

هانا آرنه: فلسفه اگزیستانس چیست؟*

فلسفه اگزیستانس دست کم صد سالی تاریخ دارد. آغازش همزمان است با شلینگ Schelling^۱ در دوران پسین تفکرش و نیز با کهیرکه‌گار Kierkegaard^۲ این فلسفه در روند پاگرفتن خود تا به امروز با جنبه‌های بیشمار و تازه‌ی اندیشیدن پیرامون تفکر نیچه همراه بوده است. این فلسفه همچنین تعیین کننده اصلی در فلسفه‌ی برگسون Bergson^۳ و نیز در این به اصطلاح "فلسفه زندگی" بوده است، و سرانجام، در آلمان بعد از جنگ جهانی دوم با افرادی نظیر شیه‌لر Scheler^۴، هیدگر Heidegger^۵ و یاسپرس Jaspers^۶ به آگاهی هنوز دست نیافتنی پیرامون مسائل فلسفه‌ی مدرن رسیده است.

عنوان اگزیستانس، نخست، نشانگر چیزی جز هستی انسان نیست. این امر مستقل از تمام حالت‌های روانشناسانه قابل پژوهش و استعدادهای فرد است. از همینرو آنچه هیدگر به حق در مورد فلسفه‌ی زندگی گفته، در مورد فلسفه‌ی اگزیستانس نیز صادق است و این عنوان به تقریب به همان اندازه معنا دارد که گیاه شناسی گیاهان. البته با این تفاوت که واژه "هستی" جای خود را به واژه "اگزیستانس" داده است. در این تعویض واژگانی، بواقع، یکی از اساسی‌ترین مسئله‌های فلسفه‌ی مدرن پنهان است.

فلسفه هگل Hegel^۷، با آن شکل متکامل و دست نیافتنی خود مجموعه پدیده‌های طبیعی و تاریخی را فیلسوفانه و صریح بیان داشته و آنها را بطور چشمگیری در کلیتی یگانه سازمان داده است. البته کلیتی که آخرش هم نمی‌دانیم آیا کاشانه‌ی واقعیت است و یا زندانش. بواقع این فلسفه همان "جغد مینروا"^۸ بود که در شامگاه جرأت پرواز کرد. "این نظام فکری، که بلافاصله پس از مرگ هگل رخنمایی کرد، آخرین کلام کل فلسفه غرب نیز بود. اما این نظام فکری به رغم تمامی بس‌گونگی‌ها و تضادهای ظاهرش، به حکمی که از زمان پارامنیدس Parmenides^۹ به پس حاکم بود، جرأت شك کردن نیافت. این حکم: to gar auto esti noein te kai einai^{۱۰} همان نسبت هستی و تفکر است. با اینحال آنچه پس از هگل سربرآورد یا تقلید گرایی بود یا عصیان فیلسوفان علیه خود فلسفه. (این عصیان البته شورشی علیه هویت یا یاس نسبت به این هویت بود.)

همه‌ی این به اصطلاح مکتب‌های جدید فلسفه نمونه‌ای برای تقلیدگرایی هستند و بر آند تا دوباره وحدت تفکر و هستی را برقرار سازند؛ جدا از این مسئله که آیا آنها در پی رسیدن به هماهنگی هستند یا نه، و یا اینکه ماده را (ماتریالیست‌ها) و یا روح و عقل را (ایده‌آلیست‌ها) به مثابه حکم جهانشمول فرض می‌گیرند و یا نه، یا اینکه تلاش می‌کنند با بازی با جنبه‌های نگرش، تمامیتی با رنگ و بوی اسپینوزایی^{۱۱} بسازند.

تلاش بازسازی پدیدار شناسانه

در میان جریان‌های مقلد فلسفی صد سال پیش، مدرنترین و جالبترین‌ها پراگماتیسم و پدیدارشناسی هستند. بویژه پدیدار شناسی که بر فلسفه‌ی امروز تأثیر بسزایی دارد. تأثیری که نه تصادفی و نه مدیون راه و روش خود است هوسرل Husserl^{۱۲} سعی کرد رابط کهن بین هستی و تفکر را که موطن داشتن در جهان برای انسان را تضمین می‌کرد، از مسیر گذرهای طولانی و بیراهه‌های مختلف و از طریق ساختارهای شهودی آگاهی دوباره برپا دارد. هر عمل منتج از آگاهی، بر طبق ذاتش، موضوعی دارد، من نوعی نیز می‌تواند از یک چیز دست کم مطمئن باشد و آن اینست که موضوع‌های آگاهی‌اش را "دارد". در این میان، اگر از مسئله واقعیت بطور کامل صرف‌نظر کنیم. مسئله هستی بسادگی بیرون از محاسبه قرار خواهد گرفت. من نوعی به مثابه فرد آگاه. تمام آن باشندگان را دارد و به مثابه آدم آگاه به شیوه انسانی خود هستی جهان است. (درخت "رویت" شده، یعنی درخت به مثابه موضوع آگاهی من نیازی نیست "بواقع" درخت باشد، فقط لازم است موضوع واقعی آگاهی من باشد.)

احساس مُدرن هولناک یافتن جهان، همواره از افرادی سرچشمه گرفته که از رابطه کارکردی و فضای آشنای خود بریده و کنده شده‌اند. ادبیات مدرن و بخشی از نقاشی مدرن سندی غیرقابل چشم‌پوشی برای اثبات این نکته هستند. البته، و به هر صورت، هولناک یافتن جهان را می‌توان جامعه شناسانه و روانشناسانه تفسیر کرد. چنانچه اساس فلسفی آن تفسیر بر این امر استوار است که در فضا و رابطه‌های کارکردی جهان - که ما نیز در آن موجودیم - همیشه می‌توان، بطور مثال، مسئله وجود میز و صندلی را توجیه و تعریف کرد. اما هرگز نمی‌تواند فهمیده شود که چرا این میز و صندلی هست. همین "هستن" میز و صندلی است (اصلاً بی‌ارتباط با سایر میز و صندلی‌ها) که بر اساسش وحشت فلسفی شکل می‌گیرد.

در پیش به نظر می‌رسید پدیدار شناسی بتواند این مسئله را که بسیار گسترده‌تر از یک امر تئوریک است، حل کند. پدیدار شناسی زیر عنوان توصیف آگاهی پدیدار شناسیک، درست به درک همین عناصر منزوی از رابطه کارکردی می‌پردازد که به مثابه پدیده‌های بریده و کنده شده در برگزیده عملکردهای آگاهانه متفاوتی هستند و از طریق "جریان آگاهی" آنها را می‌توان دوباره با انسان‌ها مرتبط ساخت. هوسرل حتماً مدعی بود که از مسیر گذرهای طولانی و بیراهه‌های مختلف و میانبرها به آگاهی و از ورای آن به درک کلیت آگاهی واقعی EINE MATHESES UNIVERSALIS برسد، تا در جهانی از هم گسیخته و با درک کلیت آن، جهانی نو را دوباره بنا دارد. یک همچنین شکل‌گیری تازه‌ای از جهان به توسط آگاهی، همطراز آفرینش دوباره جهان است و انگار در امکان تحققش همزمان خصلت واقعی‌اش نیز نهفته است. در این نوع شکل‌گیری، جهان دیگر نه به مثابه جهانی از پیش‌داده شده به انسان، بل به صورت جهانی بنظر می‌رسد که توسط خود انسان‌ها آفریده شده است.

بر بستر این مدعای اساسی پدیدار شناسی، تلاش مدرن و خودپویی برای اثبات تازه انسانگرایی شکل می‌گیرد. نامه معروف وداع هوفمانستال Hofmannsthal^{۱۳} از اشتفان گئورگه Stefan George^{۱۴}، حاوی توجه او به ”جزئیات در مقابل کلیات“ است. این مضمون، که بواقع در جزئیات راز و رمز واقعیت پنهان است، با آن احساس زندگی‌ای که از دل پدیدار شناسی درآمده بگونه‌ای ژرف پیوند دارد. هوسرل و هوفمانستال هر دو به يك اندازه کلاسیک‌گرا هستند. البته اگر کلاسیسیسم همان تلاشی باشد که تا حد نهایی کار تقلید از کلاسیک را دنبال کند. هدف این تصور اینست که انسان در جهان وطنی بیاید. از جهان هولناک بایستی بتوان دوباره و حتا به زور جادو موطنی ساخت. حرف و سخن هوسرل پیرامون ”خود امور“ کم ارزشتر از فرمول جادویی ”جزئیات اصل است“ هوفمانستال نیست.

اما آیا با جادو می‌توان به جایی رسید؟ آنهم در زمانه‌ای که در این ویژگی حسن خصلت یافته که تمام جادوها به شکست منتهی می‌شوند. بهمین خاطر باید با جزئیات و این به ظاهر ناچیزها، غیر قابل رویت‌ها و شعارهای نامریی شروع کنیم.

روشن است قضیه بر سر این ”ناپیدایی پیدا“ (یا ظاهر نامریی) در تجزیه و تحلیل‌های آگاهی از جانب هوسرل است که هم هیدگر جوان و هم شهلر جوان را آنچنان ژرف زیر تأثیر خود گرفت. (کارل یاسپرس همواره این تجزیه و تحلیل‌های آگاهی هوسرلی را برای فلسفه بی‌اهمیت خواند. زیرا نه جادو می‌کردند و نه تمایلی به کلاسیسیسم داشتند.)

با اینکه فلسفه‌ی اصالت وجود هوسرلی نتوانست هیچکدام از ارزش‌های چشمگیر خود را نشان دهد. اما این برداشت عمومی از تأثیر هوسرل که به لحاظ راه و روشی با ارزش است، فقط بدین صورت درست است که او فلسفه‌ی مدرن را از بند تاریخ‌پرستی رهانید. گر چه هوسرل خودش به فلسفه‌ی مدرن تعلق ندارد. در پی هگل، و نیز بخاطر تأثیر دل‌بستگی شدید به تاریخ، این خطر همواره فلسفه را تهدید کرده است که در نگرش نظری به يك قانونمندی ممکن از مسیر و جریان تاریخ ایمان بیاورد و از این طریق از جایگاه خود فرو غلتد. در این میان فرقی نمی‌کند که آیا این نگرش خوشبینانه هست یا بدبینانه، و یا اینکه آیا پیشرفت را اجتناب ناپذیر و یا فرو شد جهان را قسمت و سرنوشت از پیش‌تعیین شده می‌داند. مهم اینست که در هر صورتی انسان - اگر با واژگان هردر HERDER^{۱۵} بیان کنیم - همان مورچه‌ای است که بر چرخ روزگار می‌لغزد.

پافشاری هوسرل پیرامون ”خودامور“ رشته‌های نگرش بی‌محتوای ذهنی‌گرایی را پاره کرد و تأکید بر آن داشت که محتوای موجود و پدیدار شده يك فرایند را از سرچشمه‌اش جدا کنیم. این نکته بدین خاطر رهایی بخش است که تنها خود انسان می‌تواند موضوع فلسفه گردد و نه روندهای تاریخی، طبیعی، بیولوژیک یا روانشناسانه، یعنی آن روندهایی که انسان با آنها درگیر است.

این رهایی فلسفه - که همزمان عملی سلبی negative Tat بود - اثر کرد. با اینکه تلقی ویژه‌ای از معنا (و رسالت) تاریخ در برابر هوسرل در هم شکست، اما خود

از این امر آگاه نشد. این رهایی فلسفه اساسی‌تر از فلسفه اثباتی هوسرل شد که او با آن سعی کرد ما را بخاطر نکته‌های آرام کند که فلسفه مدرن بخاطرش نمی‌توانست آرام گیرد. این نکته چیزی نیست جز این امر که انسان بایستی به وجود هستی خود نیافریده و نیز بیگانه نسبت به گوهر آن پاسخ مثبت گوید. هوسرل با دگرگون ساختن آن هستی بیگانه، بصورت آگاهی، سعی می‌کند جهان را انسانی کند. بدان صورتی که هوفمانستال با جادوی جزئیات خود می‌خواست در ما آن ظرافت قدیمی حس جهان را زنده کند. نکته‌ای که انسانگرایی مدرن - این تمایل نیکو به فروتنی - بخاطرش همیشه شکست می‌خورد. همین تکبر و جسارت Hybris مدرن است؛ که اساس آنرا تشکیل می‌دهد و بصورت پنهان (نزد هوفمانستال) و بصورت آشکار و نحیف (نزد هوسرل) می‌خواهد بطور علنی آن چیزی شود که انسان نمی‌تواند باشد: یعنی هم آفریننده‌ی جهان و هم آفریننده‌ی خویشتن خویش.

در مقابل این فروتنی متناقض هوسرل، فلسفه مدرن مبتکرانه و با شیوه‌های مختلفی تا به این جا رضایت داده که انسان آفریننده جهان نیست. با این وجود فلسفه مدرن، هنوز هم که هنوز است، سعی می‌کند انسان را در آن جایگاهی قرار دهد که جای "سرور هستی" است. شلینگ به طریق تفکر سوء تفاهم برانگیز خود، خدا را در این جایگاه قرار می‌داد.

کانت و ویرانسازی جهان قدیم / شلینگ و فراخوان برپایی جهان نو

بر طبق شناخت من، واژه "اگزستانس" در معنای مدرنش برای اولین بار از سوی شلینگ و در دوران پس‌صین تفکرش بر زبان رانده شده است. او بطور دقیقی می‌دانست که علیه چه چیزی عصیان می‌کند. زمانی شلینگ علیه "فلسفه منفی" و علیه فلسفه فکر محض، "فلسفه مثبت" را بمیان کشید که "مبنایش از اگزستانس آغاز می‌شود... و بصورت يك که (dass) ناب (یعنی چگونگی و چرایی حیات) است". او می‌دانست که بدین ترتیب فیلسوف از "زندگی قابل رویت" وداع کرده است و با خبر بود که این من است که ندای رویکرد تازه را داده است. زیرا من بر "آخرین یأس خود چیره شده" و از فلسفه فکر محض بدان خاطر روی برتافته که از تشریح "تصادفی بودن و یا واقعی بودن شیئی" ناتوان است. تمامی خردگریزی‌های مدرن و تمامی دشمنی‌های مدرن علیه خرد و عقل ریشه در این یأس [مبتنی بر ناتوانی تشریح تصادفی بودن و یا واقعی بودن شیئی] دارند.

فلسفه مدرن با شناخت از این امر که، "چه" هرگز توان توضیح "که" را ندارد، و نیز با آن شوک عظیم از واقعیت در خود تهی شده، شروع به کار می‌کند. هر چه این واقعیت از نمودارهای کیفیتی گونه‌گون تهی‌تر شود، به همان اندازه نیز چیزی بلاواسطه و آشکار در آن ظاهر می‌شود که از لحظه ظهور دیگر جالبترین موضوعش همان که را است. فلسفه مدرن به همین خاطر از ابتدا بیای تقدس بخشیدن به تصادف به مثابه امری می‌شود که به‌مراهش واقعیت همچون پدیده‌ای کاملاً غیرقابل انعطاف، غیر قابل فکر و غیر قابل پیش‌بینی یکباره در برابر انسان ظاهر می‌شود. در زمان "موقعیت‌های استثنایی و بینابینی" (به گفته‌ی یاسپرس) هست. یعنی همان موقعیت‌هایی که انسان را به فلسفیدن وادار می‌کند و مثلاً هنگام

مرگ، گناه، سرنوشت و تصادف پیش می‌آید. واقعیت، بر حسب تجربه، همچون امری غیر کتمان و بصورت امری که مسائل آن توسط فکر کردن تنها غیر قابل حل می‌نماید، هویدا می‌شود. در همین موقعیتها، انسان بدین آگاهی دست می‌یابد که مستقل است. زیرا که به تنهایی هست. این استقلال نه تنها از تك افراد دیگر، بلکه از محدودیت‌های کلی خویش نیز است.

اما همچنین از آنجا که بدین ترتیب "ذات" *essentia* دیگر با وجود *existentia* بطور آشکار ربطی ندارد. فلسفه مدرن از علوم رویگردان می‌شود. زیرا علوم چرایی اشیاء را مورد بررسی قرار می‌دهند. به بیان که یرکه گاری، علوم نسبت به حقیقت عینی بی‌تفاوت هست. زیرا احساس خنثایی نسبت به وجود دارد. حقیقت ذهنی، یعنی حقیقت "موجود" امری متناقض است. زیرا که این حقیقت ذهنی، هرگز عینی و همگانی نخواهد شد. اگر تفکر و هستی دیگر یکسان نباشند، و اگر از طریق فکر نتوانیم دیگر به محتوای واقعی اشیاء دست یابیم - چرا که طبیعت اشیاء با واقعیتشان ارتباطی ندارد - دیگر علی‌اسویه است که علوم چه هستند. اگر چه این امر رویگردانی از علوم، اغلب و به ویژه بخاطر همین مثال که یرکه گاری، به مثابه مسلک و منشی سر در آورده از مسیحیت، باعث سوء تفاهماتی دیگر شده است. اما فلسفه معطوف به واقعیت بهیچوجه بدنبال آن نیست تا با در نظر گرفتن جهانی دیگر و یا حقیقی‌تر، مشغولیت با اشیاء این جهان را (چه بطور کلی و چه بطور جزئی) از سر خود دور کند. تمام چیزهایی را که فلسفه می‌خواهد در همین جهان کنونی است چیزهایی که خصلت واقعی خود را از دست داده‌اند.

وحدت تفکر و هستی، پیشفرض شکلگیری خود را در امر همپیوندی از پیش تعیین شده، ذات و حیات دارد: اینکه هر چه قابل فکر است، حیات نیز دارد و هر چه حیات دارد، بخاطر قابل شناخت شدن می‌بایستی عقلانی نیز باشد، همین وحدت بوسیله کانت *Kant* ویران شده است. اوپی که در اصل بنیانگذار فلسفه جدید و همزمان با آن تا به امروز فرمانروای پنهانی آن است. اشاره کانت به ساختار متضاد خرد و تجزیه و تحلیل جمله‌های همنهاد بدان آنجا می‌رسد که حتا در زمان انسان عهد عتیق نیز احساس مأمنی داشتن در هستی به غارت رفته است. این جمله‌ها بدین طریق اثبات می‌شدند که در هر گزاره ما درباره‌ی واقعیت يك مفهوم ذاتی پیرامون اشیاء نیز بیان شده است. احساس ناامنی داشتن را حتا مسیحیت نیز از بین نبرد، بلکه فقط سعی کرد آن را در "برنامه رستگاری الاهی" خود دگرگونه تفسیر کند. اکنون اما دیگر نه از معنا و نه از هستی اینجهانی دنیای مسیحی می‌توانیم مطمئن باشیم و نه از حضور جاودانه هستی در کهکشان باستانی. در این میان حتا تعریف سینه به سینه گشته از حقیقت به مثابه *aequata intellectus et rel*^{۱۶} نیز صدمه دیده است.

دکارت حتا پیش از دگرگونه سازی مفهوم غربی هستی توسط کانت، مسئله واقعیت را در معنایی بسیار مدرن تعریف نمود تا آنرا در زبانی با معنای پیوسته با سنت روشن سازد. این مسئله که آیا اصلاً هستی وجود دارد و هست، به همان اندازه مدرن است که پاسخ به *Cogito ergo sum*^{۱۷} بی‌معنا است. زیرا این پاسخ،

همانطور که نیچه اشاره کرده، هرگز حیات من اندیشگر ego cogitas را اثبات نمی‌کند، بلکه سرانجام و فقط اندیشیدن اندیشگر Cogitare را ثابت می‌کند. به کلام دیگر از ”من فکر می‌کنم“، بواقع هرگز يك من جاندار سر بر نمی‌آورد، بلکه فقط يك من پنداشته شده بیرون می‌آید. این نکته را ما از زمان کانت به بعد می‌دانیم. در تاریخ عرفی شدن Saekularisation، بیش از آنچه آدمی می‌اندیشد، عدم وحدت میان امر پنداشته شده با امر هستنده عهد عتیقی به کانت وابسته است. رد اثبات خدای هستی شناسیک بوسیله کانت، که امکان هر گونه باور عقلانی به خدا را ویران ساخت، بر این امر استوار است که آنچه را من بطور عقلانی می‌توانم درك کنم باید بطور واقعی نیز وجود داشته باشد. و این امر نه تنها عمری بیش از مسیحیت دارد، بلکه احتمالاً پس از عصر نوزایش نیز بسیار بیشتر از پیش در بشریت اروپایی ریشه دوانده است. آن به اصطلاح خدا زدایی، که بر این شناخت استوار بود که با خرد، خدا قابل اثبات نیست، هم مفاهیم عهد عتیق و باستان فلسفه را و هم دست کم به همان اندازه خود مسیحیت را دگرگون ساخت. در جهانی که خدازدایی شده است. انسان چه به صورت ”سرگشتگی“ اش و چه به صورت مستقلش می‌تواند مورد تفسیر قرار گیرد. برای تمام فیلسوفان مدرن - و نه فقط برای نیچه - این تفسیر از انسان، سنگ محک می‌شود.

هگل نزد ما بعنوان آخرین فرد فیلسوفان قدیم اعتبار دارد. زیرا او برای آخرین بار با موفقیت به مسئله یاد شده پرداخت. با شلینگ فلسفه مدرن شروع می‌شود. زیرا وی بطور صریحی بیان دشات که مسئله اصله از دید او، فردیت است: فردیتی که خدا می‌خواهد ... و نزد او منزلت دارد و او همان ”سرور هستی است“. شلینگ بواقع فقط از آن فردی که از دست کلیت رها شده و بنابراین انسان واقعی می‌شود، حرکت می‌کند. زیرا نه کلیت بلکه فردیت در انسان است که در پی خوشبختی می‌باشد. در این مدعای آشکار و اعجاب انگیز خوشبختی طلبی (با در نظر گرفتن کانت و تحقیر هر نوع خواست خوشبختی از سوی او دیگر بیان دوباره خواسته خوشبختی طلبی بهیچوجه کار آسانی نبود) چیزی بیشتر از آرزویی از سر یأس وجود دارد. تا به احساس ایمنی نزد آن منزلت الاهی برسیم. آنچه کانت هنگام ویرانسازی مفهوم عهد عتیقی ”هستی“ در نیافته بود، این است که او همزمان با واقعیت کلی، واقعیت تك تك افراد را نیز زیر سؤال برده است و آنرا به بحث گذاشته است. یعنی چیزی که شلینگ درباره اش چنین می‌گوید: ”هیچ کلیتی وجود ندارد، و فقط جزئیات موجود هستند و ذات کلی فقط آنی وجود دارد که تك ذات مطلق است“.

با این موضع، که بلاواسطه از دل اندیشه‌ی کانت بیرون می‌آید، یکبارہ آن مطلق انکار می‌شود. مطلق که از سوی خود انسان، همچون قلمروی ایده‌های قابل درك و ارزشهای کلی، کتمان شده است، این جا انسان در مرکز جهانی قرار می‌گیرد که درونش هیچ پدیده‌ای جا و قرار ندارد. یعنی نه بر خرد استوار است که بطور آشکاری از شناخت هستی عاجز بود، و نه بر آرمانهای خرد قرار دارد که حیاتش

نه قابل اثبات و نه کلی است. زیرا این کلیت فقط بصورت امری یگانه امکان حیات دارد.

از این مرحله به پس، واژه‌ی «موجود» همواره در تضاد با واژه‌هایی چون امر پنداشته و یا امر شهودی بکار گرفته می‌شود و این واژه‌ی «موجود» چونان مفهومی انضمامی، در تضاد با مفهوم مجرد و یا همچون امر فردی در تضاد با امر عمومی و کلی قرار می‌گیرد. این نکته، این امر را آشکار می‌کند که فلسفه، یعنی آن فلسفه‌ای که از زمان افلاتون تنها با مفاهیم می‌اندیشیده، دیگر به خود مفهوم نیز سوءظن یافته است. فلاسفه از این پس از این احساس ویران‌سازی مفهوم عهد عتیقی هستی از سوی کانت، هدفش تثبیت استقلال (Eigenständigkeit) انسان‌ها بود. وی این را حرمت و حیثیت انسانی خواند. کانت اولین فیلسوفی است که خواست انسان را بر مبنای قانونمندی‌های انسانی بفهمد و او را از دست ارتباط کلی رها کند. یعنی از ارتباطاتی که انسان را چون موضوعی در زمره موضوعها می‌شمرد. (حتا اگر او را به مثابه Res cogitans der res extensa¹⁸ برجسته می‌ساخت). در معنایی برگرفته شده از لسینگ¹⁹ Lessing، در این جا، بلوغ انسان در قلمروی افکار تثبیت شده است و تصادفی نیست که توضیح و بیانیه بلوغ فلسفی انسان با انقلاب کبیر فرانسه پیوستگی دارد. کانت بواقع فیلسوف انقلاب کبیر فرانسه و همچنین تعیین‌گر تحول در سده‌ی نوزدهم است. تحولی که همسن مفهوم جدید و انقلابی شهروند هست و همچنین تعیین‌گر فلسفه بعد از مرگ کانت است که همسن مفاهیم اصلی فلسفه او در مورد انسان است.

اما ویران‌ساختن مفهوم عهد عتیقی «هستی» از سوی کانت، فقط کار را تا نیمه پیش برد. او اینهمانی سنتی میان هستی و تفکر، و به همراهش آن تصور هماهنگی پایدار میان انسان و جهان را نیز ویران نمود. اما آنچه کانت ویران نمود و بطور صریحی حفظ کرد مفهومی از هستی است که همسن مفهوم هماهنگی (Harmonie) و دارای رابطه درونی با آن است. این مفهوم از هستی، چونان امری پیشنهاد شده است: این که انسان در هر حالتی زیر فرمان قانونمندی‌ها قرار دارد. انسان این تصور را تا آنجایی که می‌توانست تحمل کرد که از احساس ایمنی داشتن در هستی و وابستگی به جهان مطمئن است. این احساس ایمنی بر این امر مبتنی بود که انسان قادر به شناخت هستی و روند جهان است. بر اساس این باور مفهوم سرنوشت نه تنها در عهد عتیق. بلکه در کل تاریخ غرب تا سده‌ی نوزدهم استوار بود (یعنی تا برآمد مقوله‌ی رمان). بدون آن احساس غرور آمیز (شناخت هستی و روند جهان از سوی انسان)، هم تحمل تراژدی ناممکن بود و هم پاگیری فلسفه غرب، البته همچنین مسیحیت نیز هرگز کتمان نکرد که انسان از دخالت در «برنامه رستگاری الاهی» بدور است. بی‌تفاوت از این مسئله که آیا انسان این حق دخالت را مدیون خرد خدا داده خویش است و یا رحمت و برکت خدا، در هر دو صورت این حالت‌ها، انسان از راز و رمز کیهانی و روند جهان باخبر می‌شد.

هر سخنی که درباره‌ی ویران ساختن مفهوم عهد عتیقی ”هستی“ از سوی کانت صادق باشد، به همان اندازه و یا حتی بیشتر در مورد مفهوم جدید او از آزادی انسانی صادق است؛ که البته از پیش در مفهوم اسارت مدرنیستی انسان هم مستتر است. انسان نزد کانت اگر چه امکان دارد که از منظر آزادی خواست منش نیک، رفتار خود را مشخص سازد، اما همین منش و رفتار نیکوکارانه در بند قانون علیت طبیعت هستند. زیرا این طبیعت در اساس خود برای انسان سپهر بیگانه‌ای است. درست هنگامی که عملکرد انسانی از ذهنیت، که قلمرویی آزاد است، بیرون آمد به عینیت می‌رسد. عینیتی که در آن قانون علیت حاکم است و عملکرد انسانی خصیصه آزادانه خود را از دست می‌دهد. آن انسان آزاد در چنگال حریفی بدتر اسیر می‌شود. این حریف چیزی نیست جز آن طبیعت بیگانه؛ که سرنوشت ویرانسازی پیش پای آزادی انسان می‌گذارد. در همین فضا است که دوباره ساختار متضاد ”هستی برجا“ (Dasein) انسان، درست در لحظه‌ای که با جهان خارج تماس می‌یابد، رُخنمایی می‌کند. کانت که انسان را به مثابه سرور و معیار انسان‌گرایی برجسته ساخت، همزمان او را با برده هستی ساختن تحقیر نمود. البته تمام فیلسوفان پس از شلینگ علیه این تحقیر صدای اعتراض خود را بلند کردند. با مسئله تحقیر انسان، که بلوغش تازه پذیرفته می‌شد، فلسفه مدرن تا به امروز مشغول است. بنظر می‌رسد که انسان تا آنزمان هرگز این چنین فراز و فرود نداشته است. از زمان کانت به پس، هر فلسفه‌ای این عنصر کله‌شقی را داراست تا به هر طریق ممکن مفهوم مبهم یا روشن از سرنوشت بدست دهد. حتی خود مارکس، که گفته بود می‌خواهد جهان را تغییر دهد و نه فقط آنرا تفسیر کند، نیز در آستانه زمانه‌ای ایستاده است که درونش مفهوم جدیدی از هستی و جهان شکل می‌گیرد. در این مفهوم جدید هستی و جهان، واقعیت‌دیگر نه فقط بصورت امری پیشنهادده، که بصورت امری قابل تولید توسط انسان‌ها شناخته می‌شود. اما همان مارکس نیز بسرعت از این مفهوم جدید دوری گزید و به طرف آن احساس ایمنی سنتی بازگشت. این عمل وقتی صورت گرفت که او آزادی را از طریق شناخت ضرورت‌ها ممکن می‌داند. وی بدینوسیله به انسان‌هایی که استواری و غرور خود را از کف داده‌اند، حیثیتی اعطا می‌کند؛ گر چه اینان نمی‌دانند با آن چه بکنند. عشق به آفرینش (amorefati) نیچه‌ای، مصمم‌گرایی هیدگری یا کله‌شقی آلبرت کامویی می‌خواهند که ما دوباره به زندگی امیدوارم شویم. این خواسته، به رغم اضمحلال وضع بشری (condition humaine) که از احساس بی‌وطنی انسان در جهان ناشی می‌شود چیزی جز تلاش برای نجات از طریق دستیابی دوباره به احساس ایمنی نیست. این تظاهر به قهرمانی از زمان نیچه بعید، تصادفی بدل به وانمود و بازتاب فلسفه نشده است. بواقع مقداری دلاوری و پهلوان مسلکی لازم است تا در جهانی که کانت بر جای گذاشته، و بتوانیم زندگی کنیم. اما فیلسوفان جدید با تظاهر به قهرمانی، به طور روشنی نشان می‌دهند که نمی‌توانند تفکر کانت را تا پایان ادامه دهند. اینان نه چند گامی فرای او - آنها بشکلی پیگیرتر و یا مأیوس‌تر - که چندگامی پشت او مانده‌اند. چرا که اینان - بدون استثنای بزرگی چون کارل

یاسپرس - بنوعی مفهوم اساسی کانت از آزادی و حیثیت انسانی را یکوقتی بکناری نهادند.

در حینی که شلینگ در پی دستیابی به "سرور واقعی هستی" بود، در همان وقت نیز می‌خواست در روند بازسازی جهان سهیم باشد. البته از زمان کانت به پس، انسان آزاد از سهیم بودن در روند بازسازی جهان حذف شد. از همین رو شلینگ به خدای فلسفی متوسل شد. وی می‌خواست حتماً آنچه را خود کانت "دورریخته‌های واقعی" خوانده، بخدمت گیرد. بی‌آنکه آن جافتادگی و خونسردی کم نظیر کانت را دارا باشد و بتواند از عهده آن "دورریخته‌های واقعی" برآید. اما آن جافتادگی و خونسردی، کم نظیر کانت، که ما را اینچنین بوجد می‌آورد. در حله نهایی بدین خاطر پایش می‌لنگد که هنوز در سنتی از اندیشه ریشه دارد که بنوعی فلسفه را در اصلی‌ترین نمود خود با امر شهودی یکسان می‌گیرد. همان سنتی که کانت با آگاهی نصفه و نیمه‌ای آنرا داغان کرد. "فلسفه مثبت" شلینگ می‌خواهد خود را از طریق توسل به خدا نجات دهد تا بتواند آن "دورریخته‌های فلسفی" واقعیتی می‌بخشد. انسانی که با یافتن آزادی خود، واقعی بودن خویش را از دست داده است دلیل اینکه شلینگ هنگام تأمل‌های خود پیرامون فلسفه - اگزیتاناس اغلب زیاده‌روی کرده، در این امر است که هیچ فیلسوفی راه او را برای حل مسئله کانتی، یعنی فاصله آزادی ذهنی و دربندی Unfreiheit عینی برنگزیده است. به استثنای نیچه، تاکنون سعی شده که بجای "فلسفه مثبت" با تفسیری جدید از انسان، حیثیت به یغما رفته‌ای او در این جهان را بازگیرند و برایش جایگاهی در این جهان بیابند. شکست انسان می‌باید نه فقط به سرنوشتش که به هستی‌اش نیز تعلق داشته باشد. انسان نباید فقط بوسیله عنصر بیگانه، یعنی طبیعتی که بطور کامل از طریق قانون علیت تعیین می‌شود، خصیصه یابد بلکه بوسیله ذات خودش نیز. به همین دلیل مفهوم‌های کانت پیرامون آزادی و حیثیت انسانی و نیز برداشت‌های او از بشریت به مثابه اصل قانونگذار کلیه رفتارهای سیاسی چوب حراج می‌خورند و آن ناروشن بینی اساسی پا می‌گیرد که از زمان کهیرکه گار مشخصه تمام آن فلسفه‌های غیرسطحی شده است. همواره این امر بنظر رسیده که امر "فروپاشی" مان مطبوع‌تر است بوسیله موجد بیگانه‌ای، یعنی جهان با قانون علیت سازماندهی شده، صورت گیرد تا اینکه نتیجه قانون درونی اگزیتاناس خودمان باشد.

که یرکه گار و تولد "خود"

فلسفه اگزیتاناس مدرن با کهیرکه گار شروع می‌شود. هیچ فیلسوف اگزیتانسیالیستی را نمی‌توان سراغ گرفت که زیر تأثیر او نباشد. می‌دانیم که وی با نقد فلسفه هگل می‌آغازد (و شاید بتوانیم بیفزائیم با حرفهای مسکوت گذاشته شلینگ. کهیرکه گار فلسفه پسین او را از تدریس دانشگاهی می‌شناخت). کهیرکه گار در مقابل نظام فلسفی هگل، که در پی فهم و توضیح "کلیت" بود فرد را قرار داد؛ فردی که همان انسان است و برایش در کلیت زیر فرمان "روح زمانه" نه جایی هست و نه معنایی. به کلامی دیگر با قیام علیه از دست‌رفتگی فردیت در

جهان بطور کامل تشریح شده، ماجرای این نگرش شروع شود. چرا که همواره تضادی میان فرد با جهان تشریح شده وجود دارد. زیرا "اگزیستانس" فرد، یعنی واقعیت محض وجود داشتنش، در تمامیت تصادفی بودن آن (یعنی اینکه من درست همان من هستم و نه کس دیگری، و اینکه من بواقع هستی دارم و نمی‌توانم به هیچ‌ام گرفت) نه از طریق خرد پیشگویانه و نه از طریق تفکر محض می‌تواند اثبات شود.

اما این اگزیستانس، که من در هر لحظه هستم و آنرا از طریق خود نمی‌توانم درک کنم، تنها چیزی است که من به معنای واقعی از بدیهیت غیر قابل شکش می‌توانم مطمئن باشم. بنابراین وظیفه انسان "ذهنی شدن" و به ذهنیت روی آوردن است. یعنی آن ذات آگاهی که همواره اشکال متضاد زندگی خود در جهان را واقعیت می‌بخشد. تمامی پرسش‌های اصلی فلسفه، نظیر نامیرایی روح، آزادی انسان و وحدت جهان در "خردناب" کانت که بصورت تناقض پرسش‌ها طرح شده‌اند فقط به مثابه "حقیقت‌های ذهنی" قابل درک هستند. به همین دلیل نیز نمی‌توانند به مثابه اشکالی عینی قابل شناخت باشند. کهیرکه گار با اشاره به فیلسوف ماندگاری همچون سقراط، که جمله معروفش اینست "شاید که نامیرایی وجود داشته باشد"، به درجه شکاکیت او می‌رسد. بدین ترتیب که پرکه‌گار اشاره مهمی در فضای تفسیر آثار را مطرح می‌سازد. از دیدگاه کهیرکه‌گار: "سقراط بر پایه همان که شاید نامیرایی وجود داشته باشد، زندگی خود را می‌گذارند و تا پای مرگ پیش می‌روند. این "ندانستن سقراطی" بیان آن نکته است که حقیقت جاودانه پیش روی موجودات در پرده ابهام می‌ماند و تا زمانی که این وجود ادامه دارد همچون امری متناقض برایشان خواهد ماند".

آن کلیت، که فلسفه زمان درازی برای شناخت محض آن سرگرم بود، بنابراین در رابطه واقعی با انسان قرار می‌گیرد. این رابطه البته فقط می‌تواند بصورت متناقضی وجود داشته باشد. زیرا انسان همواره بصورت فرد هست. با این تناقض که فرد می‌تواند کلیت را بفهمد و دریابد و هم آنرا همچون محتوای زندگی خود قرار دهد. بدین ترتیب با این باور عمر متناقض خود را سپری کند. بر این منوال است کهیرکه گار به سخن گفتن از "خودیت" می‌رسد. انسان در زندگی متناقض خود سعی در واقعیت بخشیدن بدان تناقض یاد شده دارد. چنانچه "کلیت به مثابه فرد، دریافته و فهمیده شود". این امر در صورتی است که زندگی واقعی و با معنایی برای انسان شکل بگیرد. یک چنین زندگی‌ای را بعدها کهیرکه گار زیر عنوان مقوله‌ای "استثنایی" تعبیر و تفسیر می‌کند. این زندگی استثنایی، البته، بدور از آن هستی برجای روزمره عمومی و میانمایه است و وجودش بدان خاطر است که خدا انسان را فراخوانده تا از طریق او این نمونه زندگی متناقض انسان در جهان را بنا دارد. در همین استثنایی بودن زندگی "خود" است که انسان، به مثابه فرد. ساختارهای کلی "هستی بر جای" خود را تحقق می‌بخشد. این مشخصه تمامی فلسفه‌های اگزیستانسی است که زیر عنوان "اگزیستانسیل" *existentiell* در واقع چیزی را می‌فهمند که کهیرکه‌گار با "مقوله استثنایی" توضیح داده است. در رفتار

”اگزستانسیل“ (درست بر عکس شهود انسانی) هم و غم همیشه بر سر تحقق کلی‌ترین ساختارهای زندگی است.

تمایل به ذهنیت نزد کهیرکه گار بخاص ترس از مرگ به مثابه واقعه‌ایی است که انسان در برابرش مطمئناً تک و تنها است. این فرد تنها از روزمره‌گی معمولی کنده شده است. از همین رو فکر کردن به مرگ بصورت ”رفتار“ می‌شود. زیرا انسان در این رفتار خود را ذهنی می‌سازد و خود را از جهان و از زندگی روزمره با سایر انسانها جدا می‌کند. این فن بازنگری درونی، به لحاظ روانشناسی، بطور ساده بر این برداشت استوار است که در فکر روز دیگر نباشیم. همچنین بایستی دلبستگی به آنچه هست را نیز از بین ببریم. این تلقی بواقع مشخصه فلسفه مدرن است و چنین برداشتی از سوی بسیاری، ندیده و نسنجیده، مورد پذیرش واقع می‌شود. بر اساس این پیشفرض نه تنها ”درون‌نگری“ مدرن، بلکه همچنین مصمم بودن متعصبانه، با کهیرکه گار شروع شده است. وی در پی جدی گرفتن آن لحظه‌ای است که فرد تنها و واقعیت را در برمی‌گیرد. اما این جدیت مدرن و بیزار از مرگ، بهیچوجه صراحت لازم در بیان پذیرش زندگی و هستی بر جای انسانها را ندارد. بواقع این فقط نیچه و پیروش یاسپرس است که پذیرش زندگی را صریحاً اساس فلسفیدن خود می‌سازد. همین پذیرش زندگی، اساس امری است که بخاطرش نگرش آنان به راه مثبتی در فلسفه می‌انجامد. در مقابل، کهیرکه گار و پیروش هیدگر، همواره مرگ را به مثابه ”مانع“ اصلی در مقابل هستی انسانها و به مثابه دلیل ”نیستی“ آنان تفسیر و تعبیر کرده‌اند. اگر چه در همین راستا تجزیه و تحلیل هیدگر از مرگ و آن خصیصه زندگی انسان وابسته به مرگ، حتا از گفته‌های کهیرکه گار نیر سختر و مهیب‌تر هستند.

روشن است که تلقی کهیرکه گار از رفتار درونی و خواست ”ذهنی - شدن“، بلاواسطه از چارچوب فلسفه بیرون رود. این تلقی البته تا بدانجا با فلسفه همراه است که بصورت دلیل‌های فلسفی بخدمت عصیان فیلسوفان علیه فلسفه در آید. این امر بگونه‌ای مشابه، اگر چه بصورت قطب متضاد آن، ماجرای فکر مارکس است که همواره خود را بصورت فلسفی بیان می‌دارد تا انسان امکان تغییر جهان را بیابد و از تفسیر جهان دست بکشد. هر دوی این گرایشها بدین دلیل یکسانند که بصورت بلاواسطه‌ای می‌خواهند به عملکرد برسند. اما در این راه اصلاً به این امر نمی‌اندیشند که باری فلسفیدن را بر اساس تازه‌ای شروع کنند. بویژه پس از آنکه به شهود برگزیدگان (Prerogative) شک برده و در امکان شناخت شهودی ناب تردید کرده‌اند.

نتیجه اینکه کهیرکه‌گار، از طریق روانشناسی و ترسیم عملکرد درونی و مارکس از طریق سیاست علمی و ترسیم عملکرد بیرونی می‌خواهند خود را از این مخمصه نجات دهند. البته این تفاوت در میان است که مارکس در اصل به فلسفه هگل اطمینان داشت و آنرا خیلی کمتر از آنچه خود باور داشت با ”استوار کردن بر روی پاهایش“ تغییر داده بود. اما برای فلسفه این امر تعیین کننده نیست که مارکس در جای اصل و اساس روحی و یا عقلانی هگل، جایگزینی مادی نشانده

بود. در صورتی برعکس، این امر تعیین کننده است که وحدت انسان و جهان بوسیله آموزه‌ای - بطوری که برای انسان‌های مدرن حتا بصورت فرضیه محض قابل پذیرش باشد - شکل بگیرد.

اما کهیر که گار، از آنجایی که روی شك خود به فلسفه باقی ماند، در تحولات آینده فلسفه بسیار بیش از مارکس اهمیت یافت. تحولات فلسفه از او بیش از هر چیزی "مقوله‌های انضمامی جدید" را آموخت. این مقوله‌ها عبارتند از: امر مرگ همچون ضمانت اصل فردیت؛ زیرا مرگ به مثابه عمومی‌ترین پدیده با انسان در فردی‌ترین شکل خود روبرو می‌شود. امر اتفاق نیز همچون ضمانت واقعیت است. زیرا واقعیت درست بخاطر تنها امر موجود، و نیز بخاطر عدم انعطاف و همه‌گیر بودنش در عالم تفکر، حضور و سلطه دارد. امر گناه همچون مقوله در برگیرنده کلیه رفتار انسانی است که نه در رابطه با جهان، که در رابطه با خویشتن انسانی به شکست محکوم است. این شکست زمانی پدید می‌آید که انسان بخواهد مسئولیتی رابعه‌ده گیرد و این مسئولیت غیرقابل چشمپوشی و ناچار به تصمیم‌گیری در مورد آن باشد و امکان انکار آن در میان نباشد. بدین ترتیب گناه به راه و روشی که از طریق آن انسان واقعیتی می‌یابد که با آن همپیوند نیز هست.

تمامی این مقوله‌های جدید، در صریح‌ترین شکل بیانی خود، برای نخستین بار در اثر کارل یاسپرس "روانشناسی جهان‌بینی‌ها" مطرح می‌شوند. در این مقوله‌ها، که به مثابه "موقعیت‌های استثنایی" هستند، انسان با اساس ساختارهای متضاد "هستی بر جا" (Dasein) خود روبرو می‌شود؛ این مقوله‌ها او را به فلسفیدن وا می‌دارد. یاسپرس در آثار اولیه خود سعی می‌کند که بر اساس نکته یاد شده فلسفه جدیدی را بنیان گذارد و به آن مقوله‌های کهیر که‌گاری نکته‌های بیفزاید. عملی که گاه بصورت عاشقانه و گاه بصورت انزجاری انجام می‌پذیرد. همین تفسیرهای جدید برای نظریه "ارتباطات" او بصورت ابلاغیه جدید فلسفی درمی‌آیند. اما برخلاف یاسپرس. هیدگر سعی می‌کند با این مقوله‌های جدید، فلسفه سیستماتیک را در معنای سنتی خود دوباره احیا سازد.

"خود" همچون هستی و نیستی توامان، نزد هیدگر

سعی هیدگر، در تقابل با کانت و در مسیر جا انداختن دوباره هستی‌شناسی، به این امر منتهی شد که واژگان فلسفی به ارث رسیده را بگونه ژرفی دگرگون کند. بهمین دلیل هیدگر همواره انقلابی‌تر از کارل یاسپرس بنظر می‌رسد. اما این ظاهر واژه و کلمه انقلابی به سنجش درست فلسفه او سخت صدمه زده است. هیدگر بگونه‌ای صریح بیان داشت که می‌خواهد دوباره هستی‌شناسی را احیا کند. او جز احیای مفهوم کهن هستی که از زمان کانت دچار فروپاشی شده بود، نمی‌توانسته چیز دیگری را مدنظر داشته باشد. به هیچ دلیلی نمی‌توان این حرفها را جدی گرفت. با اینکه شناخت بدست آمده از زمان شورش علیه فلسفه اینست که محتوای هستی‌شناسی در مفهومی سنتی، دیگر قابل احیا کردن نیست. سوال قابل بحث دیگر اینست که آیا فلسفه هیدگر به خاطر سر و کار داشتن با مسائل جدید اصلاً قابل جدی گرفتن است؟ چرا که هیدگر با رفتار سیاسی خود ما را متوجه ساخته که

او را جدی نگیریم. حال بخاطر این کم‌دی واقعی در پاگیری نظر او و نیز بخاطر حقارت تفکر سیاسی در دانشگاه‌های آلمان، امری طبیعی است اگر که به کل تاریخ آن توجه نکنیم.

همچنین در مورد هیدگر این امر، در کنار سایر امور، مهم است که رفتار شخصی او چه شباهت‌هایی با رمانتی سیسم آلمان دارد. هیدگر به واقع (و امیدوارانه) آخرین رمانتیک گرای آلمان است. همچنین او یک فریدریش شلگل^{۲۱} و آدام مولر^{۲۲} بسیار نابغه و با استعداد است. اما اینان در ضمن کسانی هستند که بی‌مسئولیتی تمام و کمالشان هم بدلیل جنون و نبوغ است و هم بدلیل یأس و ناامیدی. هستی‌شناسی هیدگری هیچوقت بواقع جا نیفتاد. زیرا دومین جلد قول داده شده "هستی و زمان" هرگز انتشار نیافت. هیدگر در مقابل پرسش معنای هستی چیست؟ جوابی موقتی و غیرقابل فهمی داد. اینکه معنای هستی همانا زمانمندی (ZEITLICHKEIT) است. همچنین تجزیه و تحلیل هستی بر جا (Dasein)، یعنی هستی انسانی تعین شده از منظر مرگ، اینگونه مستدل می‌شود که معنای هستی همانا نیستی (Nichtigkeit) است. بدین ترتیب تلاش هیدگر برای نفی متافیزیک سرانجام این چنین پایان می‌گیرد که نه جلد دوم قول داده‌شده‌ای از "هستی و زمان" منتشر می‌شود و نه تجزیه و تحلیل معنای هستی بر حسب هستی انسانی صورت می‌گیرد. بلکه فقط جزوه کوچکی با نام "متافیزیک چیست" منتشر شده و به رغم کلی ترفند زبانی و لفاظی، در نهایت، این حقیقت بیرون می‌زند که هستی در مفهومی هیدگری فقط نیستی است.

اندیشه نیستی، که جذابیت رایجی برای فلسفه مدرن داشته، بهیچوجه معادل و مترادف نیهیلیسم (نیست‌طلبی) نیست. مسأله اندیشه نیستی را در رابطه با آن فلسفه شورشی شهود محض ببینیم که علیه فلسفه متعارف و رایج و به مثابه تلاش جهت "سرور هستی" شدن است. فیلسوفانه بپرسیم که اگر بتوان همگام و بلاواسطه بسوی عمل پیش رفت، این اندیشه که هستی در واقع نیستی است، یک منفعت بزرگ دارد. اگر انسان خود را بر این اساس استوار سازد، در ذهن خود می‌تواند بپندارد که او نیز در برابر هستی از پیش داده شده نمی‌تواند رفتاری جز رفتار آفریننده و سازنده جهان داشته باشد. جهانی که (بر حسب اندیشه یاد شده) از نیستی برخاسته است. در این نوع تعیین هستی به مثابه نیستی، همچنین تلاش ذیل نهفته است که از فضای تعریفی بیرون آمده و رفتار انسانها را از رفتار شبه خدایی به رفتار خدایی برساند.

این دلیل - اگر چه بدان اذعان نشده - همان امری است که بیکباره نزد هیدگر نیستی فعال می‌شود و شروع به نابودی می‌کند. اینگونه بگوییم که این نیستی تلاش می‌کند تا پیش بود هستی را نابود ساخته و خود نابودگرش را به جای آن پیشداده بنشانند. اگر هستی - که من آنرا نساخته‌ام - مسئله وجودی است که نه هست و نه قوه شناخت دارد، پس شاید این چنین تلقی از نیستی سرزمین فراغالی و آرزویی انسان‌هاست. اما چون نمی‌توانم موجودی جهان‌آفرین باشم. پس سرنوشتم می‌تواند اینگونه باشد که موجودی برای نابودی جهان شوم. این نوع درک و تلقی امروزه،

بگونه‌ای دیگر، یعنی آزادانه و روشن توسط کامو و سارتر نیز گسترش می‌یابد. اینها به‌رحال اساس فلسفه نیهلیستی هستند که ریشه‌اش از هستی‌شناسی کهن انتقام می‌گیرد و با سؤاها و ارزشهای جدیدی چارچوب آنرا زیر فشار خود قرار می‌دهد.

بی‌تفاوت نسبت به این امر که چه فرجامی تلاش هیدگر دارد، دستاورد او در تکرار سؤالی است که طرحش به کانت برمی‌گردد و از بعد او دیگر مطرح نبوده است. هیدگر مدعی است که از ویرانه‌های هارمونی جا افتاده بین هستی و اندیشه، بین گوهر و وجود، و نیز بین موجودات و چیستی وجودی که از طریق خرد قابل درک است، ذاتی (WESSEN) را یافته باشد که در آن گوهر وجود بلاواسطه اینهمانی هستند و این ذات چیزی نیست جز انسان؛ که گوهر او وجود اوست. "گوهر انسانها نه روح (GEIST)، بل وجود است. انسان گوهر دیگری ندارد و بخاطر این از بین می‌رود که هست." ما نمی‌توانیم از چیستی انسان پرسیم، مانند پرسشی که پیرامون یک چیز و شیئی ممکن است، بلکه پرسش فقط پیرامون چه کسی بودن انسان ممکن است.

بنظر می‌رسد انسان به مثابه اینهمانی گوهر و وجود، سؤالی را که پیرامون هستی تمامیت (GANZEN) وجود دارد، پاسخ دهد. نیازی به یادآوری نیست، خدا نزد متافیزیک سنتی آن ذاتی بود که اینهمانی گوهر و وجود را در بر می‌داشت. او صاحب یگانگی رفتار و اندیشه بود. اما این تلاش اخیر فلسفه‌ی بواقع در پی آن بود که انسان را "سرور هستی" کند. هیدگر این تلاش را "حق ویژه وجود و هستی شناسی هستی برجا" می‌نامد:

(ONTISCH ONTOLOGISCHEN VORRANG DES DASEIN).

این فورمولبندی پیچیده نباید باعث جلوگیری از فهم این مطلب شود که این تلاش یاد شده، انسان را درست در جایی قرار می‌دهد که هستی شناسی کهن، خدا را در آنجا قرار می‌داد.

هیدگر هستی انسانی را هستی برجا (DASEIN) می‌نامد. از طریق این تعیین واژگانی، او وادار به استفاده از نام انسان در بیان خود می‌شود. این گزینش واژه بهیچوجه خودسرانه نیست. بلکه این هدف را دنبال می‌کند که انسان را به مثابه صیغه‌هایی از هستی تجزیه کند تا به لحاظ پدیدار شناسی بتوان آنها را اثبات کرد. بر همین منوال نیز تمام ویژگی‌های انسانی، که کانت به مثابه آزادی، شرف انسانی و خرد مطرح می‌نمود، حذف می‌شوند.

این ویژگی‌های انسانی از خود برانگیختگی آنان نشأت می‌گیرند و به همین دلیل نیز بوسیله پدیدار شناسی بخاطر خصلت‌شان قابل اثبات نیستند. زیرا بیشتر خود برانگیخته‌اند تا اینکه کارکردی از هستی باشند و همچنین برای آنکه انسان بدانها بیشتر از خود تمایل دارد. بدین ترتیب پشت هستی‌شناسی هیدگری نوعی فونکسیونالیسم (کارکرد زدگی) پنهان است که با رئالیسم زدگی هابزی^{۲۲} بی‌شباهت نیست.

اگر انسان بدین خاطر از بین می‌رود که هست، پس او چیزی بیشتر از صیغه‌های هستی و یا کارکردی از جهان (و یا برحسب نگرش هابزی کارکردی در جامعه نیست). این فونکسیونالیسم هیدگری و آن رئالیسم هابزی بدین سرانجام می‌رسند که از انسان الگویی بسازند که بر حسب آن، انسان در درون فضایی از پیش مهیا بهتر کارکرد دارد. زیرا که به اصطلاح این انسان از تمامی خود برانگیختگی‌های خویش ”رها“ شده است. این فونکسیونالیسم رئالیستی - که انسان درونش فقط بصورت تکه‌تکه‌هایی از صیغه هستی (SEINSMODI) ظاهر می‌شود - در اساس خود دلخواهی است. چون هیچ ایده‌ای از انسان این گزینش صیغه‌های هستی را هدایت نمی‌کند. به همین خاطر بجای انسان، ”خود“ می‌نشیند و تا آنجایی این هستی برجا (یعنی آن هستی انسانی یاد شده) بوسیله ”خود“ مشخص می‌شود که از دید هیدگر ”در هستی مسئله بر سر خود است“. این عطف به ماسبق هستی - بر جا بدینگونه به لحاظ ”اگزیستانسیالیستی“ قابل درک می‌شود و تنها چیزی است که از قدرت و آزادی برای انسان باقی می‌ماند.

بزغم هیدگر ادراک اگزیستانس همانا خود فلسفیدن است: ”خود پرسشهای فلسفی - پژوهشی می‌باید از دیدگاه اگزیستانسیالیستی به مثابه امکان هستی آن هستی بر جای عمر کرده درک شود“. فلسفه آن امکان هستی عالی و اگزیستانسیالیستی هستی بر جا است. این نوع دیگری از فورمولبندی بیوتئوریک (BIO - THEORETICOS) ارسطویی است که رفتار شهودی را همچون عالیترین امکان انسانی خوانده بود. این قضیه از آنرو پیچیده تر می‌شود که فلسفه هیدگر انسان را به نوعی ماحصل کائنات (SUMMUMENS) و سرور هستی می‌پندارد که در او گوهر و وجود دارای اینهمانی هستند. اما پس از آنکه انسان به مثابه آن ذاتی که پیش از این فقط به خدا تعلق داشت، کشف شد، دوباره مشخص می‌شود که یک همچنین ذاتی چیزی بیمار نمی‌آورد و ”سرور هستی“ وجود خارجی ندارد. تنها چیزی که این میان باقی می‌ماند صیغه‌های آنارشیک هستی است. بنابراین هستی بر جا اینگونه خصیصه می‌یابد که نه تنها امر ساده‌ای نیست، بلکه در خود هستی‌اش در پی فهم پدیده ”بود هستی“ است. این پدیده و ساختار اساسی نامش ”بی‌قراری و غم“ (SORGE) است که تمام مشغله روزمره جهان بر آن استوار است. در حقیقت بیقرار و در غم بودن یک ویژگی تمایل به گذشته دارد. بیقرار و در غم بودن، تنها به ظاهر دلمشغول آن چیزی است که در حال حاضر بدان می‌پردازد. در حالیکه در حقیقت تمام این دلمشغولی بخاطر نیاز صرف دگرخواهی است.

این هستی، که هستی برجا بیقراش است، همان ”اگزیستانس“ است که مدام بوسیله مرگ تهدید می‌شود و سرانجام به فروشد (UNTERGANG) محکوم است. نسبت بدین اگزیستانس تهدید شده، هستی برجا رابطه پیوسته‌ای دارد. درست از همین جا می‌توان تمام شیوه‌های رفتاری را دریافت و تجزیه و تحلیلی پیرامون هستی انسان‌ها نمود. ساختارهای اگزیستانس انسان‌ها، یعنی ساختارهای هستی برجایش، را هیدگر اگزیستانسیال (EXISTENTIALE) و رابطه ساختار را

اگزیستانسیالیته می‌خواند. امکان فردی جهت درك و دریافت این وجودها - تا بتوان در معنایی وجود داشت - را هیدگر اگزیستانسیل (Existential) می‌خواند. با این مفهوم از اگزیستانسیل، این سؤال مطرح از زمان شلینگ و که بر که گور پیش می‌آید که چگونه می‌تواند کلیت هستی بیابد؟ این سؤال همراه پاسخ کهیر که گار بدان، دوباره در دستور کار قرار می‌گیرد.

صرفنظر از نیچه که صادقانه سعی کرد از انسان "سرور هستی" بسازد، فلسفه هیدگر نخستین فلسفه مطلق و بری از هر گونه سازشکاری است. هستی انسان به مثابه امر در - جهان - بودن - تعیین می‌شود و آنچه برای هستی در جهان مهم است. در نهایت، چیزی نیست جز اینکه در جهان تداوم بیابد. اما همین تداوم از او دریغ شده است. از همین رو نیز شکل اساسی در - جهان - بودن هولناک بودن به دو معنا است. یکی، به معنای بی‌وطنی و دیگری، به معنای در مسیر وحشت بودن است. در ترس، ترس اساسی از مرگ، امر در خانه‌ی - خود - نبودن در این دنیا بیان می‌شود. در - جایی - دیگر - بودن (در نظام) نشانه‌های اگزیستانسیالیستی مترادف بی‌خانمانی است. این همان امر هولناک بودن جهان است. حقیقت برای هستی برجا بدین معنا است که خود را از دست در - جهان - بودن رها کند و به خود باز گردد. - عملی که هرگز بخاطر ذات خویش بدان قادر نیست. چرا که بر طبق ذاتش همیشه دور ریخته‌ای (ABFALL) از خودش است. "هستی بر جا از دورن خود به مثابه امکان خود بودن همیشه دور ریخته و در "جهان" مضمحل شده است. فقط در تحقق مرگ خود - مرگی که او را از جهان بیرون می‌برد - است که انسان از خود بودن خویش مطمئن است. این خود، ضمیر پرسشی هستی بر جا است. ("با بیان کردن لفظ خود، ما به پرسش کیستیم هستی بر جا پاسخ می‌دهیم.")

هیدگر با به پشت سر حواله دادن هستی برجا - که حواله به خود است - و بدون راهی که از سر منزل انسان بگذرد، پرسش معنای هستی را در اساس بی‌پاسخ گذاشته است و آنرا با پرسش ازلی معنای "خود" چیست جایگزین می‌سازد. اما این پرسش اخیر نیز بی‌پاسخ می‌ماند. زیرا "خود"، حتا بفرض انزوای مطلق‌اش، نیز بی‌معنا است. از همین رو هیدگر به دام این "خودایده‌ال" می‌افتد و به انسان آن جایگاهی را می‌دهد که هستی شناسی سنتی به خدا داده بود. يك همچینین ذاتی (WESEN) بواقع فقط به مثابه پدیده‌ای تك و تنها و نیز آن استثنایی که هیچکس همتایش را شناسد، قابل تصور است. آنچه بنابراین نزد هیدگر در شکل "دور ریخته" بنظر می‌رسد، همه و همه آن صیغه‌های هستی انسان است. صیغه‌های هستی بر این زمینه استوارند که خدا - انسانی در میان نیست و تنها انسان با همنوعانش در این جهان زندگی می‌کند.

این جسارت هیدگر که در پی [اثبات] هستی يك خود بود، خودبخود تبدیل به نقض غرض شد. چرا که تاکنون هیچ فلسفه‌ای به اندازه فلسفه او این واقعیت را روشن ساخته که آنچه انسان نمی‌تواند باشد، همانا استثنایی و بی‌نظیر بودن است.

خود در چارچوب این فلسفه به طریق زیر سقوط کرد: هنگام در این - جهان - بودن انسان نه تنها قادر به ساختن خویشتن خویش نشد، بلکه به ورطه بود این هستی "پرتاب شده" است.

از این پرتاب‌شدگی، انسان سعی می‌کند با "طرح‌ریزی" در زندگی - که بسوی مرگ می‌شتابد - نجات یابد و آخرین امکان را برای خود دست و پا کند. اما "هم در ساختار پرتاب‌شدگی و هم در ساختار طرح‌ریزی به لحاظ ذاتی يك نیستی موجود است". انسان هم نتوانست خود را در هستی جا بیندازد و هم نتوانست خود را از آن خارج کند. خودکشی برای هیدگر نقشی ایفا نمی‌کند. اما نزد کامو - که گفت:

Il n'y a qu'un probleme philosophique vraiment serieux: c'est le suicide.^{۲۳}

- به جانبداری از آن منجر شد. شاید بدین خاطر هیدگر عیه این جانبداری است که نزد او انسان حتا همین آزادی تصمیم جهت خودکشی کردن را هم ندارد. به گفته‌ی دیگر خصیصه هستی انسان در اصل بدین طریق معین می‌شود که او چه نیست و نیستی‌اش چگونه است. تنهای عملی که خود می‌تواند انجام دهد تا خود شود، اینست: "مصمم" ام مسلم هستی خود را بجان بخرد. با اینکه این امر در حیاتش اساسی نابودی و نیستی اوست.

در این مصمم بودن بخاطر چیزی شدن - چیزی که انسان بخاطر "نیستی" اساسی‌اش نمی‌تواند آن شود، یعنی خود شود - آدم در می‌یابد: "هستی بر جا چونان هستی گناهکارست." هستی انسان آنچنان است که هم مدام در جهان دور ریخته می‌شود و هم مدام ندای وجدان را از بطن حیات خود می‌شنود. بنابراین زندگی اگزستانسی داشتن بمعنای آنست که بخواهیم - وجدان - داشته باشیم و این امر پیش فرض حس گناهکار بودن است. در این مصمم بودن، خود شکل می‌گیرد. خصیصه برجسته این خود، همانا خودبینی مطلقاش و گسست رادیکال از تمام هموعانش است. برای دستیابی بدین هدف، خیز بسوی مرگ همچون امری حیاتی است. زیرا در مرگ انسان اصل مطلق فردی (absolute principium individuationis) را تحقق می‌بخشد. همچنین فقط این مرگ است که انسان را از رابطه با هموعانش کنده و جدا می‌کند و "خود آدم" بودن را همواره مانع می‌شود. مرگ می‌تواند پایان هستی بر جا باشد. اما همزمان تضمینی برای این امر است که در فرجام، مسئله بر سر چیز دیگری جز مسئله خودم نیست. با تجربه کردن مرگ بمثابة نیستی، من این اقبال را دارم که خویش را وقف خود بودن کنم و از دست جهان، جهانی که در آن درگیرم، بمثابة نشانه گناه اساسی یکبار برای همیشه آزاد شوم.

در این تنهایی مطلق، این مسئله روشن می‌شود که "خود" در اصل مفهومی ضد مفهوم انسان است. از زمان کانت بیعد ذات انسانی مفهومی جز این نداشت که تك تك انسانها نماینده‌ای از کل بشر هستند. از زمان انقلاب کبیر فرانسه و اعلام حقوق بشر این بخشی از مفهوم انسان‌ها شده که ستم و یا حفظ حرمت فرد، ستم و یا حفظ حرمت کل بشر است. در مقابل. اما در مفهوم خود، آن مفهومی از انسان وجود دارد که فرد جدا و مستقل از کل بشر زنده است و نیاز به نمایندگی کردن هیچکس

غیر از خود را ندارد. و این خود چیزی نیست جز نیستی‌اش. آن "دستور بی‌چون و چرای" کانت مبنی بر این بود که تمام رفتارها بایستی به مسئولیت در مقابل کل بشر گردن نهد. در حالیکه این تجربه نیستی گناهکارانه مبتنی بر اینست که حضور کل بشر در تك تك انسانها را نابود کند. این خود بمثابة وجدان، بجای کل بشر می‌نشیند و خود بودن بجای انسان بودن.

هیدگر بعدها در تدریسهای دانشگاهی خود سعی کرد این خودهای منزوی را با شبه مفهومیهای اسطوره زده‌ای چون خلق و آب و خاک همیار سازد و اساسی مشترك بر ایشان دست و پا کند. بدیهی است که يك چنین طرحی فقط بتواند از بطن فلسفه دربیاید و بعد در یکنوع خرافه ناتورالیستی درونی شود. اگر این امر بخشی از مفهوم انسان اسکان گزیده با هموعان خود بر کره خاکی نباشد، آنگاه فقط باید يك آشتی و دوستی مکانیکی پاگیرد تا با آن خودهای متمیزه شده در مفهوم دلخواهانه شوند. این آشتی و دوستی فقط بدر آن می‌خورد که این خودهای خودپرست را در زیر يك سمبل برتر از این خودها سازمان داد تا پنداره آن گناه اساسی را [که خیز بسوی مرگ است] مصممانه جامعه عمل بپوشاند.

یاسپرس و نشانه‌های وجود انسانی

درست بود اگر که بحث شروع فلسفه اگزیستانس معاصر را به لحاظ تاریخی با نام یاسپرس شروع می‌کردیم. با چاپ اثر "روانشناسی جهان‌بینی‌ها" یاسپرس به سال ۱۹۱۹، بدون شك "مکتب" جدید فلسفه اگزیستانس اولین کتاب خود را منتشر کرده است. البته در مقابل این گفته دو دلیل اقامه می‌شود. دلیل اول، این است که انتشار اثر بزرگ "فلسفی" یاسپرس پنج سال پس از انتشار "هستی و زمان" هیدگر صورت گرفت. دلیل دوم این است که فلسفه یاسپرس خود را به مثابه حرفی تمام ارائه نکرد است و نیز از فلسفه هیدگر بسیار مدرنتر است. البته زیر عنوان مدرنتر نباید چیزی والاتر از معیارهای بلاواسطه تفکر فلسفی معاصر فهمیده شود. اگر چه يك چنین معیارهایی را نزد هیدگر نیز می‌توان یافت، اما این معیارها در اصل آن پدیده‌ای نیستند که بدر مناقشه نظری بخورند و یا بدر رادیکال سازی تفکر هیدگر - مثل آن هدفی که در میان فیلسوفان رایج شده است. در کلامی دیگر، هیدگر یا آخرین صحبت خود را پیرامون موقعیت معاصر فلسفه کرده است و یا اینکه می‌باید برای حرفهای جدید از فلسفه قبلی خود فاصله بگیرد. در حالیکه یاسپرس بدون چیزی فاصله‌گیری و گسستی از فلسفه خود، در موقعیتی است که با فلسفه معاصر رشد کند و بر بحث فلسفی معاصر بصورت تعیین کننده‌ای تأثیر گذارد.

کار گسست از فلسفه پیش از خود را، یاسپرس در همان اثر "روانشناسی جهان بینی" پایان برد. گسست او بدین روش است که تمام دستگاههای فلسفی پیشینی را به مثابه ساختارهای اسطوره سازی فکر و نظر ترسیم نماید و از این طریق اهمیت آنها را نسبی سازد. از دیدگاه او این (دستگاههای فلسفی) همچون پناهگاه‌هایی هستند که انسان هولناك از دست سؤالهای اصلی حیات خود را در آنها پناه می‌دهد. جهان‌بینی‌هایی که مدعی دریافتن معنای هستی هستند، یعنی همان

دستگاه‌های نظری "آموزه‌های فورمولبندی شده پیرامون کلیت و تمامیت"، از دیدگاه یاسپرس اعتباری بیش از يك "چارچوب" ندارند. هم و غم این "چارچوب" ها نیز چیزی نیست جز این که از تجربه‌ی "موقعیت‌های استثنایی" جلوگیری کرده و آرامش جان را مختل سازند؛ آرامشی که در اساس با فلسفه ارتباطی ندارد. یاسپرس از طریق "موقعیت‌های استثنایی" سعی می‌کند که يك نمونه جدید فلسفیدن را طرح کند و در این راه به کهیر که گار و نیچه متوسل می‌شود. این فلسفیدن طرح نماید و برای این طرح به کهیر که گار و نیچه متوسل می‌شود. این فلسفیدن نمی‌خواهد در نخستین گام خود آموزشی باشد و آموزش دهد، بلکه هدفش بیشتر "تحریک مداوم مخاطبان است فراخوانش نیز نیروی زندگی خود و دیگران را مورد خطاب قرار می‌دهد". با این شیوه است که یاسپرس در فلسفه جدید عصیانی را در برابر فلسفه استوار می‌کند. او سعی دارد "نتایج" فلسفی بتوانند بی‌آنکه خصلت نتیجه‌اش‌شان معلوم باشد، قابل ابلاغ و اطلاعیه باشند.

از همین رو یکی از مشکل‌های محوری این فلسفه امر آگاهی رسانی (ابلاغ و اطلاعیه) است. داد و ستد ارتباطی Kommunikation به مثابه عالیترین شکل ابلاغ و اطلاعیه فلسفی است که همزمان خود بنوعی فلسفیدن - با یکدیگر است. در این حالت، هدف نه نتایج فلسفی که "نورافشانی بر وجود" است. رابطه درونی این راه و روش یاسپرس با راه و روش سقراطی، "هنر شناخت از طریق پرسش و پاسخ" (Maeutik)، کاملاً آشکار است. تنها با این تفاوت که آنچه پیش سقراط هنر شناخت از طریق پرسش و پاسخ است، نزد یاسپرس زیر عنوان فراخوان خوانده می‌شود. البته این تفاوت در لفظ امری تصادفی نیست. یاسپرس در واقع سعی می‌کند به روش سقراطی عمل کند؛ البته بصورتی که خصیصه کمک درمانی (پداگوژی) آنرا کنار گذارند. تلقی یاسپرس مانند سقراط است. او چیزی زیر عنوان فلاسفه را به رسمیت نشناسد. - این تلقی از زمان ارسطو به پس شایع شد که فیلسوفان حیات و الاتری از سایر مردمان دارند. البته یاسپرس دیگر هیچ ویژگی برای فیلسوفان، آنگونه که سقراط بدان باور داشت. قائل نبود. زیرا از نظر یاسپرس آن داد و ستد ارتباطی بر اساس فلسفه فقط میان همطرازان برقرار می‌شود و فراخوان نیز به مخاطبانی همقطار است. و این مخاطبان نیز می‌توانند فراخوانی به جهت ما بفرستند. بدین ترتیب فلسفه بطور اساسی از سپهر علوم دقیقه و از انحصار متخصصان بدر می‌آید و بحث فلسفی در اساس بین همقطاران متفاوت صورت می‌گیرد.

آن گاه که یاسپرس نتایج (کنکاش فلسفی) خود را اعلام می‌کند، این امر بصورت "متافیزیکی پر جنب و جوش و بازیگوشانه" انجام می‌گیرد. از اینرو این شکل ابلاغ آزمایشی مداوم است که هرگز تصویرهای ثابتی از تفکرات معین نمی‌گیرد. خصیصه‌ای همچون نکته‌های پیشنهادی دارد و بدین حالت نیز نزد انسان‌ها بیان می‌شود. انسان‌ها در این حالت است که می‌توانند در امر فلسفیدن شرکت جویند. اگزیستانس نزد یاسپرس شکلی از هستی نیست، بلکه شکلی از آزادی انسانی است، و در این شکل است که "انسان به مثابه امکان خودبرانگیختگی خویش بر علیه امر

منتج از هستی بودن محض عصیان می‌کند. اگزیستانس نه چنانچون هستی انسانی یا امر پیشداده است، بلکه "انسان در هستی برجای اگزیستانس ممکن است". آنچه زیر عنوان واژه "اگزیستانس" در این جا بیان می‌شود، این امر است که تنها وقتی انسان در حقیقت هستی دارد که با آزادی مبتنی بر خود برانگیختگی خویش دست به عمل بزند و به داد و ستد ارتباطی با دیگر آزادگان مشغول باشد.

از این طریق مسئله خصیصه انسانی حقیقت، که اصالتش در چارچوب فکر قابل تجزیه نیست، معنای جدیدی می‌یابد. آن خصیصه بی‌مثابه امر پیشداده در هستی معیاری می‌شود که مبتنی بر آن آزادی انسان پا می‌گیرد و همزمان همین سنگ محکش می‌شود. این امر جدا از این امرهاست که جهان چه حقیقتی دارد یا هم‌نوعان چه ویژگی و یا این واقعیت که من آفریننده خودم نیستم به چه ترتیب است. این نکته که ما در چارچوب فکر محض به تجزیه پدیده‌ای حقیقی قادر نیستیم به پیروزی آزادی ممکن منجر می‌شود. اگر این ماجرا را بخواهیم بصورت متناقضی بیان داریم، اینگونه می‌شود که چون من آفریننده خود نیستم، پس آزاد هستم. زیرا اگر من آفریننده خود می‌بودم بر خویش احاطه می‌یافتم و به همین دلیل امکان تحرک آزاد و آزادی را نمی‌یافتم. در این رابطه پرسش معنای هستی می‌تواند در حالت تعلیق قرار گیرد. بطوریکه پاسخی اینگونه مطرح می‌شود: "هستی بدانگونه‌ای هست که در آن، این هستی بر جای ما ممکن شده است"

در این هستی می‌توانیم اسکان گزینیم، اگر که متفکرانه خود را از دست این "جهان ظاهری پنداشته‌ها" رها ساخته و به مرز حقیقت نزدیک شویم، حقیقتی که البته نه به مثابه فکر محض قابل فهمیده شدن است و نه به مثابه پدیده ناب. این امر متفکرانه به حد و مرزهای تفکر رسیدن را یاسپرس فرا گذاشتن Transzendieren می‌نامد، و آن "متافیزیک پر جنب و جوش و بازیگوشانه" اش طبقه‌بندی مرتب یک چنین جنبش فکری است که همواره از مرزهای خود فراتر می‌رود. نتیجه اینکه انسان به مثابه "سرور افکار خود" ارزنده‌تر از تک تک این جنبش‌های فکری است، و بدین ترتیب است که فلسفیدن دیگر نه تنها آن شکل عالی "وجود" هستی انسان را بخود نمی‌گیرد، بلکه به رشد "خودیت" مبتنی بر واقعیت جهانی منجر می‌شود.

این شناخت تعلیقی که "ناشی از پشت سر گذاشتن کلیه شناخت‌های جهانی مبتنی بر هستی است، به آزادی من و به فضای عمل اجباری در جهت فراگذشت از شرایط کنونی فراخوان می‌دهد". این "عمل" سرچشمه گرفته از «موقعیتهای استثنایی» در جهان پدید می‌آید و از طریق داد و ستد ارتباطی با دیگر هم‌نوعان به خرد مشترك می‌رسد و امر عمومی را تضمین می‌کند؛ و عمل در تحقق رفتاری خودآزاری انسان در جهان را استوار ساخته است. بدین ترتیب به آفرینش آن نطفه از دست رفته در جهان منجر می‌شود.

فکر کردن نزد یاسپرس این کارکرد را دارد که انسانها را به تجربه‌های مشخصی راهبری می‌کند؛ تجربه‌هایی که فضایی می‌سازد که در آن فکر کردن ناکام و بازنده است. البته بی‌آنکه این ناکامی گریبانگیر انسان متفکر باشد. در این ناکامی فکر

کردن (و البته نه ناکامی انسان‌ها) انسان بدین امر آگاه می‌شود که او هم حقیقی‌تر و هم آزادتر از عنصر فکر است، و این امر آن چیزی است که یاسپرس آنرا ”معیار فراگذشتن“ Chiffer der Trenszendenz می‌نامد. این فراگذشتن که به مثابه معیار، تنها در شکل ناکامی (توسط انسان) تجربه می‌شود، خود نشانگر اگزیزستانس - آنکسی که از خود آگاه است - می‌شود. تا هم به مثابه هستی بر جای آفریده خود نباشد و هم به مثابه هستی بر جا ناتوان در برابر اضمحلال و فرو شد حتمی قرار نگیرد، و خودیت به مثابه آزادی را تنها به خود مدیون نماید.

ناکالمی نزد یاسپرس را نباید با آن فروریختگی (Abfall) و از بین‌رفتگی نزد هیدگر اشتباه گرفت. حتی اگر خود یاسپرس آن ناکامی را مشتق یافته بنامد. این امر ناکامی را یاسپرس بارها تشریح کرده و به لحاظ روانشناسی نیز قابل توضیح است. اما این امر (مانند آنچه نزد هیدگر تلقی می‌شد) نیست که همچون ساختاری ضروری فروریختگی از هستی واقعی انسان باشد. تلاشهای فلسفی که ادعا می‌کند از هستی‌شناسی به مثابه تشریح گر واقعی هستی بتوانند سخت بگویند، نزد یاسپرس بصورت مشتقی از مقوله‌های هستی مجرد و آلوده به مطلق‌گرایی هستند. م‌ عنای اگزیزستانسی چنین مشتق‌های نظری بدین صورت خواهد بود که فلسفه، آزادی انسان را می‌گیرد و اساس خود را بر این نکته قرار می‌دهد که انسان نمی‌داند که بواقع هستی چه چیزی هست.

اگر این امر را با بیانی صوری بخواهیم توضیح دهیم، اینگونه می‌شود که هستی فراگذشتن است و چنانچون ”واقعیتی است بدون امکان تغییر به ممکن بودن“؛ بنابراین آن پدیده‌ای است که در کنارش دیگر نمی‌توانیم تصور کنیم که بواقع نیست و وجود ندارد - یعنی آن تصویری که در اصل در کنار کلیه باشندگان یگانه می‌توانیم داشته باشیم. تازه بدین دلیل، که ”من متفکر“ در مقابل فهم چگونگی واقعیت ناکام است، ”عظمت واقعیت“ قابل لمس می‌شود. از همینرو ناکامی متفکر در فکر کردن، شرط اگزیزستانس می‌شود. اگزیزستانسی که همواره سعی می‌کند از این جهان پیشداده فراتر رود. این شرط برای آن است که اگزیزستانس شوکه شده از ”عظمت واقعیت“، خود را در واقعیت جای دهد و تنها به يك طریق بدان وابسته شود که می‌تواند آن واقعیت را برگزیند؛ و فقط از این طریق گزینش است که انسان‌ها می‌توانند با واقعیت وابستگی یابند.

در حین آن ناکامی یاد شده، انسان این امر با تجزیه می‌کند که او می‌تواند هستی را نه بیافریند و نه بشناسد؛ و بنابراین خدا نیست. در چارچوب این تجربه انسان حد و مرز اگزیزستانس خود را تحقق می‌بخشد و با فلسفیدن در پی این مهم است که آن حد و مرز را هضم کند. در ناکامی در گذشتن از تمامی مرزها، او این امر را تجربه می‌کند که در این واقعیت موجود، او معیار هستی‌ای است که خود همان هستی نیست.

وظیفه فلسفه اینست که انسان را از دست ”جهان‌ظاهری پدیده‌های قابل تفکر“ رها کند و او را در این ”واقعیت“ خانه زاد. این امر را که واقعیت در چارچوب تفکر محض غیرقابل تجزیه است، تفکر فلسفی هرگز نمی‌تواند پشت سر گذارد. با این

حال فلسفه از اینرو وجود دارد که ”غیر قابل فکرها را افزایش دهد“. این نکته ضروری‌تر از اینست که ”واقعیت متفکر ... از فکر او (جلوتر است)“ و آزادی واقعی‌اش فقط بر این زمینه استوار است که او به چه چیزی می‌اندیشد و به چه چیزی نمی‌اندیشد.

محتوای واقعی فلسفه یاسپرس را نمی‌توان در يك رساله سخنرانی گزارش داد. زیرا که این محتوا در درون راهها و حرکت‌های فلسفیدن او نهفته است. از طریق این راهها یاسپرس به کلیه پرسش‌های اساسی امروز فلسفه رسیده است. البته بی‌آنکه به یکی از آنها بطور مشخص پاسخ داده و آنرا حل کرده باشد. اما همزمان او برای فلسفه مدرن راههایی را هموار نموده که بر مسیر آنها، فلسفه باید حرکت کند تا بدام بن بست‌های تعصب‌گرایی پوزیتیویستی و نیهلیستی نیفتد.

بنظر می‌رسد در میان این راهها، مهمترین اینها باشند: هستی امری غیر قابل شناخت است و تنها بصورتی امری ”فراگیرنده“ قابل لمس است. بدین ترتیب آن جستجوی کهن هستی - شناسی‌ها منتفی می‌شود. هستی‌شناسی‌هایی که در باشندگان نوعی در پی یافتن هستی و به گونه‌ای نیز در پی گوهر مدیر و مدبر کل جادویی بودند تا تمامی آنچه هست را نمایان سازند و خود را در فضای زبانی با واژه‌ی مختصر و کوچک ”هست“ معرفی نمایند. با رهاسازی جهان از بند تف و لعن هستی و نیز از بند جنون همه چیز شناسی، ضرورت داشتن پر نسیب یگانه توضیح و تشریح همه چیز نیز منتفی می‌شود؛ و این پرنسیب یگانه چیزی جز آن مدیر و مدبر کل نبود. اما بجای این امر به ”چند پارگی هستی“ (البته نه آن هستی در معنای خاص هستی‌شناسی) می‌تواند اعتراف شود و این احساس مدرن غریبه بودن در جهان و نیز خواسته مدرن - که دیگر نه یافتن خانه و کاشانه که ساختن جهانی انسانی است برای خانه و کاشانه یافتن - دست به کار شوند. بدین ترتیب با مفهومی اینچنین از هستی. به مثابه امر ”فراگیر“، بایستی آن جزیره پهناوری پایه ریخته شود که در آن انسان بی‌هیچگونه تهدیدی از جانب ناشناخته‌ها و آن باشندگان فلسفی تعریف شده و بتواند از ادانه تلاش و کوشش کند. مرزهای این جزیره آزادی انسانی در همپهلویی با آن ”موقعیت‌های استثنایی“ هستند که انسان هنگام برخورد با آنها با محدودیت آشنا می‌شود؛ محدودیتهایی که بلاواسطه پیش شرط آزادی و اساس عملکرد و رفتار می‌شوند. از منظر این ”موقعیت‌های استثنایی“ است که انسان بر اگزیستانس احاطه می‌یابد و این نکته را درک می‌کند که به چه کاری توانست و در چه کاری ناتوان، و سرانجام، از بند نتیجه محض ”اگزیستانس“ خود بودن رهایی می‌یابد. این امر رهایی، نزد یاسپرس در وهله نهایی مفهومی برای هستی انسانی در معنای واقعی بیان آن است. اگزیستانس، بر طبق ذات خود هرگز تک افتاده و منزوی نیست. زیرا همواره در پی داد و ستد ارتباطی و دانستن از دیگر اگزیستانس‌ها هست. ممنوعان (نه بدان سان که نزد هیدگر هست) دیگر نه تنها ضرورت ساختاری و خود بودن ضروری عنصر به مخاطره افکندن اگزیستانس نیست، بلکه بر عکس فقط در این جهان مشترك موجود می‌تواند همبایی انسانی پاگیرد و رشد نماید. در مفهوم داد و ستد ارتباطی پایه آن مفهوم انسانیت،

که هنوز بطور کامل رشد نکرده ولی مستعد رشد کردن است، نهفته که بایستی شرط آگزیستانس انسان‌ها باشد. در درون هستی "فراگیر" بهر حال انسان‌ها در حال تحرك هستند. اینان نه در پی شبیح "خود" هستند و نه اسیر آن جنون مضاعفی که خود را همان همه‌ی هستی بدانند.

از طریق تحرك انسانی تفکر فرارونده و از طریق ناکامی اندیشیدن، دست کم این نتیجه بدست آمده که انسان به مثابه "سرور افکار خود" نه تنها چیزی بیشتر از همه آن چیزی است که خود می‌اندیشد - و احتمالاً این شرط اساسی برای تعریف جدید حق و حرمت انسانی است - بلکه از سرآغاز به مثابه ذاتی تعیین شده، هم پیش از آنچه خود هست، می‌باشد و هم از خود، چیز بیشتری می‌طلبد. بدین ترتیب فلسفه‌ی آگزیستانس از مرحله‌ی خودیت (یا خود جویی) فرا می‌رود.

پایان ترجمه: ماه می ۹۲

بازبینی و تصحیح مجدد: ماه فوریه ۲۰۰۴

پانوشته‌ها:

* - مطالب بالا

Hannah Arendt: Was ist Existenzphilosophie, ed. Hain 1990

را که از حاشیه روی‌های معمول و گریزهای بی‌دیل برخی از صاحب سخنان درباره‌ی آگزیستانسیالیسم بدور است، هانا آرننت نخستین بار در سال ۱۹۴۶ در ایالات متحده و نشریه "پاتیزان ریویو" بچاپ رسانده است. مطلب فلسفی که برای آشنایی روشنفکران انگلو ساکسنی تهیه شده و در فردای فروپاشی ناسیونال سوسیالیسم انتشار یافته، نگاهی است به سرچشمه و تحول فلسفه‌ی آگزیستانسیالیسم. این فلسفه به فراخور تمایل روشنفکران کشورهای مختلف در این سده بارها چشم و چراغ بازار بحث نظری شده است. (سنجش آرننت، به گمان مترجم، از آنرو مهم است که او یکی از برجسته‌ترین شاگردان هیدگر - که البته رابطه عاشقانه‌ایی هم با استاد داشته - و یکی از نقادان بعدی نظریه هیدگر است).

۱- فیلسوف ایده‌لیست دوران رمانتیک در آلمان است. [۱۷۷۵-۱۸۵۴]

(Friedrich von Schelling)

۲- فیلسوف و عارف مسیحی دانمارکی است. [۱۸۱۳-۱۸۵۵]

(Soren Kierkegaard)

۳- فیلسوف فرانسوی است. [۱۸۵۹-۱۸۴۱] (Henri Bergson)

۴- فیلسوف آلمانی است. [۱۸۷۴-۱۹۲۸] (Max Scheler)

۵- فیلسوف آلمانی است. [۱۸۸۹-۱۹۷۶] (Martin Heidegger)

۶- فیلسوف و روانشناسی آلمانی است. [۱۸۸۳-۱۹۶۹] (Karl Jaspers)

۷- فیلسوف مشهور آلمانی است. [۱۷۷۰-۱۸۳۱] (G. W. F. Hegel)

۸- نزد رومیان مینروا سمبل فرزاندگی بوده است. (Eule der Minerva)

مراد از به پرواز درآمدن بوف مینروا اوج گرفتن فلسفه و اندیشه است.

- ۹- پارامنیدس - فیلسوف یونانی دوران پیش از سقراط. [تولد حدود ۵۱۰ تا ۵۱۵ پیش از میلاد مسیح - مرگ ۴۵ سال پیش از میلاد مسیح] (Paramenides)
- ۱۰- که بنابراین شهود حسی و هستی هر دو همسانند.
- ۱۱- فیلسوف هلندی، یکی از اولین نقادان تعصب مذهبی که توسط کنیسه یهودیان تکفیر شده است. [۱۶۳۲-۱۶۷۷] (Baruch Spinoz)
- ۱۲- ادموند هوسرل بنیانگذار پدیدار شناسی مدرن و استاد هیدگر بوداست. [۱۸۵۹-۱۹۳۸] (Edmund Husserl)
- ۱۳- ادیب اتریشی که یکی از نمایندگان برجسته سبک امپرسیونیسم و سمبولیسم کشورش است. [۱۸۷۴-۱۹۲۹]
- ۱۴- شاعر غنایی آلمانی، یکی از نمایندگان برجسته ایده "هنر برای هنر" است. او را مهمترین شاعر دوران "ویلهمی" خوانده‌اند. [۱۸۶۸-۱۹۳۳]
- ۱۵- متفکر مخالف جنبش روشنگری که رجوع ویژه خود به تاریخ گذشته را در میان همعصران دارد. [۱۷۴۴-۱۸۰۳]
- ۱۶- این برداشت که مشاهدات با موضوع‌های مشاهده شده یکنانه‌اند.
- ۱۷- "من می‌اندیشم، پس هستم" سخن معروف دکارت
- ۱۸- این امر که شناسای همطراز هستندگی است/
- ۱۹- شاعر و نقاد آلمانی است. [۱۷۲۹-۱۷۸۱]
- ۲۰- فیلسوف آلمانی است. [۱۷۷۲-۱۸۲۹]
- ۲۱- نظریه پرداز آلمانی درباره‌ی دولت و جامعه. [۱۷۷۹-۱۸۲۹]
- ۲۲- فیلسوف انگلیسی و نظریه پرداز دولت. [۱۵۸۸-۱۶۷۹]
- ۲۳- تنها مسئله بسیار جدی برای فلسفه، همانا مسئله خودکشی انسان است.

سلام صدا

WWW.HIWORD.IR

SalamSeda.IR

SalamSeda.ir@Gmail.com



HiWord



SalamSeda