

## مفهوم اگزیستانس نزد یاسپرس

بهمن پازوکی<sup>۱</sup>

استادیار فلسفه مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

(تاریخ دریافت مقاله: ۹۱/۶/۵؛ تاریخ پذیرش مقاله: ۹۱/۸/۱۰)

### چکیده

در تاریخ فلسفه معمولاً کثیرگیر را بنیان‌گذار فلسفه اگزیستانس می‌دانند. او این اصطلاح را که به معنای نحوه وجود خاص انسان است، در تقابل با اندیشه هگل وضع کرده است. با مروری کوتاه بر جدال فلسفی میان اندیشه کثیرگیر و هگل سعی می‌شود از بعضی از ویژگی‌های مفهوم اگزیستانس پرده برداشته شود. بعد از این، نوبت به شرح مفهوم "اگزیستانس" از نگاه یاسپرس می‌رسد. اگزیستانس تعریف‌ناپذیر است و در مفهوم نمی‌گنجد. او معتقد است که اگرچه واقعیت اگزیستانس را نمی‌توان همچون وجود تجربی مستدل ساخت اما می‌توان به آن به‌مدد «نشانه» اشاره کرد. یاسپرس الفاظی همچون «اگزیستانس»، «خودبودن»، «آزادی» و سایر اصطلاحات خاصی را که در فلسفه خود به کار می‌برد، نشانه‌هایی می‌داند که فی‌نفسه معنایی مستقل ندارند و حتی در قالب نشانی برای آگاهی کلی نامفهوم باقی می‌مانند. میزان در رد و قبولی نشانی‌ها و صحت و کذب آنها خودبودن فرد است. اگزیستانس همواره اگزیستانس فردی است. اگزیستانس خودبودن اصیل انسان است که با تصمیمی آزاد و بی‌قید و شرط، به خود فعلیت می‌بخشد. اگزیستانس، زندگی صرف را همچون امکانی بالقوه همراهی می‌کند، امکانی که انسان یا بدان چنگ می‌اندازد یا از دست زدن به آن سر باز می‌زند.

**واژه‌های کلیدی:** اگزیستانس، نشانه‌های اگزیستانس، آزادی، خودبودن، بی‌قید و شرط بودن، ممکن (بالتقوه) بودن

1. Email: bpazouki@irip.ir

## مقدمه

در تاریخ فلسفه معمولاً کِیرِکِگَر را بنیان‌گذار فلسفه اگزیستانس می‌دانند. بعد از پایان ایده‌آلیسم آلمانی در قرن نوزدهم چرخشی اساسی در فلسفه غرب به وجود آمد که نمایندگان عمده آن کِیرِکِگَر، نیچه و مارکس هستند. تبدیل دیالکتیک مفهوم هگل که در آن وجود، به شکل‌های فکر درمی‌آید به دیالکتیک اگزیستانس در کیرکگار که در آن فکر، شکل‌های گوناگون اگزیستانس به خود می‌گیرد یکی از نقاط عطف در سیر تحول فلسفه جدید است. این گشت، به معنای چرخش<sup>۲</sup> است از اندیشه‌ای عینی<sup>۳</sup> که صورتی - مفهومی است به تفکر وجود که مضمونی - اگزیستنسیل است. فلسفه اگزیستانس، که موضوعش انسان نه در کلیت ذات‌اش بلکه به‌عنوان خود منفرد است، یکی از اشکال عکس‌العمل به مفهوم (اندیشه) سیستم در ایده‌آلیسم آلمانی است. معنایی که کِیرِکِگَر از اگزیستانس مراد می‌کند با ایده‌آلیسم آلمانی که در هگل به تمامیت خود می‌رسد پیوندی تنگاتنگ دارد. در تاریخ فلسفه جدید تفاسیر گوناگونی از این پیوند می‌توان یافت. بعضی فلسفه اگزیستانس کِیرِکِگَر را تصحیح نقادانه ایده‌آلیسم هگل می‌دانند و بعضی دیگر آن را شکل ریشه‌دارتر سوژکتیویته دانسته‌اند. نسبت کِیرِکِگَر با هگل از ابتدا دوپهلوی است. از یک طرف اندیشه او به شدت متأثر از فلسفه هگل است، از سوی دیگر اما روحیه دینی‌اش همواره در برابر یک چنین تأثیری مقاومت می‌کند و مانع قبول آن می‌شود. از آنجا که حاصل درگیری کِیرِکِگَر با سیستم فکری هگل در شکل‌گیری فلسفه اگزیستانس نقش بسزائی دارد و در تمامی اشکال این جریان فلسفی، از جمله فلسفه یاسپرس، به انحاء مختلف دیده می‌شود، لازم است برای فهم بهتر منظور یاسپرس از اگزیستانس در اینجا به طور مختصر به بعضی از مؤلفه‌های این درگیری اشاره کنیم.

۱- تناهی انسان: اصل اساسی ایده‌آلیسم آلمانی این است که واقعیت (بالفعل بودن) قابل تعیین به عقل و ساختار آن نیز به نحو مناسب فهم شدنی است، زیرا این ساختار از اصلی بی‌قید و شرط (بلا شرط) یعنی من مطلق یا روح مطلق استنتاج می‌شود.<sup>۴</sup> در روح

---

2. Umschwung

3. objektiv

4. deduzierbar

مطلق که هگل آن را تعین سوژکتیویته می‌داند، اندیشه و وجود در هم می‌افتند و یکی می‌شوند. در برابر چنین سوژکتیویته مطلق، کِیرِکِگَر اگزیستانس را قرار می‌دهد تا فلسفه را بر آن بنیان نهد. با این کار، فلسفه که به قول کِیرِکِگَر در سیستم هگل تفکری انتزاعی بود به تفکری انضمامی مبدل می‌شود. با طرح سوژکتیویته اگزیستنسیل، کِیرِکِگَر از در مخالفت با سنت متافیزیکی در می‌آید. او معتقد است که متافیزیک از آنجا که در پی صعود به وجودی مطلق و فرا انسانی است، به بیراهه رفته است چرا که در آن تاکید بر آنچه در انسان ابدی است بیش از حد است و تناهی انسان به فراموشی سپرده شده است. این تاکید تا بدانجا می‌رسد که انسان در امر نامتناهی به تمامه منحل و در مقام موجود اندیشنده با امر مطلق یکی می‌شود. اما انسان که موجودی متناهی است با ورود به متافیزیک از حد و حدود خود فراتر رفته و به بیش از آنچه در توان داشته، دست زده است. پس لازم است او را متوجه توانایی‌هایش ساخت تا حد و مرز خود را بیاید. یکی از این توانایی‌ها امکان آزادی است.

۲- امکان آزادی: انتقاد دیگر کِیرِکِگَر به هگل در اهمیتی است که هگل برای شناخت هماهنگی ذاتی نظام عالم قائل است. در چنین شناختی امکان آزادی به نفع ضرورت مفهوم، نفی و انکار می‌شود. کِیرِکِگَر بر خلاف هگل، نظام جهان را عقلانی نمی‌داند. شرط آزادی انسان برای او دقیقاً غیرعقلانی بودن یا لااقل غیرقابل فهم بودن عالم است، زیرا کشف آزادی به معنای امکان شکل‌دهی صرف به خود<sup>۵</sup> است که با برداشتن نسبتی که خود با عالم دارد، شکل می‌گیرد. آنجا که خود را انتخاب می‌کنیم در واقع اداره آگاهانه و ارادی زندگی فردی را در دست می‌گیریم. برتری انسان نیز در همین آزادی است. آزادی، حرکت اگزیستانس است که قادر است به خود فعلیت بخشد. حرکت اگزیستانس نیز به صورت مستمر نیست، بلکه در آن (لحظه) اتخاذ تصمیم، جریان

پیدامی کند. در این آن (لحظه) تصمیم‌گیری و به هنگام رویارویی با «یا این یا آن»، اگزیستانس به آزادی خود تحقق می‌بخشد.

۳- حرکت: با طرح مفهوم «حرکت» کیرکگور قصد انتقاد از منطق هگل را دارد. منطق هگل با بحث از وجود و عدم شروع می‌شود. هگل حقیقت وجود و عدم را شدن یا صیوروت<sup>۶</sup> آن‌ها می‌داند. شدن یعنی حرکت گم‌گشتن یکی در دیگری. وجود، در عدم که نفی وجود است، به حقیقت خود پی می‌برد و چون عدم آن دیگری (غیر) وجود است، پس می‌توان گفت حرکت با واسطه انجام می‌گیرد. برای اینکه ایده در حرکت به خود فعلیت بخشد، محتاج آزادی است. اما آزادی به نوبه خود به وساطت ضرورت احتیاج دارد. در واقع وساطت برای هگل عین حرکت است و اصل تفکر، این اصل را او اصل نفی و اصل تطور خود روح مطلق می‌داند. کیرکگور می‌پرسد که این حرکت که همچون وساطت آشکار (ظاهر) می‌شود چگونه ممکن می‌شود؟ سیستم هگل به طور مطلق و بدون هیچ‌گونه پیش‌فرضی آغاز می‌کند. اما به چنین آغازی تنها به مدد تأمل<sup>۷</sup> که خود بی‌نهایت است، می‌توان رسید. بنابراین برای اینکه به آغازی بی‌پیش‌شرط دست یابیم، باید تصمیم بگیریم تا در جایی سیر این اندیشه را متوقف کنیم. پس می‌توان نتیجه گرفت که آغاز هرگونه سیستم فکری را نمی‌توان با خود فراشد فکر پدید آورد. این قضیه در مورد حرکت نیز صادق است. حرکت نمی‌تواند حاصل حرکت خودبه‌خودی آغازگری ذهنی باشد. نه تصمیم در منطق جایی دارد و نه حرکت، پس کیست که آغازگر حرکت است؟ حرکت با اگزیستانس آغاز می‌شود زیرا اگزیستانس داشتن، اتخاذ تصمیم است و شدن.

انتقاد کیرکگور به هگل به همین جا ختم نمی‌شود، پرداختن به آن اما موضوع این مقاله نیست و از حوصله آن خارج است. غرض از پیش کشیدن این موضوع اشاره‌ای اجمالی به سه مسئله امکانات انسان، آزادی و حرکت است که هر سه را به نوعی در همه اشکال فلسفه اگزیستانس می‌توان یافت.

---

6. das Werden

7. Reflexion

### فلسفه یاسپرس

معمولاً سیر فلسفه یاسپرس را به دو مرحله فلسفه اگزیستانس و فلسفه عقل تقسیم می‌کنند. از آنجا که یاسپرس خود به صراحت تأکید دارد که در طرح اندیشه اگزیستانس تحت تأثیر کیپرکگر و در فلسفه عقل تحت تأثیر کانت قرار داشته است، می‌توان فلسفه او را تلفیقی از اندیشه های کیپرکگر و کانت دانست. تفاسیر گوناگونی از چگونگی این تلفیق و نسبت اگزیستانس و عقل با یکدیگر وجود دارد که خود، موضوع تحقیق جداگانه‌ای است.

در این مقاله سعی شده است تا در درجه اول گزارشی توصیفی از تلقی یاسپرس از مفهوم اگزیستانس به دست داده شود. یاسپرس، فلسفه اگزیستانس را در کتاب سه جلدی خود بنام «فلسفه» که برای نخستین بار در سال ۱۹۳۱ منتشر شد، مطرح کرده است. البته نشانه‌هایی پراکنده و غیر نظام‌مند از آنچه او در این کتاب «اگزیستانس» می‌خواند در نوشته‌های قبلی نیز می‌توان یافت. در این نوشته‌ها یاسپرس که هنوز روانشناس و به کار درمان بیماران روانی مشغول بود، اصطلاح اگزیستانس را هم‌معنای «زندگی» به کار می‌برد، اصطلاحی که در آن زمان هم اشاره به وجه تجربی هستی<sup>[۱]</sup> داشت و هم به معنای خود یا نفس<sup>۸</sup> بود. در کتاب «فلسفه» اما مفهوم اگزیستانس موضوع اصلی فلسفه یاسپرس قرار می‌گیرد. عنوان‌های هر یک از این سه جلد چنین‌اند: «جهت‌یابی فلسفی در عالم»، «روشنگری اگزیستانس» و «متافیزیک» که هر سه یادآور سه بخشِ متافیزیک خاص<sup>۹</sup> در تاریخ فلسفه است، یعنی جهان‌شناسی، و خداشناسی. با استناد به این عناوین روشن می‌شود که اگزیستانس تنها واقعیت موجود نیست بلکه ساختارش چنان است که از یک طرف روی به سوی عالم و

---

8. Selbst

9. metaphysica specialis

موجودات در آن دارد و از طرف دیگر معطوف به وجود متعالی است. در این رویکرد اما عالم و وجود متعالی معنایی خاص دارند.

### جهت‌یابی فلسفی در عالم

منظور فلسفه اگزیستانس از نگاه به عالم، جهت‌یابی فلسفی در آن است. کار آن اما تلخیص آخرین نتایج بدست آمده در علوم طبیعی و ریخته‌شده در قالب تصویری یکدست از عالم نیست (Jaspers, 1973 I: 44)، بلکه بر عکس می‌خواهد عدم امکان ارائه یک چنین تصویری مطلق و یکدست از عالم را نشان دهد. جهت‌یابی در عالم تفکری است که تمامی فراشدهای آگاهی را که معطوف به شناخت کلی (به اعتبار کلی) است، در برمی‌گیرد. یاسپرس در اینجا از دو نوع جهت‌یابی سخن می‌گوید، یکی جهت‌یابی علمی و دیگری جهت‌یابی فلسفی (Ibid: 29). این آخری سعی بر این دارد تا نشان دهد که جهت‌یابی علمی نمی‌تواند به مدد مقولات عینی در اندیشه خود، وجود اصیل را بیابد. آنچه برای ما قابل شناخت است و ما به آن علم داریم، وجود فی‌نفسه نیست، این اندیشه بنیادین مطابق فلسفه نظری کانت است اما در اجرا به راه دیگری غیر از راه کانت می‌رود. در حالیکه کانت با استدلال عقلانی سعی می‌کند نشان دهد که ما از عالم اشیاء فی‌نفسه نمی‌توانیم دانش کلی (به اعتبار کلی) داشته باشیم، یاسپرس برعکس، اعتقاد دارد که ما حتی دلیل قابل شناخت نبودن عالم فی‌نفسه را نیز نمی‌دانیم و با ادعا به دانستن دلیل قابل شناخت نبودن اشیاء فی‌نفسه، از نو ادعای داشتن علم به وجود کرده‌ایم. بنابراین جهت‌یابی فلسفی در عالم در پی نشان دادن حد و مرز علوم، آن‌هم نه برای حل مسائل بنیادین معرفت‌شناسی است بلکه از ناهماهنگی، از هم‌گسیختگی، و پرسش‌برانگیز بودن عالمی پرده برمی‌دارد که در آن، آنکه می‌اندیشد خود را در وضعیتی غیرقابل توضیح می‌یابد به طوری که حتی علوم کلی و عام (دارای اعتبار عام) نیز برایش آرامش نمی‌آورند. یاسپرس نیز هم سخن با کِیِرکِگَر در انتقادش از هگل، قائل به از بین رفتن فردیت فرد، که منحصر به فرد است، در شناخت علمی است، چرا که مخاطب این شناخت نه فرد منفرد بلکه منی است قابل جایگزینی، آن

قشر از فاهمه است که انسان در آن با دیگران اشتراک دارد و در نسبت با آن انسانها به دلخواه با یکدیگر قابل تعویض اند.

نه آنچه کلی، ابدی، قانونمند و با ثبات است، موجود اصیل است بلکه اصالت با آن چیزی است که به لحاظ تاریخی یگانه و مقید به وضعیت است و با تصمیمی غیر عقلانی اما آزادانه بروز یافته است. برای اینکه نگاهی آزاد به ویژگی غیر قابل تکرار تنها امر محصلِ اگزیستانس بدست آوریم، باید ابتدا توهم انسجام تمام و کمال داشتن وجود عالم را از بین ببریم. برای انسانی که بر آن فعلیت اگزیستنسیل چیره شده است، نه فهم جامعی از عالم وجود دارد، نه تقسیم بندی مطلقاً معتبری از وجود و نه سلسله مراتب ارزشها. باید بدون داشتن توهم، به ناهماهنگی و ناکافی بودن عالم پی برد و آنرا پایه‌ای برای جهیدن به سمت اگزیستانس قرار داد. منظور از این جهش، فراتر رفتن (تعالی جستن) از من تجربی و قابل تحقیق از راه علم است به سمت ساحت دیگری از من که به طور مستقیم بدست نمی آید. جهت یابی فلسفی در عالم، انسان را، که در او اعتقاد به قابل ادراک بودن تمام موجودات غلبه دارد، تا به مرز شناخت عینی<sup>۱۰</sup> می برد، مرزی که نسبی بودن و نامناسب بودن هرگونه شناخت کلی را برای درک آنچه در نهایت امر اهمیت دارد، محسوس می سازد. به دنبال اتخاذ چنین روش سلبی در جداسازی هر آنچه گمان می رفت علم باشد، مرحله ایجابی فلسفه آغاز می شود که همان روشنگری اگزیستانس است.

### روشنگری اگزیستانس

وظیفه فلسفه در روشنگری اگزیستانس این است که انسان را به یقین به خود برساند، یقینی که نه به او عالمی خیالی و اغواکننده القاء کند و نه او را، بعد از رهایی از هر گونه توهم، بدست شک و تردیدی نیست‌انگارانه بسپارد، بلکه کنه ذات او را وارد عمل به کاری به غایت، شخصی کند. از آنجا که علمی عینی به اگزیستانس نداریم پس به

این یقین فلسفی نیز نمی‌توان به وساطت شناخت کلی و عام دست یافت بلکه روشی خاص در فلسفه‌ورزی لازم است که با روش‌های اندیشه علمی وجه اشتراکی ندارد. این روش را یاسپرس روشنگری<sup>۱۱</sup> می‌خواند (Jaspers, 1973 II, 9-15) و آن را غیر از توضیح علیّ می‌داند. اگزیستانس را نمی‌توان عقلانی اثبات کرد بلکه باید آن را نشان داد. در روشنگری اگزیستانس انسان فراخوانده می‌شود تا به خودبودن اصیل خود دست‌زند، بدون آنکه او از این‌راه به شناختی از وجودش دست یابد و یا اینکه با ارائه قواعد عملی که کاربردی کلی دارند، مسؤولیت در قبال هستی‌اش از او گرفته شود. اگر در جهت‌یابی فلسفی در عالم حد و مرز آنچه قابل شناخت است، نشان داده می‌شود، روشنگری اگزیستانس سعی بر آن دارد تا به فردیت فرد نزدیک شود و او را بیدار کند. در این کار اما تفکر علمی منسوخ نمی‌شود و اعتبار خود را از دست نمی‌دهد، بلکه بر عکس فرآیند ورود به حیطه روشنگری اگزیستانس باید همواره از میان جهت‌یابی در عالم انجام گیرد. اراده بی‌حد و مرز به کسب دانش، اصل ذاتی فلسفه‌ورزی است و نمی‌توان از آن گذشت. از این سخن می‌توان نتیجه گرفت که دو مؤلفه هم‌زمان به قوام تفکری که به روشنگری اگزیستانس می‌پردازد، کمک می‌رسانند: یکی نظام مفاهیم کلی است که از لوازم ذاتی تفکر از آن حیث که تفکر است، می‌باشد و دیگری آگاهی اگزیستنسیال به وجود که همراه آن اولی ایجاد می‌شود ولی دسترسی به مفاهیم کلی ندارد.

### متافیزیک

اما با روشنگری اگزیستانس هنوز سخن آخر گفته نشده‌است زیرا به نظر یاسپرس حتی این هسته بی‌قید و شرط در انسان، قادر به رسیدن به آن معنای غائی که مراد او است، نیست. از این‌رو فلسفه می‌بایست یکبار دیگر از وجود عالم، به نحوی اساسی‌تر از آنچه در روشنگری اگزیستانس گذشت، فراتر رود تا از وجود مطلق، یقین حاصل نماید<sup>۱۲</sup>، وجودی که وی آن را اندیشه دینی خدا و یاسپرس وجود متعالی می‌نامد. فلسفه

---

11. Erhellung

12. Seinsvergewissen



اگزیستانس در هیئت متافیزیک است، اما نه خداشناسی و نه دین و نه جایگزینی برای دین. در متافیزیک، ما نه با وحی و کلیسا سروکار داریم و نه با شعائر و آیین‌های دینی، در اینجا مسئله بر سر امری ناشناخته و آن واحدی است که هرگز جزء متعلق‌های شناخت در نمی‌آید. متافیزیک نمی‌پرسد که وجود متعالی چیست، همین‌که هست برای آن کفایت می‌کند. آنچه در متافیزیک به پرسش در می‌آید اهمیت و معنای وجود متعالی برای اگزیستانس است و اینکه چگونه اگزیستانس از آن یقین حاصل می‌کند، بدون آنکه به آن علم داشته‌باشد.

#### اگزیستانس نزد یاسپرس

بعد از این مقدمه کوتاه در باره سه ساحت فلسفه اگزیستانس یاسپرس، اکنون باید پرسید که اگزیستانس نزد یاسپرس به چه معنا است؟ به نظر او تعریف اگزیستانس به معنای منطقی کلمه ممکن نیست زیرا اگزیستانس چیزی عام نیست که بتوان خاصی را در زمره آن به حساب آورد. علاوه بر این چون اگزیستانس نمی‌تواند موضوع (ابژه) آگاهی علمی قرار گیرد، درباره آن نمی‌توان همان‌گونه سخن گفت که درباره شیئی عام و کلی سخن گفته می‌شود. از همین‌رو گزاره‌های آمده در روشنگری اگزیستانس را دیگر نمی‌توان گزاره‌هایی کلی درباره موجود دانست. پس وقتی گفته می‌شود اگزیستانس چنین و چنان است، این سخن را نباید کلی گرفت، آن‌چنان‌که گوئی اگزیستانس جوهری است ثابت و می‌توان بر آن عوارضی گوناگون حمل کرد.

حال که اگزیستانس را نمی‌توان شناخت پس چگونه می‌توان به نحو فلسفی از آن سخن راند و اصلاً قصد یاسپرس از چنین سخنی چه خواهد بود؟ همان‌طور که گفته شد، در روشنگری اگزیستانس، اگزیستانس بالقوه (ممکن) در انسان فراخوانده می‌شود. مسئله‌ای که در اینجا پیش می‌آید و نیچه و کییرکگور نیز هر کدام به نحوی با آن درگیر بودند، مسئله چگونگی در میان گذاشتن تجربه «فرا خوانده شدن» است. یقین به اگزیستانس اصیل را، چون فردی است، نمی‌توان با مقولات عینی بیان کرد. با دیگران

تنها می‌توان به مدد سمبل‌های کلی‌زبانی و مفاهیم عام صحبت کرد. بنابراین، منظور از فراشد مخاطب قراردادن (تخاطب) دیگران که فراشده‌ی عقلانی و روحی است، باید چیز دیگری باشد غیر از آنچه معمولاً از آن مراد می‌شود. به بیان درآوردن خودِ اگزیستانس غیرممکن است، زیرا اگزیستانس فعلیت یافته، فی‌نفسه بی‌زبان (لال و گنگ) است. صحبت کردن صرف آن‌هم از جایگاه اگزیستانسیال و به کمک مقولات کلی غیرحقیقی است، زیرا با این کار اگزیستانس بالقوه به چنگ نمی‌آید بلکه منجر به ادراکی علمی- روان‌شناختی از آن می‌شود. مخاطب این ادراک نیز نه «منحصربه‌فرد» و «یگانه بودن» دیگری بلکه آگاهی کلی<sup>[۲]</sup> عالم است که به نوبه خود وجهی قابل جایگزین از فاهمه انسان است. درست به همین دلیل است که زبان یاسپرس در آثارش عجیب و غریب می‌نماید، بطوریکه برای انس گرفتن با آن و شفاف شدنش زمان لازم است، هرچند کاری ناشدنی نیست.

یاسپرس سه نحوه سخن گفتن از اگزیستانس را پیشنهاد می‌کند تا بتوان از راه تفکر کلی به گزاره‌هایی دست یافت تا به مدد آنها به روشنگری اگزیستانس دست یافت. اولین نحوه سخن گفتن شبیه به گزاره‌های موجود در جهت‌یابی فلسفی در عالم است. در این جا، همان‌گونه که گفته شد، نزدیک‌سازی به مرزهای شناخت انجام می‌گیرد و فراخوانی (توسل)<sup>۱۳</sup> اگزیستانس بالقوه آغاز می‌شود. روش دوم، سخن گفتن به مدد مفاهیم عینی<sup>۱۴</sup> به کارگرفته شده در روان‌شناسی، منطقی و حتی متافیزیک است. خطری که در این روش نهفته است، اتکاء به مقولات کلی است. با این خطر می‌توان با کمک گرفتن از روشهای دور عینی<sup>۱۵</sup>، تناقض‌گوئی منطقی و اقوال خِلاف‌آمدِ عادت<sup>۱۶</sup> مقابله کرد و اگزیستانس را از در آمدن به هیئت ابژه نجات داد. سومین روش، استفاده از آن چیزی است که یاسپرس نشانه‌های<sup>۱۷</sup> اگزیستانسیال می‌خواند (Ibid: 15). به نظر

---

13. Appell

14. objektiv, gegenständlich

15. objektiver Zirkel

16. paradox

17. Zeiger, Signa

یاسپرس اگرچه واقعیت اگزیستانس را نمی‌توان همچون وجود تجربی مستدل ساخت اما به آن می‌توان اشاره کرد. برای این کار باید از نشانی استفاده کرد. هیچ چیز اما از آنچه در این نشانی‌ها، نشان‌داده (نشان به این نشانی‌ها دارد) می‌شود برای آگاهی کلی عینیت ندارد. آنها حتی در قالب نشانی همچنان برای آگاهی کلی نامفهوم باقی می‌مانند. میزان در رد و قبولی نشانی‌ها و صحت و کذب آنها «خودبودن»<sup>۱۸</sup> فرد است. یاسپرس الفاظی همچون «اگزیستانس»، «خودبودن»، «آزادی» و سایر اصطلاحات خاصی را که در فلسفه‌اش به کار می‌برد، نشانه‌هایی می‌داند که فی‌نفسه معنایی مستقل ندارند، زیرا اگر علوم کلی را ملاک قراردهیم چیزی چون اگزیستانس، آزادی و یا خودبودن به‌طور کل نخواهیم داشت. آزادی و اگزیستانس همواره آزادی و اگزیستانس فردی است. بدین ترتیب می‌توان نتیجه گرفت خطرکژفهمی گزاره‌های آمده در روشنگری اگزیستانس بسیار بیشتر از گزاره‌های شناخت علمی است. زیرا در شناخت علمی کژفهمی وقتی پیدا می‌شود که مفاهیم در معنایی غیر از آنچه تعریف شده‌اند، به کار گرفته شوند، و این در حالی است که کژفهمی در روشنگری اگزیستانس حاصل تحقق نیافتن یا آنگونه که یاسپرس می‌گوید به طنین درنیامدن وجود اگزیستانس در انسان است.

اکنون با توجه به آنچه گفته شد می‌توان اگزیستانس را چنین توصیف کرد: اگزیستانس هسته (کانون، کُنه)<sup>۱۹</sup> بی‌قید و شرط و مطلق و فردی در انسان است که غیرقابل دریافت به مفاهیم عقلانی<sup>۲۰</sup> است و از این‌رو آنها را نمی‌توان با دیگران درمیان گذاشت. اگزیستانس، زندگی صرف را همچون امکانی بالقوه همراهی می‌کند، امکانی که انسان یا بدان چنگ می‌اندازد یا از دست‌زدن به آن سر باز می‌زند. اگزیستانس خودبودن اصیل انسان است که با تصمیمی (عزمی) آزاد و بی‌قید و شرط،

18 . Selbstsein

19. Kern

20. rational

به خود فعلیت می‌بخشد. در اینجا تأکید بر روی بی‌قید و شرط بودن<sup>۲۱</sup> و ممکن (بالتقوه) بودن است. بی‌قید و شرط بودن یعنی اینکه اگزیستانس تنها در آن آنی (لحظه)<sup>۲۲</sup> در انسان فعلیت می‌یابد که انسان با یقین مطلق بتواند بگوید که خواهان واقعی اگزیستانس خود است و با این انتخاب و در این آن (لحظه) امری مطلق به انتخاب درمی‌آید. تأکید یاسپرس بر این بلاشرط بودن تا آنجاست که او می‌گوید اگزیستانس تنها در نسبتی که با وجود متعالی (الوهیت) دارد، هست، به‌طوری‌که انسان خود را در مقام اگزیستانس موهبت وجود متعالی می‌داند.

اما مؤلفه دوم، یعنی بالتقوه بودن (امکانی بودن)، همانطور که گفته شد، ویژگی اساسی اگزیستانس است. یاسپرس دو معنا از بالتقوه بودن (ممکن بودن) اگزیستانس مراد می‌کند. معنای اول، فعل آگاه شدن اگزیستنسیل است که با آن انسان پی به «بیشتر» بودن خود از آنچه او از خود می‌تواند بداند، می‌برد. دومین معنا بیشتر ناظر به صرف توانایی (امکان) وجود داشتن اگزیستانس است تا چنین و چنان بودن آن.

تفصیل قول اول این‌گونه است که انسان، آنگاه که شروع به اندیشیدن درباره عالم و آدم و خود می‌کند پی به پرسش‌برانگیز بودن عالم، مرزهای علوم و قوه شناخت خود می‌برد. تجربه نیافتن هیچ پناه و تکیه‌گاهی محکم منجر به تزلزل در وی و آغاز اندیشیدن درباره خود می‌شود. او خود را موجودی می‌یابد چندگانه، مقید و مشروط، موجودی که شعاع عملش با توجه به محدودیت‌های کارکردی جسمش تنگ است و در متن جامعه، سنت و فرهنگی خاص زندگی می‌کند. وقتی می‌پرسد که چرا او چنین است و چنان نیست توضیحات متعدد و گوناگونی می‌یابد که هیچ‌کدام پاسخی نهائی برای او به‌شمار نمی‌آیند. در این نقطه برای انسان توانایی آگاهی به اینکه او از آنچه از خود می‌داند، بیشتر است فراهم می‌آید. او امکان می‌یابد به روشنگری اگزیستانس خود بپردازد. انسان، اگزیستانس ممکن می‌شود. اگزیستانس ممکن شدن انسان و روشنگری امکانات تحقق اگزیستانس، فراشدی است که لازم و ملزوم یکدیگرند زیرا پی‌بردن<sup>۲۳</sup> و

---

21. Unbedingtheit

22. Augenblick

23. Innewerden

آگاهی یافتن به چنین امکاناتی در عین حال شرطِ اگزیتانسِ ممکن شدن انسان است و بالعکس.

معنای دیگر اگزیتانسِ ممکن، تبدیل امکانِ اگزیتانسِ به فعلیتِ اگزیتانسِ است بدون اینکه با این کار اگزیتانسِ وجه ممکن بودن خود را از دست بدهد، به این معنا که با این تبدیل، اگزیتانسِ ساخته و پرداختهٔ کاملی نمی‌شود. منظور از این سخن چیست؟ یاسپرس در پیروی از کِیِرِکِگِر همواره تأکید دارد که اگزیتانس تنها در یک آن (لحظه) تحقق می‌یابد. در چنین آناتی امکانِ اگزیتانسِ فعلیت می‌یابد و در وحدت قوه و فعل، اگزیتانس به تجربهٔ وحدت، تمامیت و بی‌قیدوشرط بودن تمام وجود که همان وجود متعالی است، دست می‌زند. در این آن (لحظه) فعلیت یافتن، اگزیتانس در وجود متعالی سهیم می‌شود. وحدت قوه و فعل اما خود هر بار خصوصیت وحدت بالقوهٔ کاملاً معین همراه با فعلیت‌های خاص آن امکان را دارد. فعلیت یافتن این امکان معین مانع فعلیت یافتن هم‌زمان سایر امکاناتی می‌شود که علی‌الاصول وجود دارند. بدین سان، خصوصیت اساساً بالقوه بودن (ممکن بودن) امکانی بودن اگزیتانس هرگز از بین نمی‌رود و اگزیتانس هیچ‌گاه به کمال نمی‌رسد. اگزیتانس هیچ‌گاه کامل و تمام نیست و همواره در حال شدن است و این خود دوباره تأکیدی است بر عدم امکان سخن گفتن از چیستی اگزیتانس.

اما امکانات اگزیتانسِ کدامند؟ در اینجا از میان نشانی‌های فراوان اگزیتانس سه نشانی به اختصار توضیح داده می‌شوند: ۱ - خودبودن (من بودن)، ۲ - آزادی ۳ - آگاهی مطلق

۱ - خودبودن: «در زندگی بی‌دغدغه روزمره و طبیعی، من از خود نمی‌پرسم» (Ibid: 24). نه از خود می‌پرسم و نه از خویشتنِ خود. به محض اینکه از خود می‌پرسم، از این خواب روزمره بی‌دغدغه بیدار می‌شوم. اما من کیستم و یا چیستم؟ آیا من، من کلی‌ام، آگاهی کلی، فاهمه هستم؟ یعنی نقطه‌ای که هر آنچه به معرفت

درمی آید با آن نسبتی دارد. «در اینکه من، «منِ کلی ام» شکی نیست. من شک ندارم که با هر من دیگری در تطابقم. اما من، تنها «منِ کلی» نیستم بلکه من خود من هستم»<sup>۲۴</sup> (Ibid: 26).

اما من به عنوان آگاهی کلی هنوز به خودم دست نیافته‌ام. پس به جستجو ادامه می‌دهم و هستی خودم را که در زمان و مکان زندگی می‌کند، منحصر به فرد<sup>۲۵</sup> است و می‌تواند عین مُدرک شناخت و معرفت قرار گیرد، به پرسش می‌کشم. پاسخ هر چه باشد در هیچ‌یک از این تعینات که هر کدام وجهی از خود من<sup>۲۶</sup> است، من خود را تام و تمام نمی‌یابم بلکه همواره به بخشی از خودم دست می‌یابم، من به جنبه‌هایی از وجودم نظاره می‌کنم، خود را با بخشی از آن یکی می‌گیرم بدون اینکه از اصل با آنها یکی شوم. یاسپرس چهار گونه از این تعینات را که ظهور فعلیت یافته‌امکانات من است، از هم متمایز می‌سازد: الف - منِ بدنی یا جسمانی، ب - منِ اجتماعی، پ - منِ دست آورده‌ایم، ج - منِ خاطراتم.

الف - من در مقام بدن در مکان حضور دارم. فعالیتیم به واسطه بدنم است و منفعلانه متحمل هر آنچه بر سر بدنم می‌آید می‌شوم، من با بدنم یکی هستم اما عین آن نیستم. اگر من و بدنم این همان بودیم، می‌بایست که عضوهای آن نیز از لوازم ذات من می‌بود. اما می‌شود که بعضی از اعضا و اندام‌های خودم را از دست بدهم، حتی بخشی از مغزم را اما من، من باقی بماند. بدن من دائم در حال سوخت و ساز است و ماده‌اش<sup>۲۷</sup> تغییر می‌کند، ولی من، همان من باقی می‌مانم. شاهد دیگری که یاسپرس در تأیید قول خود می‌آورد امکان خودکشی است. او می‌گوید من می‌توانم خودم را بکشم و بدین ترتیب به خودم ثابت کنم که خودم را در جسمانی بودن نمی‌بینم و نمی‌شناسم. من، جسمانی بودن را که فقط منفعلانه می‌تواند بمیرد، می‌کشم، اما می‌توانم همچنان بپرسم که آیا با این کار من مطلقاً معدوم می‌شوم (Ibid: 28-29).

---

24. ich bin ich selbst

25. unverwechselbar

26. Ichaspekte

27. Materie

ب - من اجتماعی یعنی آنچه که من در پیوند با زندگی اجتماعی اعتبار دارم. عملکرد من در شغل و نیز حق و حقوق و وظایفِ خودم را می‌توان جزء وجود خود بگیرم. تأثیر من بر دیگران نیز تصویری از ماهیت خودم بر جای می‌گذارد، به طوری که آنچه من در چشم دیگران هستم، می‌تواند برای من، من شود. انسان موجودی اجتماعی است حتی آنجا که خارج از اجتماع و بر ضد اجتماع قرار گرفته باشد. اما من اجتماعی با خود من این همان نیست. من نتیجه مناسبات اجتماعی نیستم (Ibid: 29-30).

پ - در خصوص من دست‌آوردهایم یاسپرس می‌گوید که اعتبار من در جامعه به این است که دست‌آوردی داشته باشم. من در آنچه به دست من افتاده است، خواه موفقیت‌آمیز خواه ناموفق، برای خود موضوعی می‌شوم. در اینجا نیز یاسپرس معتقد است که خود بودن را نمی‌توان با این جنبه از من یکی دانست زیرا که من می‌توانم خود را از دست‌آوردهایم جدا سازم و در تقابل با آنها درآیم (Ibid: 31).

ت - چهارمین وجه از جنبه‌های تجربی من، منِ خاطراتم است. گذشته من آگاهانه و یا غیرآگاهانه به آگاهی فعلی من تعیین می‌بخشد و آئینه‌ای می‌شود برای من. من آنم که بودم. اما آیا من تمامیت خاطراتم هستم؟ مسلماً نه. من، حال و آینده نیز هستم. گذشته ملاک حال و آینده نیست. اگرچه در خاطراتم تداوم و قوام ذات من برایم آشکار می‌شود، اما من در خاطراتم تنها نمودی از خودم هستم. این خاطرات نیز، که ثبوتی عینی دارند با این حال عین من نیستند (Ibid: 32).

به طور کل می‌توان گفت که من با هیچ‌یک از این وجوه یا حتی با کل آنها یکی نیستم. من در این وجوه به نحو تجربی بر خود پدیدار می‌شوم. حتی اگر من بتوانم خود را در این وجوه متفاوت به طور عینی دریابم، باز هر بار از نو چنین تجربه می‌کنم که من در همه این وجوه به تمامه نیستم. منی که در این جنبه‌های این چنین به عینیت درآمده است با خود من مطلقاً یکی نمی‌شود. وجود اصیل من بنیان این ظهورات است که تمامیت‌اش هرگز متعلق ادراک من قرار نمی‌گیرد. با وجود این در چنین تأملاتی،

وقوفی غیر مستقیم به خود پیدامیکنم که از جنس معرفت عینی نیست. این وقوف به من می‌گوید که خود من بیشتر است از هر آنچه قابل شناخت است و در مقایسه با تعین عینی حاصل از علوم چیزی باقی می‌ماند غیرعینی. این همان خود من یا من در مقام اگزیستانس است. انسان اما به این خودبودن<sup>[۳]</sup> تنها به اختیار نمی‌تواند برسد، زیرا خودبودن غیر از اینکه امکان اگزیستانس است، موهبت<sup>۲۸</sup> وجود متعالی نیز است. اگزیستانس به معنای خودبودنی فرآمده<sup>۲۹</sup> از منشأیی متعالی، ضرورتاً بر خود-آگاهی تقدم دارد.

۲- امکان آزادی: آزادی نشان اصلی روشنگری اگزیستانس است. اگزیستانس ذاتاً به آزادی متمایز می‌گردد، به گونه‌ای که در نگاه نخست چنین به نظر می‌رسد که آزادی و اگزیستانس یکی باشند. اما این چنین نیست. اگزیستانس فعلیتی<sup>۳۰</sup> است که فراتر از آزادی (Jaspers, 1991: 205) می‌رود و مؤلفه‌های دیگری علاوه بر آزادی دارد، اگر چه آزادی ویژگی اساسی اگزیستانس است. اگزیستانس بدون آزادی تحقق نمی‌یابد و آزادی اصلاً خارج از خودبودن نیست. آزادی بنیان اگزیستانس دازین انسان یا همان اگزیستانس ممکن است. پاسخ به پرسش از آزادی موقوف به این است که خودبودن اصیل به امکاناتش در تحقق آزادی دست زند یا نه. منشاء پرسش از اینکه آزادی هست یا نیست در خود من است که می‌خواهد تا آزادی باشد. لازمه اینکه من از آزادی می‌پرسم، امکان آزادبودن خودم است. آزادی پس یا اصلاً نیست یا از پیش در پرسش از آزادی هست. قرارداد بنیان آزادی در درجه اول در نهاد<sup>۳۱</sup> اگزیستانس انسان و نه همچون کانت در اخلاق، نشان از نزدیکی اندیشه یاسپرس در این موضوع به کیِرکِگَر و فاصله گرفتن او از کانت دارد.

منظور یاسپرس از آزادی در درجه نخست نه «آزادی سیاسی، شخصی، اقتصادی، دینی، وجدانی است و نه آزادی اندیشه، مطبوعات و آزادی تجمع و قس علیهذا»

---

28. Gabe

29. hervorkommende

30. Wirklichkeit

31. Verfasstheit



(Jaspers, 194: 194). همه این اقسام آزادی، که برای یاسپرس بسیار بااهمیت اند و شرط زندگی عاقلانه، اگر مبتنی بر مفهوم فلسفی آزادی باقی نمانند، ظاهری هستند و وارونه. آزادی به معنای فلسفی اش به نظر یاسپرس «یعنی وجود و فعل اصیل انسان» (Ibid: 195). آزادی مدنظر یاسپرس را در طبیعت قابل شناخت و معلوم نمی‌توان یافت. زیست‌شناسی، روان‌شناسی و جامعه‌شناسی، تصویری از انسان به دست می‌دهند که در آن آزادی به معنای فلسفی آن جایی ندارد. با وجود این، یاسپرس معتقد است که آزادی به صورتهای عینی ظاهر می‌شود. نخستین نحوه ظهور عینی آزادی، آزادی عمل است در مقابل اجبار برآمده از غل و زنجیر جسمانی یا فشار روانی یا تهدید و شکنجه جسمانی. شکل دوم ظهور آزادی عینی، آزادی در به کار انداختن و پرورش تواناییهای خود است در مقابل محدودیت‌های اجتماعی و سیاسی و یا محدودیت‌های بوجود آمده در شرایط خاص و معین. شکل سوم ظهور عینی آزادی، آزادی خواستن یا همان آزادی انتخاب است در مقابل فقدان آزادی<sup>۳۲</sup> ناشی از مثلاً بیماری روانی (Jaspers, 1984: 356). اما این مفاهیم عینی از آزادی، هنوز آن‌گونه که باید و شاید آن مفهوم فلسفی از آزادی را که مقصود یاسپرس است، نمی‌رسانند. برای روشن‌سازی مفهوم فلسفی آزادی، یاسپرس به توضیح شرایط تحقق آن می‌پردازد. او سه شرط برای تحقق آزادی می‌شمرد: دانش، اراده‌گزافی<sup>۳۳</sup> و قانون.

آنچه در هستی غیر اگزیستانس، یعنی در دازین، وجود دارد و اتفاق می‌افتد محروم از آزادی است. من، اما نه تنها جریانی از جریانهای حوادث، بلکه می‌دانم که هستم. من کاری می‌کنم و می‌دانم که من آن کار را انجام می‌دهم. آگاهی به کاری که انجام می‌دهم و فهمیدن آن مؤلفه، آزادی است. داشتن دانش اما هنوز به معنای آزاد بودن نیست، اما بدون دانش هم آزادی وجود نخواهد داشت (Jaspers, 1973 II: 177).

32. Unfreiheit

33. Willkür

شرط دوم آزادی، انتخاب دلخواهانه است. من از میان امکانات بسیاری که دارم، می‌توانم یکی را به دلخواه انتخاب کنم. این اراده دلخواه را می‌توان به لحاظ عینی همچون اتفافی محتوم (اجتناب‌ناپذیر، گریزناپذیر) تفسیر کرد. اراده دلخواهانه من می‌تواند تابع محرک‌های روان‌شناختی یا بسته به نحوه دانش من باشد. اما علی‌رغم این دو وابستگی، اراده دلخواهانه من فعالیتتی باقی می‌ماند که به آن شناختی پیدا نمی‌کنم اما آن را از پیش مفروض می‌گیرم. در موارد جزئی نمی‌توان محتوم بودن تصمیمی گرفته شده را با دقت شناخت علی، اثبات نمود یا مفروض گرفت. حتی اگر من در مقام انتخاب کننده، تصمیم را موکول به تصادف صرف کنم، مثلاً با شیر یا خط (انداختن تاس)، آن تصمیم همچنان مؤلفه‌ای از اراده دلخواهانه باقی می‌ماند، زیرا من آزادانه (به اختیار) خود را به گونه‌ای انفعالی مطیع تصادفی عینی (ابژکتیو) ساخته‌ام. به لحاظ ابژکتیو اینطور به نظر می‌رسد که اراده دلخواه، همانطور که از اسمش پیداست، به دلخواه انجام گرفته شده باشد. پس عجیب نیست اگر به لحاظ سوژکتیو (اعتباری) نیز دلخواهانه یا تصادفی به نظر آید. اما در نظر یاسپرس اینطور نیست. «بلکه در تمام تصمیم‌گیری‌های دلخواهانه چیزی ملازم با وجه خودانگیختگی<sup>۳۴</sup> وجود من در کار است» (Ibid: 178). «با این همه اراده دلخواهانه، آزادی نیست زیرا درون‌مایه<sup>۳۵</sup> و موضوع ندارد. اما آزادی، بدون اراده دلخواه هم وجود ندارد. دانش و اراده دلخواه، آزادی صورتی‌اند (Jaspers, 1991: 205)».

شرط سوم آزادی، قانون است. فهم و اراده دلخواه تحت قانون، آزادی ذاتی خود را درک می‌کنند (Ibid: 276). آزادی آنجا ظهور می‌کند که انسان با انتخاب تصمیم به کاری گیرد آن هم نه به دلخواه بلکه با احترام و به تبعیت از قانونی الزام‌آور. قوانین مبتنی بر ضرورت، معیارهای عمل‌اند. در تبعیت از این معیارها انسان به خود همچون موجودی آزاد آگاهی می‌یابد. یاسپرس این شکل از آزادی را آزادی استعلائی می‌خواند که در قیاس با آزادی منفعل مبنی بر دانش، فعال است و در قیاس با نسبی بودن اراده

---

34. Spontaneität

35. Gehalt

گزافی (دلخواه)، ضروری. برای یاسپرس - و همین‌طور برای کانت - آزادی بدون قانون وجود ندارد. اما یاسپرس برخلاف کانت و با پیروی از کیرکگور این قانون را معیارِ عام و کلی افعال نمی‌داند بلکه معتقد است که معیار آن‌را در فردِ انسان باید یافت. دسترسی انسان به معیارهای قانونی نه به واسطه مرجعیتی است خارج از انسان، بلکه به‌جهت این‌همان بودن آنها با خویشتن او است.

یاسپرس ماهیت آزادی را در انتخاب می‌داند. قدم اول در راه آزادی، خواستن آن است. قدم بعدی، فعل انتخاب است. و سرانجام این تصمیم است که با آن هر فرد خود را همچون منتخب انتخاب می‌کند. انسان، در برقراری نسبت با خود است، که تصمیم می‌گیرد که کیست. انتخاب اگزیتنسلیل نه حاصل کشمکش‌های انگیزه‌ها است و نه نتیجه صحیح محاسبات و نه حرف‌شنوی از فرمانی عینی. آنچه در انتخاب، تعیین‌کننده است این است که این منم که انتخاب می‌کنم. این انتخاب، تصمیم بی‌قید و شرط من به خودبودن در وجود تجربی است. چنین فعلی به گفته یاسپرس به هیچ وجه غیرعقلانی، دلخواهانه یا کور نیست بلکه از یک سو با وساطت فکر و تأمل در خود<sup>۳۶</sup> انجام می‌گیرد و از سوی دیگر بی‌واسطه است، زیرا در یک جهش به وقوع می‌پیوندد، به طوری که می‌توان گفت تصمیم و خودبودن یکی است. قوت تصمیم‌گیری اگزیتنسلیل به ابراز اراده سرسختانه نیست. این تصمیم دلخواهانه گرفته نمی‌شود، بلکه در مواجهه با آن روبروی مطلق (وجود مطلق) ضروری است. پس انسان در معنای اگزیتنسلیل چیزی بجز انتخابش نیست. او می‌داند نه تنها وجود تجربی دارد، چنین و چنان است و چنین و چنان عمل می‌کند، بلکه با تصمیم و عمل در عین حال منشأ فعل و ذات خویش است. در همین آزادی اگزیتنسلیل و مطلقاً غیر قابل فهم است که آگاهی یافتن به آزادی و گواهی دادن به آن تحقق می‌یابد.

این آزادی اما مطلق نیست زیرا نسبت بی‌واسطه با وجود متعالی دارد. آزادی بدون وجود متعالی که واهب (بخشنده) اگزیستانس است، وجود ندارد. در آزادی، انسان با غیری مواجه می‌شود که اگرچه آزادی من نیست اما حضورش در انسان، علت آن است. به نظر یاسپرس آزادی مطلق آن‌گونه که هگل آنرا مطرح کرده است ناممکن است. آزادی مطلق، آزادی تمامیتی است که تمام تضادها را در خود دارد و هیچ چیز دیگری بیرون از آن نیست. در این آزادی، اگزیستانس در قبال امری کلی و تام و تمام حذف و به قول یاسپرس بخار می‌شود. آزادی، آنجا که با تضادی مواجه نمی‌شود، درون تهی است. پس آزادی و ضرورت متضاد هم نیستند بلکه آزادی همواره به ضرورت ارجاع داده می‌شود (Jaspers, 1973 II: 196-200).

۳- امکان آگاهی مطلق<sup>۳۷</sup>: با این امکان، یاسپرس قدم به ساحتی پرابهام و اسرارآمیز از فلسفه خود می‌گذارد. آگاهی مطلق نحوه آگاهی اگزیستانس یا همان یقین اگزیستانس به وجود، به امکان خودبودن خود است. اما اصطلاح آگاهی مطلق فی‌نفسه متناقض است، زیرا یاسپرس به پیروی از هوسرل تأکید دارد که آگاهی، آگاهی همواره به چیزی است، به این معنا که التفات به عینی مُدرک است یا نسبتی با آن دارد. برعکس، آگاهی مطلق، آگاهی‌ای است که از درون می‌آید و عین مُدرکی ندارد. آگاهی مطلق، که نه همچون آزمون زیسته قابل تصور است و نه همچون وجود تجربی قابل تحقیق، به نظر هیچ (عدم) می‌رسد. اگر آگاهی کلی شرط عینیت در عالم است، آگاهی مطلق بازتاب منشاء افعال بی‌قید و شرط اگزیستانس و مکشوف شدن وجود متعالی است. یاسپرس مراحل سیر حرکت آگاهی مطلق از این سرچشمه را «نادانی»<sup>۳۸</sup>، سرگیجه، ترس و وجدان» می‌خواند و تحقق و برآورده شدن آنرا (آگاهی مطلق را) در «عشق، ایمان، خیال» می‌داند و سرانجام برای جلوگیری از تبدیل شدن آن به حقیقت مطلق در وجود تجربی از «ایرونی»<sup>۳۹</sup>، بازی، شرم و وارستگی» مدد می‌گیرد (Ibid: 261-284). دست آخر اما باید گفت که مفهوم آگاهی مطلق مفهومی مبهم و نامشخص باقی

---

37. Das absolute Bewußtsein

38. Nichtwissen

39. Ironie

می‌ماند. چرا که بحث بر سر تجربه‌ای اگزیتنس‌سپیل است که ناظر بیرونی هیچ راهی بدان ندارد. آگاهی مطلق تجربه‌ای است که فقط نصیب اگزیتانس می‌شود و انگیزه و تأیید آن نیز تنها به عهده اگزیتانس است.

امکانات اگزیتنس‌سپیل، که انسان در فراشد روشنگری اگزیتانس به آنها آگاهی پیدا می‌کند و فعلیت یافتن آنها مقوم خودبودن (شدن) است، صوری نیستند بلکه بر انسان تنها در وضعیت‌های معین و در مفاهمه با اگزیتانس‌های دیگر آشکار می‌شوند و فعلیت می‌یابند. پرسش اکنون این است که تا چه حد تک‌تک امکانات اگزیتنس‌سپیل لازم و ملزوم یکدیگرند و اینکه آیا انسان باید از تمامی این امکانات به یک میزان آگاهی داشته باشد و به خود در آنها تحقق بخشیده باشد تا اگزیتانس‌اش فعلیت بیابد. پاسخ یاسپرس در این مورد نیز روشن و یک‌دست نیست اما همین‌قدر هست که این امکانات، مقوم نحوه وجودی انسان هستند و انسان می‌تواند در مقام اگزیتانس بالقوه به آنها دست زند یا از آنها بگذرد. تحقق یافتن خودیت انسان به معنای اگزیتانس ضرورتاً با این امکانات گره‌خورده است.

### نتیجه

اگزیتانس نه وجود تجربی قابل شناخت به علم است، نه پدیدار برای ذهن مدرک. در هستی‌ای قابل تحقیق از راه تجربه (دازین) فقط برای دیگر اگزیتانس‌ها ظهور دارد. اگزیتانس ممکن، در عالم، در وضعیت‌های یگانه تاریخی، در آگاهی کلی، در روح پدیدار می‌شود. اگزیتانس تقدم وجود به ماهیت، جزئی به کلی هم نیست. اگزیتانس واقعیت<sup>۴۰</sup> وجود مُتَفَرِّد در عالم هم نیست. این قول که وجود مُتَفَرِّد را نمی‌توان شناخت<sup>۴۱</sup> هم در مورد شیء منفرد هم در مورد اگزیتانس صادق است اما اگزیتانس

40. Faktum

41. individuum est ineffabile

شی‌ای منفرد نیست که واقعیتش به عنوان شیء ابژکتیو بی‌نهایت باشد، بلکه در مقام وظیفه فعلیتی است بی‌نهایت. آنچه در این توصیف به چشم می‌خورد، نزدیکی آن است با ایده‌های عقل در اندیشه کانت. یاسپرس اما در تفسیر ایده‌های کانت از او فراتر رفته و می‌گوید که نه تنها تمامیت یا همان ایده تجربه، وظیفه‌ای بی‌پایان است بلکه حتی «تعیین کلی و جامع یک شیء منفرد» نیز وظیفه‌ای پایان‌ناپذیر است. یاسپرس در اینجا استناد به تعریف کانت از شیء منفرد می‌کند که مطابق آن، برای شناخت همه‌جانبه و کامل یک شیء منفرد و مشخص و تعریف و تعیین آن باید همه آنچه ممکن است، تمامی تجربه ممکن را شناخت و از این راه آن شیء را تعریف کرد. بنابراین، ایده تمامیت تجربه پیش‌زمینه و شرط امکان تعیین یک شیء منفرد است. هر شیء منفرد، آنجا که متعلق شناخت می‌شود، نامتناهی یعنی ایده است.

بدین ترتیب می‌توان گفت که ایده تمامیت از پیش متضمن ایده فرد انضمامی است. برای شناخت شیء منفرد باید ابتدا کلیت تجربه را شناخت اما چون این کلیت یا تمامیت، ایده‌هایی بیش نیستند و از این‌رو وظیفه، پس می‌توان گفت که فرد نیز تنها ایده است و وظیفه، بی‌نهایت است و به تجربه نمی‌توان به آن پی‌برد و هیچ متعلقی را که به ادراک حسی درآید و با آن هم‌ساختار باشد نمی‌توان به آن نسبت داد. شیء منفرد فی‌نفسه بی‌قید و شرط است. به این شیء منفرد آنجا که انسان منظور است، یاسپرس اگزیزتانس می‌گوید. بدین ترتیب یاسپرس به ایده‌های کانت یعنی نفس، خدا و عالم، ایده فرد واحد<sup>۴۲</sup> را اضافه می‌کند.

### پی‌نوشت

۱. واژه دازَین (Dasein) در اندیشه یاسپرس معانی مختلفی دارد، از جمله: ۱- هر آنچه در عالم، هستی دارد، دازاین است، ۲- انسان، همچون موجودی که به لحاظ تجربی قابل دریافت باشد و از این طریق متعلق علوم گردد، ۳- آن هستی صرف به‌عنوان نحوه وجودی که در مقابل آگاهی کلی و روح قرار می‌گیرد. یاسپرس این اصطلاح را متفاوت از هیدگر به‌کار می‌گیرد.

۲. منظور یاسپرس از آگاهی کلی (Das Bewußtsein überhaupt) همان است که کانت «فاهمه» می‌نامد.

۳. این یکی از اصطلاحات عمدهٔ کِیِرکِگَر است.

### References

- Jaspers, K., (1991), *Nachlaß zur philosophischen Logik*, hrsg. von H. Saner/M. Hänggi, München, Piper Verlag.
- ———, (1988), *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, München, 1949, 9. Auflage, Piper Verlag.
- ———, (1984), *Der philosophische Glaube angesichts der christlichen Offenbarung*, München, 1962, 3. Auflage, Piper Verlag.
- ———, (1973 I), *Philosophie I*, Philosophische Weltorientierung, Berlin/Heidelberg/New York, Springer Verlag, 1932, 4. Auflage.
- ———, (1973 II), *Philosophie II*, Existenzerhellung, Berlin/Heidelberg/New York, Springer 1932, 4. Auflage.
- ———, (1973 III), *Philosophie III*, Metaphysik, Berlin/Heidelberg/New York, Springer Verlag, Verlag, 1932, 4. Auflage