembling* Tr. W. Lowrie Princeton 1941.
- The Gospel of Suffering* Tr. M. Swenson Augsburg 1948.
- The Journals of Søren Kierkegaard*, ed. Tr. A. Dru. Oxford 1938.
- Philosophical Fragments* Tr. D; F. Swenson Princeton 1936.
- The Point of View* Tr. W. Lowrie Oxford 1939.
- The present Age* Tr. A. Dru and. W. Lowrie Oxford 1940.
- Purify your Hearts* Tr. A. S. Aldworth and W. S. Fine London 1937.
- Repetition* Tr. W. Lowrie Princeton 1941.
- For Self-examination* Tr. W. Lowrie Princeton 1941.
- The Sickness Unto Death*. Tr. W. Lowrie Oxford 1941.
- Stages on Life's Way* Tr. W. Lowrie Oxford 1940.

Training in Christianity Tr. W. Lowrie Oxford 1941.

The Works of Love Tr. M. Swenson Princeton 1946.

فصل چهارم: کیرکگارد / تفاسیر

Arhaugh, G. B. and G. E. *Kierkegaard's Authorship* London 1968.

Bretall R. *A Kierkegaard Anthology* Princeton 1946.

Collins J. *The Mind of Kierkegaard* Chicago 1953.

Croxall, T. H. *Kierkegaard Commentary* New York 1956.

Geisman E. *Lectures on the Religious Thought of Soren Kierkegaard* Augsburg 1937.

Hohlenberg, J. *Soren Kierkegaard* New York 1954.

Jolivet R. *Introduction to Kierkegaard* Tr. W. Barber New York 1951.

Klemke E. D. *Studies in the Philosophy of Kierkegaard* The Hague 1976.

Lowrie W. *A short Life of Kierkegaard* Princeton 1942.

Kierkegaard New York 1938.

Swenson D. *Something About Kierkegaard* Minneapolis 1941.

Thomte R. *Kierkegaard's Philosophy of Religion* Princeton 1948.

فصل ششم: نیچه / متون

Nietzsche F. *Basic Writings of Nietzsche* Tr. W. Kaufmann New York 1968.

The Complete Works of Friedrich Nietzsche 18 Vols. O. Levy New York 1909-11.

The Gay Science Tr. W. Kaufmann New York 1974.

Philosophy in the Tragic Age of the Greeks Tr. M. Cowan New York 1962.

The Portable Nietzsche Tr. W. Kaufmann New York 1954.

Unpublished Letters Tr. K. F. Leidecker New York 1959.

The Will to Power Tr. W. Kaufmann New York 1968.

فصل ششم: نیچه / تفاسیر

Copleston F. *Friedrich Nietzsche, Philosopher of Culture* London 1942.

Hollingdale Nietzsche : *The man and His Philosophy* Banton Rouge 1965.

Jaspers K. *Nietzsche* Tr. CF. Walroff and F. J. Schnitz Tucson 1965.

Nietzsche and Christinity Tr. E. B. Ashton Chicago 1961.

Kaufmann K. *Nietzsche : Philosopher, Psychologist, Antichrist* Preinceton 1950.

Lea F. A. *The Tragic Philosopher : A Study of Friedrich Nietzsche* New York 1957.

Tr. F. A. Voigt Morgan G. A. *What Nietzsche Means* Cambridge 1941.

prdach E. F. *Nietzsche's Madness* Tr. F. A voigt London 1931.

Reichert H. W. and Schlechta K. *International Nietzsche Bibliography* Chapel Hill 1960.

فصل هشتم: کارل یاسپرس / متون

- Jaspers K. *The Future of Mankind* Tr. E. B. Ashton Chicago 1961.
General Psychopathology Tr. J. Hoenig and M. W. Hamilton Chicago 1963.
The Great Philosophers Tr. R. Manheim New York 1962.
The Idea of the University Tr. H. A. T. Reiche Boston 1959.
Man in the Modern Age Tr. E and C. Paul London 1933.
Nietzsche Tr. C. F. Wallraff and F. J. Schmitz Tucson 1965.
Nietzsche and Christianity Tr. E. B. Ashton Chicago 1961.
The Origin and Goal of History Tr. M. Bullock New Haven 1953.
The Perennial Scope of Philosophy Tr. R. Manheim New York 1946.
The Question of German Guilt Tr. E. B. Ashton New York 1947.
Reason and Anti-Reason in Our Time Tr. S. F. Godman New York 1952.
Reason and Existenz Tr. W. Earl New York 1955.
Tragedy is not Enough Tr. H. A. T. Reiche Boston 1952.
Truth and Symbol Tr. J. T. Wilde and N. Kluback and N. Kimmel New York 1959.
The Way to Wisdom Tr. R. Manheim New Haven 1951.

فصل هشتم: کارل یاسپرس / تفاسیر

- Allen E. L. *The Self and Its Hazards: A Guide to the Thought of Karl Jaspers* New York 1951.
Brock W. *An Introduction to Contemporary German Philosophy* Cambridge 1935.
Schilpp P. A. *The Philosophy of Karl Jaspers* New York 1975.

فصل نهم: مارتین هایدگر / متون

- Heidegger M. *Existence and Being* Tr. D. Scott, R. Hull and A. Crick Chicago 1949.
An Introduction to Metaphysics Tr. R. Manheim New York 1961.
Being and Time Tr. J. Macquarrie E. Robinson New York 1962.
The Question of Being Tr. W. Kluback and J. T. Wilde New York 1958.
What is Philosophy ? Tr. W. Kluback and J. T. Wilde New York 1958.
Kant and the problem of Metaphysics Tr. J. S. Churchill Bloomington 1969
Discourse on Thinking Tr. J. M. Anderson and E. H. Freund. New York 1966.
What is a Thing ? Tr. W. B. Barton and V. Dentsch Chicago 1970.
Identity and Difference Tr. K. F. Leidecher New York 1960.

فصل نهم: هایدگر / تفاسیر

- Greene. M. *Martin Heidegger* New York 1957.

- Langan T. *The Meaning of Heidegger* New York 1959.
- Macquarrie J. *An Existentialist Theology : A Comparison of Heidegger and Bultmann*. New York 1955.
- Frings M. S. *Heidegger and the Quest for Truth* Chicago 1968.
- Macquarrie J. *Martin Heidegger* Richmond 1968.
- Richardson W. J. *Through Phenomenology to Thought*. The Hague 1963.
- Mehta J. L. *The Philosophy of Martin Heidegger* London 1971.
- Brock W. *Existence and Being* London 1949.
- King M. *Heidegger's Philosophy* New York 1964.
- Vycinas V. *Earth and Gods : An Introduction to the Philosophy of Martin Heidegger*. The Hague 1961.
- Wychograd M. *Kierkegaard and Heidegger* New York 1954.

فصل دهم : سارتر / متون

۱- آثار ادبی

- Sartre. J. P. *Baudelaire* Tr. M. Turnell Conn 1950.
- Lucifer and the Lord* Tr. K. Black London 1952.
- Nausea* Tr. L. Alexander New York 1949.
- Saint Genet: Actor and Martyr* Tr. B. Frechtman New York 1963.
- Two Plays : No Exit and the Flies* Tr. S. Gillert New York 1947.

۲- آثار فلسفی

- Being and Nothingness* Tr. E. Barnes London 1958.
- The Emotions : Outline of a Theory* Tr. B. Frechtman New York 1948.
- Tr. by P. Mairet as *Sketch for a Theory of the Emotions* London 1962.
- Existentialism* Tr. B. Frechtman New York 1947.
- Existentialism and Humanism* Tr. P. Mairet London 1948.
- L'Imagination* Tr. Forrest-Williams Michigan 1962.
- Nausea* Tr. R. Baldick London 1938.
- Problem of Method (Critique de la raison dialectique and questions de methode)* Tr. H. Barnes New York 1964.
- The Psychology of Imagination* Tr. B. Frechtman New York 1948.
- Situations* Tr. B. Eisler New York 1965.
- Situations I and III in Literary and philosophical Essays* Tr. A. Michelson New York 1955.
- Transcendence of the Ego* Tr. F. Williams & B. Kirkpatrick New York 1937.

فصل دهم : سارتر / تفاسیر

- Dempsey. P. , *The psychology of Sartre* Westminster 1950.
- Natanson M. , *A Critique of Jean-Paul Sartre's Ontology* Lincoln 1951.

Manser A. , *Sartre* . London . 1966.

Desan W. *The Tragic Finale : An Essay on the Philosophy of Jean-Paul Sartre* . Harvard Press Cambridge Mass 1954.

Stern A. *Sartre : His Philosophy and Psychoanalysis* New York 1953.

Baner G. H. *Sartre and the Artist* Chicago 1969.

Cranston M. W. *Sartre* New York 1996.

Hartman K. *Sartre's Ontology* , Evanston 1966.

Jolivet R. *Sartre : The Theology of the Absurd* . Tr. W. Pictet Westminster 1967.

Warnock M. *The Philosophy of Sartre* London 1965.

Murdoch L. *Sartre: Romantic Rationalist* New Haven, 1953.

Joseph P. , *Emotion in the Thought of Sartre* New York 1965.

فصل یازدهم : گابریل مارسل / متون

Marcel G. *Being and Having* Tr. k. Farier Boston 1951.

Creative Fidelity Tr. R Rosthal New York 1964.

The Existential Background of Human Dignity Cambridge 1963.

Human Viator Tr. E. Craufured New York 1962.

Man against Mass Society Chicago 1952.

The Mystery of Being Vol 1 Reflection and Mystery Tr. G. Fraser *Vol 2 Faith and Reality* Tr. B Hague Chicago 1951.

The Philosophy of Existence Tr. M. Harari New York 1949.

Three Plays Tr. Heywood and M. Gabain New York 1958.

فصل یازدهم : گابریل مارسل / تفاسیر

Cain S. *Gabriel Marcel* New York 1963.

Gallagher K. T. *Philosophy of Gabriel Marcel* New York 1962.

Miceli V. *Ascent to Being* New York 1965.

Download from: aghalibrary