

زندگینامه فلسفی من

کارل یاسپرس

ترجمه عزت الله فولادوند

هرمس



کتابخانه رستار

@ArtLibrary

زندگینامه فلسفی من

کارل یاسپرس

ترجمه عزت الله فولادوند



انتشارات هرمس

کتابخانه رستار

@ArtLibrary

This is a Persian traslation
by
Ezzatollah Fouladvand
of
Karl Jaspers, *Philosophische Autobiographie*, R. Piper & Co. Verlag.
München. 1977.
English Translations:
Karl Jaspers, "Philosophical Memoir", in *Philosophy and the World*, pp. 193-314,
translated by E. B. Ashton. Henry Regnery Co., Chicago, 1963.
Karl Jaspers: "Philosophical Autobiography", in *The Philosophy of Karl Jaspers*, pp. 5-94.
translated by Paul Arthur Schilpp and Ludwig B. Lefebvre,
The Library of Living Philosophers,
Open Court Publishing Co., La Salle, Illinois, 1957.



انتشارات هرمس

تهران، خیابان ولی عصر، بالاتر از میدان ونک، شماره ۲۴۹۳ - تلفن: ۸۸۷۹۵۶۷۴
مجموعه ادب فکر - فلسفه و کلام ۹

زندگینامه فلسفی من

کارل یاسپرس

ترجمه: عزت‌الله فولادوند

طرح جلد: واحد گرافیک هرمس

چاپ اول: نشر و پژوهش فرزانه روز ۱۳۷۴

چاپ سوم: ۱۳۹۰

تیراژ: ۱۰۰۰ نسخه

چاپ و صحافی: نوبهار

همه حقوق محفوظ است.

یاسپرس، کارل. ۱۸۸۳-۱۹۶۹.
زندگینامه فلسفی من / کارل یاسپرس؛ ترجمه عزت‌الله فولادوند. - تهران: هرمس، ۱۳۹۰.
پایزه + ۲۲۲ ص. - (مجموعه ادب فکر - فلسفه و کلام: ۹)
فهرست‌نویسی بر اساس اطلاعات فیبا.
عنوان اصلی: Philosophische Autobiographie.
چاپ قبلی: نشر و پژوهش فرزانه روز، ۱۳۷۴.
چاپ سوم.
کتابنامه: ص. ۲۱۹-۲۱۵ همچنین به صورت زیرنویس.
۱. یاسپرس، کارل، ۱۸۸۳-۱۹۶۸، Jaspers, Karl، ۲. فیلسوفان آلمانی. الف. فولادوند، عزت‌الله، ۱۳۱۴، - مترجم. ب. عنوان.
B ۳۱۹۹ ی/ ۲۴ آ ۱۹۳
س/ ۱۷ ی ۷۸-۲۷۶۲۰ م

ISBN 978-964-7100-24-3

شابک ۳-۲۴-۷۱۰۰-۹۶۴-۹۷۸

فهرست مطالب

یادداشت مترجم	هفت
مقدمه	۱
کودکی و جوانی	۳
آسیب‌شناسی روانی	۱۷
روان‌شناسی جهان‌بینی‌ها	۳۷
ریکرت	۴۷
فلسفه	۵۵
ارنست مایر	۶۵
دانشگاه	۷۵
تفکر سیاسی	۸۹
منطق فلسفی	۱۲۱
هایدگر	۱۳۱
الاهیات و ایمان فلسفی	۱۵۷
اندیشه تاریخ جهانی فلسفه	۱۶۷
درباره کل نوشته‌های من	۱۷۱
پیری	۱۸۹

افزوده‌های مترجم فارسی

شرح اصطلاحات فلسفی اساسی یاسپرس در این کتاب	۱۹۳
کتابنامه فارسی	۲۱۵
کتابنامه برگزیده (آلمانی و انگلیسی)	۲۱۷
فهرست نامهای کسان	۲۲۱

یادداشت مترجم

این کتاب را من بیست و یک سال پیش از روی ترجمه انگلیسی اشتن^۱ به فارسی برگرداندم، اما چون از حاصل کار خرسند نبودم، آن را کنار گذاشتم. پس از انقلاب، ترجمه انگلیسی دیگری به قلم شیلپ^۲ و لوفبر^۳ به دستم رسید. در ترجمه پیشین با توجه به ترجمه اخیر بدقت تجدید نظر و تصحیحاتی وارد کردم، ولی این بار هم برآیند کار چنان نبود که از آن کاملاً راضی باشم. اختلاف میان دو ترجمه انگلیسی گاه به درجه‌ای می‌رسید که نمی‌شد آن را تنها حمل بر تفاوت سبک و سلیقه دو مترجم کرد و آشکار نبود که معنای واقعی، آن‌گونه که مراد نویسنده بوده است، براستی چیست؟ یاسپرس فیلسوف آسان‌فهمی نیست و، چنان‌که در این کتاب خواهید دید، خود تصدیق می‌کند که هرگز قلم شیوا نداشته است. فلسفه اگر دقیق نباشد، هیچ نیست. جان فلسفه به انضباط در اندیشه و بیان است. بنابراین، موارد غموض و ابهام را نمی‌شد به اغماض برگزار کرد و مسؤولیت فهم مطلب را به عهده خواننده گذاشت.

حال بر همین منوال بود تا خوشبختانه چند سال پیش اصل آلمانی کتاب رسید، و معلوم شد، صرف‌نظر از اشکالهای دیگر، یاسپرس فصلی درباره فیلسوف همروزگارش، مارتین هایدگر، نیز نوشته که نه در چاپهای پیشین متن اصلی آمده است و نه، بطبع، در ترجمه به سایر زبانها. یاسپرس این فصل را نیز، مانند سراسر زندگینامه، در دهه ۱۹۵۰ نگاشت و به همسر و برخی از نزدیکانش نشان داد. همگی

1. Ashton

2. Schilpp

3. Lefebvre

او را از انتشار آن در زمان حیات هایدگر برحذر داشتند. از این رو، یاسپرس فصل مورد نظر را از بقیه دست‌نوشته جدا کرد و کنار گذاشت و زندگینامه را بدون آن به ناشر سپرد. اما برای اینکه به اهل اطلاع اشاره‌ای کرده باشد، تذکر داد که در متن نامی از هایدگر نبرده است. یاسپرس در ۱۹۶۹ درگذشت، و ناشر آلمانی بی‌درنگ پس از مرگ هایدگر در ۱۹۷۶ فصل مربوط به او را در چاپ بعد (۱۹۷۷) انتشار داد و یادآور شد که درست آن را همان جایی که منظور نویسنده بوده جای داده است (فصل دهم این کتاب).

گرچه بازگشتن به کارهای گذشته همیشه نزد من ناخوش و دشوار بوده است، اما چون دیدم جمعی از هموطنان به فلسفه یاسپرس عنایتی دارند و این کتاب مقدمه‌ای نیکو و از برخی جهات عمیق برای آشنایی با زندگی و سیر تکاملی اندیشه اوست، باز سومین بار به وظیفه نامطبوع بازنگری در ترجمه تن دادم. این دفعه هر چهار متن - یعنی اصل آلمانی و ترجمه‌های اشتن و شیلپ و دست‌نوشته خودم - را کنار یکدیگر گذاشتم و سه ماه واژه به واژه با هم سنجیدم و براساس متن آلمانی ابهامها را روشن و پیچیدگیها را باز و موارد اختلاف را در حاشیه‌ها یادداشت کردم تا سرانجام به‌نظرم رسید که آنچه توانستم به‌جا آورده‌ام و اکنون می‌توان نوشته را به چاپخانه فرستاد.

نتیجه‌ای که کلاً گرفتم این بود که ترجمه اشتن (شاید به این جهت که انگلیسی زبان مادری اوست و پیشینه برگردانیدن نوشته‌های متعدد یاسپرس به انگلیسی، بهتر او را با ذهن و زبان فیلسوف آلمانی آشنا کرده است) به‌مراتب فصیح‌تر از شیلپ است. گاهی عبارات شیلپ به‌حدی خام و حتی از حیث دستوری نادرست بود که من اگر به‌جای او می‌بودم شرم‌منده می‌شدم. اما احساس خوشوقتی موزیانه‌ای نیز می‌کردم که این‌گونه دسته‌گلها اختصاص به مترجمان خودمان ندارد و شیلپ هم گرچه آلمانی و استاد فلسفه در دانشگاه است، به قول شیخ بزرگوار، «چو گل بسیار شد پیلان بلغزند!» نکته شگفت‌انگیزی که نتوانستم توضیحی برای آن پیدا کنم، قسمتهایی بود که ترجمه شیلپ اضافه بر ترجمه اشتن و متن اصلی داشت. البته گاهی کلمات یا عباراتی در این دو بود که در شیلپ نبود. ولی بارها چند جمله و حتی چند بند مرکب از دهها جمله در ترجمه شیلپ آمده بود که نه در

آلمانی دیده می‌شد، نه در داشتن. شیلپ، چنانکه در حاشیه نخستین صفحه خواهید دید، متذکر شده که این زندگینامه فلسفی را یاسپرس مخصوصاً برای درج در مجلدی که او به نام فلسفه کلل یاسپرس گرد آورده، نوشته است. دور نیست که یاسپرس پس از آن، شخصاً تغییراتی در نوشته وارد کرده و سپس آن را به ناشر آلمانی سپرده باشد، و اشتن بر پایه تحریر اصلاح‌شده، به برگردانیدن آن به انگلیسی اقدام کرده باشد.

به هر تقدیر، من همه اختلافها را در متن نشان داده و در حواشی به خواننده گوشزد کرده‌ام، و فعلاً این امتیازی است که فقط ترجمه فارسی از آن برخوردار است. و اما برای ترجمه فصل مربوط به هایدگر، چون با بضاعت مزجاء در آلمانی نمی‌خواستم خود به این کار مبادرت کنم، دست توسل به سوی دوست دانشمند آقای دکتر محمد حسن لطفی دراز کردم که علاوه بر کارنامه درخشان در ترجمه آثار کامل افلاطون و فلوطین به فارسی و دانش و فرهیختگی و احاطه به زبان فلسفی آلمانی، تاکنون پنج کتاب از یاسپرس ترجمه کرده و با اندیشه و اصطلاح او انس کامل دارد. آن بزرگوار گرچه فرمود از بس در ترجمه آثار یاسپرس و برای گره گشودن از پیچ و خمهای زبان وی رنج برده، عهد کرده است که دیگر هرگز به گرد نوشته‌های وی نگردد، با این‌همه با گشاده‌رویی بر من منت گذاشت و درخواستم را اجابت کرد و، با وجود کسالت و نزدیکی سفر، در کمترین مدت ترجمه فارسی فصل مورد بحث را به من داد و مرا آزاد گذاشت که هرگونه صلاح دیدم در آن جرح و تعدیل کنم. تغییراتی که من در ترجمه ایشان دادم یکی به جهت یکدست کردن اصطلاحات بود، دیگری برای افزودن توضیحات لازم در حاشیه‌ها، و سوم به منظور رفع ابهام از مواردی که استاد خود آنجا درباره درستی برداشت خویش ابراز تردید کرده بود.

آخرین نکته اینکه، به گفته آقای دکتر لطفی در مقدمه کتاب سقراط^۱، «یاسپرس دو شرح حال از خود نوشته است: یکی شرح احوال ظاهری که ترجمه آن در این کتاب (سقراط) آمده است، و دیگری شرح زندگانی فلسفی‌اش که با عنوان شرح

۱. کارل یاسپرس، سقراط، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ص ۹.

حال فلسفی من منتشر شده و بسیار عمیقتر و جالب توجه تر از شرح حال نخستین است...» شرح حال دومی که ذکر آن رفته همین کتابی است که خوانندگان اکنون در دست دارند. اولی را آقای دکتر لطفی به فارسی برگردانیده و به کتاب سقراط (ص ۵۶-۱۲) افزوده است.

کتاب فعلی به واقع شرح سلوک عقلی و معنوی و روحی یاسپرس است. او شرح می دهد که چگونه از مراحل مختلف فکری گذر کرده و چه احوال و دگرگونیها و فراز و نشیبهایی را آزموده و چگونه به اندیشه های اساسی خویش رسیده است که عصاره عمر اوست. وصف این سیر و سلوک درونی بسیار دل انگیز و گاهی سخت تکان دهنده و تأثر انگیز است؛ ولی افسوس که هنگامی که یاسپرس به شرح خود اندیشه ها می رسد که از نظر دوستداران حکمت جان مطلب است، آن چنان به اختصار می کوشد که کار به ایجاز مخّل می کشد. خواننده ای که سالها فلسفه نخوانده و بویژه از عمر عزیز برای فهم فلسفه یاسپرس مایه نگذاشته باشد، در می ماند که معنای این مفاهیم چیست؟ یاسپرس گاهی خود مانند بسیاری فیلسوفان دیگر اصطلاحهای تازه می سازد، و گاهی معانی یکسره جدید برای واژه های متداول وضع می کند که این براستی اسباب سرگشتگی خواننده می شود. فی المثل، لفظ قدیمی «وجود» را می گیرد و آن چنان معنای وسیع و تازه ای به آن می دهد که خواننده متحیر می ماند که این چه ربطی به آن کلمه مانوس دارد و فلسفه وجودی یا اگزیستانسیالیسم یاسپرس چه مشترکاتی ممکن است با فلسفه اگزیستانسیالیستهای دیگری همچون هایدگر و سارتر پیدا کند.

من برای اینکه لااقل خواننده فرهیخته و آشنا با مبانی فلسفه کمتر سرگردان شود، هشت فقره از اصطلاحات اساسی یاسپرس را که در این کتاب به کار رفته بود برگزیدم و در آخر کتاب شرحی درباره هر یک آوردم. آنچه در توضیح هر اصطلاح آمده است یکسره یا از کلام خود یاسپرس یا از تفسیر مفسران معتبر آثار او گرفته شده است. مطالب را شخصاً گردآوری و به فارسی ترجمه کرده ام، ولی چیزی از خود نیفزوده ام. این توضیحات ممکن است برای خوانندگانی که به کل از فلسفه بی اطلاع اند کافی نباشد؛ اما فعلاً چاره ای نیست و باید به انتظار شرح و تفسیرهای جامعتری به فارسی درباره فلسفه یاسپرس بود.

یادداشت مترجم

یازده

چنانکه ملاحظه می‌شود، یاسپرس این کتاب را شانزده سال پیش از مرگ نوشته است. او پس از نگارش این زندگینامه نیز بسیاری نوشته‌ها منتشر کرد که شاید مهمترین آنها کتاب معروف فیلسوفان بزرگ باشد که بخشهایی از آن به نام افلاطون و سقراط و فلوپین و کنفوسیوس و غیره به فارسی درآمده است. از این رو، برای آگاه کردن خوانندگان، کتابنامه‌ای برگزیده شامل مهمترین آثار یاسپرس تا هنگام مرگ، و همچنین فهرستی از ترجمه نوشته‌های او و آنچه درباره او به فارسی وجود داشت، به آخر کتاب افزوده شد. کسانی که خواستار اطلاعات بیشتر باشند، ممکن است به کتابنامه کامل آثار یاسپرس که به کوشش کورت روسمان^۱ و گیزلا گفکن^۲ فراهم آمده و به کتاب فلسفه کارل یاسپرس (ویراسته شیلپ، ص ۹۰۲ - ۸۷۱) الحاق شده است مراجعه کنند.

عزت‌الله فولادوند

مهرماه ۱۳۷۳

یادداشت مترجم بر چاپ دوم

دریغ و درد که چاپ دوم این کتاب هنگامی منتشر می‌شود که دکتر محمدحسن لطفی، مترجم فرزانه و سخت‌کوش آثار گرانمایه فلسفی به زبان فارسی، رهسپار وادی خاموشان شده است. یادش زنده و پیامش به خردمندان این مرز و بوم پایدار باد.

عزت‌الله فولادوند

تیرماه ۱۳۷۹

1. Kurt Rossmann

2. Gisela Gefken

مقدمه

استاد شیلپ از من درخواست است شرحی بنویسم که نشان دهد زندگی چگونه مرا به راه فلسفه کشانید و در این راه در جستجوی چه بوده‌ام و چه شد که به نگارش آثارم پرداختم. این کار دست‌کم برای کسی به سن من بجا به نظر می‌رسد، زیرا فلسفه امری است تراویده از روح آدمی و علل و انگیزه‌های آن با طریقی که فرد در زندگی پیش می‌گیرد پیوند نزدیک دارد. این پیوند حتی در زندگی کسی مانند من نیز وجود دارد که حیات گوشه‌گیرانه و ساده‌اش تهی از رویدادهایی است که توجه عامه را جلب می‌کند، یا لاقلاً تنها بدان پایه جالب خاطر است که زندگی هر انسانی برای دیگر آدمیان.

با اینکه در میان واقعیتهای زندگی چیزی نیست که به‌نحوی با فلسفه مرتبط نباشد، شرحی که می‌نویسم محدود به اموری خواهد بود که در نوشته‌هایم مؤثر و دارای اهمیت بوده است. حتی در میان این امور نیز باز قائل به انتخاب خواهم شد و تنها از برخی از تجربه‌ها که در آثارم بیان شده یا انعکاس یافته است سخن خواهم گفت. از آنان که دین بزرگ از ایشان به گردن دارم و در دوستی عمق باطنشان بر من آشکار شده است، نام نخواهم برد. تنها از کسانی گفتگو خواهم کرد که تفکرشان مستقیماً در کارم اثر گذاشته است.

بدون تشریح و توجیه اندیشه‌هایی که در [دیگر] نوشته‌هایم عرضه گشته، تنها به اشاره به بخشهایی از آنها بسنده خواهم کرد. از چنین افکار همچون واکنشهایی در برابر اوضاع گوناگون زندگی تعبیر خواهد شد تا معنایشان خارج از قید زمان پدیدار گردد.

کودکی و جوانی

من در ۲۳ فوریه ۱۸۸۳ در آلدنبورگ^۱ نزدیک کرانه دریای شمال زاده شدم. پدرم (۱۸۵۰-۱۹۴۰) از خانواده‌ای بود که افراد آن از نسلها پیش به بازرگانی و کشاورزی اشتغال داشتند و در ناحیه یفر^۲ می‌زیستند. او خود حقوق خواند و نخست بخشدار و سپس مدیر بانک شد. مسئولیت‌هایش را با دقت و وظیفه‌شناسی به انجام می‌رسانید اما کاری که دوست داشت نقاشی و شکار بود. با پندی که با اعمالش می‌داد و قضاوتهایی که در مواقع حساس می‌کرد مرا در طریق خردمندی و ثبات قدم و وفاداری پرورش داد. مادرم (۱۸۶۲-۱۹۴۱) از تبار کشاورزانی بود که از دیرباز در بوت‌یادینگن^۳ سکونت گزیده بودند. مهر بیکران‌ش دوران کودکی و زندگی بعدی من و خواهران و برادرانم^۴ را نورانی می‌ساخت. با روحی شکست‌ناپذیر و رام‌نشدنی قوی‌دل‌مان می‌کرد و با فهمی نسبت به هدفها و آرمان‌هایمان که از دامنه رسوم قراردادی فراتر می‌رفت، پروبال‌مان می‌بخشید و در سایه خردمندی‌اش پناهمان می‌داد.

1. Oldenburg

۲. Jever (Jeverlande)، شهر کوچکی در آلمان نزدیک ویلهلمز هافن و دریای شمال.

(مترجم)

3. Butjadingen

۴. رجوع شود به توضیح ذیل صفحه ۱۷۳. (مترجم)

در دبیرستان (گومنازیوم)^۱ دیری نگذشت که با رئیس مدرسه کارم به اختلاف کشید. زیر بار اطاعت کورکورانه از مقرراتی که به نظرم نامعقول می‌رسید، نمی‌رفتم. از کودکی پدر بدین عادت پرورش داده بود که به همه پرسشهایم پاسخ بدهد و ناگزیر نباشم به کاری که معنایش برایم روشن نیست دست بزنم، حتی در مورد رعایت آدابی که بر طبق سنت تداول داشت و فی‌نفسه شایسته پیروی بود. با چنین آموزشی که از پدر دیده بودم به این اصل ایمان راسخ داشتم که نظم کلاس درس با انضباط سپاهیگری که به‌ناحق به مدرسه آورده شده بود، فرق دارد. اما روزی رئیس دبیرستان به من گفت که این طرز فکر همان روح طغیان و سرکشی و از ویژگیهای خانواده ماست و او چنین روحی را مردود می‌شمارد. اختلافمان هنگامی به اوج رسید که از پیوستن به یکی از سه انجمن دانش‌آموزان^۲ که به تقلید از انجمنهای دانشجویی^۳ درست شده بود سر باز زدم. دلیل آوردم که به نظر من پایه این‌گونه انجمنها مقام اجتماعی و شغل والدین است، نه دوستی میان افراد. همشاگردیهایم اول تظاهر به درک عقیده‌ام می‌کردند ولی بعد عملاً مخالف رفتارم شدند. یکی از دوستان که با هم برای یک هفته گردش به کوهستان رفته بودیم از سوی انجمنی که در آن عضویت داشت تهدید شد که اگر مناسباتش را با من قطع نکند از انجمن اخراج خواهد گشت. نظر مرا پرسید؛ گفتم بهتر است در انجمن بماند؛ او هم ماند. رئیس دبیرستان هشدار داد که از آن پس معلمان بدقت مراقب خواهند بود. تنها مانده بودم. پدرم به جبران آنچه از

۱. Gymnasium، دبیرستانی که در آن بیشتر تکیه بر ادبیات و زبان و علوم انسانی است.

(مترجم)

2. Schülerverbindungen (school fraternities)

3. Studentenverbindungen (university fraternities)

دست داده بودم شکارگاهی بزرگ اجاره کرد که در آن می توانستم در دامن زیبا و رنگارنگ طبیعت اوقات فراغت را آن گونه که میل داشتم بگذرانم. رویدادهای برونی زندگانی ام را پس از این ایام می توانم بسرعت باز بگویم. بعد از پایان دوره دبیرستان، سه نیمسال حقوق خواندم. سپس به تحصیل پزشکی پرداختم. در ۱۹۰۸ امتحانات دولتی طب را گذراندم و لیسانس پزشکی گرفتم و در ۱۹۰۹ دکترای طب دریافت کردم. ابتدا در کلینیک روانپزشکی دانشگاه هایدلبرگ^۱ دستیار داوطلب تحقیق شدم. در ۱۹۱۳ پس از گذراندن رساله استادی، در دانشکده ادبیات به استادیاری^۲ روان شناسی منصوب گشتم و در ۱۹۲۱، پس از رد پیشنهادهایی که از دانشگاههای گرایفس والد^۳ و کیل^۴ شده بود، به مقام استادی فلسفه رسیدم. در ۱۹۲۸ دعوتی از دانشگاه بن^۵ رسید. اما آن را هم رد کردم. در ۱۹۳۷ رژیم ناسیونال سوسیالیستی [هیتلر] از کرسی استادی معزولم کرد، ولی در ۱۹۴۵ با موافقت مقامات نیروهای اشغالی امریکا دوباره در مقام پیشین قرار گرفتم. سه سال بعد دعوت دانشگاه بازل^۶ را پذیرفتم و تاکنون همانجا به تدریس اشتغال داشته‌ام.

احوال درونی ام در جوانی، شایسته است لااقل به اختصار ذکر شود. در هفده سالگی به خواندن آثار اسپینوزا^۷ مشغول شدم و در فلسفه او را مراد خود یافتم. اما در این اندیشه نبودم که فلسفه را رشته تحصیلی یا حرفه خویش در زندگی قرار دهم. حقوق خواندم به نیت اینکه بعداً در

1. Heidelberg

۲. Privatdozent، اصطلاح «استادیار» را به‌اضطرار در برابر این واژه به کار برده‌ایم. غرض در ایام مورد بحث مربی یا معلمی در نظام آموزش عالی آلمان بود که دانشگاه به او حقوقی نمی داد و شهریه اش را دانشجویان مستقیماً می پرداختند. (مترجم)

3. Greifswald

4. Kiel

5. Bonn

6. Basel

۷. Baruch (Benedict) Spinoza (۱۶۳۲-۷۷)، فیلسوف هلندی. (مترجم)

زندگانی مشاغل حقوقی برعهده بگیرم. ولی دیدم برای بحث از نوعی هستی اجتماعی که هنوز با آن آشنا نیستم [در این علم] مفاهیم مجردی به کار می‌رود که برای من مأیوس‌کننده است. بدین سبب، به شعر و هنر و تئاتر و خط‌شناسی روی آوردم. پیوسته از موضوعی به موضوع دیگر می‌رفتم. گرچه این پراکنده‌خوانیها شادمانم نمی‌کرد ولی از اینکه در مواردی، خاصه در هنر، به درک عظمت کامیاب می‌شدم، خشنود بودم.

از خودم و وضع جامعه و موهومات رایج در زندگی اجتماعی ناخرسند بودم. احساس اساسی‌ام این بود که نه تنها در کار مردم، بلکه در کار خودم نیز عیبی وجود دارد. بعکس، چه باشکوه بود آن جهان دیگر: جهان طبیعت و هنر و شعر و علوم! با این همه، آن حس ایمان و اعتماد اساسی به زندگی — اعتمادی بنیادین که بر همه چیز مقدم است — و از مهر پدر و مادر و آیمنی ناشی از غمخواری ایشان سرچشمه می‌یافت، پابرجا بود. طریقی در زندگی برگزیده بودم که از تصمیم خودم مایه می‌گرفت. از تنهایی در طبیعت دست‌نخورده دره انگادین^۱ و کنار دریای شمال لذت می‌بردم. از تماشای زیبایهای ایتالیا به وجد می‌آمدم و در سفرها مفتون و از خود بیخود می‌شدم.

اما همین تنهایی هم پس از مدتی که به آغوش آن پناه می‌بردم دردناک می‌شد و باز به سوی انسانهای دیگر جلب می‌شدم. تکلیف چه بود؟ چه می‌بایست کرد؟ زندگی نیازمند شالوده و پایه بود. هرچند تجربه‌های پراکنده عالی باشد، اما از شاخی به شاخ دیگر پریدن به تباهی می‌انجامد. می‌بایست جهتی مشخص برای زندگی‌ام برگزینم و، بالاتر از آن، به تحصیلاتم هدف ببخشم. دلم می‌خواست تا حد امکان بر دانشم بیفزایم.

1. Engadin

به نظم آمد که پزشکی فراخترین میدان را به رویم باز خواهد کرد که کلیه علوم طبیعی و انسانی را موضوع تحقیق قرار می دهد. اگر پزشک می شدم، می توانستم بحق جایگاهی در جامعه برای خویش قائل شوم.

این تصمیم را در ۱۹۰۲ در زیلس-ماریا^۱ گرفتم. یادداشتی برای پدر و مادرم فرستادم و درخواست کردم با تغییر رشته ام از حقوق به طب موافقت کنند. به سبک خامی که آن روزها داشتم چنین نوشتم: «برنامه ام این است: پس از گذراندن نیمسال مقرر، در امتحان دولتی (لیسانس) پزشکی^۲ شرکت خواهم کرد. اگر در آن زمان هم مانند امروز به استعدادم اطمینان داشته باشم، ممکن است مثل کرپلین^۳ در هایدلبرگ به تدریس روان شناسی مشغول شوم. درباره این موضوع هنوز نمی خواهم چیزی بگویم زیرا قطعی نیست و به توانایی ام وابستگی دارد بهتر است این طور بگویم: پزشکی می خوانم برای اینکه در محلی که چشمه های آب معدنی دارد به طبابت بپردازم یا متخصص درمان بیماران روانی بشوم. سپس باید ببینم چه پیش می آید. در آخر کار اگر جرأتش را نداشتم و دیدم دارای توان لازم برای تدریس در دانشگاه نیستم، دست کم ناراضی نخواهم بود.»

در انتخاب رشته پزشکی، مهمترین امر برایم شناخت واقعیت بود. همه کوششهایم برای رسیدن بدین هدف بود. در تحصیل کوشا بودم و فرصتهایی را که برای کسب دانش دست می داد، مغتنم می شمردم. هر وقت به سفر می رفتم سعی می کردم از همه امکانات برای دیدن و آشنایی مستقیم با مناظر و شهرهای تاریخی و آثار هنری سود ببرم.

1. Sils - Maria 2. medizinisches Staatsexamen (medical state examination)

۳. Emil Kraepelin (۱۸۵۶-۱۹۲۶)، روان شناس آلمانی، از شاگردان وونت، که در روانپزشکی و طبقه بندی حالات ناپنجار روانی آثار برجسته باقی گذاشته است. (مترجم)

با این حال، مسأله اصلی هنوز باقی بود که چگونه باید زندگی کرد. درس خواندن امری موقت است و با اینکه از نظر آمادگی برای حرفه آینده سودمند است، با خود زندگی فرق دارد. حتی بدون خواندن آثار فیلسوفان بزرگ، در جریان مطالعه مواد درسی نیز هیچگاه از فلسفه‌ورزی^۱ دست برنمی‌داشتم، گرچه نظم و روشی در این کار وجود نداشت.

بزودی کلاسهای فلسفه را در دانشگاه رها کردم، زیرا دیدم با آنچه نزد من اهمیت دارد بی‌ارتباط است. استادان فلسفه را نمی‌پسندیدم، زیرا به نظرم پرمدها و جزم‌اندیش می‌آمدند. تنها کسی که تحت تأثیرم قرار داد تئودور لیپس^۲ در مونیخ بود، ولی به محتوا و موضوع درسهایش چندان علاقه نداشتم به‌استثنای مطالب مربوط به خطاهای هندسی بینایی^۳ که وی در آن زمینه پژوهشهای هوشمندانه انجام داده بود. ولی این هم در روان‌شناسی مسأله‌ای خاص و محدود بود.

۱. «فلسفه‌ورزی» را (به‌قیاس عشق‌ورزی و کینه‌ورزی و مانند آن) در برابر اصطلاح آلمانی philosophieren (یا philosophize انگلیسی و philosopher فرانسه) به کار می‌بریم. امام محمد غزالی در کیمیای سعادت (جلد اول، فصل ۱۵) از «شریعت ورزیدن» سخن می‌گوید و سعدی در گلستان می‌فرماید: «دین‌ورز و معرفت ...» شاید از آن به «فلسفه‌پردازی» و «تفلسف» هم بتوان تعبیر کرد؛ منتها باید توجه داشت که، در نظر یاسپرس، «فلسفه‌ورزی» با بنیاد وجود (Existenz) آدمی پیوند دارد و از شروط اصلی متحقق شدن امکانات وجودی اوست، نه امری تقنی یا بدون کشتی گرفتن با شالوده هستی. (مترجم)

۲. Theodor Lipps (۱۸۵۱-۱۹۱۴)، فیلسوف و روان‌شناس آلمانی، صاحب تحقیقاتی در زمینه ادراک بصری و زیبایی‌شناسی. (مترجم)

۳. geometrisch-optischen Täuschungen (geometric-optical illusions) لیپس در یکی از نوشته‌های خود زیر عنوان *Raumästhetik* (۱۸۹۷) نمونه‌ای از این‌گونه خطاها به دست می‌دهد. می‌گوید: «از دو خط متساوی عمودی و افقی، آنکه عمود است بلندتر به چشم می‌آید زیرا بیننده در نگریستن به آن بی اختیار گردن را کشیده‌تر و سر را بالاتر نگاه می‌دارد و این حرکت خط را درازتر می‌نمایاند.» (مترجم)

واقعیت اساسی هستی من که همه تصمیماتم در زندگی در قید آن قرار داشت، این بود که از کودکی گرفتار بیماری بودم (عفونت و اتساع مزمن نایژه‌ها یا برونشها^۱ و نابسندگی قلب برای جبران نقص کنشی خود آن)^۲. بسیاری اوقات هنگامی که به شکار می‌رفتم، در گوشه‌ای دورافتاده در جنگل می‌نشستم و از غصه این ضعف جسمانی به تلخی می‌گریستم. تا هجده سالگی که سرانجام آلبرت فرنکل^۳ در بادن وایلر^۴ به تشخیص صحیح بیماری‌ام موفق شد، در نتیجه درمانهای نادرست غالباً به تب دچار می‌شدم. پس از آن آموختم که باید زندگی‌ام را با این مرض وفق بدهم. رساله‌ای از رودلف فیرخو^۵ خواندم که جزئیات بیماری‌ام را تشریح می‌کرد و به‌عنوان پیش‌بینی جریان احتمالی آن می‌افزود که مبتلایان به این مرض حداکثر بین سی تا چهل سالگی بر اثر چرکخونی^۶ می‌میرند. پی بردم که چه چیز در درمان این بیماری مؤثر است و روشهای لازم را کم‌کم یاد گرفتم و برخی را از خود ابداع کردم. اما امکان نداشت به راه عادی زندگی مردم تدرست رفت و در عین حال این روشها را نیز به‌درستی اجرا کرد. اگر می‌خواستم کار کنم می‌بایست به آنچه برای سلامت زیانمند بود تن دردهم، و اگر می‌خواستم زنده بمانم می‌بایست با انضباط سخت و کامل از آنچه زیان‌آور بود بپرهیزم. هستی من بین این دو قطب می‌گذشت. اغلب چاره نبود جز آنکه بگذارم زهر خستگی به

1. Bronchiektasen (bronchiectasis)

2. Hertzinsuffizienz (cardiac decompensation)

3. Albert Fraenkel 4. Badenweiler

۵. Rudolf Virchow (۱۸۲۱-۱۹۰۲)، پزشک و آسیب‌شناس آلمانی که در مردم‌شناسی و باستان‌شناسی نیز تحقیقاتی دارد و در زمان بیسمارک در صحنه سیاست هم فعال بود.

(مترجم)

6. allgemeiner Vereiterung (pyemia)

بدن برسد و از پای درآیم و سپس هربار بکوشم باز از این حال بهبود یابم. مهم این بود که نگذارم نگرانی درباره بیماری محتوای زندگی‌ام را شکل دهد. می‌بایست به‌گونه‌ای به درمان مشغول باشم که کمابیش خود نیز متوجه آن نشوم و در عین حال چنان کار کنم که گویی مرضی وجود ندارد. لازم بود همه چیز را با این امر سازگار کنم بی‌آنکه مغلوب آن شوم. اما بسیار اتفاق می‌افتاد که اشتباه می‌کردم. آنچه می‌بایست به مقتضای بیماری انجام شود، بر تمام ساعات زندگی سایه می‌گسترده و در همه برنامه‌هایم تأثیر می‌گذاشت. فعلاً از تشریح جریان مرض در اینجا صرف‌نظر می‌کنم و در وقت دیگر به آن خواهم پرداخت.

یکی از پیامدهای بیماری این بود که نمی‌توانستم به تفریحات و خوشیهای جوانی بپردازم. از همان اوایل دوران تحصیل مجبور شدم از پیاده‌رویهای دراز دست بکنم و سواری و شنا و رقص را کنار بگذارم. اما از سوی دیگر، بیماری از زیاده‌رویهای جسمانی دور نگاهم داشت و، افزون بر آن، از خدمت سربازی که به‌عنوان یکی از شهروندان ذکور می‌بایست انجام دهم معاف کرد و، بنابراین، خطر مرگ در جبهه را از میان برداشت. مثلی چینی می‌گوید: «باید بیمار بود تا به پیری رسید.» عجیب است که در وضعی که بیماری به‌صورت مزمن درمی‌آید و از پیشرفت باز می‌ماند، چگونه عشق به تندرستی رشد می‌کند. توجه انسان به بقایای تندرستی چنان شدت می‌گیرد، و آدمی از آنچه هنوز باقی است چنان شادمان می‌شود که شاید این حالت از خود سلامت هم سالمتر باشد.

بیماری همچنین سبب شد که وضع درونی خاصی در من پدید بیاید و حاکم بر شیوه کارم قرار بگیرد. برای اینکه در میان وقفه‌هایی که دائماً پیش می‌آمد بتوانم معنایی از حیات حاصل کنم، می‌بایست بر عمق زندگی بیفزایم و به آن تمرکز ببخشم. لازم بود انعطاف بیشتری در مطالعه

به کار ببرم و جوهر مطالب را دریابم و بر شهود و ادراک مستقیم و ناگهانی متکی شوم و در لحظه‌های مساعد بسرعت خلاصه تهیه کنم. تنها امکان این بود که با پشتکار لحظات را غنیمت بشمرم و در همه احوال به کار ادامه دهم.

اثر دیگر بیماری این بود که تنها با رعایت دقیق احتیاط و به مدت کوتاه می‌توانستم در محافل و نزد مردم ظاهر شوم. فقط در موارد فوق‌العاده مهم برای سخنرانی یا شرکت در بحثهای عمومی به سفر می‌رفتم، ولی حتی این هم همیشه به بهای به هم خوردن وضعی که از لحاظ تندرستی برایم عادی به شمار می‌رفت تمام می‌شد.

معاشرت و وابسته به گذشت و شکیبایی مردمانی بود که اجازه می‌دادند آداب اجتماعی را نادیده بگیرم و برای دیدنم به خانه می‌آمدند و به ملاقاتهای کوتاه یکی دو ساعته اکتفا می‌کردند. غالباً سوء تفاهم پیش می‌آمد و ضرورت دشوار و تلخ وضعی که در آن بودم به حساب غرور و سردی گذاشته می‌شد.

اوضاع و محدودیتهایی که این بیماری ایجاد کرده بود سبب از بین رفتن وضوح افکارم نمی‌شد، اما با اینکه با بسیاری کسان آشنا بودم و دوستی به نام فریتس لوآیه^۱ داشتم، به علت تنهایی، گرفته‌خوی شده بودم. اغلب به افسردگی دچار می‌شدم و در چنین لحظاتی به این فکر فرو می‌رفتم که همه چیز بزودی پایان خواهد یافت. از سوی دیگر، امیدی شگفت‌انگیز به آینده داشتم و این سبب نزهت خاطر من می‌گشت.

دوستم فریتس لوآیه در جوانی از جهان رفت. با من همشهری بود و در همان قالبی که من پرورش یافته بودم، شکل گرفته بود. در نخستین

1. Fritz zur Loye

سالهای دانشگاه ارتباط نزدیک داشتیم. پیوندان امور تحصیلی بود. با هم با میکروسکپ کار می‌کردیم و به کار آزمایشگاهی می‌پرداختیم. مناسباتمان جدی و سنگین بود. احساس می‌کردم صراحت لهجه او برای آرام‌بخش و سودمند است، زیرا به جای اینکه در برابر بیماری‌ام سکوت ترحم‌آمیز اختیار کند، در آن به دیده‌عاملی می‌نگریست که می‌بایست در هر کاری به حساب گرفته شود. مثلاً می‌گفت: «امروز می‌خواهم برای رقص به ماریا اشپرینگ^۱ بروم. ولی تو نمی‌توانی بیایی چون به تو زیاد فشار خواهد آورد.» یا پیش از یک گردش علمی گیاه‌شناسی که با هم‌شاگردیها قرار بود برود، می‌گفت: «این گردش خیلی طولانی است. تو طاقتش را نداری». رفتارش در قبال محرومیت‌هایی که می‌بایست متحمل شوم چنین بود. ولی برای جبران این امر، از آنچه دیده و کرده بود گزارشهای کوتاه و موجز می‌داد. روابطمان به اعتماد و محبت آمیخته بود. با هم در مونیخ و برلین و گوتینگن^۲ به دانشگاه رفتیم و زیر نظر کلاگس^۳ دوره‌ای در خط‌شناسی خواندیم. به تئاتر می‌رفتیم و شطرنج بازی می‌کردیم. شور و شوقی را که به‌رغم بیماری در کار به‌خرج می‌دادم، می‌پسندید و با طنزی مهرآمیز هرچیزی را به تناسب قدر و اهمیت آن به جای خود می‌نگریست. در گوتینگن با هم در کلاسهای درس فیزیکدانی به نام ریکه^۴ شرکت می‌کردیم که با اینکه احترامش را نگاه می‌داشتیم، چندان ارجی برایش قائل نبودیم. ریکه کتابی درسی در دو جلد نوشته بود. روزی لوايه به من گفت: «کاری که ریکه بکند تو هم می‌توانی بکنی. روزی تو هم کتاب درسی خواهی نوشت و استاد دانشگاه خواهی شد.» خویشندن داری و احتیاطی که به‌اقتضای سوابق محلی و خانوادگی در

1. Mariaspring

2. Göttingen

3. Klages

4. Riecke

برابر مردم نشان می‌دادم، رنگی از بی‌اعتنایی و سردی به خود گرفته بود. توقعم از دیگران کم بود و با سرخوردگی و یأسی که گاه‌به‌گاه پیش می‌آمد کمتر هم می‌شد، و این باز موجد پرهیز بیشتر می‌گشت. اما واقعیت امر این بود که من اسیر این پرهیز و واپس‌کشیدگی بودم و آنچه در روحم می‌گذشت بکلی با آن تفاوت داشت.

تنهایی و افسردگی و گرفتگی و بی‌اعتمادی به خویشتن، همه در ۱۹۰۷ در بیست و چهار سالگی وقتی با گرتروید مایر^۱ آشنا شدم، دگرگون گشت. نخستین بار که همراه با برادر او وارد اتاقش شدم هرگز از یادم نمی‌رود. پشت میز تحریر بزرگی نشسته بود؛ از جا برخاست و در حالی که هنوز پشتش به این سو بود، کتابی را که می‌خواند آهسته بست و سپس رو به ما کرد. یکایک حرکاتش را می‌نگریستم که چگونه آرام و روشن به دور از تکلف و تصنع و بدون شوائب مرسوم، به گونه‌ای ناهشیار سرشت پاک و شرافت روحش را نمایان می‌ساخت. گویی بدیهی بود که گفت و شنود مانند آنکه از دیرباز یکدیگر را شناخته باشیم، سرعت به مسائل اساسی زندگی برسد. الفت و وفاقی برتر از تصور که هرگز انتظار حتی امکان آن هم نمی‌رفت از همان ساعت نخست میانمان حکمفرما شد.

لیکن برداشت ما از زندگی تفاوت عظیم داشت. ضربه‌های سرنوشت مانند ابری تیره بر روح او دامن گسترده بود، ضربه‌هایی که نمی‌شد آنها را با ادامه‌ی بی‌چون و چرای زندگی آشتی داد. یگانه خواهر گرتروید از بیماری روانی مزمنی رنج می‌برد که کسی از آن سردر نمی‌آورد و مستلزم استراحت مداوم در بیمارستان بود. دوست شاعر و فلسفی مشربش والتر کاله^۲ خودکشی کرده بود. برخلاف من که تنها مشکلم بیماری خودم بود،

1. Gertrud Mayer

2. Walter Calé

گرتروود دیده بود که چگونه بنیادها متلاشی می‌شوند و جای به مسائل ناگشودنی می‌سپارند. حقیقت روحی که زیر بار پنهانکاری نمی‌رود، در گرتروود به من آشکار شد. توانایی او برای رنج بردن و دم برنیاوردن حد نداشت. من به‌رغم همه چیز، ساده‌دلانه در زندگی به دیده مثبت می‌نگریستم، اما اکنون با روحی روبه‌رو شده بودم که مرا از آسودگی زودرس باز می‌داشت. از آن هنگام، فلسفه به صورت امری تازه و خطیر درآمد که میان ما یگانگی ایجاد می‌کرد، هرچند هیچ یک به منزل مقصود نرسیده بودیم. امروز هم پس از اینکه عمری دراز با هم به سر آورده‌ایم، هنوز این کیفیت میانمان پابرجاست.

گرفتگی خاطر و آگاهی از وجود خطر دائم، ناگزیر به زندگی حالتی سنگین و جدی می‌داد. اما میوه‌ای که از این درخت برگرفتیم سعادت بیکران درک وجود یکدیگر بود. من دریافته‌ام که خرسندی عمیق عشقی که به هر روز عمر معنا ببخشد، به چه معناست.

گرتروود از خاندان یهودی باتقوایی بود که از قرن هفدهم در ایالت براندنبورگ^۱ متوطن شده بودند. در ۱۹۰۷ که با هم آشنا شدیم، او برای امتحانات متفرقه دیپلم^۲ آماده می‌شد تا بتواند به دانشگاه برود. هدفش فلسفه بود. تجاری که در شغل پرستاری در بیمارستانهای اعصاب و روان اندوخته بود مانع از این می‌شد که به آن حرفه ادامه دهد. هر روز یونانی و لاتین می‌خواند. پس از ازدواجمان در ۱۹۱۰، میان من و پدر و مادر او محبت متقابل و اعتماد کامل به وجود آمد. پدرش بر مخالفت خویش با ازدواج دختر با همسری غیریهودی فائق آمد، و مادرش امید و انتظاری را که از عشق فرزند داشت برآورده دید.

1. Brandenburg

2. Abiturium

در دوران ناسیونال سوسیالیسم، همیشه چه در پیرامونمان و چه در محیط بزرگتر، با بلاهایی روبه رو بودیم که گریزناپذیر می نمود و مستقیماً تهدیدمان می کرد. اما هرگز ناامید نشدیم. با هم سخت ترین فاجعه ها را پشت سر گذاشتیم و به طرزی معجزه آسا ایمن ماندیم. نجات یافتیم، اما همین امر توأم با احساس گناه از زنده ماندن سبب شد که در تلاش به سوی هدف، یعنی زندگی درست و کوشش تا حد توان، استوارتر شویم.

آسیب‌شناسی روانی^۱

از ۱۹۰۸ تا ۱۹۱۵ در بیمارستان روانپزشکی هایدلبرگ کار می‌کردم؛ نخست بلافاصله پس از امتحانات دولتی به عنوان انترن^۲، و سپس، بعد از شش ماه کارآموزی در بخش بیماریهای اعصاب^۳ کلینیک طب داخلی، به عنوان دستیار داوطلب تحقیق. این تنها سالهایی بود که در میان جمعی پژوهشگر به سر می‌بردم و هر روز وظایف عملی بر عهده داشتم. واقعیات تکان‌دهنده منحصر به پزشکی نبود، بلکه جامعه‌شناسی و حقوق و آموزش و درمان را نیز در بر می‌گرفت.

رئیس بیمارستان، فرانتس نیسل^۴، بافت‌شناس مغز^۵ و محقق عالی‌قدر بود که با آلزس‌هایمر^۶ به کشف آسیبهای مربوط به بافتهای قشر مغز^۷ در اشخاص مبتلا به فلج کامیاب شده بود. آنچه بیش از هر چیز در من تأثیر می‌کرد، انتقادهای نیسل از خودش بود. با اینکه او راجع به آنچه علوم طبیعی ممکن بود دربارهٔ بیماران روانی معلوم بدارد انتظاراتی جسورانه در سر می‌پرورانید، ولی در عین حال هرگز این صداقت را از دست نمی‌داد که امور

1. Psychopathologie (psychopathology) 2. Medizinalpraktikant

3. Neurologie (neurology) 4. Franz Nissl

5. Hirnhistologie (brain histologist) 6. Alzheimer

7. Hirnrinde (cerebral cortex)

مخالف انتظاراتش را نیز ذکر کند. فی المثل، از اینکه میان شدت جنون پیری^۱ و اندازه غیرعادی قشر مغز همبستگی نیست به شگفت می‌آمد و خودش بیش از کسانی که بر او خرده می‌گرفتند بر این امر تکیه می‌کرد. نیسل بنا را بر همان اصلی نهاده بود که از زمان گریزینگر^۲ غلبه داشت و، بر طبق آن، بیماریهای روانی بیماریهای مغزی معرفی می‌شد. اما با اینکه بر پایه این فرض به کشفیات مهم دست یافته بود، در همان حال می‌کوشید اعتبار کلی آن را سست کند. در ضمن اینکه نتایجی را که می‌گرفت به روش علمی روشن می‌ساخت، به قدر و اهمیت محدود آنها نیز وقوف داشت. هنگامی که ریاست بیمارستان را بر عهده گرفت، متخصص بافت‌شناسی بود و به هیچ وجه در روانپزشکی بالینی^۳ صاحب‌نظر نبود. اما بعد نشان داد که کسی که در یک رشته به روش برآستی علمی کار کرده و پژوهشهای ثمربخش انجام داده باشد سرعت می‌تواند اصول علمی هر رشته دیگری را نیز دریابد. درسهای بالینی او که ابتدا بیشتر از روی کتاب درسی کرپلین تنظیم می‌شد، با گذشت هر سال صورتی مستقلتر و بدیعتر به خود می‌گرفت. از دستیاران خودش یاد می‌گرفت، اما از لحاظ صداقتی که در نگرش انسانی نسبت به واقعیات به کار می‌برد، از ما همه برتر بود. در جلسات بحث با دستیاران، بنا را بر عدم تکلف و برابری می‌نهاد. آتش مباحثه ممکن بود بالا بگیرد ولی هرگز از حدود ادب خارج نمی‌شد. آنچه مرجعیت و حرمت نیسل را حفظ می‌کرد شخصیتش بود نه سمت رسمی او. ظاهری خشن داشت و زود به خشم می‌آمد، لیکن نسبت به بیماران و دستیاران بی‌اندازه مهربان و در کار فوق‌العاده وظیفه‌شناس و محتاط بود. امواج گرمی و خیرخواهی از وجودش ساطع بود.

1. senile dementia 2. Griesinger

3. Klinischen Psychiatrie (clinical psychiatry)

در بیمارستان عده‌ای پزشک برجسته با نیسل کار می‌کردند. اگر اشتباهاً دستیاری ناساز در آن حلقه راه می‌یافت که از اصول نانوشته این محفل معنوی تخلف می‌کرد، بی‌آنکه مورد بی‌اعتنایی و اهانت قرار بگیرد، پس از چندی ناپدید می‌شد. شخصیت‌های اصلی در این حلقه عبارت بودند از: استاد من ویلمانس^۱ که قائم‌مقام رئیس بود، و سپس مقدم بر همه گروله^۲ که با نقادی و خودانگیختگی و استعدادی که در رشته‌های گوناگون داشت جنبش را در کارها حفظ می‌کرد، و نیز وتسل^۳ که مردی بسیار حساس و سخت وظیفه‌شناس بود، و هومبورگر^۴ که اخلاق انسانی داشت، و بافت‌شناس پرکار و فعال مغز رانکه^۵، و بالاخره مایر-گروس^۶ جوان که ذهنش آماده در نظر گرفتن همه‌گونه امکانات علمی بود. نیسل امکان لازم را برای این همزیستی فکری و معنوی ایجاد کرده بود، و پزشکان خود آن را از قوه به فعل درآورده بودند. ابتکار تشکیل جلسات منظم از گروله بود. گردهماییها عبارت بود از: اول جلسات عمومی و معاینه بیماران و ارائه وضع آنان و بحث در گزارشها. در این تجمعات پزشکان بیمارستان همگی شرکت می‌کردند. دوم جلسات علمی شبانه با حضور نیسل که در آنها پژوهشهای تازه درباره موضوعات خاص گزارش می‌شد و مورد مذاکره قرار می‌گرفت. و سرانجام جلسات خصوصی شبانه بدون حضور نیسل در اتاق گروله که در آنها مسائل علمی مورد علاقه همه کس آزادانه و با شور و هیجان به بحث گذاشته می‌شد. دامنه مباحثات به کارهای روزانه نیز کشیده می‌شد. هر جا به یکدیگر می‌رسیدیم، اعم از پلکان و راهروها، بازار سخن گرم می‌شد. زندگی شگفتی بود سرشار از خودانگیختگی همگانی و آگاهی مشترک از اینکه مرزهای دانش به پیش

1. Wilmanns

2. Gruhle

3. Wetzel

4. Homburger

5. Ranke

6. Mayer - Gross

رانده می‌شود، توأم با غلو در ادعای دانستن ولی همراه با گونه‌ای نقادی و سنجش اساسی که هیچ رأی و عقیده ثابتی را یارای ایستادگی در برابر آن نبود. اگر کسی می‌خواست کار کند، می‌بایست مواظب باشد که وقت و نیرویش به حرف نگذرد. روحی در بیمارستان پدید آمده بود که به هیچ‌کس اختصاص نداشت و در سایه کار مشترک همه ایجاد شده بود، گرچه هرکس سرسختانه به راه خود می‌رفت. بار دیگر در این بیمارستان یکی از بهترین سنتهای حیات علمی آلمان به شکستگی کامل رسیده بود. وضع من در این حلقه غیرعادی بود زیرا دستیار داوطلبی بیش نبودم و بیماری اجازه نمی‌داد به‌طور منظم و رسمی به کار اشتغال ورزم. در بیمارستان زندگی نمی‌کردم و با پزشکان غذا نمی‌خوردم و از این بابت غمگین بودم. ولی در امور پژوهشی می‌توانستم همکاری کنم و مورد عنایت رئیس و دیگر پزشکان بودم و در همه‌گونه گردهماییهای علمی حضور می‌یافتم و مشارکت فعال داشتم و در عیادت بیماران بخش شرکت می‌کردم. اجازه داده شده بود که خود مواردی را برگزینم که می‌خواستم دقیقتر مطالعه کنم. ویلمانس اتاقی ویژه در اختیارم گذاشته بود که در آن به آزمون هوش و آزمونهای دیگری که در آن هنگام تازه به کار می‌رفت پردازم. با دستگاه جدید رکلینگ‌هاوزن^۱ که برای نخستین بار اجازه می‌داد به آسانی و مداوماً حداقل و حداکثر فشار خون را اندازه گرفت و در سراسر مدتی که دگرگونیهای روانی حاصل می‌شد به مشاهده پرداخت، در باب فشار خون آزمایش انجام می‌دادم، هرچند نتایج این کار هرگز منتشر نشد. گاهی مأمور می‌شدم به‌عنوان کارشناس در دادگاهها گزارش بدهم و در موارد مربوط به بیمه سوانح اظهارنظر کنم.

1. Recklinghausen

یک بار به هنگام ناخوشی هومبورگر به جای او در بخش بیماران سرپایی کار کردم و زمانی در سازمان بیمه بهداشتی دانشجویان، وظیفه پزشک معالج اختلالات عصبی و روانی به عهده‌ام واگذار شد. بدین ترتیب، بی‌آنکه مانند دیگر دستیاران بار کارهای منظم روزانه بر دوشم باشد، از همه تجربیات لازم برای یک روانپزشک بهره می‌بردم.

دشواری‌های وضع من مزایایی نیز در برداشت چون می‌توانستم همه چیز را ببینم و در آن کاوش کنم بی‌آنکه مقید به تکالیف منظم باشم. هرگز موردی از بیماری پیش نمی‌آمد که از آن چیزی نیاموزم و درباره‌اش یادداشت بر ندارم. گذشته از پژوهشهایی که خود انجام می‌دادم، دقیق می‌شدم که ببینم دیگران چه می‌کنند. درباره کارهای ایشان و خودم تعمق می‌کردم و از این راه نسبت به اعمال خویش بصیرتر و نقادتر می‌شدم و به جستجوی شیوه‌هایی در عمل و سبکی در بیان می‌رفتم که بیشتر منطبق با روش باشد.

زمینه مشترک فکری در بیمارستان، روانپزشکی کرپلین بود با بعضی تغییرات و تعدیلات، و این به مشتی مفاهیم و نظریات انجامیده بود که هیچ کس بتنهایی نمی‌توانست مدعی ابداع آن باشد. مثلاً یکی از تصورات شایع این بود که میان دو زمینه عمومی جنون جوانی^۱ (که بعدها اسکیزوفرنی^۲ نام گرفت) و جنون ادواری^۳ تقابل وجود دارد. درباره مفهوم یگانگی بیماری^۴ گفتگو می‌کردیم و دائماً مشاهدات خود را با آن

1. dementia praecox

۲. Schizophrenie (schizophrenia)، که در فارسی «تقسیم خاطر» و «روان‌گیختگی» نیز ترجمه شده است. (مترجم)

۳. manisch-depressiven Erkrankungen (manic-depressive disorders) که در فارسی به اختلال یا پسیکوز «شیدایی-افسردگی» نیز برگردانیده شده است. (مترجم)

۴. Krankheitseinheit (clinical entity) که از آن به «سندرم» هم می‌توان تعبیر کرد. (مترجم)

ربط می‌دادیم بی‌آنکه نتیجه بگیریم که این مفهوم چیست. تمیز قائل می‌شدیم بین فرایندهای طبیعی ناشی از سرگذشت زندگی (یعنی تغییرات قابل درک در مراحل مختلف حیات) و فرایندهایی که در آنها بر اثر نوعی گسیختگی تند و ناگهانی و به دلایلی ناشناخته که تصور می‌رفت ماهیت اندامی^۱ داشته باشد، شخص بکلی تغییر می‌کند.

در روانپزشکی آن روزگار، یعنی در حدود سال ۱۹۱۰، طب بدنی^۲ هنوز غالب بود. نفوذ فروید به محافل کوچک محدود می‌گشت. کوششهایی که در روان‌شناسی صورت می‌گرفت، ذهنی و بیهوده و غیر علمی به شمار می‌رفت، به‌استثنای آزمونهای که کرپلین بر پایه روان‌شناسی وونت^۳ ابداع کرده بود. این آزمونها راجع می‌شد بویژه به منحنی عملکرد^۴ (خستگی و رفع خستگی)^۵ و تحقیق در آثار روانی مواد مخدر، الککل، چای و جز اینها، ولی به کار معاینه بیماران روانی نمی‌خورد و بزودی به بن‌بست رسید تا آزمایشهای بعدی با مسکالین^۶ به کشفهای تازه انجامید.

بسیاری کسان رکورد تحقیق و درمان علمی را در بیمارستانهای روانپزشکی آلمان احساس می‌کردند. مؤسسات بزرگ خاص بیماران روانی پیوسته بهداشتی‌تر و مجلل‌تر می‌شد. زندگی این بخت‌برگشتگان در ماهیت دگرگونی‌ناپذیر بود و می‌بایست به‌وسیله دیگران برایشان اداره

1. organisch (organic)

2. somatische Medizin (somatic medicine)

۳. Wilhelm Wundt (۱۸۲۲-۱۹۲۰)، فیزیولوژیست و روان‌شناس آلمانی و بنیادگذار روان‌شناسی آزمایشی جدید. (مترجم)

4. Arbeitskurve (performance curve)

5. Ermüdung, Erholung (fatigue, recovery)

۶. mescaline یا mescaline، ماده‌ای شبه قلیایی و بلورین که از گیاهی به نام مسکال (mescal) گرفته می‌شود و دارای خواص تخدیری است و توهم شدید در مورد رنگها ایجاد می‌کند. (مترجم)

شود. بهترین کار ممکن این بود که به زندگانی آنان شکلی هرچه طبیعی‌تر داد—مثلاً از راه درمان روانی با سرگرمی^۱ ولی تنها تا هنگامی که این‌گونه درمان، بخشی خردپسند و انسانی از طرح کلی حیات بیمار را تشکیل می‌داد. به سبب دانش و مهارت بسیار ناچیز، روانپزشکان هوشمند ولی از لحاظ فکری عقیم، مانند هوخه^۲ به دامان شکاکیت و تبختر و الفاظ و عبارات زیبای خاص جهان‌دیدگان می‌گریختند.

در بیمارستان نیسل نیز همین قسم حالت تسلیم در زمینه درمان حکمفرما بود. در اساس، همه از درمان عاجز بودیم ولی در عوض مهربانی نشان می‌دادیم و تا جایی که می‌شد می‌کوشیدیم از اینکه وضع بیماران روانی به فاجعه بکشد، جلوگیری کنیم. با بیماران با انسانیت و گشاده‌رویی و بردباری رفتار می‌کردیم بی‌آنکه بگذاریم رقت و ترحم در کار بیاید. مراعات «ملایمت روانپزشکی»^۳ نه تنها نسبت به بیماران، بلکه در جریان زندگی نیز امری بدیهی شمرده می‌شد. مسائل جامعه‌شناسی و حقوقی بسیار مورد توجه بود. ویلمانس پژوهشی دربارهٔ ولگردان انجام داد که ثمرات نیکو داشت. انجمنی قضایی-روانپزشکی وجود داشت که حقوق‌دانان و پزشکان هایدلبرگ منظم‌اً در آن برای سخنرانی و مذاکره اجتماع می‌کردند.

وضع موجود در بدو ورود من، بدین قرار بود. چنان مفتون هر واقعیت و روشی می‌شدم که می‌کوشیدم همه‌چیز را جذب کنم. معلوم شد آن همه آثار ستبر روانپزشکی که در ظرف متجاوز از یک قرن به وجود آمده جز گفتار بیهوده هیچ نیست. البته اینجا و آنجا هرگاه نویسنده‌ای بینشی واقعی را در قالب مفاهیمی روشن و به وجهی قابل تشخیص آورده بود، گوهری تابناک

۱. Arbeitstherapie (occupational or work therapy)، که در فارسی «درمان اشتغالی» هم

ترجمه شده است. (مترجم)

2. Hoche 3. die psychiatrische milde (psychiatric lenity)

یافت می‌شد. اما اغلب همان مطلب به صورتی دیگر و معمولاً با الفاظی مبهم تکرار شده بود. هر مکتب اصطلاحاتی خاص خود را داشت و به نظر می‌رسید پیروان آن به زبانی دیگر سخن می‌گویند. دامنهٔ اختلاف مصطلحات حتی به بیمارستانها نیز کشیده شده بود. ظاهراً علم مشترکی به نام روانپزشکی وجود نداشت که میان همهٔ پژوهشگران وحدت ایجاد کند.

در جلسات عمومی پزشکان و مواقع معاینه و ارائه حال بیماران، گاهی این احساس به من دست می‌داد که دائماً به جای اول باز می‌گردیم و همان چند مقولهٔ ناچیز را به همهٔ داده‌ها تعمیم می‌دهیم بی‌آنکه چیزهایی را که قبلاً گفته شده است، باید بیاوریم. من از آنچه می‌آموختم شادمان بودم، ولی می‌دیدم همگی همان‌جا که بودیم ایستاده‌ایم و بظاهر پیشرفتی نمی‌کنیم. احساس می‌کردم در تنوع بی‌نظم و وسیع نظرگاههای گوناگون گرفتار شده‌ام — نظرگاههایی که به‌طور پراکنده و پریشان عرضه می‌شوند و چنان خام و ساده‌اند که تحمل این وضع امکان‌پذیر نیست. روزی در محفلی از پزشکان گفتم: «روانپزشکان اول باید فکر کردن یاد بگیرند.» رانکه با لبخندی دوستانه گفت: «و یاسپرس باید چوب بخورد!»

یکی از علل این آشفته‌فکری به نظر من ماهیت مطلب بود. موضوع روانپزشکی، آدمی است — و نه تنها تن او که از همه چیز کمتر مطرح است، بلکه روان و شخصیت و نفس او. من آن آموزهٔ جزئی‌گرایم را مطالعه کرده بودم که تن را اصل قرار می‌داد و مدعی بود بیماری روانی همان بیماری مغزی است و با رأی شوله^۱ هم آشنا بودم که می‌گفت بیماری روانی همان بیماری شخصیت است. موضوع کار ما موضوع علوم انسانی^۲ نیز بود. در این

1. Schüle

۲. «علوم انسانی» را در ترجمهٔ اصطلاح آلمانی Geisteswissenschaften به کار می‌بریم زیرا

علوم همان مفاهیم علم ما به کار می‌رفت منتها به وجهی بسیار ظریفتر و گسترده‌تر و روشنتر. روزی هنگامی که پریشان‌گویی‌ها و سخنان پارانویایی^۱ بیماران را ضبط می‌کردیم به نیسل گفتیم: «ما باید از زبان‌شناسان یاد بگیریم». بر آن شدم که بینم فلسفه و روان‌شناسی چه چیز ممکن است به ما عرضه کنند.

در چنین اوضاعی در ۱۹۱۱، ویلمانس و ناشری به نام فردیناند اشپرینگر^۲ پیشنهاد کردند که کتابی در آسیب‌شناسی روانی تألیف کنم. قبلاً چند مقاله راجع به رابطهٔ اندوه دیار^۳ با بزه‌کاری و دربارهٔ آزمونه‌های هوش و توهم و هذیان و فرایندهای بیمارگونه براساس تاریخچهٔ تفصیلی بیماران منتشر کرده بودم و همین سبب اعتماد ویلمانس و اشپرینگر به من شده بود. نخست از این پیشنهاد به شگفت آمدم، اما بزودی جسارت و شوقی در خود یافتم و به تنظیم موادی که در دست داشتم پرداختم و تا حد امکان کوشیدم آگاهی خویش را دربارهٔ روش [کار] افزایش بدهم. احساس پشتگرمی به روح حاکم در بیمارستان و گنجینهٔ دانشی که همه در آن سهیم بودیم، علاقه‌ام را به انجام این امر بیشتر کرد. در چنین جمعی نوشتن کتابی در آسیب‌شناسی عمومی روانی نمی‌بایست چندان دشوار باشد. و عاقبت، این کار که مدتها پیش می‌بایست انجام گرفته باشد، به من محول شد.

تحقیق و تفکر دربارهٔ آنچه دیگران در روان‌پزشکی می‌گفتند و می‌کردند

→ مقصود را در فارسی بهتر می‌رساند. از مترجمان انگلیسی یکی آن را philosophical sciences (= علوم فلسفی) و دیگری social and cultural sciences (= علوم اجتماعی و فرهنگی) ترجمه کرده است. معنای تحت‌اللفظی آن «علوم روانی» یا «علوم روحی» است. (مترجم)

۱. paranoia، «نوعی اختلال مشاعر که نشانه‌اش اوهام ... مخصوصاً ترس از تعقیب و زجر و آزار یا عظمت و ابهت خیالی است» (دایرة‌المعارف فارسی، ۱۳۴۵). (مترجم)

2. Ferdinand Springer

۳. Heimweh (nostalgia)، که به فارسی «غم غربت» هم می‌توان ترجمه کرد. (مترجم)

راههایی را به من نمایانده بود که در آن هنگام تازگی داشت. اما محرک برای برداشتن دوگام اصلی، فلاسفه بودند.

روشم را پدیدارشناسی^۱ هوسرل^۲ قرار دادم اما تحول بعدی آن را به شهود ماهیات^۳ کنار گذاشتم. هوسرل بدو پدیدارشناسی را روان‌شناسی توصیفی^۴ نام گذارده بود. معلوم شد توصیف تجربه‌های درونی بیمار (یا آنچه در درون او می‌گذرد) به عنوان پدیداری^۵ در ضمیر آگاه^۶ وی امکان‌پذیر و ثمربخش است. بر پایهٔ وصفی که بیمار خود می‌دادی، نه تنها دریافت توهمات^۷، بلکه درک تجربه‌های هذیان‌آمیز^۸ و شیوه‌های خودآگاهی^۹ و انواع هیجانات^{۱۰} نیز چنان به روشنی میسر می‌شد که بازشناختن آنها در دیگر موارد هم با قطعیت امکان‌پذیر بود. پدیدارشناسی به روش پژوهش مبدل گشت.

در برابر روان‌شناسی تبیین نظری^{۱۱}، ديلتای^{۱۲} روان‌شناسی دیگری به

1. Phänomenologie (phenomenology)

۲. Edmund Husserl (۱۸۵۹-۱۹۳۸)، فیلسوف آلمانی و از بنیادگذاران مکتب جدید پدیدارشناسی. (مترجم)

۳. Wesensschau، از مترجمان انگلیسی یکی (اشتن) essence perception (= ادراک ماهیت) و دیگری (شیلپ) insight into essences (= بینش یا بصیرت به ماهیات) ترجمه کرده است. (مترجم)

4. descriptive Psychologie (descriptive psychology)

5. Erscheinung (phenomenon)

6. Bewusstsein (consciousness)

7. Sinnestäuschungen (hallucinations)

8. Wahnerlebnisse (delusive experiences/delusions)

9. Ichbewusstsein (ego-consciousness) 10. Gefühle (emotions)

11. die theoretisch erklärende Psychologie (psychology of theoretical explanation / theoretically explicative psychology)

۱۲. Wilhelm Dilthey (۱۸۳۳-۱۹۱۱)، «فیلسوف آلمانی. از نخستین مدعیان استقلال علوم

نام «روان‌شناسی تفهیمی یا درون‌فهمی» نشانده بود. من این شیوه را اختیار کردم و آن را «روان‌شناسی تفهیمی»^۱ خواندم و اسلوب کار را درست کردم. این اسلوب که از مدتها پیش در عمل تجربه شده و به‌وسیله فروید به سبک خاص خود وی به کار رفته بود، اجازه می‌داد شخص به پیوندهای تکوینی یا ژنتیک حیات روانی و انگیزه‌ها و نسبت‌های بامعنا (به تفکیک از پدیدارهایی که مستقیماً به تجربه درمی‌آیند) پی ببرد. جویای آن بودم که توجیهی مبتنی بر روش و ترتیبی منظم برای این اسلوب بیابم. به نظر آمد به این ترتیب بسیاری کوششهای آشنا و آغازین ولی سازمان نیافته در روان‌شناسی به سامان می‌رسند.

در اینجا نمی‌خواهم گزارشی عرضه کنم درباره تعاریف روشن مفاهیم روان‌شناسی کارآیی در مقایسه با پدیدارشناسی و روان‌شناسی تفهیمی، یا راجع به تفکیک پدیدارهای گویای متضمن معانی قابل فهم از پدیدارهای بی‌معنای جسمانی توأم با فرایندهای روانی، یا در خصوص ایضاح روش به کار رفته در [کسب] معلومات واقعی. تنها به این نکته اشاره می‌کنم که در هر زمینه می‌بایست با پرگوییهای تهی از شناخت حقیقی بجنگم و بویژه با «نظریه‌ها» مبارزه کنم که در زبان روان‌پزشکان آن روز سهمی بزرگ داشت. من نشان دادم که نظریه‌های روان‌شناسی، گرچه به قیاس نظریه‌های علوم طبیعی پرداخته شده است، هرگز دارای خصلت علمی نیست، و امکان ندارد معرفتی درباره فرایندی اساسی و حاکم بر تمام پدیدارهای روانی به‌وجود آورد که پیوسته تکامل بپذیرد و در تلاش

→ روانی از علوم طبیعی بود. وی می‌خواست طرحی را که برای روان‌شناسی تحلیلی و توصیفی ریخته بود اساس فلسفه قرار دهد» (دائرة المعارف فارسی). (مترجم)

۱. *verstehende Psychologie (understanding psychology)* (معنای تحت‌اللفظ: «روان‌شناسی فهمنده»). رجوع کنید به افزوده‌های مترجم درباره مصطلحات یاسپرس در آخر کتاب، مبحث «تبیین» و «درون‌فهمی». (مترجم)

پایان‌ناپذیر برای یافتن قرائن متضاد، اساس مشترکی برای تحقیق ایجاد کند و کسی بتواند به یاری تجربه به ابطال یا اثبات چیزی کامیاب گردد. فی الواقع، در این راه چیزی جز مشتی تشبیهات وجود نداشت که شاید بظاهر دور از حقیقت نمی‌نمود، اما به وجوه گوناگون قابل تعبیر بود و هرگز مقنع و قطعاً قابل اثبات نبود و بخاطر صورت حقایق بنیادین درآورده شده بود. آنچه من در همه اندیشه‌ها و نهایتاً در چنین تفکرات نظری جستجو می‌کردم، عنصری بود که بتواند برای علم ارزش مثبت داشته باشد. نظام نظریه‌هایی که در آسیب‌شناسی روانی عرضه کرده‌ام وسیله‌ای است برای اینکه آنچه در غیر این صورت می‌بایست در پشت افق شناخت ما باقی بماند، به زبان تمثیل توصیف شود. چیزی که اهمیت داشت، بررسی کلیه صور ممکن بود بدون گرفتار شدن در دام هیچ یک از آنها. نظریه‌هایی که در آن روزگار معتبرتر شمرده می‌شد یکی از آن‌ورنیکه^۱ بود و دیگری متعلق به فروید که امروز هر دو فراموش شده‌اند. حتی روانکاوان هم اکنون نظریه فروید را نظریه‌ای کهنه می‌دانند و اعتبار کلی برای آن قائل نیستند.

بارها و به انحای مختلف گمان رفته بود که می‌توان روشهایی یافت برای درک آدمی بتمام — یعنی از لحاظ مزاج و خوی و نوع ساخت بدنی و یگانگی بیماری. با اینکه این راهها هریک به‌طور محدود ثمربخش بوده است، اما هر دفعه معلوم شده که آن تمامت^۲ فرضی تمامتی است در درون تمامت جامع «انسان بودن» و هرگز آن تمامت مطلوب نیست. تمامت انسان فراسوی هرگونه عینیت‌پذیری قابل تصور است. آدمی تمامی‌ناپذیر است، خواه او را موجودی برای خویشتن بدانیم و خواه موردی شناختنی برای پژوهشگران. کارنامه وی به هر حال همچنان باز است. او همیشه بیش از آن است که درباره خویش می‌داند یا می‌تواند بداند.

1. Wernicke

2. die Ganzheit (totality/entirety)

انگیزه علمی من برای بحث جامع و منظم در این زمینه آن بود که می‌خواستم همه نظرگاهها را یکجا فراهم بیاورم. هدفم در آسیب‌شناسی روانی این بود که از نظر مفهومی روشن کنم که چه می‌دانیم و چگونه می‌دانیم و چه نمی‌دانیم. فکر اساسی و سنجشگرانه‌ام پی بردن به راههایی بود که به وسیله آنها امری عینی و پژوهیدنی پدیدار می‌شود. طرح این‌گونه پرسشها از همان اوایل عمر در فطرت من بود. در امتحانات میانی پزشکی^۱ درباره ساخت نخاع شوکی سؤال شد. جواب من عبارت بود از: ذکر روشهای گوناگون تحقیق و نتایجی که از به کار بستن این روشها بدست آمده بود. کالبدشناسی که از من امتحان می‌کرد (شخصی به نام مرکل^۲ از دانشگاه گوتینگن) از این پاسخ متعجب شد و مرا ستود و این مرا به شگفت آورد. بحث منظم در موضوع نیازمند آن بود که هیچ روشی که مبتنی بر اصول باشد حذف نگردد، گرچه کمترین دانش از آن به دست آید. می‌بایست هر روزنی به سوی واقعیت گشوده بماند و از آن آگاهی حاصل گردد و مورد بحث قرار بگیرد، ولی در عین حال اساس و حدود آن معین شود.

از این رو، از آغاز مخالف مکتبهای بودم که چیزی را حذف می‌کنند، و تنها تا بدانجا با این‌گونه مکتبها همراه می‌شدم که امری واقعی را آشکار می‌نمودند. در آسیب‌شناسی روانی می‌بایست تا حد امکان از تعصب به دور ماند.

اصلی که در کتاب خود وجهه نظر قرار دادم و به آن وفادار ماندم این بود که هر شناخت را به راهنمایی روشی که در اکتساب آن به کار رفته است باز کنم و انتظام ببخشم — به سخن دیگر، خود عمل شناخت را بفهمم و بدین وسیله محتوا یا موضوع را روشن کنم.

این در عین حال بدان معنا بود که تحقیق در شناخت روش فاقد اهمیت

است مگر آنکه روش، به کسب معرفت دربارهٔ امور واقع بینجامد. به قول معروف، کنار آب ایستادن و دربارهٔ شناگری سخن گفتن کسی را به جایی نمی‌رساند؛ باید به میان آب پرید. بنابراین، هدفم این بود که کتاب آسیب‌شناسی روانی را از بحثهای انتزاعی در باب منطق دور نگاه‌دارم و تنها هنگامی وارد چنین بحثهایی شوم که بتوانم بی‌درنگ معنای آنها را به یاری ماده یا محتوای آشکار معرفت نشان بدهم. هیچ روشی دارای ارزش نیست مگر به واسطهٔ محتوای آن یا، به عبارت دیگر، به واسطهٔ آنچه مشاهده‌اش از طریق آن روش میسر می‌گردد. موضع تجربی کتاب ایجاب می‌کرد که شرط پذیرش چیزی به عنوان شناخت در آسیب‌شناسی روانی، قابلیت ادراک و واقعی بودن آن باشد. البته ناهمگنی [یا عدم تجانس] امور واقع نیز می‌بایست روشن شود. امر واقع و عقیده در یک سطح نیستند، و تعدد راههای رسیدن به هریک نشان می‌دهد که ماهیتاً با هم فرق دارند. از این رو، خوانندگان کتاب من نه تنها می‌بایست موضوع را یاد بگیرند، بلکه می‌بایست بیاموزند که چگونه و در چه محدوده‌ای این موضوع را می‌توان از زمرهٔ امور واقع به شمار آورد.

رعایت این اصل در تفکرات و ترتیبات مربوط به روش‌شناسی اهمیت بیشتری کسب می‌کند، زیرا موضوع روانپزشکی، آدمی است. آنچه انسان را از هر چیز دیگری در عالم ممتاز می‌کند این واقعیت است که او و جهان هیچ یک را نمی‌توان تماماً موضوع پژوهش قرار داد. وقتی می‌گوییم انسان را می‌شناسیم، منظور این است که چیزی از ظاهر او می‌دانیم نه اینکه خود او را بشناسیم. هرگونه شناخت تام و مطلق آدمی سرانجام ثابت خواهد شد که چیزی جز خیال باطل نبوده که در نتیجهٔ رسانیدن یک نظرگاه به مقام تنها نظرگاه و یک روش به مرتبهٔ روشی همیشه برقرار و کلی ایجاد شده است.

رهایی از تصور آگاهی مطلق به یاری این اصل ممکن است که به وسیله آگاهی از روش خاصی که به کار می‌رود، نحوه شناخت را معین کنیم. برای پزشک، عمده این است که با هشیار ماندن نسبت به اینکه هر فرد آدمی نامتناهی است، انسانیت خویش را حفظ کند. پزشک انسان دوست تنها از این راه می‌تواند احترام لازم را در برابر هرکس، ولو بیماران روانی، ملحوظ بدارد. پزشک یا پژوهنده‌ای که از این آگاهی برخوردار باشد موظف خواهد بود انسان و هر فرد انسانی را نجات دهد. هرگز نمی‌توان با وسایل علمی برای یک انسان، باصطلاح، ترازنامه تنظیم کرد. هر بیمار، مانند هر انسان، پیمایش‌ناپذیر است. دانش هرگز بدان پایه نخواهد رسید که نتوان راز پنهان شخصیت را، ولو به صورت امکانی، یا دست‌کم همچون بازتابی در بقایای شگرف [شخصیت اصلی]، حس کرد.

نخستین طرح کتابی که چنین به تصور درآمده بود بسا امکان داشت که شگفتی برانگیزد، ولی ناگزیر نقایصی هم داشت. در ویرایش‌های بعد کوشیدیم به ساختار آن دقت و ظرافت بیشتر ببخشم و دامنه اشغال آن را بر امور واقع گسترده‌تر کنم. دهها سال این کتاب همچنان برای من امری اساسی بود. ولی از آن پس به سبب اشتغال به سایر کارها و دور زیستن از بیمارستان، پژوهش مستقل دیگری در آسیب‌شناسی انجام ندادم بجز چند مطالعه در این زمینه درباره برخی افراد (استریندبرگ^۱ و وان گوگ^۲ در مقایسه با سودنبرگ^۳ و هولدرلین^۴ در ۱۹۲۰، و فصلی در باب بیماری نیچه در کتابی که در ۱۹۳۶ درباره وی نگاشتم).

۱. August Strindberg (۱۸۴۹-۱۹۱۲)، نویسنده و نمایشنامه‌نگار سوئدی. (مترجم)

۲. Vincent van Gogh (۱۸۹۰-۱۸۵۳) نقاش امپرسیونیست هلندی. اثری که یاسپرس بدان

اشاره می‌کند نوشته‌ای است زیر عنوان: *Strindberg und van Gogh*. (مترجم)

۳. Emanuel Swedenborg (۱۷۷۲-۱۶۸۸)، فیلسوف و دانشمند و عارف سوئدی. (مترجم)

۴. Johann Christian Friedrich Hölderlin (۱۷۷۰-۱۸۴۳)، شاعر آلمانی. (مترجم)

کاری که برای نوشتن کتاب انجام می‌دادم، از آغاز در بیمارستان سخت با انتقاد روبه‌رو شد. انتقادات پاره‌ای دوستانه و بعضی خصمانه بود. اما هر دو سودمند افتاد.

سختگیرترین منتقد، گروله بود. هنگامی که در جلسات درباره چیزی گزارش می‌دادم، به نظر می‌رسید هیچ مطلبی را نمی‌خواهد بپذیرد. برآشفته می‌شدم، ولی ایرادات او محرکی ثمربخش بود. شبی در برابر جمع، طرح مقاله‌ای کوتاه را گزارش می‌کردم در باب روش پژوهش مبتنی بر پدیدارشناسی در روانپزشکی، یعنی آزمایشهایی که انجام می‌دادم و برنامه‌هایی که داشتم. گروله همه چیز را به باد انتقاد گرفت. اما پس از آن مطمئن شدم که به راه درست می‌روم. مقاله را در ظرف چند روز نوشتم و همه نکات را روشن کردم و دست‌نویسم را به گروله نشان دادم. این بار با آن موافقت نشان داد و مرا متعجب و شادمان کرد.

منتقدان دیگر سرعناد داشتند. دستیاری به سن خودم، ایرادی گرفت که بعدها در مورد فلسفهام نیز بارها به صورتهای گوناگون به آن برخورده‌ام. هدف من این بود که با نقد و سنجش و روشن کردن کلیه امکانات پژوهش، آراء جزمی درباره «هستی» را از میان بردارم. این کار نظریه‌ها را به حالت مواج تشبیهات محض درمی‌آورد. همکار من اعتراض می‌کرد که: «شما به هیچ چیز اعتقاد ندارید. راه تحقیق این نیست. بدون نظریه‌ای استوار، علم نمی‌تواند وجود داشته باشد. فقط به وسیله نظریه است که علم به وجود می‌آید. شما به نسبیت معتقدید و استواری نظرگاه پزشکی را سست می‌کنید. شما هیچ‌انگار^۱ خطرناکی هستید».

بزرگترین و فراموش‌نشدنی‌ترین تأثیر را موضع نقادانه و سودمند

1. Nihilist

نیسل در من گذاشت. رساله‌ام را زیر عنوان «اندوه دیار و بزهکاری»^۱ چنان پستید که بهترین نمره را به آن داد و با خواهمش موافقت کرد که در بیمارستان او کار کنم. نخستین گفتگویمان پس از ابراز این خواهش از سوی من، بسیار کوتاه بود. پاسخ داد: «با کمال خوشوقتی. می‌خواهید در چه زمینه کار کنید؟»

گفتم: «در چند هفته اول میل دارم در کتابخانه بگردم و ببینم چه دارند.»

شگفت‌زده نگاهم کرد و به لحنی تند گفت: «بسیار خوب، اگر می‌خواهید وقتان را تلف کنید، بفرمایید.»

از این پاسخ دل‌آزرده شدم و خشمگین به فکر افتادم که بکلی از کار در بیمارستان چشم‌پوشم. ولی بعد با خود گفتم هرچه باشد او محقق سزاوار احترام است و اجازه دارد در برابر یک جوان، عنان به دلتنگی و خشم بسپارد؛ این بیمارستان بی‌همتا است و نظیرش را در آلمان پیدا نخواهم کرد؛ پای آینده‌ام در میان است و باید غرور خود را زیر پا بگذارم.

بدین‌سان آغاز به کار کردم. نیسل به من آزادی کامل داده بود و به سخنرانهایم گوش می‌داد. روزی به یکی از دستیاران گفته بود: «حیف از یاسپرس! آدم باهوشی است ولی فقط به مزخرفات می‌پردازد.» یک بار هنگامی که به سبب بازگشت کسالت‌م، برای عیادت بیماران دیر به بیمارستان رسیدم، نیسل گفت: «عجب، آقای یاسپرس، چقدر رنگتان پریده است! مثل اینکه زیاد به فلسفه مشغول شده‌اید و گلبولهای سرخ خون تاب آن را نمی‌آورند.» روزی پس از سالها آشنایی و بعد از انتشار مقاله‌ام دربارهٔ روش پدیدارشناسی در تحقیق، نیسل به پلی‌کلینیک آمد و اجازه خواست

1. "Heimweh und Verbrechen" (Nostalgia (Homesickness) and Crime)

به [نتایج] کاوشهایم در پدیدارشناسی گوش بدهد. از بخت نیک آن روز توانستم چیزی را در یک مورد ابتدایی اسکیزوفرنی روشن کنم. نیسل سخت خشنود شد و گفت معلوم می‌شود پدیدارشناسی به درد چیزی می‌خورد. وقتی نمونه‌های چایی آسیب‌شناسی روانی را از مطبعه آوردند، فکر کردم بجاست که نمونه‌ها را به او که رئیس بیمارستان است و امکان فعالیت در آنجا را مدیون او هستم، نشان بدهم. چندین روز نمونه‌ها را در جیب روپوش سفیدش می‌دیدم. به خودم چیزی اظهار نکرد ولی و تسل نقل می‌کرد که گفته بود: «عالی است! کرپلین به گردش هم نمی‌رسد».

نزدیک به سه هفته بعد، نیسل خواست به خانه‌اش بروم. گفت: «کتاب شما به نظر من خوب است. یقیناً می‌خواهید کارتان تدریس در دانشگاه باشد. متأسفانه عده‌ی کسانی که پذیرفته‌ام رساله‌ی استادی‌شان را پیش من بگذرانند زیاد است، و دانشکده بیش از این اجازه نمی‌دهد. باید صبر کنید تا یکی از آنها به جایی دیگر دعوت شود یا خودش به مؤسسه دیگری بپیوندد. تحقیق کرده‌ام: کرپلین در مونیخ و آلتس‌هایمر در برسلاو^۱ حاضرند فوراً شما را بپذیرند. انتخاب با خودتان است.» پاسخ دادم: «آن قدر به هایدلبرگ علاقه دارم که ترجیح می‌دهم همین‌جا بمانم و صبر کنم. شاید ممکن باشد رساله‌ام را در قسمت روان‌شناسی دانشکده فلسفه بگذرانم. در آنجا جمعی تشکیل خواهیم داد، و بعد خواهم توانست دوباره به بیمارستان برگردم.» نیسل گفت: «عالی است!» و او و ماکس ویر^۲ و کولپه^۳ (از مونیخ) مرا به دانشکده فلسفه پیشنهاد کردند. بدین ترتیب، در ۱۹۱۳ رساله‌ی استادی‌ام را نزد ویندل‌باند^۴ در روان‌شناسی گذراندم.

1. Breslau

۲. Max Weber (۱۸۶۴-۱۹۲۰)، جامعه‌شناس و اقتصاددان آلمانی. (مترجم)

۳. Oswald Külpe (۱۸۶۸-۱۹۱۵)، فیلسوف و روان‌شناس آلمانی. (مترجم)

۴. Wilhelm Windelband (۱۸۴۸-۱۹۱۵)، فیلسوف آلمانی. (مترجم)

در آن هنگام نمی‌دانستم که این امر به رفتنم از عالم پزشکی به جهان فلسفه در دانشگاه خواهد انجامید. یادداشتی که از زیلس ماریا برای پدر و مادرم فرستاده بودم فراموش شده بود. روان‌شناسی تدریس می‌کردم و غمگین بودم از اینکه می‌بایست این کار را خارج از بیمارستان انجام دهم. برای نمایش مطالب، چون به مؤسسات روان‌شناسی دسترسی نداشتیم، می‌کوشیدیم در درسها از نمودارها و تصویرها و آزمایشهای ساده استفاده کنم.

اینکه بعد به روانپزشکی بازنگشتم، در آغاز به نظر می‌رسید به حکم اجبار، یعنی به علت بیماری‌ام بوده است. در دوران نخستین جنگ جهانی، استاد گوتلیب^۱ که آن هنگام رئیس دانشکده پزشکی بود، پیشنهاد کرد که جای نیسل را که به مؤسسه تحقیقات مونیخ رفته بود بگیرم. چند روز مهلت خواستم که فکر کنم. با همسرم بررسی کردیم که اگر در بیمارستان آپارتمانی به ما بدهند و بار وظایف عملی تا حدی قابل ملاحظه از دوشم برداشته شود، آیا چنین چیزی مقدور خواهد بود یا نه. به این نتیجه رسیدیم که این امر از نظر جسمانی [برای من] امکان‌ناپذیر است. عهده‌دار شدن مسئولیت اداره بیمارستان به‌نحو شایسته در توان من نبود، ولی در آن زمان چشم‌پوشی [از این سمت] نیز برایم بسیار دشوار بود. چه بهتر از این که بتوانم روح حاکم بر بیمارستان را به یاری افراد همفکر در همان مسیری که تا آن هنگام پیموده شده بود نگاه‌دارم و با تحقیق و طبابت آن را پرورش دهم. این نزد من بسیار جالبتر از این می‌نمود که فعالیت‌هایم را به قلمرو تدریس در دانشگاه و کتاب و کاغذ و تجربه‌های اتفاقی در سفرها محدود کنم.

1. Gottlieb

وقتی به گذشته می‌نگرم، به نظر عجیب می‌رسد. تصمیم قطعی به انتخاب دانشکده فلسفه که آن روز به اکراه و به حکم ضرورت ناشی از بیماری گرفته شد، فی‌الواقع مرا به راهی هدایت کرد که برای پیمودن آن به دنیا آمده بودم. از ایام نوجوانی با فلسفه انس داشتم. انگیزه‌های فلسفی موجب شده بود که به پزشکی و آسیب‌شناسی روانی بپردازم. پروا از عظمت کار مرا بازداشته بود که فلسفه را پیشه زندگی قرار بدهم و هنوز هم در اندیشه چنین کاری نبودم. هدفم تدریس روان‌شناسی بود از کرسی فلسفه — کرسی که اسماً وقف فلسفه اما درواقع برای روان‌شناسی بود. این سرنوشت در آن زمان به سبب گذشتی که لازم داشت تلخ و دردناک می‌نمود؛ اما براستی بخت بلند میدان را برای انجام آنچه در توانم می‌گنجید، گشوده بود. سالهای بعد نشان داد که این [مسیر] همان [راه] فلسفه است. با این وصف، از کار دوران جوانی دست برنداشتم و هرگز به آسیب‌شناسی روانی بی‌اعتنا نشدم. [دهها سال همچنان با جدیت کوششهایم را برای آماده ساختن ویرایشهای تازه از کتاب آسیب‌شناسی روانی ادامه دادم].^۱

خاطرات مؤانست فکری در بیمارستان هایدلبرگ در سراسر عمر با من بوده است. کارهای بعدیم مستقلاً و به ابتکار خودم با پشتیبانی و همفکریهای همسر و به تشویق دوستم ارنست مایر انجام شد، اما بدون تماس با گروههای متخصص. مقایسه‌ای در این زمینه به من روشن کرد که جرگه مدرسان فلسفه تا چه حد متشنت و متکلف و دور از واقعیات است، صرف‌نظر از اینکه نمایندگان این جماعت در کنگره‌ها و مجامع به چه تعداد باشند و چقدر در مجلات و کتابها آرای خویش را بیان کنند.

۱. جمله بین دو قلاب فقط در ترجمه شیلپ آمده است و در متن اصلی آلمانی و ترجمه اشتن نیست. (مترجم)

روان‌شناسی جهان‌بینی‌ها

پس از گذراندن رسالهٔ استادی در پاییز ۱۹۱۳ موظف به تدریس روان‌شناسی شدم. این کار را در تابستان ۱۹۱۴ با موضوع «روان‌شناسی خویها و استعدادها»^۱ آغاز کردم و در پی آن به روان‌شناسی تجربی^۲ پرداختم، یعنی روان‌شناسی ادراک حسی، روان‌شناسی حافظه و بررسی‌هایی دربارهٔ خستگی. علاوه بر این، دوره‌ای نیز تدریس می‌کردم در آسیب-نگاری^۳ عده‌ای از شخصیتهای بیمار تاریخ.

آنچه مسیر آیندهٔ اندیشه‌ام را تعیین کرد این بود که بر پایهٔ رأی ارسطو که می‌گوید: «روح باصطلاح همه‌چیز است»، با وجدانی آسوده و به نام روان‌شناسی آغاز به این کردم که به هرچه امکان دانستنش موجود بود پردازم، زیرا هیچ چیز نیست که به این مفهوم وسیع عاری از جنبه‌های روان‌شناختی باشد. مرزهایی که در آن روزگار محافل هایدلبرگ (ویندل-باند و ریکرت^۴) برای روان‌شناسی قائل می‌شدند نزد من

1. Psychologie der Charaktere und Begabungen (Psychology of Character Types and Talents/Ability)

2. empirische Psychologie (empirical psychology)

3. Pathographie (pathography)

۴. Heinrich Rickert (۱۸۶۳-۱۹۳۶)، فیلسوف آلمانی که در این کتاب از وی به تفصیل سخن گفته شده است. (مترجم)

پذیرفتنی نبود.^۱ آنچه زیر عنوان «روان‌شناسی تفهمی» در آسیب‌شناسی روانی آغاز کرده بودم با آنچه در سنت بزرگ تفهم در علوم انسانی و فلسفی^۲ انجام یافته بود، همانند می‌شد. بدین‌سان نگاهم را به گستره عظیم عالم تاریخ و ژرفای آنچه نزد آدمی فهم کردنی است معطوف داشتم. کنفرانسهایی می‌دادم درباره روان‌شناسی تفهمی، بویژه در زمینه

۱. با توجه به اهمیتی که آرای ویندل‌باند و ریکرت (ولو نفیاً) در تفکر یاسپرس داشته است، توضیحی درباره عقاید این دو لازم به نظر می‌رسد. در اواسط سده نوزدهم، گروهی از متفکران آلمانی، مانند هلم هولتز (Hermann von Helmholtz) و تسلر (Eduard Zeller) و هرمان کوهن (Hermann Cohen) نهضتی در فلسفه آغاز کردند که بعدها مکتب «نوکانتی» (Neo-Kantianism) نام گرفت. افراد این گروه در تعبیر نظریات کانت و نتایجی که از این نظریات گرفته‌اند با هم اختلاف دارند، اما همه در این اصل متفق بوده‌اند که فلسفه صرفاً اعتقادی شخصی و نظرگاهی فردی نسبت به جهان نیست بلکه باید در آن به صورت علم نگریست و امکانات علمی آن را سنجید. تحقیقاتی که متفکر بزرگ آلمانی ویلهلم دیلتای در نیمه دوم قرن نوزدهم به عمل آورد، بویژه اثر معروف او *Einleitungen und Naturwissenschaften* که در ۱۸۸۳ انتشار یافت، توجه فلاسفه آلمان را در علوم انسانی به بنیادهای تاریخ معطوف داشت. موضوعی که نخست ویندل‌باند در خطابه‌ای زیر عنوان *Geschichte und Naturwissenschaften* مطرح ساخت و پس از او ریکرت در آثاری مانند: *Der Gegenstand* مورد فحص بیشتر قرار داد این بود که پیش از هر چیز باید علومی از قبیل تاریخ را بکلی از علوم طبیعی جدا کرد و میان «علم قوانین» و «علم رویدادها» تمییز گذاشت. ویندل‌باند و ریکرت حتی مباحثی چون شناخت‌شناسی یا بحث معرفت (epistemology) را نیز از «علوم ارزشی» می‌شمردند و می‌گفتند شناخت‌شناسی، علم به قواعد حاکم بر حقیقت است و این قواعد اعتبار عام دارند و از این جهت بحث معرفت با رشته‌هایی مانند علم اخلاق و زیبایی‌شناسی در یک حد است. فلسفه نیز به عنوان نظریه عمومی ارزشها یا علم آگاهی از قواعد (Normalbewusstsein) ناظر به فرهنگ جامعه است و هدفش باید برقرار ساختن رابطه بین قلمرو «واقعیات» و قلمرو «ارزشها» باشد. تنها چیزی که به تاریخ شأن علمی می‌بخشد مفهوم «ارزش» است، زیرا فقط به واسطه ارزشهای فرهنگی می‌توان اصلی برای گزینش به دست آورد و در میان واقعیتهای بی‌شمار تاریخ قائل به انتخاب شد و بدین شیوه برداشتی از فردیت تاریخی حاصل کرد. (مترجم)

2. Geisteswissenschaftlichen und philosophischen Verstehen (intellectual and philosophical understanding)

روان‌شناسی اجتماعی و روان‌شناسی اقوام و ملل و روان‌شناسی دین و روان‌شناسی اخلاق. یکی از این کنفرانسها برایم اهمیت بیشتری پیدا کرد و در ۱۹۱۹ پس از نخستین جنگ جهانی، آن را زیر عنوان روان‌شناسی جهان‌بینی‌ها^۱ منتشر ساختم. به‌طور ناخودآگاه، این کتاب مرابه‌سوی فلسفه هدایت کرد. در این اثر چند انگیزه باهم درآمیخته‌اند [به قرار ذیل]^۲ که شرحی دربارهٔ آنها در پیشگفتار چهارمین ویرایش کتاب آمده است.

[در ایام کار در بیمارستان تجربه‌ای تکان‌دهنده کسب کردم. در تعارضات بین نظرگاههای علمی و شخصیت‌های زنده، آنچه صحتش بر همه معلوم بود سهم عمده نداشت. تکلیف دشواری که برای ادای آن نیسل نمونه قرار داده شده بود عبارت از این بود که چگونه باید بدانچه کلاً اعتبار دارد دست یافت. اما تقریباً همیشه در بحث‌های ما عاملی دیگر نیز به چشم می‌خورد. آنچه در این مورد جلب توجه می‌کرد نیاز به عرض اندام یا تمایل به درست‌گویی نبود؛ چیزی بود که گرچه در مباحثات سهم تعیین‌کننده نداشت و ظاهراً میانمان سدهایی ایجاد می‌کرد، ولی به نظر می‌رسید بیرون از دسترس‌مان باشد.]

[این عامل، بدون وابستگی به صحت و دقت علمی، به خودی خود در شخصیت روان‌پزشکان پژوهشگری که برای عامه سخنرانی می‌کردند احساس کشش و همبستگی، یا بعکس احساس عناد و خصومت، پدید می‌آورد. بدین ترتیب، فروید و هوخه که هرگز با آنان شخصاً آشنا نشدم و تجانسی میان‌شان وجود نداشت، در آن زمان به نظر من نمایندگان

1. *Psychologie der Weltanschauungen (Psychology of World Views)*

۲. چنین است در ترجمهٔ شیلپ، ص ۲۵. سه بند بعد که با نشانهٔ دو قلاب مشخص شده تنها در ترجمهٔ انگلیسی شیلپ دیده می‌شود (ص ۶-۲۵) و در متن اصلی آلمانی و ترجمهٔ آشتن وجود ندارد، و ما از جهت تکمیل فایدهٔ متن فارسی، برگردان آن را در اینجا افزودیم. (مترجم)

نیروهایی جلوه گر می شدند که نمی توانستم در برابرشان بی اعتنا بمانم و احساس می کردم ناگزیر باید نوشته هایشان را بخوانم. اما در عین حال، با افکار و انگیزه هایی که بسیار از مضمون بحثهایشان فراتر می رفت، از درون در مقابلشان مقاومت می کردم. این دو باصطلاح همراهان دوران جوانی من بودند و برایم دشمنانی به شمار می رفتند که تصمیم داشتند به یاری علم خود ما چیزی به وجود آورند که به هیچ رو علم نبود. آنان از موضعی این کار را می کردند که، به عقیده من، درخور نکوهش بود، و نظرگاهی در برابر آن می بایست روشن و تأیید گردد ناشی از سرچشمه ای بکلی متفاوت. من بر آن بودم که نه با پیروی از سرمشق آن دو، بلکه با توجه به تاریخ و با در نظر داشتن انسانها ماهیت این نظرگاه را مشخص و روشن کنم.]

[در همان لحظه که مسأله جهان بینی های اصلی مطرح شد، سنت فخریم متفکرانی که این قسم روان شناسی را پرورانده بودند نیز واضح گشت. گاه دیده می شد که این متفکران ابداً به نام روان شناسی به چنین کاری دست نزده اند. پدیدارشناسی روح^۱ هگل و، بالاتر از همه در آن هنگام، کرکه گور^۲، که از ۱۹۱۴ به مطالعه آثارش مشغول شده بودم، و در وهله دوم، نیچه، منبع الهامم بودند. اینان دارای این قدرت بودند که بینشی عام^۳ و، در همان حال، خاص و مشخص را درباره کلیه زوایا و خفایای روح آدمی و ژرفترین سرچشمه های آن به قالب مفاهمه درآورند. در کتابم کرکه گور و نیچه را به رغم غرابت ظاهری و اینکه یکی مسیحی بود و دیگری ملحد، دوشادوش یکدیگر قرار داده ام. امروز پیوند نزدیک میان ایشان چنان بدیهی شده که ذکر هر کدام، دیگری را به یاد می آورد.]

1. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (*Phenomenology of Spirit* (or *Mind*))

۲. S. Kierkegaard (۱۸۱۳-۵۵)، فیلسوف دانمارکی. (مترجم)

3. universal

در روان‌شناسی جهان‌بینی‌ها تنشی حکمفرماست. صریحاً در آن گفته شده که هیچ‌گونه قصدی برای اینکه فلسفه‌ای عرضه شود در میان نیست. فلسفه به بالاترین مفهوم همان حکمت نبوی^۱ است حال آنکه روان‌شناسی از راه مشاهده، همه جهان‌بینی‌ها را فهم می‌کند. جهان‌بینی را فقط فلسفه به دست می‌دهد نه روان‌شناسی. «هرکس بدین پرسش که چگونه باید زندگی کرد پاسخ مستقیم بخواهد، بیهوده در این کتاب جستجو می‌کند.» مطلب اساسی تصمیمات مشخصی است که به سرنوشت شخص راجع می‌گردد، ولی کتاب فقط روشنایها و امکاناتی برای اندیشیدن درباره خویشتن عرضه می‌کند و با ارائه وسایلی برای جهت‌یابی، روی سخنش با مسؤولیت رفع‌ناپذیر خوانندگان است بی‌آنکه بخواهد به ایشان پیاموزد که چگونه باید زندگی کنند.

کاری که در آن هنگام می‌کردم دو چیز را بعداً به من روشن کرد. یکی تکلیف فلسفه‌ای که به معنای راستین فلسفه است نه حکمت نبوی و موعظه، و دوم مرزی که آن‌گونه روان‌شناسی را که می‌توان آن را علمی خواند از روان‌شناسی دروغینی که به فلسفه مبدل شده جدا می‌کند.^۲

[اولاً، قصدی را که در آن زمان از تمیز بین روان‌شناسی و حکمت نبوی داشتم، تا امروز در فلسفه‌ورزی حفظ کرده‌ام. البته این قسم فلسفه‌ورزی به هیچ‌رو صرفاً مبتنی بر مراقبه و تفکر نیست. حتی روان‌شناسی جهان‌بینی‌ها نیز بی‌آنکه خود از این امر آگاه باشم، چنین نبود. لیکن، به‌رغم همه توسلها و التماسها و حسب حالها، فلسفه نمی‌خواهد به آزادی دیگران که خود باید خویشتن را به وسیله فلسفه‌ورزی بیابند تجاوز کند، زیرا فلسفه

1. prophetische Philosophie (prophetic philosophy)

۲. چهار بند بعد که با نشانه [] مشخص شده تنها در ترجمه شیلپ آمده است و در اصل آلمانی و ترجمه اشتن دیده نمی‌شود. (مترجم)

در حد کمال و به عنوان جامع کلیه تصورات، نمی تواند رافع آن تکلیف برای آنان باشد. افلاطون و کانت به مفهومی که من در آن ایام در نظر داشتم و از دور نگاه می کردم، آفریننده حکمت نبوی نبودند. حکمت نبوی باید جانشینی باشد برای دیانت. اما اینکه این نوع فلسفه چیست و چه می تواند بکند، بعداً برای من معضلی بزرگ شد. در کتاب روان شناسی جهان بینی ها بی آنکه بوضوح بدانم چه می کنم، ساده دلانه به فلسفه ورزی پرداخته بودم.]

[ثانیاً، نام «روان شناسی» را نمی شد بر این گونه کوششها گذارد. راه من از روان شناسی آغاز شد و از طریق روان شناسی تفهیمی به فلسفه اصالت وجود رسید. بدین سبب فوریت تازه ای پیدا شد برای ادای آن تکلیف قدیمی دایر بر جدا کردن روان شناسی علمی از دانشی که به یاری روش، امکانات و حدود آن را معین می کند. این کار را بعداً برحسب خطوط تعیین شده در کتاب آسیب شناسی روانی به انجام بردم. اما در چنین متن علمی، روان شناسی تفهیمی خصلتی دویلهو و مبهم پیدا می کند. شک نیست که مسأله روان شناسی علمی باید کاملاً بوضوح طرح شود، ولی پاسخی که از اعتبار عام برخوردار باشد و نزد همه محققان مقبول بیفتد، هنوز داده نشده است.]

[آنچه در عقاید نسبت به روان شناسی جهان بینی ها تأثیر نامساعد گذاشته، ملاحظه غیرالزامی ایراد شده در آن است و همچنین قسمی الزام واقعی و عینی که بتدریج در ضمن کوشش خواننده برای همراهی با فکر نویسنده جلب توجه می کند. در این نوشته به چشم نمایشگاهی از جهان بینی ها نگریسته شده که مردم آزادند از آن میان هر کدام را که خواستند برگزینند. اما در واقع، هیچ اندیشه و هیچ نظام و هیچ دانشی نمی تواند وارد عمل شود پیش از آنکه شخص کلیه امکانات را از آن

خویش بداند و گسترده‌ترین قلمرو ممکن را برای گرفتن تصمیمات «وجودی»^۱ در نظر بگیرد. هرچه در این کتاب با فکر روشن نمایانده شده است تنشی دربر دارد و، از این رو، همه جا هم حقیقت دیده می‌شود هم خطا. موجود زنده‌ای را به اجمال ترسیم کردم متشکل از امکانات مختلف در دگرگونی و تحرک — امکاناتی که می‌دیدم خود در تمام آنها هستم و در عین حال از همه پس می‌جهم. فلسفه‌ای بود که هنوز از خویشتن آگاهی نداشت. به این جهت، نگرش کنونی من به این کتاب از نظر مضمون و محتوا و گرایش آن مبنی بر تأیید است و در مورد شکل و قالب، مبنی بر ناخرسندی.]

[در اجازه تدریس من در دانشگاه به صراحت روان‌شناسی ذکر شده و فلسفه حذف گشته بود. در آن هنگام نه تنها این امر را منعی نمی‌انگاشتم، بلکه احساس می‌کردم به این وسیله از ضرورت تدریس فلسفه که به نظم ادعایی عظیم می‌رسید، آسوده شده‌ام. با این وصف، انگیزه‌ای فلسفی در درونم بود که زیر پوشش روان‌شناسی به سوی فلسفه سوقم می‌داد. اگرچه هدفم حکمت نبوی نبود و هنوز تصویری از آن قسم فلسفه دیگر نیز نداشتیم، ولی پنهانی و کورمالان به سوی آن راه می‌جستم. این فلسفه نه در لباس هیچ و بوج‌های شبه‌علمی فلسفه‌ای بظاهر فنی برای من کششی داشت و نه به صورت اظهارات گستاخانه کسانی که مدعی بودند حقیقت را به طور قطعی به چنگ آورده‌اند. اجبار به تدریس روان‌شناسی در دانشگاه ضرورت‌هایی را عیان ساخت که در غیر آن صورت احتمال داشت برایم آشکار نشود. بدون آنکه آگاه باشم به فلسفه‌ورزی پرداخته بودم و، از این رو، بعدها با درکی که از این شیوه عینی حاصل کردم، توانستم در

۱. existential، هر جا این واژه به عنوان صفت Existenz (و نه existence) به کار رفته باشد، برای جلب توجه به معنای اختصاصی آن در گیومه گذاشته می‌شود. (مترجم)

آن به عنوان تحقق تکلیف فلسفه بنگرم، تکلیفی که در آن زمان باور داشتم در تمام فلسفه‌های بزرگ تاریخی آن را تشخیص می‌دهم.^۱ از نظر منطقی، بنیادهای روان‌شناسی جهان‌بینی‌ها را می‌توان مورد تردید قرار داد. مبانی کتاب مبین عدم وضوحی است که در آن هنگام برای من ثمربخش و بنابراین مساعد و سودمند بود. اگرچه در کتاب درباره روشهای به کار رفته سخن گفته‌ام و قبلاً نیز در آسیب‌شناسی روانی در باب روشنی روش بسیار پافشاری کرده بودم، ولی در این اثر نتوانسته‌ام به کنه روشهای مذکور برسم.

با علم به اینکه چه می‌خواهم بکنم، در گنجینه امکانات فرورفتم تا به راهنمایی درون‌فهمی، راه درست را در هستی خویش بیابم. نشاط درونی تکرارناپذیر آن سالها — سالهایی که با همسرم زیر فشار نخستین جنگ جهانی مانند دیگر شهروندان به تنگدستی و نیاز دچار بودیم — برایمان سعادت‌ی به ارمغان آورد که در این‌گونه تفکر و فلسفه‌ورزی، روشن‌بینانه‌تر از پیش خویشتن را پیدا کنیم. این کار از راه شناخت عینی و علمی محض بسا امکان‌ناپذیر می‌بود. فعالیت مشترکی که به شیوه‌ای معنوی و انسانی صورت می‌گرفت در معرض عیبجویی نبود و توجه کسی را جلب نمی‌کرد. تنها عده انگشت‌شماری شنونده دوردور در آن مشارکت داشتند که تقریباً همگی طبعاً زنانی بودند که به جنگ نرفته بودند و چند تن از آنان بعدها نیز رشته دوستی را با ما حفظ کردند. وقتی در ۱۹۲۱ شنیدم که استاد مارتیوس^۱ در شهر کیل در ضمن اظهارنظر درباره جانشین خود گفته بود با خواندن کتاب من احساس کرده است که دوباره بهار به فلسفه آلمان بازگشته است، به شگفت آمدم. این ارزیابی اغراق‌آمیز بود

1. Martius

ولی حالتی را که کتاب در آن به پختگی رسیده بود به خوبی بیان می‌کرد. از نظر تاریخی، روان‌شناسی جهان‌بینی‌ها نخستین نوشته در زمینه‌ای است که بعدها فلسفه جدید اصالت وجود^۱ نام گرفت. حاکم بر آن، علاقه به آدمی و نگرانی متفکر درباره خویشتن و کوشش برای دستیابی به صداقت و صمیمیت اساسی است. همه پرسشهای عمیقی که بعداً با آگاهی روشن و دامنه وسیع مطرح شد در آن هست: مسائلی درباره جهان‌بدان‌گونه که برای بشر وجود دارد، درباره وضع آدمی و اوضاع گریزناپذیر واقع در حد نهایی طاقت بشری (چون مرگ و رنج و اتفاق گناه و تلاش)،^۲ ۷۸ درباره زمان و ابعاد متعدد معنای آن، درباره جنبش آزادی در خودآفرینی^۳، درباره «وجود»^۴، درباره هیچ‌انگاری [نیهیلیسم]، درباره «لاکها»^۵، درباره عشق، درباره تجلی واقعیت و راستی، درباره طریقت عرفان و طریق معنأ و جز اینها. لیکن همه مطالب گویی با گرفتی سریع دریافت شده است، نه اینکه قبلاً به گونه‌ای منظم پرورانده شده باشد. حالت عمومی کتاب جامع‌تر از آن بود که موفق به بیاننش شده بودم. همین حالت پایه تفکر آینده‌ام قرار گرفت.

از انگیزه‌های من در این کتاب یکی آن بود که بزرگی آدمی را بدون فریب بنمایانم — یعنی نه بدان‌گونه که افسانه‌های ناصواب بر آن پرده می‌افکنند یا

۱. یا فلسفه وجودی: Existenzphilosophie (existentialism). (مترجم)

۲. Grenzsituationen (ultimate situations)، رجوع کنید به افزوده‌های مترجم درباره مصطلحات یاسپرس در آخر کتاب. (مترجم)

3. Sichhervorbringen (self-creation)

۴. Existenz، رجوع کنید به افزوده‌های مترجم در آخر کتاب. هر جا «وجود» در ترجمه این مفهوم خاص آمده، در گیومه گذاشته شده و بلافاصله اصل آلمانی آن نیز داده شده است. (مترجم)

۵. Gehäuse (shells)، رجوع کنید به افزوده‌های مترجم در آخر کتاب. (مترجم)

6. Idee (idea)

روان‌شناسیهای دروغین هیچ‌انگارانه نقاب از چهره‌اش برمی‌گیرند، بلکه بدان وجه که در پرتو نگرشی واقع‌گرایانه دیده می‌شود. حتی ماهیت نیروهای ستیزه‌گر در شخصیت‌های برجسته و قوی فکر و آفریننده و بهره‌مند از انسجام درونی بهتر آشکار می‌گردد تا در اشخاص کوچکتر و پایینتر. در میان معاصران، به نظر من، واقعیت عظمت که میزان ارزیابی مردان قدیم تاریخ است، به طرزی شگفت‌انگیز و بی‌مانند در ماکس وبر تجسم یافته بود. وبر که من در ۱۹۰۹ از طریق گروه با او آشنا شده بودم، در ۱۹۲۰ درگذشت. تا امروز هیچ متفکری مانند وبر با تفکر و طبع خود در فلسفه من اهمیت کسب نکرده است. این واقعیت را یک بار در ۱۹۲۰ در خطابه‌ای در یادبود وی و بار دیگر در ۱۹۳۱ در نوشته‌ای نزد همگان متذکر شده‌ام. اهمیت او پس از مرگش حتی بیشتر به من آشکار شد. وبر اغلب در نوشته‌های فلسفی من حاضر است، و ادراک واقعیت او برایم در سراسر زندگی امری خطیر بوده که توان مرا در بوته آزمایش قرار می‌داده است. او حتی از همان سالها در پیش‌نویس آسیب‌شناسی روانی و بویژه در روان‌شناسی جهان‌بینی‌ها اثر گذاشته است. در مقدمه کتاب اخیر به تأکید گفته‌ام که ساخت «نمونه‌های مثالی»^۱ وی در جامعه‌شناسی دین، در کار من چه معنا و اهمیتی داشته است. پس از انتشار این کتاب، در اکتبر ۱۹۱۹ وبر به مونیخ رفت. تنها یک بار دیگر توانستم او را ببینم و آن هنگامی بود که سر راه در هایدلبرگ دیداری طولانی از ما کرد. در سراسر اقامتش ذکری از کتاب به میان نیاورد اما وقت عزیمت با همان لحن محکم و گرم به من گفت: «از شما سپاسگزارم. کاملاً ارزش این زحمت را داشت. آرزو دارم به کار ادامه بدهید». این آخرین کلمات او به من بود.

1. ideal types

ریکرت

پس از مرگ ویندل‌باند در ۱۹۱۶، ریکرت برای احراز مقام ریاست دانشکده فلسفه به هایدلبرگ دعوت شد. سالهای دراز تا ۱۹۳۶ با او در یک دانشگاه تدریس می‌کردم — نخست به‌عنوان استادیار [Privatdozent] و سپس از ۱۹۲۱ به بعد، به‌عنوان همکار. وقتی ریکرت آمد، من استادیار روان‌شناسی بودم و او از گفتگو با جوانی چون من خوشش می‌آمد. غالباً یکدیگر را می‌دیدیم و بی‌تکلف بحث می‌کردیم. در مصاحبت وی، از آزادی یک دلچسب درباری بهره می‌بردم زیرا به عالمی دیگر یعنی عالم آسیب‌شناسی روانی و روان‌شناسی متعلق بودم و با توجه به تأکید مکتب ویندل‌باند-ریکرت بر جدایی مطلق فلسفه از روان‌شناسی، کاری به دنیای او نداشتم. در نخستین دیدار به من گفت: «شما اصلاً چه می‌خواهید؟ بین دو چیز قرار گرفته‌اید و به هیچ‌کدام متعلق نیستید. روانپزشکی را رها کرده‌اید بدون اینکه فیلسوف باشید؟» پاسخ دادم: «به من کرسی استادی فلسفه خواهند داد. اینکه بنا به اصل آزادی استادان و چیز مبهم و نامعلومی که در دانشگاه فلسفه خوانده می‌شود، می‌خواهم با این کرسی چه کنم، به خودم مربوط است.» ریکرت از این گستاخی سخت خنده‌اش گرفت.

روان‌شناسی جهان‌بینی‌ها را نپسندید. وقتی نمونه‌های چاپی کتاب را

نشانش دادم، قویاً پیشنهاد حذف پانوشتی را کرد که در آن گفته‌های او و مونستربرگ^۱ و شلر^۲ را به عنوان شمه‌ای از «نظام ارزشها» کنار هم قرار داده بودم، و گفت: «نه به خاطر من، بلکه به خاطر خودتان، چون این گونه سوء تعبیر از فلسفه من آبروی شما را خواهد برد». با خوشحالی با درخواستش موافقت کردم، زیرا این یادداشت به هیچ وجه اهمیتی نداشت. هنگامی که کتاب منتشر شد، ریکرت در مجله لوگوس^۳ نقدی به زعم خود کوبنده بر آن نوشت که با این حال هنوز روح دوستی در آن حفظ شده بود و به قطع رابطه با من نینجامید. سرزنشهایش با این جمله مثبت پایان می‌یافت که: «ما شادمانه این نوباه را خوشامد می‌گوییم».

در گفت و شنودهای بسیاری که در آن سالها تا ۱۹۲۲ با هم داشتیم، یک مسأله بیش از همه در تحول فکری من حائز اهمیت بود. ریکرت مدعی بود که فلسفه علمی اعتبار عام و قطعی دارد. من در این قضیه شک داشتم. در مباحثاتمان آنچه قبلاً در تاریکی در درونم می‌جوشید، برایم روشن شد.

از نوجوانی بینش علمی همواره یکی از عناصر واجب زندگی من به شمار می‌رفت. هرگز از آموختن آنچه دانستنی است و تحقیق در اینکه این معلومات چگونه به دست می‌آید و استوار می‌گردد، خسته نمی‌شدم. این [شوق] در سراسر زندگی با من بود هرچند در سالهای بعد [از جوانی] تنها با خواندن رساله‌های علمی در همه رشته‌های تحقیق، آن عطش را در خود فرو می‌نشاندم.

اما این کافی نبود. علم به معنای حقیقی، دانش توأم با نقادی است که

۱. Hugo Münsterberg (۱۸۶۳-۱۹۱۶)، روان‌شناس و فیلسوف آلمانی. (مترجم)

۲. Max Scheler (۱۸۷۴-۱۹۲۸)، فیلسوف آلمانی و از پیروان هوسرل. (مترجم)

از حد و مرز خود آگاهی دارد. از زمان خواندن آثار اسپینوزا، تفکرم به شیوه‌ای انجام می‌گرفت که گرچه بینش فلسفی برابم به همراه می‌آورد، ولی به همین جهت اعتبار علمی نداشت. روزی نیسل در بیمارستان چنان‌که عادتش بود راجع به نتایج کارم سؤال کرد. چون درست پیش از آن در تأملات فلسفی رفته بودم، ناگهان برق‌آسا به ذهنم رسید که تفکر متضمن معنا ولی بی‌نتیجه هم وجود دارد. این بینش در آن زمان هنوز اثری در کارم نداشت. [من روانپزشک و روان‌شناس بودم و اندیشه‌ای که فلسفه را حرفه قرار دهم به خاطر نمی‌گذشت.]^۱

این امر همواره میان من و ریکرت موضوع بحث بود. به فلسفه او در مورد ادعای علمی بودنش حمله می‌کردم و می‌گفتم آنچه وی طرح می‌کند، بویژه «نظام ارزشها»^۲، به هیچ‌رو برای همه کس مقنع نیست. می‌کوشیدم این امر را در مورد موضوعات خاص ثابت کنم و به‌طور کلی تأکید می‌کردم که فلسفه او نیز مانند هر فلسفه دیگر هرگز همچون شناخته‌های علمی از قبول عام برخوردار نبوده است. بدین سان، این اندیشه در من پدید آمد که فلسفه چیزی است بکلی غیر از علوم. فلسفه باید نیاز به حقیقتی را برآورد که علوم را از آن خبری نیست، پایه‌اش مسؤولیتی است که با علم بیگانه است، و به چیزی دست می‌یابد که هیچ علمی به آن نمی‌رسد. بر این اساس با نوع تفکر وی ابراز مخالفت می‌کردم و می‌گفتم او اصلاً فیلسوف نیست بلکه مانند یک فیزیکدان به فلسفه می‌پردازد، منتها با این فرق که تحلیلهای منطقی حيله گرانه‌ای ارائه می‌دهد که در مجموع چون حباب صابون است، حال آنکه فیزیکدان هنگامی که نظریات خویش را با واقع‌بینی می‌آزماید، درباره‌ی چیزی واقعی

۱. این جمله فقط در ترجمه شیلپ آمده است و در متن آلمانی و ترجمه‌اشتن نیست. (مترجم)

2. Wertsystem (value system)

کسب معرفت می‌کند. آن روزها این یاوه‌گوییهای جوانکی که از راه راست کار دانشگاهی منحرف شده بود و امیدی به ماندن در دانشگاه نداشت، اسباب تفریح ریکرت می‌شد. یک بار در گفتگو از نظری که بیان کرده بود، بی‌آنکه قصدی داشته باشم، او را فیلسوف خواندم. ریکرت با خنده به همسرش که در همان لحظه وارد اتاق شده بود، گفت: «یاسپرس همین الآن مرا فیلسوف اعلام کرد!»

ریکرت متفکری باریک‌بین، دوستار فرهیخته‌گوت، نویسنده‌ای باقریحه، شخصیتی برتر در میان استادان، و رفیق ماکس وبر بود. تازمانی که وبر زنده بود، من و ریکرت به‌رغم روان‌شناسی جهان‌بینی‌ها روابط نیکو داشتیم. وجود ماکس وبر پناهگاهی بود برای همه امکانات نیک و در عین حال، مرزی برای محدود ساختن حس اعتماد به نفس ریکرت. در یکی از جلسات روز یکشنبه در خانه ماکس وبر، ریکرت درباره نظام [فلسفی] اش سخن می‌گفت، یعنی شش «زمینه ارزش»^۱، و بویژه یکی از این زمینه‌ها به نام زمینه (عشق) شهوانی^۲، و از آن زمینه به‌عنوان «فلسفه ارزشهای کامل همین دم» یاد می‌کرد و به فلسفه پردازی در باب عشق رسیده بود که ماکس وبر ناگهان خشمناک کلامش را برید و فریاد زد: «این‌گونه حرف زدن به سبک گارتن لاوبه را بس کنید. اینها همه بی‌معناست». (احساسات سطحی و آبکی را در آن روزگار به مناسبت اسم مجله سانتی‌مانتال و خرده بورژوازی *Gartenlaube* چنین لقب می‌دادند.) در یکی از کتابهای ریکرت به نام حدود ساختن مفاهیم علوم طبیعی^۳،

1. den sechs Wertgebieten (six areas of value)

2. der Erotik (the erotic)

3. *Die Grenzen der Naturwissenschaftlichen Begriffsbildung (Limits to the Construction of Natural - Scientific Concepts)*

ماکس وبر به بخشی از بینشهایی برخوردار بود که خود به عنوان مورخ و عالم اقتصاد ملی و جامعه‌شناس در روش‌شناسی به دست آورده بود. احساس امتنان چنان در او به جوش آمده بود و طوری عنان به گزافه‌گویی می‌سپرد که در این‌گونه مسائل منطقی همیشه از ریکرت نام می‌برد و اجازه می‌داد بسیاری از شرح و تفصیلهای خودش همچون نتایج و مصادیق تفکر ریکرت به نظر آید.

وقتی وبر در ۱۹۲۰ درگذشت، به من احساسی دست داد که گویی دنیا دگرگون شده است. مرد بزرگی که در نظر من وجود جهان را توجیه می‌کرد و به آن معنا و جان می‌بخشید از میان ما رخت بر بسته بود. او مرجعی بود که هرگز زبان به موعظه نمی‌گشود و بار مسئولیت را از دوش شما بر نمی‌داشت، بلکه هرچه را نزد فکر دقیق و روشن و انسان‌منش خودش مقبول می‌افتاد، تشویق می‌کرد. [اکنون چنین می‌نمود که این مرجع نهایی که هدایت و صف‌ناپذیر و مطلقاً سزاوار اعتماد مباحثات عقلانی از او نشأت می‌گرفت، ناپدید شده است — مرجعی که ریشه و سرچشمهٔ بینش نسبت به اوضاع جاری و داوری دربارهٔ کارها و رویدادها و شناختها بود.]^۱

دودل بودم که پس از مرگ وبر به دیدار ریکرت بروم یا نه، زیرا بیم داشتم که دربارهٔ واقعه‌ای که در هستی فکری و روحی ما تأثیری اینچنین نافذ و پیش‌بینی‌ناپذیر گذارده بود، سخنی ناشایست بگویم. پنج روز طول کشید تا سرانجام تصمیم به رفتن گرفتم. نخست کمی از عواطفی که در دل داشتیم صحبت کردیم و این به من آرامشی داد؛ اما بعد ریکرت سختانی آغاز کرد مبنی بر اینکه وبر مرید و شاگردش بوده است. البته به بزرگی

۱. جملهٔ بین دو قلاب فقط در ترجمهٔ شیلپ آمده است و در اصل آلمانی نیست. (مترجم)

شخصیت او اقرار داشت و می‌گفت که به همین علت ویر سزاوار همکاری و معاشرت با وی بوده است، ولی بر این نیز تأکید می‌کرد که آثار ویر به طرزی غم‌انگیز رو به خرابی می‌رفت و احتمال داشت از بینشهایش اثری بر جای نماند. امر ناگوار بالاخره پیش آمده بود. چنان به خشم آدمم که گفتم: «اگر از شما و فلسفه‌تان کوچکترین خاطره‌ای در آینده بماند، تنها به این جهت است که در حاشیه یکی از کارهای ماکس ویر نامتان به عنوان کسی برده شده است که ویر برای چند بینش منطقی از او تشکر کرده است.»

از آن پس روابطمان تیره شد. در همان چند لحظه موضوع چنان صورت جدی به خود گرفت که ریکرت دیگر نمی‌توانست مانند گذشته به من حتی به عنوان دلّک، آزادی بدهد. چند هفته بعد به دعوت انجمن دانشجویان خطابه‌ای در رثای ویر ایراد کردم. (هیأت امنای دانشگاه هایدلبرگ از برگزاری مجلس یادبود خودداری کرده بود.) ریکرت متن این سخنرانی را خوانده بود چون دفعه بعد که یکدیگر را دیدیم به عتاب گفت: «شما آزادید از افکار ماکس ویر فلسفه بسازید ولی اینکه بخواهید او را فیلسوف بخوانید بی‌معناست». اکنون دیگر ریکرت دشمن من شده بود.

در ۱۹۲۱ با عزیمت هاینریش مایر^۱ به برلین، دومین کرسی فلسفه خالی شد. پیش از آن هم دانشگاه‌های گرایفس‌والد و کیل از من دعوت کرده بودند. اما ترجیح داده بودم در محیط فکری بی‌نظیر و پرتحرک هایدلبرگ در میان خاطرات عزیزی که داشتم بمانم. ریکرت بدو آنچه در توان داشت، کرد تا از این [انتصاب] جلوگیری کند. یکسال پیش، در ۱۹۲۰، که با خالی شدن چند کرسی به نظر می‌رسید امکانی برای من

1. Heinrich Maier

به وجود آمده باشد، ریکرت به خودم گفته بود، به نظر وی، احتمال دعوت من بسیار ضعیف است چون من فیلسوف نیستم و به هر حال برای هیچ یک از رشته‌هایی که قرار بود در آنها انتصابات بشود، تناسب ندارم. جواب دادم: «من این گفته را باور نمی‌کنم زیرا چنین چیزی آبروی دانشگاه‌های آلمان را خواهد برد.» این بار سعی می‌کرد نظر خود مبنی بر عدم صلاحیت مرا از این راه توجیه کند که به علت سوابق و خویی که دارم، شیوه تفکر مبتنی بر علوم طبیعی بر من حاکم است. اما ریکرت اشتباه می‌کرد. آن دعوتها بالاخره به عمل آمد، ولو به وسیله هیأت استادان و دولت به رغم مخالفت نمایندگان رشته فلسفه. در هایدلبرگ هم استدلالات ریکرت به جایی نرسید و نامزدانی که او معرفی کرده بود، پذیرفته نشدند. انتصاب من با پافشاری هیأت استادان و کمیسیون انتصابات انجام یافت، و در پایان ریکرت هم بناچار موافقت کرد.

مخالفت ریکرت نمونه مخالفتی عمومیت‌ر بود. در محفل فیلسوفان حرفه‌ای، مرا به چشم بیگانه می‌نگریستند. حتی در ۱۹۱۳، پذیرفته شدن رساله استادی‌ام با خشم و رنجش جوانانی روبه‌رو گشته بود که فلسفه خوانده و در اندیشه گذرانیدن رساله استادی خود بودند. من از آموزش متعارف در فلسفه بی‌بهره بودم و به جای فلسفه، در رشته پزشکی دکتری داشتم. بنابراین، اکنون هم با وجود سمت استادی رسمی، هنوز همان بیگانه سابق بودم. ریکرت و دیگر مدرسان فلسفه کوشیدند شهرت بدهند که من رماتیکی بی‌قریحه و گستاخ و آشفته‌فکر بیش نیستم که تنها یک کتاب خوب به نام آسیب‌شناسی روانی نوشته‌ام ولی با کمال تأسف از زمینه‌ای که در آن صاحب استعداد بوده‌ام، منحرف شده‌ام. چندی بعد ریکرت شرحی در باب سنت فلسفه در دانشگاه هایدلبرگ نوشت و با اینکه از همه استادیاران در آن نام برد، مرا نادیده گرفت. با این همه،

ریکرت یک صفت عالی داشت که او را نسبت به سایر اعضاء صنف
فلاسفه برتری می‌بخشید و آن نکته‌سنجی و ظرافت طبعش بود.
آخرین بار که پیش از مرگ نابهنگامش به دیدنش رفتم، کتاب نیچه‌ی مرا
که در همان اوان از چاپ درآمده بود می‌خواند. گفت: «از شما
سیاسگزارم. به نظر من آقای یاسپرس کتاب شما عالی است. اگر بدتان
نیاید می‌گویم کتابی است علمی!»

فلسفه

وقتی روز اول آوریل ۱۹۲۲ عهده‌دار کرسی استادی فلسفه در دانشگاه هایدلبرگ شدم، برحسب معیارهای خودم برای این کار آمادگی نداشتم، و از نو و به‌طور جامع‌تر شروع به خواندن فلسفه کردم. برخلاف همه هدفهای گذشته،^۱ به خود جرأت دادم که فلسفه را پیشه خود در زندگی کنم. تکلیف برایم روشن شد. چنین به نظر می‌رسید که فلسفه پرفسورهای فلسفه واقعاً فلسفه نیست، و به‌رغم ادعای علمی بودنش، سراسر از چیزهایی بحث می‌کند که از نظر مسائل اساسی هستی‌ما دارای اهمیت حیاتی نیست. من خویشتن را در اصل فیلسوف نمی‌دانستم. [ولی] ماکس وبر مرده بود.^۲ وقتی جهان اندیشه از فلسفه تهی باشد، کمترین کار این است که به [نفع] آن شهادت دهیم و توجه را به فلاسفه بزرگ جلب کنیم و جلو پریشان‌اندیشی‌ها را بگیریم و در جوانان نسبت به فلسفه راستین شوقی برانگیزیم.

در حدود سال ۱۹۲۰، دیدم که بر سر دوراهی ایستاده‌ام. روان‌شناسی جهانی‌ها با کامیابی روبه‌رو شده بود و در آن ایام خوانندگان بسیار داشت. در ظرف سالهایی که آن کتاب آماده می‌شد، دست‌نوشته‌های درسهایم در زمینه روان‌شناسی دین و روان‌شناسی اجتماعی و روان‌شناسی

۱. چنین است در ترجمه شیلپ. (مترجم)

۲. در اصل آلمانی و ترجمه‌اشتن این جمله اینجا آمده است. (مترجم)

اقوام و ملل و روان‌شناسی اخلاق نیز همزمان فراهم می‌آمد، و به آسانی می‌شد سه کتاب تازه نوشت. منابع فراوانی در دست بود که با بهره‌گیری از آنها امکان داشت افقی گسترده عرضه کرد. می‌توانستم در همان سطحی که به آن رسیده بودم با نگرشی احتمالاً پرمایه ولی از نظر فلسفی بی‌پایه، [اندیشه‌هایم را] بسط دهم. وسوسه این کار نیرومند بود که هر یکی دو سال یکی از این‌گونه کتابها که ممکن بود موقتاً موفقیتی کسب کند، منتشر کنم. ولی در برابر این وسوسه ایستادم، زیرا آگاه بودم که آنچه در بینش درونی‌ام و ارزیابی‌هایم از اشخاص و امور سر به جنبش برداشته است به این شیوه ممکن نیست از لحاظ مفهومی روشن شود. هر قدر هم رهیافت روان‌شناختی وسیع و مواد و محتوای تاریخی به کار رفته در آن جالب نظر باشد، باز اگر کسی بخواهد آن را جانشین فلسفه کند از تکلیف خطیر فهم کردن خود و هستی خویش شانه خالی کرده است. این‌گونه اشتغال به انبوه موارد، از حد تفنن خالی از تعهد تجاوز نخواهد کرد. تکلیفی که برگزیده بودم به زرف‌اندیشی شخصی و روشمند و کاوش عمیق در معدود آثار بدیع و بزرگ فلسفی نیاز داشت. البته هنوز از اشتغال به تاریخ و واقعیاتی که علوم آشکار می‌کنند دست برنداشته بودم، ولی فقط به‌طور اتفاقی و در ساعت‌های خستگی. عمده دلمشغولی من صعود به قله‌های فلسفه به معنای صحیح شد. این کار به‌کندی صورت می‌گرفت. بینش شهودی و ناگهانی نسبت به جوهر مطالب اصلی تنها با قسمی کار انسجام و استواری پیدا می‌کرد که اکنون دارای خصلتی تازه شده بود — [یعنی] نه با اکتساب و افزایش دانش، بلکه فقط با صورتهایی از تفکر و شیوه‌هایی در عمل که در مؤانست با فیلسوفان بزرگ تمرین می‌شود و آموختنی نیست. رسیدن به سطح دیگری از تفکر ضرورت داشت، و این مستلزم تصمیم به شروع از اول بود.

قدری دربارهٔ این وضع با خود اندیشیدم. فکر کردم اکنون که صاحب کرسی استادی رسمی شده‌ام، آزادی کامل دارم. دیگر لازم نیست چیزی منتشر کنم تا به کرسی استادی برسم. حقوقی می‌گیرم که، مطابق سنت، شرط و محدودیت و نظارتی بر استاد تحمیل نمی‌کند و معنایش این است که وی می‌تواند آزادانه تمام نیروی خویش را صرف تکلیف برگزیدهٔ خود کند و، از راه تدریس، بینشی به جوانان دانشجو نسبت به کارهای خود بدهد. تصمیم گرفتم عجلتاً دیگر چیزی انتشار ندهم. دو نوشته [ای که منتشر کردم] — یکی راجع به استریندبرگ و وان گوگ (در ۱۹۲۲) و دیگری دربارهٔ معنای دانشگاه (در ۱۹۲۳) — درواقع ویراستهٔ دست‌نوشته‌هایی مربوط به ایام پیش از انتصابم به کرسی استادی بودند.

ولی وقتی سالها گذشت و تا پایان ۱۹۳۱ چیزی از قلم من نتراوید، بعضی از همکاران بی‌مهر گفتند که چون اکنون به استادی رسیده‌ام، خوش می‌گذرانم و دیگر کار نمی‌کنم. هرچه این وضع بیشتر به درازا می‌کشید، این اعتقاد هم راسختر می‌شد که دیگر از من چیزی نمی‌توان انتظار داشت و روان‌شناسی جهان‌بینی‌ها دولتی مستعجل بوده است. ریکرت مرا به علت آوردن چیزی «برتر از علم»^۱ علناً تحقیر می‌کرد. گفته می‌شد که صلاحیت خویش را به عنوان آسیب‌شناس روانی که پایهٔ شهرت علمی من بوده است، فدا کرده‌ام. ارج و اعتبارم چنان در هایدلبرگ پایین آمده بود که کارم پایان‌یافته تلقی می‌شد. اینکه عدهٔ کثیری دانشجو داشتم، خود شگفت می‌نمود و معلول صفاتی در من قلمداد می‌شد که لقب «اغواگر جوانان»^۲ را نصیب کرد.

۱. یا «آبر دانش»: Überwissenschaft (super-science). (مترجم)

2. Verführer der Jugend (seducer of youth)

البته درسها و سمینارهایم به هیچ روی در حد کمال نبود، زیرا هنوز درگیر کاری در حال هست شدن بودم. بعضی از دانشجویان گوش به فرمان همکارانم در دانشکده، خبر می‌بردند که سخنرانهایم سبک و سرسری و مبنی بر بی‌اطلاعی و از آن کسی است که هرگز فلسفه نخوانده است. اما شنوندگان دیگر شیفته می‌شدند، زیرا فضا و جهانی از امکانات به رویشان گشوده می‌شد که در غیر این صورت از آن‌بی‌خبر می‌ماندند. این سخنرانها و درسها، به نظر خودم، راهی برای از کار درآوردن و حصول^۱ بود، نه بازگویی آموزه‌ای^۲ ساخته و پرداخته.

به پیروی از بخش‌بندی سنتی، این درسها پاره‌ای تاریخی و پاره‌ای سیستماتیک بود. در درسهای تاریخ فلسفه، به بیان اندیشه‌ها و تصویرهایی می‌پرداختم که خود در بررسیهایم جذب کرده بودم، و همچنین ویژگیهای روزگاران مختلف و معنای ساختارها و روشهای عقلی آنها. پس و پیش، بدون پای‌بندی به توالی زمانی، درباره همه دوره‌های تاریخ فلسفه سخن می‌گفتم. احساس می‌کردم مانند رهبر ارکستری هستم که گذشته را به امروز می‌آورد.

از این دشوارتر و اساسیتر و بیشتر توأم با درون‌نگری، درسها و سخنرانیهایی بود که در آنها برای دست یافتن به آن شناخت بنیادی که به یاری بینش و انجذاب شخصی در درونم به نحو قانع‌کننده واقعیت یافته بود، تلاش می‌کردم. در اینجا دیگر مسأله تفهیم عقاید، هر قدر هم پرطمطراق، مطرح نبود؛ مسأله اصلی خود حقیقت^۳ بود بدان‌گونه که فرد امروزی قادر به تعقل آن باشد. [این جریان به‌کندی پیش می‌رفت.]^۴ در

1. Erarbeiten (worrying things out/achieving)

2. Lehre (doctrine) 3. Wahrheit (truth)

۴. این جمله فقط در ترجمه شیلپ آمده است و در متن آلمانی نیست. (مترجم)

درسهای منطق و مقوله‌شناسی^۱ و مابعدالطبیعه و تحلیل «وجودی»^۲، چیزهایی را که به نظرم اهمیت اساسی داشت بدواً هنوز در لباس آنچه می‌خواستم بر آن فائق بیایم بیان می‌کردم، یعنی امور منطقاً عینی و روان‌شناختی. کامیابیهای ناگهانی و انتزاعات دشوار به‌تأویب جانشین یکدیگر می‌شدند. شنوندگان سابق گاهی اکنون سرزنش می‌کنند که چرا بسیاری شواهد ملموس و مشخص که در درسهایم می‌آمد، در کتابهایم که حاصل آن درسهاست پیدا نمی‌شود.

ده سال مردم از آنچه در درسها و سمینارهایم می‌گفتم، خبر نداشتند. زندگی دانشگاهی‌ام در دنیای استادان فلسفه می‌گذشت که براستی بسیار با من بیگانه بود. هرآنچه در زمینه فکری انجام می‌دادم در آن واحد هم محتاطانه بود و هم جسورانه، گاهی جامع و کامل بود و گاهی توأم با سبکسری. آنچه دیگران می‌کردند و آنچه من می‌کوشیدم بکنم، روی دو خط موازی پیش می‌رفت و نقطه تماس بین آنها نبود. با دیگران به‌عنوان مخالفان خود نمی‌جنگیدم. گرچه ریکرت در درسهایم غالباً به من حمله می‌کرد و سبب تفریح و گاهی خشم دانشجویان می‌شد، من چنان درس می‌دادم که گویی فیلسوفان دانشگاهی وجود ندارند و هرگز به همکارانم نمی‌تاختم. روی هم رفته احساس می‌کردم راهی که می‌روم درست است، هرچند هنوز دستخوش شک و شبهه بودم. انزوا و جدایی از همکاران وادارم می‌کرد که حقانیت خویش را در کارم بیایم.

از ۱۹۲۴ منظمأ سرگرم آماده‌سازی کاری بودم که سرانجام در دسامبر ۱۹۳۱ در سه جلد به نام فلسفه^۳ منتشر شد. [ولی] هنوز [در این هنگام] کتاب نه شکل پیدا کرده بود و نه جهت. [منتها] یادداشتهایم پیوسته

1. Kategorienlehre (theory of categories)

2. Existenzanalyse (existential analysis)

3. Philosophie [Philosophy]

افزونتر می‌شد. حتی در سفر، دفترچه یادداشت‌م را همراه می‌برد. اغلب جمله‌هایی ثبت می‌کردم. جزئیات پیش از کل [مطلب] شکل می‌گرفت که بر پایه هیچ اصل کلی طراحی نشده بود و همان‌طور جمعاً رشد می‌کرد. ترتیب عمومی در درجه دوم [اهمیت] بود.

هرچیزی را که جزء لازم موضوع نبود حذف می‌کردم. موضوع کتاب این پرسش بود که فلسفه چیست و نه تنها در بحث راجع به آن، بلکه در شکفتگی تجربه‌های واقعی و مشخص در کدام ابعاد حرکت می‌کند. هرچه در مرادوات با مردم و نشستهای هیأت علمی دانشکده و در روزنامه‌ها و در سفر بدان برمی‌خوردم — و مهمتر از همه، هرچه از نگرستن به عزیزان و سرنوشتشان به من آشکار می‌شد — به قالب الفاظی درمی‌آمد که دیگر خاستگاه و مبدأ در آنها مشخص نبود. هرچیزی را که فلاسفه بزرگ به من آشکار می‌کردند همچون حقیقتی [زنده] و حاضر می‌گرفتم و جذب می‌کردم. [ولی در اینجا نیز باز به شیوه‌ای که مبدأ در آن به زحمت قابل تشخیص بود.]^۱ به هر مناسبت ناچیز و بظاهر اتفاقی، بصیرتی حاصل می‌کردم. بدون شک، چنین کاری نیازمند جهت و برنامه‌ریزی است، اما به نتیجه نخواهد رسید مگر آنکه چیزی دیگر، یعنی به رؤیا فرورفتن^۲، پیوسته در آن مؤثر باشد. اغلب به چشم اندازها و آسمان و ابرها خیره می‌شدم و بی‌آنکه کاری بکنم، می‌نشستم یا دراز می‌کشیدم. تنها تأمل آرام در عین سیلان سبکبار خیال به تکانه‌هایی^۳ اجازه تأثیر می‌دهد که بدون آنها هر کاری بی‌فرجام^۴ و بی‌مایه و بوج می‌شود. به نظر من، ستاره‌ای که

۱. این جمله فقط در ترجمه شلیپ آمده است و در اصل آلمانی و ترجمه اشتن نیست. (مترجم)

2. das Träumen (dreaming) 3. die Impulse (impulses)

۴. endlos (endless). در اصطلاح یاسپرس، غرض کاری است که بیهوده تکرار می‌شود و

هرگز به مطلوب نمی‌رسد. این صفت با نامتناهی و بی‌کران تفاوت اساسی دارد. (مترجم)

راهنمای همه کارها و زندگانی روزانه ماست، برای کسی که هر روز لختی به رؤیا فرو نرود، از درخشش باز خواهد ماند.

اساس کوششهای فلسفی من دو فرض بود که پس از اینکه ماکس ویر را به یاد آوردم، در بحثهایم با ریکرت نزد من روشن شد. نخست اینکه شناخت علمی^۱ در فلسفه ورزی عاملی ضروری و چشم‌ناپوشیدنی است. بدون علوم، امروزه راستگویی ممکن نیست. صحت و دقت شناخت علمی یکسره مستقل از حقیقت فلسفی است، ولی به آن ربط دارد و حتی باید گفت که واجب است. از سوی دیگر، علم به خودی خود نمی‌تواند بفهمد که چرا وجود دارد. معنای زندگی را آشکار نمی‌کند و رهنمودی به دست نمی‌دهد. علم حدودی دارد که، به شرط آگاهی از روش خود، به آنها پی می‌برد.

فرض دوم این بود که نوعی تفکر وجود دارد که به معنای علمی، متقن و دارای اعتبار عام نیست و، بنابراین، نتایجی به بار نمی‌آورد که خود به صورت‌های شناخت‌پذیر^۲ معتبر باشد. این قسم تفکر که نام آن را تفکر فلسفی می‌گذاریم، مرا به خود می‌آورد، و پیامدهایی دارد که از افعال درونی خودش نشأت می‌گیرد، و سرچشمه‌هایی را در من به کار می‌اندازد که به خود علوم معنا می‌دهد.

بنابراین، مهم است که علم به عنوان شناخت متقن و دارای اعتبار عام و آگاه به روشهای خود، به بالاترین حد خلوص رسانده شود و نتایج آن نیز به همین عنوان دریافت گردد. در عین حال، همچنین مهم است که تفکر

1. wissenschaftliche Erkenntnis (scientific knowledge)

۲. به طور تحت اللفظی «به عنوان صورت‌های شناخت‌پذیری»: Formen der Wissbarkeit یا به ترجمه شیلپ: as forms of knowability که با روح زبان انگلیسی بیگانه است. تعبیر ما در اینجا تابع ترجمه اشتن است. (مترجم)

فلسفی نیز که هرگز تضادی با علم ندارد و همیشه با آن متفق است و ابرعلم نیست، بلکه تفکری است با هدفهایی از بیخ و بن متفاوت، به همان حد از خلوص برسد. مسؤولیت خطیری که در قبال خلوص علم بر عهده من است به هیچ وجه از کیفیت خطیر آن قسم تفکر فلسفی که مرا به خود می آورد، جدایی پذیر نیست.

در سراسر زندگی، خاطر من پیوسته به دو چیز مشغول بوده است: [نخست] علاقه دائم به علوم و اصرار بر [ضرورت] نگرشی اساساً علمی در هرکسی که ادعای فیلسوف بودن دارد و تصدیق به بزرگی و بایستگی علوم؛ [و دوم] علاقه به فلسفه ورزی و اصرار بر [ضرورت] نوعی تفکر دگرگون کننده اما بدون نتایج عینی و واقعی و تصدیق به وابستگی معنای علوم (نه صحت و دقت آن) به فلسفه.

نتیجه این بود که می کوشیدم هم در برابر بسیاری از نمایندگان علوم بایستم که فلسفه را خوار می داشتند، و هم در برابر شیوه های غیر عقلانی^۱ فلسفه ورزی.

نتیجه دیگر این بود که، به نظر من، برخلاف علوم که در آنها پژوهنده از محتوای یافته های خویش جداست، در فلسفه ورزی، آدمی از اندیشه های فلسفی خود جدایی ناپذیر است. هیچ چیزی را در فلسفه نمی توان از آدمی جدا کرد. برای همراه شدن با اندیشه های کسی که فلسفه می ورزد، تجربه های اساسی و کارها و رفتار روزانه و دنیای او و نیروهای را که از زبان وی سخن می گویند، نمی توان نادیده گرفت.

یاد روزهایی که با همسرم مشترکاً بر سر کتاب فلسفه کار می کردیم برای هر دو ما گرانهاست، بویژه آنکه ارنست مایر برادر عزیز او و دوست من نیز

۱. فقط در ترجمه شیلیپ. (مترجم)

2. vernunftwidriger (irrational)

سخت با ما همکاری می‌کرد. (در این باره در بخش آینده بیشتر سخن خواهم گفت.) [من و همسر] به نخستین مرحله پختگی در زندگی رسیده بودیم. درونمایه‌های فلسفه ما را بیشتر متوجه خویش کرده بود. با در نظر گرفتن مخاطرات شوم زندگی و وحشتهایی که با همدلی و همدردی با هم تحمل کرده بودیم، بردن همه این امور به قالب اندیشه، گونه‌ای شادمانی آمیخته به اندوه همراه داشت. موضوع کار ما حد نهایی [طاقت] بود، ولی در لحظه‌های آرامش شخصی و فاصله‌های کوتاه بیان تأملات در جامه الفاظ. همسر دست‌نوشته‌های مرا که برای دیگران خوانا نبود، پاک‌نویس می‌کرد. [نوشته‌هایم] را می‌خواند و یادداشت‌هایی می‌کرد که، در گفتگوهایمان، به صورت نوعی مکاتبه در خانه درآمده بود. در کار، بویژه در سال آخر، خستگی‌ناپذیر بودیم. در اکتبر ۱۹۳۱، یک روز بعد از فرستادن دست‌نویس به چاپخانه، [با همسر] عازم بلاجو^۱ شدیم تا زیر آفتاب، در زیبایی ناب دریاچه کومو و ویلاهای آن، ناباورانه از ایمان باستانی به [غنیمت شمردن] دم لذت ببریم و پیش از ادامه کار، بیاساییم. نمی‌خواهم اینجا درباره محتوای کتاب فلسفه (که در دسامبر ۱۹۳۱ ولی با تاریخ انتشار ۱۹۳۲ منتشر شد) بحث کنم. در این کتاب، شیوه‌های تفکر فلسفی برحسب وجوه استعلا^۲ مرتب شده‌اند. کل [مطلب] منظومه یا دستگاه^۳ نیست. فصلها لازم نیست به ترتیب خوانده شوند. اما هر فصل حرکتی فکری است که خواننده باید بی‌وقفه به آن مشغول شود. نام کتاب را «فلسفه وجود»^۴ گذاشتم، زیرا در این روزگار فروتنی فکری، قصد

۱. Bellagio، شهرکی در ایتالیا، کنار دریاچه کومو (Como) که به زیبایی طبیعی معروف است.

(مترجم)

2. Weisen des Transzendierens (modes of transcending) 3. System

4. Existenzphilosophie (existential philosophy)

یافتن شکلی از حکمت جاودان^۱ بود. به این جهت، تنها جلد دوم صریحاً «اشراق وجود»^۲ نام گرفته است، [اصطلاحی] که از هشت سال پیشتر در درسهایم به کار می‌بردم. به جای رد مابعدالطبیعه [یا متافیزیک]، آن را جذب کرده‌ام. در کتاب دیگری به نام وضع فکری زمانه^۳ که همزمان با این اثر انتشار یافت، تکلیف را بیان داشته‌ام و برای لحظه‌ای غرض از کل [مطلب] را زیر عنوان «فلسفه وجود» [Existenz] این‌گونه بیان کرده‌ام:

فلسفه «وجود» [شیوه] تفکری است که آدمی بدان وسیله می‌خواهد خودش بشود و هرگونه اطلاع تخصصی^۴ را به کار می‌گیرد اما از آن فراتر می‌رود. این [شیوه] تفکر به اعیان خارجی^۵ معرفت حاصل نمی‌کند، بلکه هستی^۶ کسی را که بدین نحو می‌اندیشد سراسر منور^۷ می‌سازد و فعلیت می‌بخشد. (به عنوان جهت‌یابی فلسفی نسبت به جهان)^۸ از معرفتها درباره دنیا که هستی را ثابت نگاه می‌دارند فراتر می‌رود و به حال تعلیق^۹ درمی‌آید و به آزادی خویش به عنوان اشراق «وجود» متوسل می‌شود و (به عنوان مابعدالطبیعه)^{۱۰} با به میان آوردن استعلا، میدانی برای فعالیت نامقید خود حاصل می‌کند. (درباره معنا و تکوین و غرض این فلسفه، در تکمله‌ای که در ۱۹۵۵ برای تحریر سوم این کتاب — جلد اول، صص XV تا LV — نوشته شده، توضیحات بیشتری آمده است).

1. eine Gestalt des ewigen Philosophierens (a form of philosophia perennis/ timeless philosophizing)

۲. Existenzerhellung (illumination of Existenz/ Existential illumination) رجوع کنید به افزوده‌های مترجم در پایان کتاب. (مترجم)

3. Die Geistige Situation der Zeit 4. Sachkunde (expert knowledge)

5. Gegenstände (objects) 6. Sein (being) 7. erhellen (elucidate)

8. als Philosophische Weltorientierung (philosophical attitude)

9. Schweben (suspense) 10. als Metaphysik (as metaphysics)

ارنست مایر

در دهه سکوت عمدی من نزد عامه (۱۹۳۱-۱۹۲۳) هیچ کس نمی توانست جای دوستم ارنست مایر (۱۸۸۳-۱۹۵۲) را از نظر اهمیت مستقیم در کارم بگیرد. من و ارنست به واسطهٔ تجانسی پایان ناپذیر با هم پیوند داشتیم که در سراسر عمر به دلیل آمادگی همیشگی برای یکدیگر تحقق یافته بود. در تابستان ۱۹۰۷ با هم آشنا شدیم. هر دو دانشجوی پزشکی و همسن و همکلاس بودیم. آنچه مرا تحت تأثیر قرار داد سرسختی ارنست بود در طرح مسائلی که دیگران یا هیچ پیش نمی کشیدند یا تنها به طور تبعی به میان می آوردند یا محض کنجکاوی عنوان می کردند - مسائلی دربارهٔ جنبه های بنیادی دانش پزشکی و قضایای فلسفی مطرح شده در کتابها یا درسها، و پرسشهایی دربارهٔ ماهیت دوستی و ارزش زنان و شخصیت معلمان و پیشامدهای تصادفی در زندگی روزانه. ارنست در تحصیل تا جایی که کمیت مطالب مطرح بود، شدید کار نمی کرد، اما دربارهٔ موارد خاص ممکن بود به طور جامع و عمیق بیندیشد. همیشه در پی لب مطلب و در جستجوی روش پرسش و پژوهش بود. به مطالعهٔ تفصیلی کتابها گرایشی نداشت، ولی قسمتهای مهم و حساس را با تیزبینی پیدا می کرد. من هرگز چنین دانشجویی ندیده بودم. پرهیز از ظریف گویی های متداول در آن روزگار و پرسشهای سنجیده و مداوم همه گواه بر جدیتی بود که

نمی‌توانستم به آن بی‌اعتنا بمانم. کمی پس از آشنایی [با او]، درباره این دوست تازه به پدر و مادرم نوشتم: «ما راجع به همه چیز صحبت می‌کنیم بجز پزشکی».

من فطرتاً خوددار بودم و نزدیک شدن به دیگران برایم دشوار بود. با وجود برخی مناسبات، از دوران مدرسه از تنهایی رنج می‌بردم. در برابر ارنست مایر هم نخست همین گونه خوددار بودم و سعی می‌کردم او را به حد آنچه در دوره‌های پزشکی می‌گذشت و در درسها می‌شنیدیم محدود کنم. اما موفق نشدم. علاقه بی‌تکلف ارنست به من خالی از خطر هم نبود زیرا مطابق معیارهای متعارف امکان داشت سوء تعبیر شود. [او روحاً آرام و بیش از حد معمول مهربان و همواره مؤدب بود. همسرش بعدها به من گفت که ارنست با چه هیجان عمیقی به من روی آورده بود. با اینکه عادت داشت به راه خود برود و از دیگران دوری بجوید، ولی]^۱ هنگام ورود من به کلاس کالبدشناسی احساس کرده بود که تا آن وقت دانشجوی آلمانی ندیده است [و نزدیک شدن به چنین کسی را بدیهی شمرده بود]^۲ [و این موضوع را بی‌درنگ به همسرش گفته بود]^۳. آنچه مرا تکان می‌داد، مهر بی‌پیرایه ارنست به من و تعبیر او از شیوه‌هایم بود. نخستین بار بود که از چنین تأیید عمیقی نسبت به سرشت و استعدادهای خویش بهره‌مند می‌شدم. پرهیز و خودداری من بی‌آنکه به هیچ‌گونه گسست یا احساسات سطحی بینجامد، آب شد و از میان رفت. شگفتزده و شادان، من نیز به سهم خود به محبت او پاسخ می‌دادم. اما ارنست از من بت و معبود نساخته بود و سخت مورد انتقاد قرار می‌داد — مثلاً از

۱. این جمله در متن آلمانی و ترجمه اشتن نیست و فقط در ترجمه شیلپ آمده است. (مترجم)

۲. این جمله در متن آلمانی و ترجمه اشتن آمده است و در ترجمه شیلپ نیست. (مترجم)

۳. فقط در ترجمه شیلپ. (مترجم)

طرزی که شتابزده داوری و سرسری چیزی را رد می‌کردم و مدعی می‌شدم بی‌آنکه دلیل بیاورم. روزی یکی از کتابهای ریکرت را می‌خواند و من بدون توجه به دلیل علاقه وی، کتاب را به باد انتقاد گرفتم، و او به اعتراض گفت: «چطور می‌توانید چیزی را که پیداست نزد من اهمیت زیاد دارد، این‌گونه تحقیر کنید؟» امکان داشت وارد مجادله‌های پرحرارت با یکدیگر شویم، اما شگفت بود که به جای اینکه احساس کنم هدف حمله واقع شده‌ام، می‌دیدم سرشت راستینم به من یادآوری شده است.

در پایان تابستان ۱۹۰۷ از هم جدا شدیم. [اندکی پیشتر] روز ۱۴ ژوئیه او مرا به خواهرش که بعد همسر من شد، معرفی کرده بود. ارنست در دانشگاهی دیگر دنباله تحصیلاتش را گرفت، و دیگر هرگز نتوانستیم یک جا زندگی کنیم. البته اغلب از یکدیگر دیدار می‌کردیم و روزها و گاهی هفته‌ها با هم بودیم، و همیشه با همان تفاهم ژرف تزلزل‌ناپذیر، حتی با وجود اختلاف نظر در مسائل مهمی که بی‌پرده درباره آنها بحث می‌کردیم. ماهیت بحثهایمان بسیار متنوع بود. گفتگوهای مربوط به موضوعات واقعی و عینی ممکن بود روزها سرشار از مباحثات عقلی به درازا بکشد، و به این جهت ثمربخش بود که ارنست سرسختانه از موضعی خاص دفاع می‌کرد و می‌کوشید مرا متقاعد کند. هیچ دوستی هرگز این قدر اندیشناک نبوده است که مبدا من در اشتباه بمانم یا در بیان از طریق انصاف خارج شوم یا انسانیت را نادیده بگیرم. گفتگوهای عالی دیگری نیز داشتیم ناشی از تفاهمی که بدان رسیده بودیم، همراه با سکوت‌های دراز که ناگهان با داوریهای روشن او شکسته می‌شد. برخی از گفته‌های وی در این‌گونه مواقع بخشی از کتاب فلسفه من شد: مانند اینکه «من که خودم را نیافریده‌ام» یا «اگر از خودم دور بمانم، چه خواهد شد؟»

در ۱۹۱۰، ارنست در برلین آغاز به طبابت کرد، و تا سال ۱۹۳۸ که

مجبور به فرار شد، در همان شهر بود. شیوه طبابتش به هیچ وجه عادی نبود. در آنچه اکنون می‌آید سعی خواهم کرد آن را توصیف کنم.

ارنست، از نظر حیاتی، در وضع بدی زندگی می‌کرد. بیماری روانی در خانواده‌اش ارثی بود و سراسر جوانی‌اش را شبخ افسردگی تیره کرده بود. اما روح او از این شبخ شوم فاصله گرفته و بر آن چیره شده بود. گویی زخمی در ریشه سرشتش سبب گشته بود که وی انسانی چنین بزرگوار شود. هاله‌ای گرداگردش حلقه زده بود که در عین عقلانی بودن از عقل برتر بود، اما نه چیزی غریب و شیطانی، بلکه روشنی بیکران ذات حقیقی او. از نظر جامعه‌شناسی، ارنست با هیچ گروهی در جامعه کاملاً سازگار نبود و از همه‌جا، پنهانی یا آشکارا، بیرون رانده شده بود و، بنابراین، در جامعه‌ای پوسیده یا خشن، انسانی بود فقط از حیث انسان بودن. سلوک محکم و متین و حفظ فاصله [از دیگران] و وقار و غرور مردانه، همه نقشهایی بود که در صورت اقتضا ایفا می‌کرد، ولی هرگز اهمیت حیاتی برای آنها قائل نبود. می‌توانست (باصطلاح) خویشتن را رها کند و چنان دیگران را با انسانیت خود خلع سلاح کند که بیدار شوند و به خود آیند. از آن‌گونه نشاط حیاتی محروم بود که به شخص امکان می‌دهد به‌زور راه خویش را در دنیا باز کند. اما وصف‌ناپذیر است که وقتی می‌دانست به راه درست می‌رود و هنگامی که سرگرم درمان بیمار بود، چگونه همه بیکارایی‌اش در آرامشی چیره‌گر محو می‌شد.

این‌گونه برخورد با آدمیان، طبابت را به حکم تقدیر قسمت او کرده بود. هر جا درد و رنجی می‌دید، حتی ناخوانده گام به میدان عمل می‌گذاشت. چنان همدرد می‌شد که گویی پای سرنوشت خودش در میان است. کل موقعیت بیمار را با خردمندی و مهربانی، جامع و کامل درک می‌کرد. در صورت مقاومت و مخالفت عوامانه، بناچار به کمکهای مادی

پزشکی بسنده می‌کرد؛ اما آنجا که صدای انسانی نیازمند به گوشش می‌رسید، به او فراتر از هر حد و مرز پزشکی یاری می‌رسانید. هرگز در لباس مُنجی عمل نمی‌کرد. از او نور بیدارکنندگی ساطع بود، نه جادوگری. بیمارانش با ندا و دعوتی روبه‌رو می‌شدند که سرعقل بیایند. در همه احوال، آهنگ یاری داشت. حاضر به پذیرفتن هیچ وضعی نبود که کاری در آن عاقلانه یا ممکن نباشد. آرامش بخشیدن و یاری رساندن و خاموش حاضر به خدمت بودن هیچ‌گاه نمی‌بایست پایان بیابد، و هیچ بیماری نمی‌بایست احساس کند که ترکش کرده‌اند. همیشه این کلام را نقل می‌کرد که: «حتی پای گور هم نهال امید می‌کارد.»

چنین مردی نمی‌تواند طیب یا رفیق هر کسی باشد، [زیرا] ممکن است بسیار ملال‌انگیز و عصبانی‌کننده شود. از این رو، کسانی که با او تماس پیدا می‌کردند به دو دسته تقسیم می‌شدند: یکی آنها که از ژرفای وجود پای‌بندش می‌شدند و هرگز از وی روی بر نمی‌تافتند؛ دیگر، کسانی که مهربانی نهفته در انتظارات دشوار و بینش نرمی‌ناپذیرش را درک نمی‌کردند و تحملش را نداشتند. با ملاحظه تقایص دهشت‌انگیز بشر، اگر او روزی هم‌آوا با استریندبرگ می‌گفت: «دریغ از انسان»، حق با او می‌بود. برای او طبابت و فلسفه یکی بود. پزشک بودن، فلسفه او در عمل بود.

در فلسفه‌ورزی، حضور و سخنان ارنست برای من بالاترین اهمیت را داشت. کتاب سه جلدی من، فلسفه، با مشارکت مستقیم او از کار درآمد، و بدون او، هرگز آنچه هست، نمی‌شد. در ۱۹۲۷ با همان فروتنی همیشگی خواهش کرد یادداشتهایی را که به هر حال پس از استفاده در سید اوراق باطله می‌انداختم، برایش بفرستم. من نسخه‌ای از نخستین پیش‌نویسهای تدوین‌شده را فرستادم. همکاری ما از همین‌جا آغاز شد. جریان دوجانبه‌ای از پرسشها و بحثها و پیشنهادها بیشتر به صورت مکاتبه

میانمان شروع شد که هربار که یکدیگر را می‌دیدیم شفاهاً ادامه پیدا می‌کرد. او در ایثار و از خودگذشتگی که کار مرا سراسر کار خودش بداند، مانند نداشت. نه تنها دست‌نوشته‌ها را تماماً می‌خواند، بلکه در حواشی، نظریات انتقادی‌اش را می‌نوشت. در همه‌چیز، از تنظیم فصلها تا مسائل مربوط به سبک و محتوا، همکاری می‌کرد. گذشته از انگیزه نیرومندی که با اشتراک مساعی و خواسته‌هایش به وجود می‌آورد، بسیاری از اصطلاحات و چیزهایی که به غنای مطالب می‌افزود، از اوست. وقتی به نظر می‌رسید که توفیقی پیدا کرده‌ام، شادمان می‌شد؛ و هنگامی که احساس می‌کرد نامراد مانده‌ام، از خود من بیشتر رنج می‌برد. دلمشغولی‌ام را کافی نمی‌دانست؛ در بحثهای جدی برای این سهل‌انگاری سرزنشم می‌کرد و در موارد کوچک، به شوخی می‌گفت: «اگر لباسی بهترین دوخت را هم داشته باشد، یک دکمه که کسر باشد، همه‌چیز خراب می‌شود». برای اینکه دور از مردم و کار پزشکی با آرامش در نوشته من باریک شود، بسیاری از اوقات، تعطیلات پایان هفته را در کاخ کوچکی نزدیک برلین می‌گذرانید. در ساعاتی فراغت از طبابت، غالباً به کافه یوستی^۱ در میدان پوتسدام^۲ می‌رفت تا اگر بخش مخصوصاً دشواری در نوشته پیش آمده بود، در آن مستغرق شود. همیشه در کیف لوازم طبی بعضی از پیش‌نویسهای مرا همراه داشت، و حتی هنگام راه رفتن سرگرم خواندن می‌شد. تا روز پیش از فرستادن دست‌نوشته به چاپخانه، هنوز از برلین به هایدلبرگ تلفن می‌کرد تا نقایص را برطرف کند.

کارمان چنان با هم پیش رفته بود که در پایان امکان نداشت تشخیص داد که چه چیز از من و چه چیزی از اوست. این همکاری در سراسر دوره تکوین و رشد اثر صورت گرفته بود، نه به شکل اصلاح و تنقیح در پایان کار.

1. Café Josty

2. Potsdamer Platz

تکرار چنین چیزی دیگر میسر نشد. در کتابم راجع به نیچه، سعی کردیم. ارنست هم غالباً سهمی در کار داشت، اما آن اتفاق نظر شگرف سابق دیگر هرگز پیش نیامد.

آن روزها می‌دیدم که دوستم به علت مشغله طبابت، نه مجال خواندن نوشته‌های طولانی را دارد و نه شوقی برای این کار. کم می‌خواند، ولی یک جمله پر معنا کافی بود که او را به فلسفه‌ورزی برانگیزد. آنچه او در فلسفه و علوم و شعر و موسیقی و هنر و حتی سیاست درمی‌یافت، اهمیت محوری داشت. گویی از برکت بینشی فراگیر قادر بود به ژرفاها نفوذ کند. بر پایه داده‌های اندک بسرعت برق جان کلام را درمی‌یافت و مرا نیز مانند دوستان دیگرش تکان می‌داد و به شگفت می‌آورد و فیض می‌بخشید. با این همه، خودش تقریباً هیچ‌گاه چیزی نمی‌نوشت. البته در دهه ۱۹۲۰ دو مقاله پرمغز درباره رفتار پزشکی نوشت و انتشار داد که تأثیر شخصیتش در آنها هویدا بود. اما تصمیم به نگارش این دو نوشته را هم پس از خودداری من از اظهارنظر در آن شرایط حاد اتخاذ کرد. با فروتنی معتقد بود که دوستش بهتر از او از عهده برمی‌آید و سپس عملاً عکس آن را ثابت کرد. اما، روی هم رفته، از تسلیم و رضا که در آن زمان به نظرش طبیعی می‌رسید، دست برنمی‌داشت که، از سویی، صاحب چنین درک شهودی فوق‌العاده‌ای باشد و، از سوی دیگر، دارای چنین توان محدودی برای کار؛ از سویی، چنین قوه داوری عالی داشته باشد و، از سوی دیگر، هیچ‌گونه اثر فکری متناسب با آن باقی نگذارد؛ از سویی، چنان محکم و سریع تمامی موضوع یا موقعیت یا انسانی را درک کند و، از سوی دیگر، با نیرویی که برای تعبیر و ترکیب سلسله‌ای از اندیشه‌ها داشت به پیش رانده نشود.

اینها همه با استبداد آلمان هیتلری که ارنست را از حق طبابت محروم

و مجبور به فرار کرد، دگرگون شد. او هم به وضع دهشتناک مهاجران گرفتار آمد. در هلند، به عنوان پناهنده‌ای که به‌طور غیرقانونی از مرز گذشته است، نخست به اردوگاهی اعزام شد: در صومعه‌ای حجره کوچکی مخصوص راهبان به او دادند تا مطالعاتش را در فلسفه بی‌مزاحمت پی بگیرد. پس از آنکه با میانجیگری کسانی در مقامات بالا مرخص شد، مدتی کوتاه آزاد بود تا سرانجام تجاوز جنایتکارانه آلمان به هلند او و خانواده‌اش را از بیم جان وادار به اختفا کرد. سه سال در پناه انسانیت و فداکاری فراموش‌نشدنی زنی به نام ماریا فان بوون^۱ پنهان به سر می‌بردند، و گروه کوچکی از دانشجویان عضو نهضت مقاومت از آنان مواظبت می‌کردند. در آنجا ارنست، در حالی که رابطه‌اش با جهان قطع شده بود و هر روز با خطر مرگ روبه‌رو بود، به برکت نگرش فلسفی خویش بر وحشتها و دلهره‌های نهفته در آن وضع چیره شد و [به کار آرام و فارغ از جنبه‌های شخصی پرداخت]^۲. با دوراندیشی برنامه زندگی روزانه را در این پنهانگاه سرپرستی می‌کرد و به کسانی که با هم به سر می‌بردند دستورهایی برای رعایت احتیاط می‌داد که کامیابی وابسته به اجرای آن بود. در همین روزهای توجه شدید به [دنیای] برون و خاموشی محض در درون بود که سرانجام ارنست صدای فلسفی خویش را پیدا کرد. پس از پایان کارهایی که خود را در خانه موظف به انجام دادن آنها کرده بود، هر روز ساعتهای دراز در محل دیده‌بانی پشت پرده‌های بسته کنار پنجره می‌نشست و دست‌نوشته‌ای را که سال به سال بر حجمش افزوده می‌شد، روی زانو می‌گرفت تا روزی که سرانجام دوباره آزاد به دیدار یکدیگر رسیدیم.

از ۱۹۳۹ تا ۱۹۴۵ من و ارنست بکل از هم جدا بودیم، و از ۱۹۴۱ حتی

1. Maria van Boven

۲. این جمله در متن آلمانی و ترجمه‌اشتن آمده است ولی در ترجمه شیلیپ نیست. (مترجم)

دیگر مکاتبه هم مقدور نبود. لیکن در این مدت، بی آنکه از یکدیگر خبر داشته باشیم، هر دو بر پایه فلسفه‌ای که مشترکاً پدید آورده بودیم، به کار ادامه می‌دادیم. وقتی دوباره دیدار دست داد، دست‌نوشته‌های کتابهایمان را برای یکدیگر به ارمغان بردیم — ارنست کتابی به نام دیالکتیک ندانستن^۱، و من کتابم درباره حقیقت^۲.

برای جشن‌نامه‌ای^۳ که ناشر آثارم کلاوس پیپر^۴ به مناسبت هفتادمین سال ولادتم انتشار داد، ارنست مقاله‌ای نوشته بود که نخستین بار پس از مرگ او دیدم: برداشتی ساده و درعین حال به‌غایت دشوار از رابطه میان دو کتاب من درباره حقیقت و فلسفه که حتی برای خودم روشن‌کننده بود. بار دیگر با دلی اندوهگین، شیوه تفکر بی‌مانند او را می‌دیدم که همراه [فکر] من است ولی از آن پیشی می‌گیرد و فراتر می‌رود.

از ارنست اثر مفصل دیگری به نام «نقد هیج‌انگاری [یا نیهیلیسم]^۵» نیز بجای مانده است که امیدوارم بزودی منتشر شود.

وقتی سالهای ۱۹۲۸ تا ۱۹۳۱ را به یاد می‌آورم، این وسوسه [در دلم] بیدار می‌شود که بگویم کارهای من همان‌قدر از آن اوست که کارهای او از آن من — البته اگر این، سخنی به‌گزار نباشد.

1. *Dialektik des Nichtwissens* (Dialectics of Not Knowing). Verlag für Recht

und Gesellschaft, Basel.

2. *Von der Wahrheit* (On Truth)

3. Festschrift

4. Klaus Piper

5. "Kritik des Nihilismus" ("Critique of Nihilism")

دانشگاه

من دوبار راجع به «معنای دانشگاه»^۱ نوشته‌ای انتشار دادم، یکی بلافاصله پس از جنگ جهانی اول و بار دیگر بعد از جنگ جهانی دوم. مرادم این بود که خودم و دانشجویان و استادان را از این معنا آگاهتر کنم. رساله ۱۹۴۶ نیز همان عنوان را داشت و همان نظریات را انعکاس می‌داد، منتها بازنویسی شده بود و حاوی برخی تغییرات بود تا به کار تجدید حیات دانشگاه‌های آلمان بیاید. هیچ یک از این دو دفعه سخنانم مؤثر نیفتاد. اما خوشحالم که به پیروی از روح سنت بزرگی که داریم و به امید پایان‌ناپذیر بازخیزی این معنا، بانگی از سوی من برخاست. آنچه اکنون می‌گویم درباره وضع فکری و تجربه‌هایی است که به نوشتن آن رساله‌ها انجامید. همواره از ایام دانشجویی، دانشگاه نهادی بود که به آن احساس تعلق می‌کردم. به همه مدرسان برجسته، از جمله کسانی که آرایشان را نمی‌پذیرفتم، ارج می‌گذاشتم و به موضعشان به دیده احترام می‌نگریستم. حتی ساختمانها و تالارهای سخنرانی و سنتها در نظرم محترم بودند. هنوز برایم روشن نبود که این درخشش بجای مانده، از چیست. ولی حالت کارکردن در این عالم و طرز رفتار در برابر نمایندگان این مرجع و

1. "Die Idee der Universität" ("The Idea of the University")

یاد نسلهای گذشته، همه نه تنها حس نظم و سامان [در من] برمی انگیزد، بلکه توجه [من] را به تکالیف بزرگی جلب می کرد که [صاحبان] پیشه های فکری می بایست ادا کنند: پیشه هایی که می بایست حیات جامعه را استوار و سرشار نگاه دارند.

ولی بعد سرخوردگی ها پیش آمد. اکثر دانشجویان برای این معنا شایستگی نداشتند. انجمنها و جمعیت های دانشجویی به شکلی درآمده بودند که، به نظر من، معنایی نداشت بجز نوعی زندگی تهی از کیفیات شخصی و ضد معنویت که به می گساری و دوئل و پیروی از آداب و رفتار قالبی می گذشت و تنها فایده اش آن بود که اگر کسی در درس و ناسیونالیسم و اطاعت به حد معیارهای متوسط می رسید، بستگی با «سروران سالمند»^۱ ضامن برخورداری وی از امتیازاتی برای پیشرفتهای بعدی می شد. من خویشتن را در میان دانشجویان، به استثنای عده ای انگشت شمار، بیگانه احساس می کردم. ولی حضورم را به آسانی تحمل می کردند و حتی گاهی به دلیل علاقه ای عینی که نشان می دادم، به من احترامی آمیخته به شگفتی می گذاشتند، زیرا آرام و بی آنکه جلب توجه کنم، به راه خود می رفتم.

با این همه، چون انجمنهای دانشجویی کیفیت و روند زندگی دانشگاهی را تعیین می کردند و از بالاترین احترام بهره می بردند، برای من مشکلی هیجان انگیز شده بودند. مسئله آزادی دانشجو در زندگی و تحصیل مطرح بود. این گونه آزادی به خودانگیختگی دوستیها و اعتماد به نفس برای یافتن راه فکری نیاز داشت، و اینها همه به دلیل شرایط اجباری انجمنهای مذکور به خطر افتاده بود که وقت و نیروی [دانشجویان] را برای کارهای ناچیز به هدر می دادند و بر پایه حس بستگی [به دیگران] که نشانه اش

۱. die alten Herren، منظور فارغ التحصیلان سابق است. (مترجم)

نصب نوارهای رنگین به سینه بود، اعتماد به نفس ایجاد می‌کردند. زندگی توأم با جسارت فکری و احساس مسؤولیت فردی در کسب دانش، جای به این سپرده بود که شخص به هدفهایی که دسته‌ای برخوردار از مزایای اجتماعی معین کرده بودند تسلیم شود و به تصوراتی دربارهٔ خوشبختی جوانان گردن بنهد که «سروران سالمند» پرورش داده بودند. به جای اینکه فرد خود مستقل فکر کند، از عقایدی قالبی تأثیر می‌پذیرفت که، به علت نایمندی درونی، با تعصب حفظ می‌شد. عدم ارتباط این دانشجویان با جنبشهای فکری زمانه مرا در این اعتقاد راسختر می‌کرد که اینان پراستی دانشجوی نیستند.^۱ تجربه‌های جوانی و مشاهدات بعدی به من نشان داده است که آفت دانشگاههای آلمان همین انجمنهاست. از آن روحی که پس از جنگهای آزادی بخش^۲ به تأسیس این انجمنها انجامید، دیگر نشانی باقی نبود. آنچه در آنها می‌گذشت، به جای تربیت حقیقی، پرورش سنخی [از افراد] عادی بود. و من از این سنخ [افراد] بیزار بودم. مشکل دیگر در راه آزادی تحصیل، پیدایش و گسترش قواعد و مقررات تحصیلی بود. در قرن نوزدهم دانشجوی آلمانی واقعاً آزادانه درس می‌خواند. اگر به قدر کافی یاد نمی‌گرفت، در امتحانات رد می‌شد. در کودکی من هنوز شاهد وضع ناگوار بعضی از دانشجویان حقوق بودم که به هدف نمی‌رسیدند و مجبور بودند کارهای غیردانشگاهی پیشه کنند. ولی اکنون مقرراتی بر تحصیلات پزشکی حاکم شده بود که به هر حال، ولو با تجدید امتحان در یک یا دو ماده، بالاخره موفقیت در امتحانات را

۱. این جمله در اصل آلمانی و ترجمهٔ شیلپ هست ولی در ترجمهٔ اشتن حذف شده است.

(مترجم)

۲. Freiheitskriege (wars of liberation)، شاید مقصود جنگهای دوران ناپلئون باشد.

(مترجم)

تضمین می‌کرد. مشکلات ناشی از این وضع گاه به گاه مورد بحث قرار می‌گرفت. در شهر گوتینگن، در پانسیون بانویی سالخورده و موقر زندگی می‌کردم که در محیطی هماهنگ با سنت استادی، از گروه کوچکی از دانشجویان معرفی شده مواظبت می‌کرد. من جوانترین فرد این گروه بودم. روزی دربارهٔ تحصیلات و زندگی دانشجویی صحبت می‌کردم و می‌گفتم آزادی کامل، شرط ضروری ادراک واقعی فکری است. یکی از دانشجویان با سابقه پزشکی پاسخ داد: «اینها همه به جای خود محفوظ، ولی شما اشتباه می‌کنید. در عمل چنین نیست. دانشجوی متوسط باید هدایت شود.» چنان متحیر شدم که هنوز فراموش نکرده‌ام. در جواب گفتم من چیزی بیش از مقدورات هر آدمیزادی نمی‌خواهم؛ مسألهٔ برخورداری از قریحهٔ سرشار مطرح نیست؛ حتی استعداد متوسط هم کافی است؛ سخن بر سر انگیزهٔ واقعی کسب دانش و جرأت و وجدان لازم برای توجه به نیازمندیها و شروط درس خواندن است. دانشگاه با مدرسهٔ ساده فرق دارد و مؤسسه‌ای برای تحصیلات عالی است. به گفتهٔ کونو فیشر^۱ استاد هایدلبرگ: «دانشگاه دبیرستان نیست.» آموزش عالی برای همه کس نیست، ولی هر کسی حق دارد که این راه را برگزیند به شرط اینکه بداند چه گذشت‌هایی لازم است. کسی که درس می‌خواند صرفاً برای اینکه امتحانات را بگذراند یا شغل و مقام بهتری به دست بیاورد و به جای کسب دانش حقیقی، درسها را برای امتحان دادن از بر می‌کند، جایش در دانشگاه نیست. مصاحبم گفت: «پس در این صورت جای اکثر دانشجویان در دانشگاه نیست.» پاسخ دادم: «اگر شما درست بگویید، بسیار بد است، زیرا باید ختم دانشگاه را اعلام کرد.»

۱) Ernest Kuno Berthold Fischer (۱۸۲۴-۱۹۰۷)، فیلسوف آلمانی. (مترجم)

یکی دیگر از اسباب یأس من مریبان دانشگاهها بودند. تنها عده انگشت‌شماری از معلمان واقعیت آموزش عالی را تجلی می‌دادند و ثابت می‌کردند. غالباً به نظرم می‌رسید که مردان برخوردار از شهرت همگانی، با وجود شایستگی و پرکاری، و با اینکه در جهت دادن به دانشجویان در رشته‌هایشان سهم آموزنده دارند، به معنا و روح دانشگاه علاقه ندارند و توجهشان بیشتر به جلوه‌فروشی و زرق و برقهای ظاهری است که دسیسه و تبلیغات نیز بر آن مزید می‌شود. به نظر می‌رسید که در بُن سخت‌کوشی‌هایشان قسمی سرگشتگی و بیریشگی وجودی نهفته است. برای خودشان مدعی اهمیت عظیم بودند، و جماعت کثیری از دانشجویان پیوسته می‌خواستند بیشتر به شأن و منزلت ایشان — و ضمناً خودشان — بیفزایند. بعدها — بویژه در ۱۹-۱۹۱۸ — در اوضاع واقعی به ماهیت این بزرگان پی بردم. اینان همان کسانی بودند که در خانه پدر و مادرم به اسم یکی از حزبهای عریض و طویل آلمان، از سر تحقیر «لیبرالهای ملی»^۱ خوانده می‌شدند: یعنی افرادی سست و بی‌تصمیم و بدون شجاعت در مسائل کشور. از کودکی، از همان اول که سرشار از نگرانی از آینده، چیزی درباره دانشگاه به گوشم خورده بود، آن را مصداقی از حقیقت می‌دانستم. بعدها برآیم روشن شد که این تصویری باختر زمینی و فوق ملی^۲ است. یکی از بزرگترین سرخوردگیهای من در ۱۹۱۴ این بود که می‌دیدم، چه در کشورهای آنگلوساکسن و چه در آلمان، دانشگاهها به زبان فرقه‌گرایی سخن می‌گویند. این، به نزد من، به منزله خیانت به معنای جاودان دانشگاه بود. در نظر من تا آن زمان، دانشگاه تنها نگهبان حقیقت در برابر واقعیت [وضع] دولت بود. ولی اکنون آنچه حتی پیش از ۱۹۱۴ به چشم می‌خورد،

1. nationalliberal (national liberals)

2. überationale (supranational)

به اوج رسیده بود [بدین معنا که] در سراسر جهان، از واقعیت [وضع] دولت [یا واقعیت سیاسی] دفاع می‌شد و برای همرنگی با آن و توجیه آن، کوشش به عمل می‌آمد. ضرب المثل «خر کریم را نعل کردن»^۱، به صورت واقعیتی هولناک درآمده بود. مسئولیت دانشگاه به عنوان دادگاهی فوق ملی و فوق سیاسی و باختر زمینی از دست رفته بود.

این موضوع را هنگامی بیشتر به صورت واقعی و ملموس تجربه کردم که در ۱۹۱۹ برای خودم لزوم اخذ تصمیمی شخصی پیش آمد. در آن زمان هنوز استادیار بودم، ولی در نتیجه دگرگونیهای بظاهر انقلابی در اساسنامه دانشگاه، به عضویت هیأت مدیره^۲ انتخاب شده بودم. یک بار [در هیأت مدیره] با مسأله‌ای بدین شرح روبه‌رو شدیم: رئیس دانشگاه برلین از همه دانشگاههای آلمان خواسته بود که در اعتراض‌نامه‌ای بر ضد شروط افشاشده پیمان آینده صلح ورسای به یکدیگر پیوندند. وقتی نوبت من شد، گفتم نظر من این است که اعتراض‌نامه را امضا نکنیم [و افزودم] ما همه همدستانیم که این شرطها ظالمانه و مصیبت‌بار است. اما فعلاً این مسأله مطرح نیست که هریک از ما به عنوان شهروند آلمانی چه باید بکنیم. ما به عنوان شهروندان آلمانی، هرچه حد نهایی [رنج و فاجعه] را روشتتر تشخیص دهیم، باید برای حفظ قلمروی که معنایش برتر از همه ملتها و دولتهاست بیشتر تلاش کنیم. ما اینجا به عنوان نمایندگان دانشگاه نشسته‌ایم. درست است، دانشگاه هم مانند کلیسا وجودش مرهون مالیات دولت است؛ اما مثل کلیسا تکلیفی فوق ملی بر عهده دارد. ما به عنوان

۱. اصل این ضرب المثل در آلمانی چنین است:

"Wess' Brot ich ess', des Lied ich sing"

«من آواز کسی را می‌خوانم که نانش را می‌خورم.» (مترجم)

2. Senat (Senate)

هیأت مدیره، فقط باید با این تکلیف سروکار داشته باشیم. دانشگاه ما در مرتبه نخست دانشگاهی غربی است، نه آلمانی. ریشه‌های ما به اروپای قرون وسطا می‌رسد، نه دولتهایی که صرفاً مسؤولیت اداره ما را تحویل گرفته‌اند. باید تکالیفمان را از آلائش دور نگه داریم و وارد مسائلی نشویم که حل آنها بیرون از توان ماست. این کار، معنایی را که باید متحقق کنیم لکهدار خواهد کرد. نیاز به حفظ این مصداق فوق ملی جامعه انسانی هرگز بیش از اکنون نبوده است. به علاوه، این اعتراض چون عمل در آن نیست همان قدر بی اعتبار است که ادعای سندیت چنین بیانیهای بی پایه است، زیرا دنیا به هیچ وجه قائل به این گونه مرجعیت برای دانشگاهها نیست.

این بیانات، آن هم از ناحیه استادیاری جوان، شگفتی برانگیخت. چند تن پس از من سخنانی گفتند، از جمله حقوقدانی یهودی ضدیهودی به نام گردان ویتس^۱ که به نشانه اینکه یک استادیار ساده حق اظهار عقیده در چنین مجمعی را ندارد، بکلی من و گفته‌هایم را نادیده گرفت. دیبلیوس^۲، متکلم معروف، سخنان مرا بدقت بررسی کرد و پس از رد قیاس [ذکر شده] با کلیسا، نتیجه گرفت که پیوستن به این اعتراض لکهای بر دامان دانشگاه نخواهد بود. پیشنهاد من به اتفاق آرا و فقط با یک رأی معتنع، رد شد. رأی معتنع را آسیب‌شناسی سوییسی به نام ارنست^۳ داده بود. در راه منزل، او با حرارت به من گفت: «حق با شما بود. من فقط به علت سوییسی بودن رأی معتنع دادم چون اجازه نداشتم در این کار مداخله کنم.» گفتم: «ولی مسأله سوییسیها یا آلمانیها یا متحدین مطرح نبود. مسأله معنای باختر زمینی دانشگاه مطرح است.» ارنست پاسخ داد: «شاید می‌بایست این طور باشد، ولی متأسفانه در عمل یقیناً چنین نیست.»

1. Gradenwitz

2. Dibelius

3. Ernst

در ۱۹۲۴ واقعه‌ای آرامش دانشگاه [هایدلبرگ] را سالها برهم زد و به من روشن کرد که از همان زمان، آزاداندیشی در دانشگاه در خطر بوده است. یک استادیار آمار به نام گومبل^۱ که به علت کارهای علمی‌اش شهرتی به هم رسانیده بود، با علاقه سیاسی شورانگیز آغاز به اظهار عقیده در محضر همگان کرد. جزوه‌های او، باروی جلد‌های [مزین به تصویرهای خون‌آلود، پرده از وجود یک «نیروی دفاعی سیاه» برمی داشت و پیامدهای آن را با روشن‌بینی مجسم می‌ساخت و با تأسیس مجدد ارتش آلمان در آن زمان ابراز مخالفت می‌کرد. گومبل صلح‌خواه بود و در سخنرانیهای عمومی، مردم را مخاطب قرار می‌داد. یکی از عباراتی که به کار می‌برد این بود: «... مردانی که — نمی‌گویم در صحنه ننگ از پای درآمدند، ولی — به وضعی هولناک جان دادند.»^۲ استادان ناسیونالیست که از مدتها پیش به خشم آمده بودند، همین عبارت را بهانه کردند که گومبل به شرافت کشتگان آلمانی اهانت کرده است؛ این قابل تحمل نیست؛ او آبروی دانشگاه را برده است و اجازه تدریسش باید باطل شود. برای اینکه حق تدریس را از او بگیرند، شروع به اقدامات انضباطی بر ضد او کردند. من یکی از سه عضو هیأت تحقیق بودم که از یک نفر از دانشکده حقوق، یک نفر به نمایندگی استادیاران و دانشیاران، و خود من به نمایندگی استادان دانشکده فلسفه تشکیل می‌شد. حکم هیأت علمی می‌بایست براساس گزارش این کمیسیون صادر شود، هرچند برای اینکه قوت قانونی پیدا کند، نیازمند تأیید وزارت آموزش و پرورش بود.

از نخستین لحظه به من روشن بود که مسئله آزادی بحث و تحقیق در میان است. به محض اینکه تفتیش در عقاید اعضای هیأت علمی ممکن

1. Gumbel

۲. منظور کسانی است که در جنگ جهانی اول کشته شدند. (مترجم)

شود، ریشه این آزادی زده می‌شود. من از مدتها پیش، از تاریخ دانشگاهمان بخوبی مطلع بودم و از اساسنامه سال ۱۸۰۳ که بر وفق روح دوره کلاسیک [آلمان] انشا شده بود، خبر داشتم. در آن روزگار هنوز دانسته بود که دانشگاه چیست و چه خطرهایی آن را تهدید می‌کند. در آن [اساسنامه] ماده‌ای بود که از اساسنامه‌های بعدی قرن نوزدهم حذف شد [و مقرر می‌داشت که] حق تدریس فقط ممکن است به علت ارتکاب جرم و محکومیت در دادگاههای قانونی سلب شود. به عبارت دیگر، کسی را نمی‌شد به دلیل جهان‌نگری^۱ خاص او یا بی‌تراکستی یا، از همه بدتر، اعتقادهای سیاسی از تدریس محروم کرد.

در هیأت تحقیق، من بی‌درنگ توجه [اعضا] را به این شرطهای واقعی آزادی خودمان جلب کردم. [گفتم] اگر امروز به دستاویز اهانت به شرف [ملی] معلمی را بشود به علت صلح‌خواهی و افشای تخلف سیاسی دولت از فلان پیمان مجازات کرد — ولو تخلف مربوط به [پیمان] صلح تحمیلی و رسای باشد — فردا کسی دیگر به دلیل الحاد و پس فردا باز دیگری به دلیل ناهم‌رنگی با رژیم سیاسی موجود ممکن است به همین سرنوشت دچار شود. ولی [متأسفانه] مقررات گذشته [دانشگاه] دیگر مبنای عمل نبود.

اکنون اتهام این بود که سخنان گومبل حس شرافت مردم آلمان و بویژه رزمندگان سابق را جریحه‌دار کرده است. لاف از دموکراسی زده می‌شد. من بی‌آنکه این مدعا را واقعاً بپذیرم، گفتم به فرض هم که این‌طور باشد، گواهان باید تأیید کنند که درواقع چنین خلافی واقع شده است. فقط کسانی حق ادای شهادت داشتند که به آن سخنرانی خاص گومبل گوش داده بودند، و اینان همه از رزمندگان سابق بودند. از عده زیادی تحقیق

1. Weltanschauung

کردیم، و عجیب بود که تقریباً همه گفتند که نه تنها سخنان گومبل را توهینی به خود ندانسته‌اند، بلکه در واقع با او موافق بوده‌اند.

نتیجه تحقیق، گزارشی به امضای هر سه عضو کمیسیون بود مبنی بر اینکه حق تدریس نباید از گومبل سلب شود. اما پیش از اینکه گزارش به هیأت علمی برسد، خبر آن بسته و گریخته به محافل استادان رسید. طوفانی از خشم برخاست. یکی از استادان الاهیات پیش از ساعت هشت صبح روز بعد خبر [این طوفان] را به گوش عضو حقوقدان کمیسیون رسانید و چند کلمه شدیدالحن هم از خود بدان افزود.

هر دو همکار در کمیسیون خواهش کردند من هم موافقت کنم که امضاهای قبلی خود را پس بگیریم و گزارش جدیدی تنظیم کنیم. گفتم من موافقم که شما امضایتان را پس بگیرید. اما در آن صورت، گزارش فعلی باید به امضای من به هیأت علمی تقدیم شود، و شما می‌توانید گزارش جدیدی بدون من و به مسؤولیت خودتان تنظیم کنید. همین کار شد.

هیأت علمی پس از جلسه‌ای چهارساعته، به اتفاق آرا نظر مراد کرد و تصمیم به سلب حق تدریس از گومبل گرفت. این تصمیم می‌بایست به وزارت [آموزش و پرورش] فرستاده شود؛ ولی هیأت علمی برای اینکه مطابق عرف جانب انصاف را گرفته باشد، مرا مخیر کرد که نظر مخالفم را جداگانه برای دولت بفرستم. من نخواستم از این [اختیار] استفاده کنم، زیرا با خود گفتم که حکومت سوسیالیست [آلمان] که از گفتار و کردارش به ما همه شناخته است، نه از سر نگرانی به حال آزادی بحث و تحقیق در دانشگاه، بلکه به دلایل حزبی و برای پشتیبانی از کسانی مانند گومبل، به هر حال تصمیم هیأت علمی را رد خواهد کرد. [من نگران آزادی بحث و تحقیق بودم، نه نگران گومبل.]^۱ اگر کل هیأت علمی نمی‌دید که با عمل

۱. این جمله در آلمانی و ترجمه شلیپ هست، ولی در ترجمه اشتن دیده نمی‌شود. (مترجم)

خود تا چه حد این امر را به خطر انداخته است، رد تصمیم از جانب دولت هم آزادی بحث و تحقیق را نجات نمی‌داد.

وقتی از این جلسه به خانه بازگشتم، اشک از دیدگانم روان شد و مایوس به همسرم گفتم: «آزادی دانشگاه کارش تمام است، و دیگر کسی حتی نمی‌داند که چیست. من از پیکار دست برمی‌دارم و فقط به فلسفه مشغول خواهم شد». همسرم نگران و سرسخت پاسخ داد: «چی؟ نکند می‌خواهی پرو بالت را از دست بدهی؟»

نمی‌خواهم نقل کنم که در طی سالها [ی بعد] چه روی داد. گومبل استادیار ماند و حرفهای تحریک‌آمیز جدیدی زد. سال بعد دوباره با همان مسأله روبه‌رو شدیم. این بار، به سبب وضع پیچیده‌ای که پیش آمده بود و خطابه مفتون‌کننده رئیس دانشکده، لودویک کورتیوس^۱، درباره آزادی بحث و تحقیق، هیأت علمی تصمیم به ابقای گومبل در سمتش گرفت؛ ولی کسی از بابت اینکه به هدایت رئیس دانشکده راه درست را برگزیده است از او سپاسگزار نشد. چند تن از همکاران احساس کردند که فریب خورده‌اند. آشفته‌گی غریبی حکمفرما بود. [سالها بعد، باز اقدامات انضباطی دیگری، ولی بدون مشارکت من، صورت گرفت.]^۲ از آن زمان، انگیزه‌ها و بی‌فکریهای رفته رفته آغاز شد که بی‌آنکه کسی بو ببرد یا عمدی داشته باشد، ناسیونال‌سوسیالیسم را به قدرت رسانید: پدیده‌ای که همه آن تلاشها و پیکارها را به هیچ و پوچ تنزل داد و به یک ضربت [چراغ] دانشگاه را که صورت بالفعل و مظهر آزادگی بود، خاموش کرد.

معنای دانشگاه در اصل در یکایک دانشجویان و استادان، و تنها در

1. Ludwig Curtius

۲. این جمله در آلمانی و ترجمه اشتن هست، ولی در ترجمه شیلپ نیست. (مترجم)

مرتبه دوم در شکلهای مختلف آن نهاد جان می‌گیرد. وقتی جان رو به نزع گذاشت، نهاد ممکن نیست قادر به نجات آن شود. جان اصلی را نوشته‌هایی تازه و مناسب حال در افراد می‌دمند و مؤثرتر و قائم به نفس‌تر می‌کنند. دانشجو گوش به زنگ و آماده آن معناست، ولی اگر آن را در استاد نبیند، بیچاره و سرگردان می‌شود و باید خودش آن را متحقق سازد و فعلیت ببخشد.

در دانشگاه، معنای استاد فلسفه، وجود خود مرا توجیه می‌کرد. تا هنگامی که چیزی به نام آزادی در دانشگاه‌های غرب باشد، تحقق آن معنا یکسره بستگی دارد به فردی که آن را درک می‌کند و بار امانت فعلیت بخشیدن به آن را بر دوش می‌کشد. [چنین کسی] در مقام استاد فلسفه، در چارودیوار فعالیت آموزشی خویش صاحب اختیار است و می‌تواند آن را هرگونه که بخواهد، تنظیم کند. باید [شایستگی] خود را به جوانانی ثابت کند که به اقتضای طبیعت خویش هنوز بیش از افراد مسن‌تر برای حقیقت احترام قائل‌اند. موظف است فلاسفه بزرگ را معرفی کند و نگذارد با فیلسوفان کوچک اشتباه شوند تا معانی اساسی جاودان در قالب بزرگترین چهره‌ها شناخته شوند. باید ذهن جوانان را به روی دانستنیها و معنای علوم و واقعیت زندگی باز کند. باید به یاری عملیات اساسی تفکر بر همه اینها محیط شود و در آنها نفوذ یابد. باید در حیطه معنای دانشگاه زندگی کند و بدین وسیله به مسئولیت خویش برای فعالیت فراورنده و سازنده و آفریننده معترف شود. باید بدون پنهان داشتن نهایات^۱، راه میانه‌روی را آموزش دهد.

مرهونیت خود من به معنای باختر زمینی دانشگاه و تجلی و تجسم آن

1. Grenzen (ultimate limits/extremity)

در آلمان (هر قدر هم کدر و کم وضوح) فوق العاده است. در روزگار ما، آزادی کامل و زندگی محقر مصروف فقط یک کار — یعنی تفکر — و آرامش لازم برای این منظور، همه ازمقوله افسانه هاست.

وسوسه نهادها قوی است، ولی ایستادگی ناپذیر نیست: تشتت افکار، خلأ و بیهودگی هرگاه که گرفتاری مدیریت مدتی جای هرچیز دیگری را بگیرد، و بالاخره بطالت پر مشغله. راست است که چون آزادی استاد دانشگاه نباید مشمول هیچ نظارتی باشد، ممکن است شخص را به تبلی اغوا کند؛ ولی همچنین او را برای بیکاری و فراغتی آزاد می کند که هیچ کس نمی داند چه در جریان آن روی می دهد. سرچشمه هرچیز اساسی و مهمی همین جاست. کسانی که حاضر نباشند ناکامیابی برخی افراد را تحمل کنند، نه تنها آزادی، بلکه باروری و روح دانشگاه را نابود خواهند کرد.

تفکر سیاسی

در زمینه‌هایی که در خودمان فعلیت یا واقعیت پیدا نکرده‌اند، از کوچکترین تماس با همان فعلیت یا واقعیت در دیگران ممکن است به فلسفه‌ورزی برانگیخته شویم. شگفت آنکه این انگیزه را آنچه خود نداریم تغذیه می‌کند و دامن می‌زند. من این امر را بویژه در زمینه سیاست احساس کردم. البته پرمدعایی است که بگویم اندیشه را جانشین عمل کردم. ولی چیزی مشابه آن، منتها در حدی ساده‌تر، در درونم روی داد.

از کودکی بحث سیاست به گوشم خورده بود. پدربزرگ و پدر و دو دایی من نماینده مجلس ایالتی آلدنبورگ و همه، در آن واحد، هم لیبرال، هم دموکرات، و هم محافظه‌کار بودند. دهها سال پدرم رئیس شورای شهر آلدنبورگ بود. در آن ایام، شورای شهر یکسره با امور اداری مربوط به مدارس و ساختمانها و خیابانها و آبراهها و راه‌آهن و مانند آن سروکار داشت. غوغای بزرگی برخاست هنگامی که یکی از وزیران [دوک‌نشین بزرگ آلدنبورگ] درست عمل نکرده بود و خطاهایش به وی گوشزد شد و، با این همه، دوک بزرگ او را برکنار نکرد. البته چنین چیزی استثنا بود. تقریباً همیشه می‌شد از راه مذاکره به طرز عاقلانه به هدف رسید. پدرم از این کار لذت می‌برد. ولی یک بار چند حزب که معمولاً درباره هیچ چیز نمی‌توانستند به توافق برسند، به او، به عنوان شخصیتی مورد احترام در

شهر و ایالت، مشترکاً پیشنهاد کردند به نمایندگی رایشستاگ^۱ [یا مجلس نمایندگان پارلمان فدرال آلمان] انتخاب شود. اما او نپذیرفت؛ [و گفت] من در آلدنبورگ کارهای بهتری می‌توانم بکنم تا اینکه در برلین به این سو و آن سو بدوم و نطق کنم و به نطقهای دیگران گوش بدهم و کاری از دستم ساخته نباشد. نمای میان‌تهی آن رایشستاگ ظاهری، کششی برای او نداشت. تهاجم عقاید و آداب پروسی^۲ (که لحن کارمندان خرده‌پا و سرکار ستوانها خوانده می‌شد) و ارتشیان پروس به آلدنبورگ از ۱۸۶۶ آغاز شده و از ۱۸۷۰ فوق‌العاده افزایش یافته بود.^۳ پدرم از این بابت سخت آزرده‌خاطر و خشمگین بود. با این‌همه، و به‌رغم همه مخالفتش، دوک بزرگ سالخورده [آلدنبورگ] را که مردی شایسته و فرهیخته و پاک‌نهاد بود، دوست می‌داشت. خویشتن را در قلمرو رایش [یا امپراتوری] آلمان آسوده‌خاطر احساس نمی‌کرد. به یاد دارم که روزی در دهه ۱۸۹۰، هنگامی که روی سد رودخانه وزیر^۴ نزدیک براکه^۵ با هم قدم می‌زدیم و من پسر بچه‌ای بودم، به من گفت: «حیف که خاک هلند تا وزر ادامه پیدا نمی‌کند!» (به عبارت دیگر، افسوس که آلدنبورگ بخشی از هلند نیست.) در ارتش او یکی از افسران لایق ذخیره به شمار می‌رفت،

1. Reichstag

۲. پروس ناحیه‌ای در خاور آلمان بود و پیش از تأسیس امپراتوری آن کشور در نیمه دوم سده نوزدهم خود نظام سلطنتی داشت و پایتختش شهر برلین بود. وحدت آلمان در آن قرن با مجاهدات پادشاه پروس و صدراعظم نامدار او بیسمارک صورت گرفت. پروسها به داشتن خوی خشک نظامی، یا به گفته مخالفان، به کوته‌بینی و بی‌ذوقی، شهرت داشته‌اند.

(مترجم)

۳. چنین است در اصل آلمانی و ترجمه شیلپ. در ترجمه اشتن: «... تهاجمی که پس از پیروزی بر اتریش در ۱۸۶۶ آغاز شده بود و از زمان پیروزی بر فرانسه در ۱۸۷۰ فوق‌العاده افزایش یافته بود.» (مترجم)

۴. Weser، رودخانه‌ای در مغرب آلمان که به دریای شمال می‌ریزد. (مترجم)

5. Brake

اما باطناً ناخشنود و ناآرام بود. وقتی در چهل و پنج سالگی در «بزم انسی» از فرمانده هنگ شنید که برای ترفیع به درجهٔ سروانی پیشنهاد شده است (که آن روزها افتخاری استثنایی برای یک غیرنظامی محسوب می‌شد)، گفت که چنین چیزی عملی نیست، و در برابر پافشاری فرمانده اعلام کرد که حتی یک روز بیش از مقررات قانونی خدمت نخواهد کرد زیرا تحمل خدمت ارتشی را ندارد و چیزی در درونش او را وامی‌دارد که به هر [افسر] مافوقی به چشم دشمن شخصی بنگرد. چنین بود [احساس] بیگانگی روزافزون پدرم نسبت به وضع سیاسی آلمان. آلدنبرگ ناحیه‌ای کوچک بود، و مانند باغچه‌ای که کسی پرورش دهد، عاقلانه اداره می‌شد، و تا هنگامی که امکان ادامهٔ این امر وجود داشت، نزد پدرم عزیز بود. اما او ویرانی و تباهی روزافزونی را می‌دید که قادر به جلوگیری از آن نبود، بنابراین، اوقات را به شکار و نقاشی با آبرنگ و ادای تکالیف شغلی خویش می‌گذرانید. وقتی به مناسبت هشتادمین سال تولدش (در ۱۹۳۰) شهر پیشنهاد کرد که خیابانی را به اسم او نامگذاری کند، پدرم به وسیلهٔ نامه‌ای مهرآمیز سپاسگزاری کرد ولی [آن پیشنهاد را] نپذیرفت (خوشحال از اینکه پیش از اطلاع به مردم، از وی سؤال شده است)، و در حلقهٔ خانواده گفت: «من به هیچ وجه نمی‌خواهم حکومتی خیابانی را به نام من کنند که دائماً عوض می‌شوند و هیچ سنتی را قبول ندارند و پس از چند سال به همین خیابان اسم دیگری خواهند داد!»

کوچکترین برادر مادرم، تئودور تانتسن^۱، بکلی فرق داشت. تنها شش سال از من بزرگتر بود و چون در آلدنبرگ به مدرسه می‌رفت، در خانه پدر و مادرم بزرگ شد. از هجده سالگی به طرفداری از حزب لیبرال

1. Theodor Tantzen

او یکن ریشتر^۱ در مجامع سخنرانی می‌کرد. صفات مردم فریبان را داشت و مرد عمل و قوی‌الاراده بود. دوبار نخست‌وزیر آلدنبرگ شد: یکی از ۱۹۱۹ تا ۱۹۲۴ و دیگری در ۱۹۴۵ که انگلیسها او را به این سمت منصوب کردند. در دوره ناسیونال سوسیالیسم، مرتباً برای گفتگو دربارهٔ اوضاع، به هایدلبرگ به دیدار ما می‌آمد. چندبار — آخرین بار روز ۲۰ ژوئیه ۱۹۴۴ [پس از سوء قصدی که به جان هیتلر صورت گرفته بود]^۲ — گشتاپو^۳ او را دستگیر کرد. اما هر دفعه با مهارت و زرنگی و به کمک دوستانی که در خط رژیم [هیتلری] سیر می‌کردند و از برکت بخت بلند، دوباره آزاد شد. مرگ او چند روز پیش از آن اتفاق افتاد که نیروهای اشغالی [متفقین در جنگ جهانی دوم] آلدنبرگ را در ساکس سفلی ادغام کردند و حاکم‌نشین را به شهر هانوور انتقال دادند.

من فقط از دور ناظر این امور بودم، هر چند گاهی در حلقهٔ خانواده وارد بحثهای پرحرارت می‌شدم. تا ۱۹۱۴، نگرش و برخورد من در اساس غیرسیاسی بود. همه چیز فیصله یافته می‌نمود. نگرانیهایمان به آینده‌ای دوردست مربوط می‌شد که گمان نمی‌کردیم به عمر ما وصال بدهد. آن روزها من بیشتر بر حسب زشتی و زیبایی امور می‌اندیشیدم: چگونه می‌شد از وجود آن امیران مضحک رهایی یافت، فی‌المثل دوک بزرگ و جوان آلدنبرگ که هدف تحقیر بود، و امپراتور آلمان با آن سخنان مطمئن میان تهی و حرکات خشم‌آور. امپراتور و حکومتها و اوضاع موجود همه گاهی آماج تمسخر قرار می‌گرفتند، و مجلهٔ درست و حسابی [نزد ما]

1. Eugen Richter

۲. این توضیح تنها در ترجمهٔ اشتن آمده است. (مترجم)

۳. Gestapo، صورت اختصاری Geheime Staatspolizei (= پلیس مخفی دولتی) که در

۱۹۳۳ به وجود آمد و وظیفه‌اش مبارزه با مخالفان رژیم بود. (مترجم)

سیمپلیتسی سیموس^۱ بود. من یکسره خویشان را وقف کارهای فکری می‌کردم. آزادی برای این‌گونه کارها را ما از بدهیات می‌پنداشتیم. بقیه را بی‌آنکه وبالی باشد، بناچار تحمل می‌کردیم.

با آغاز جنگ [جهانی اول] در ۱۹۱۴ همه چیز دگرگون شد (من در آن زمان سی و یک ساله بودم). خاک تاریخ به لرزه درآمد. هرچیزی که روزگاران درازایمن و محفوظ می‌نمود، بناگاه در معرض خطر قرار گرفت. احساس می‌کردیم که وارد جریانی ایستادگی‌ناپذیر و تاریک شده‌ایم. از آن هنگام به بعد نسل ما پی برده که در سیلاب فاجعه پرتاب شده است. این مصائب از ۱۹۱۴ تاکنون هرگز پایان نپذیرفته و بلکه بیشتر شتاب گرفته است. از آن پس کوشش من مصروف فهم این سرنوشت بشری شد: ولی نه به‌عنوان جبر قابل درک فرایند برین تاریخ، بلکه به‌عنوان وضعی که پیامدهای آن را، بر پایه آنچه دانستنی و همواره مشخص و معین است، آزادی انسانی ما به‌طور قطعی تعیین می‌کند.

تفکر سیاسی^۲ من از آغاز جنگ [جهانی اول] در ۱۹۱۴ تحت تأثیر ماکس وبر شکل گرفته است. تا آن هنگام با اندیشه ملیت بیگانه بودم. از او آموختم که چگونه در چارچوب [اصول] ملی بیندیشم و این شیوه تفکر را به جان پذیرفتم. او می‌گفت مردمی که دولتشان ایشان را به قدرتی بزرگ مبدل کرده است، به دلیل موقعیت جهانی، مسؤولیتی گریزن‌ناپذیر بر عهده دارند. اگر جهان به دو پاره تازیانه روس و عرف و عادت آنگلو ساکسن تقسیم شود، آینده ما را مسؤول خواهد شناخت، نه

۱. *Simplizissimus*، مجله‌ای فکاهی که در آن ایام در آلمان منتشر می‌شد. نام آن، چیزی می‌شود معادل دخ یا کاکتوفیق یا اخیراً گل‌آفا و به‌طور تحت‌اللفظی به معنای کسی است در نهایت ساده‌لوحی. (مترجم)

۲. صفت «سیاسی» در ترجمه شیلپ از قلم افتاده و به جایش این جمله (که در اصل آلمانی نیست) آمده است: «از طریق او، نگرش سیاسی من دستخوش دگرگونی شد». (مترجم)

کشور کوچک سویس را که وجودش به معنای متفاوت و بسیار مطلوب وجود آزادی فردی در مملکتی کوچک است نه ادای مسؤولیتهای ناشی از قدرت. این هم وظیفه ماست و هم فرصتی که از میان آن دو طریق کمر به نجات راه سوم ببندیم: یعنی روح آزادخواهی، آزادگی و تنوع و تکثر در زندگی فردی، و سنت بزرگ باختر زمین. این بود شیوه تفکر ماکس وبر که من نیز در آن شریک شدم.

چنین طرز فکری به سیاست به معنای والا و وسیع آن نیازمند است: یعنی سیاست استوار بر داوری متین و سنجیده و خویشتن‌داری و وفای به عهد؛ سیاستی متوجه تمامیت رویدادهای انسانی و دارای چنان کردار و اندیشه و گفتاری که اعتماد جهان را جلب کند.

بدین سبب بود که ماکس وبر با سیاست موجود امپراتوری ویلهلم دوم^۱ و پریشان‌اندیشی سیاسی و ظاهرسازی در پوشش مشروطه‌خواهی دروغین و لاف و گزافها و رجزخوانیهای شخص ویلهلم در سیاست خارجی و دخالتهای خودسرانه و تلون‌آمیز او، مخالفت می‌ورزید. در سالهای پیش از ۱۹۱۴ که ماکس وبر به علت بیماری قادر به هیچ‌گونه فعالیت حتی تدریس در مقام استادی نبود، عذاب سیاسی او حد و حساب نداشت. می‌دید که اعتماد همه جهان را از دست می‌دهیم، و ویلهلم و دست‌نشاندهانش، نه به علت جنگ‌خواهی، بلکه به سبب حماقت سیاسی بالاخره باعث جنگ خواهند شد که هولناکترین سرنوشت برای اروپاست. در ۱۹۱۳، روزی همسرم در ترن به وبر برخوردی بود. او تازه روزنامه‌ها را خوانده بود و سخت هیجانزده تقریباً فریاد زده بود که این آدم هیستریک^۲ بالاخره ما را به جنگ خواهد کشانید.

۱. امپراتور آلمان از ۱۸۸۸ تا ۱۹۱۸ و شکست آن کشور در جنگ جهانی اول. (مترجم)

۲. منظور ویلهلم دوم است. (مترجم)

ماکس وبر پس از ۱۹۱۷، در دوران نقاهت، چند تحقیق سیاسی پدید آورد. او هنوز امیدوار بود که بهرغم سنخ تحمل‌ناپذیر افرادی از قبیل لودن‌دورف^۱ که میل داشتند سراسر اروپا را لگدمال کنند، بهرغم سودجویی و خودپسندی زمینداران بزرگ، بهرغم کوردلی سیاسی صاحبان صنایع بزرگ، و بهرغم کوتاه‌بینی سیاسی سوسیال دموکرات‌ها و اتحادیه‌ها و رهبران کارگری که عظمت پهنه سیاست را درک نمی‌کردند و نمی‌دیدند که برد و باخت بر سر چیست و سرشار از پندارهای پوچ فقط می‌خواستند برنامه‌های ویرانگر خویش را به اجرا درآورند، آلمانی‌ها سرانجام از راه دموکراسی حقیقی به مقصود برسند. ولی ماکس وبر به چه کسانی و چه نیروهایی چشم امید دوخته بود؟ به چیزی که گرچه هنوز در آلمان وجود نداشت، از همه چیز طبیعی‌تر و عقلایی‌تر و بدیهی‌تر می‌نمود.

او خواسته‌های مشخص خود را در دوره جنگ بیان کرده بود. از همان اول، همیشه حتی در اوج پیروزیهای آلمان اعلام می‌کرد که هیچ‌گونه توسعه مرزی و انضمام حتی یک متر مربع [به خاک آلمان] نباید در میان باشد؛ همین قدر که آلمان استوار ایستاده کافی است؛ اگر آلمان نشان دهد که مطلقاً خواهان کشورگشایی نیست و چنان قدرتی دارد که در برابر دنیایی ایستادگی و عرض‌اندام کند، تکلیف بزرگ جهات تاریخی خویش را، یعنی نجات «راه میانی»، به انجام رسانده است. به این جهت او همواره هواخواه صلح براساس مذاکره و تفاهم و بدون طرح ادعاهای متقابل بود، یعنی اذعان از هر دو سو به خطای برپا کردن این جنگ توأم با برادرکشی. او این مدعا را مطرح می‌کرد که حتی اگر آنگلوساکسن‌ها و فرانسویان آلمان را اشغال کنند، ما از فطرت ذاتی خویش محروم نخواهیم شد، زیرا

۱. E. F. W. Ludendorff (۱۸۶۵-۱۹۳۷)، سردار آلمانی. در جنگ جهانی اول بانی

پیروزیهای بزرگ بود، ولی بعد در سیاست سخت مرتجع شد. (مترجم)

آنان نه خواهند خواست و نه خواهند توانست آن را نابود کنند. ولی تحت سلطه روس، ما دیگر آلمانی نخواهیم بود، همان‌گونه که هیچ قومی تحت چنین رژیمی از آن پس دیگر خودش نخواهد ماند. بنابراین، به نظر ماکس وبر، تنها کامیابی واقعاً بزرگ آلمان در جنگ جهانی اول متوقف کردن قدرت روسیه، دست‌کم این دفعه بود.

ماکس وبر آخرین آلمانی ملی راستین بود: راستین، به دلیل آنکه به معنایی که بارون فوم اشتاین^۱ و گنایزناو^۲ ملیت خواه بودند، ملی بود — یعنی نه به معنای اراده معطوف به قدرت به هر قیمت و بیش از هر چیز، بلکه به معنای اراده معطوف به متحقق ساختن نوعی هستی معنوی و اخلاقی که از برکت قدرت پایدار می‌ماند ولی آن قدرت را مقید به شرایط خود می‌کند. ماکس وبر زود به خطر سهمگینی پی برد که مسیر امپراتوری ویلهلم آلمانیها را با آن روبه‌رو می‌کرد، و می‌دانست که حدی وجود دارد که فراتر از آن بجز سقوط و تباهی چیزی نیست و، از آن پس، کسانی که جان به در ببرند به نوعی حالت گیاهی بدون هیچ‌گونه معنای سیاسی و، بنابراین، بدون عظمت مشترک نزول می‌کنند. وجود سیاست فقط جایی که آزادی باشد امکان‌پذیر می‌شود. جایی که آزادی نابود شده باشد، فقط زندگی خصوصی باقی می‌ماند، آن هم به میزانی که وجودش تحمل شود. در ژانویه ۱۹۱۹، وقتی از ماکس وبر پرسیدم اگر کمونیست‌ها به قدرت برسند چه می‌توان کرد، پاسخ داد: «در آن صورت دیگر من علاقه‌ای به قضیه ندارم».

این به معنای تسلیم در برابر واقعیت خشن و وحشیانه‌ای بود که فرد

۱. Baron vom Stein (۱۸۳۱-۱۷۵۷)، سیاستمدار پروس و بانی اصلاحات بزرگ در نظام

کشوری و لشکری آن سرزمین. (مترجم)

۲. A. N. Gneisenau (۱۸۳۱-۱۷۶۰)، سردار پروس. (مترجم)

در برابر آن، دیگر هیچ کاری از دستش بر نمی‌آید. مصداق ژرف‌بینی ماکس ویر این واقعیت از کار درآمد که آلمان نمی‌توانست خودش از درون از شر ناسیونال‌سوسیالیسم خلاص شود، بلکه فقط از خارج ممکن بود نجات پیدا کند. هیچ توتالیتاریسمی از درون مغلوب‌شدنی نیست و تنها ممکن است احیاناً با آشوب و خون‌ریزی به قسم دیگری [توتالیتاریسم] بدل شود. پایان سیاست راستین، علاقه به سیاست را به حالت تعلیق درمی‌آورد. ولی سیاست راستین تنها به شرطی امکان‌پذیر می‌شود که با دلایل له و علیه بتوان دیگران را قانع کرد و به نتیجه رسید، و پرورش آگاهی همگانی از راه جدال آزادانه مغزها صورت بگیرد.

واقعیهایی مانند کشتار میلیون‌ها یهودی به دست آلمان هیتلری، یا استفاده از ارباب و وحشت‌افکنی بی‌حد و مرز به منظور دگرگون‌سازی آدمی و نابود کردن و رسانیدن او به سطح پیچ و مهره تحت حکومت اس‌اس^۱ در اردوگاهها [ی کار اجباری و مرگ]، یکسره بیرون از افق فکری ماکس وبر و هرگونه پیش‌بینی او درباره احتمالات آینده بود.

تفکر سیاسی من در قالب تفکر سیاسی ماکس وبر شکل گرفت. هر چند حالت روانی بنیادی من شاید هرگز کاملاً با او وفق نداشت. عظمت پروس و بزرگی بیسمارک را من حس نمی‌کردم و فقط از جهت نظری می‌شناختم، آن هم، از ته دل، با بیزاری. روح سپاهیگری در من نبود، هرچند ستایش مرا برمی‌انگیخت بی‌آنکه بتوانم آن را به فعلیت برسانم و به منصب ظهور درآورم. فاقد حس قهرمانی و گرایش به غلو بودم، اما این [صفات] را در ماکس وبر دوست می‌داشتم. بینشهای بنیادی او را صرفاً می‌آموختم و از آن خود می‌کردم. تجربه‌های اساسی خود من که به سیاست ربط داشت، بدین شرح بود:

۱. SS (نشانه اختصاری Schutzstaffel)، پلیس سیاسی مخوف آلمان هیتلری. (مترجم)

حتی از ۱۹۰۸، در شور و شعف مردم آلمان به مناسبت نخستین پرواز رفت و برگشت [ناو هوایی] هدایت‌شونده زپلین^۱ نمی‌توانستم شریک شوم، هرچند البته از این کامیابی فنی شاد بودم و آن را می‌ستودم. این‌گونه شور و سرمستی مرا به وحشت می‌انداخت. این قضیه باز در ۱۹۱۴ در آغاز جنگ [جهانی اول] تکرار شد: تب جنگ، یعنی آمیزه‌ای از شعف و حس سرنوشت که همه‌چیز را فرا گرفت (و هنوز دیری نگذشته، هنگام سختی، درخششی زودگذر از آب درآمد) به نظر من غریب بود. از دیدن کسانی که [در آن احساس] شریک نبودند خوشحال می‌شدم، از قبیل کشاورز جوانی اهل آلدنبرگ که یکی از نطقهای امپراتور را درباره «جنگ در راه فرهنگ آلمان» نپسندیده بود و می‌گفت: «این حرف چرند است. فرهنگ آلمان؟ دیگران هم وحشی نیستند. به ما حمله شده و ما داریم نشانشان می‌دهیم. همین». پس از سقوط ۱۹۱۸ نیز که وجد و سرمستی انقلابی به این انتظار قطعی انجامید که اکنون شرایط انسانی شکوهمند به وجود خواهد آمد، باز آن جنب و جوش تکرار شد. مضحک بود که این شور و غلیان با تمام عوارض قسمی توهم‌گیر بار دیگر در ۱۹۳۳ بازگشت.^۲ ضرب المثل Vox populi vox dei [صدای مردم صدای خداست] روز به روز نزد من مشکوک‌تر می‌شد — البته اگر قرار باشد صدای مردم از طریق توده‌ها سخن بگوید. بی‌اختیار نسبت به هر کسی که در این سرمستی شریک بود در دل احساس تحقیر می‌کردم.

در جنگ جهانی اول، استادان همه دانشکده‌های هایدلبرگ باشگاهی سیاسی تأسیس کردند که اغلب — و در طول نیمسالهای تحصیلی گاهی

۱. به نام کنت (گراف) فردیناند فون تسپلین (زپلین / Zeppelin) (۱۸۳۸-۱۹۱۷)، افسر

آلمانی و مخترع و سازنده نخستین هواناو سخت بدنه در ۱۹۰۰. (مترجم)

۲. در ۱۹۳۳، هیتلر صدراعظم آلمان شد. (مترجم)

هفته‌ای یک بار — برای گفتگو دربارهٔ رویدادهای سیاسی و نظامی و شنیدن سخنرانیهای اعضا و بحث راجع به آنها تشکیل جلسه می‌داد. وقتی باشگاه تأسیس شد، اقلیت برگزیده‌ای مرکب از تقریباً همهٔ استادان برجسته در آن عضویت داشتند، به استثنای دو نفر: یکی آلفرد وبر^۱ که در جبههٔ جنگ بود و، بنابراین، عضو نبود، و دیگری ماکس وبر، یعنی تنها فرد برآستی سیاسی و از حیث فکری برتر و دارای معلومات و اطلاعات جامع و فراگیر که دعوت نشده بود. می‌گفتند او بی‌جهت غوغا و هراس برمی‌انگیزد، ادعا می‌کردند که در مذاکره به دیگران مجال سخن نمی‌دهد، و می‌ترسیدند از تدبیرها و پرخاشهایش. اما در واقع اعضای این محفل فقط بر آن بودند که قدر و احترام خودشان را بالا ببرند و از یکدیگر ستایش کنند و هیچ شخصیت برتری را نمی‌خواستند. ماکس وبر از اینکه کنار گذاشته شده است آزرده‌خاطر بود، زیرا تنها به سبب بیماری منزوی بود، و گرنه فطرتاً خوی اجتماعی داشت و به هیچ وجه متکبر نبود.

پس از چندی، من نیز گرچه هنوز استادیار بودم، دعوت به عضویت شدم. از ۱۹۱۵ تا ۱۹۲۳ در جلسه‌ها شرکت می‌کردم، و آنجا بود که به تفکر سیاسی جهان دانشگاهی خودمان در بهترین حد ممکن کم‌کم پی بردم و دیدم که ابداً یکسان نیست. مباحثه‌های بسیار پرشور صورت می‌گرفت. آزادی بیان تقریباً نامحدود بود. من هم می‌توانستم بی‌پرده و بی‌آنکه خصومت شخصی برانگیزم، نظریات خویش را با همهٔ دگرگونی‌هایی که در آن دست می‌داد، آزادانه بیان کنم، مثلاً در ژوئیه ۱۹۱۸ که به‌رغم گزارشهای سربسته خبری، سرانجام آشکار شد که حملهٔ لودن‌دورف نه تنها به نتیجه نرسیده، بلکه با ضد حملهٔ سنگین متفقین سرکوب شده

۱. Alfred Weber، اقتصاددان آلمانی. (مترجم)

است، من این فکر را بیان کردم که شکست ما حتمی است اما ممکن است مدتی طولانی به درازا بکشد (در ارتش فرانسه شورشهایی روی داده بود، نه در ارتش ما) و، بنابراین، بعید نیست که در این لحظه پیشنهاد صلح از سوی ما هنوز امکان‌پذیر باشد. [گفتم] ما بایستی بعضی گذشته‌های اساسی بکنیم، زیرا حتی در این صورت آنچه هنوز حفظ می‌شود در مقایسه با آنچه پس از شکست واقعی باقی می‌ماند، بسیار عظیم خواهد بود. بنابراین، لازم است اکنون از آلزاس-لورن^۱ چشم‌پوشیم و به تجاوزی که در ۱۹۱۴ به مرز بلژیک روا داشته‌ایم معترف شویم و خسارات آن کشور را جبران کنیم — و خارج از این، هیچ‌گونه پرداخت دیگری، مگر بازگشت به مرزهای خاوری پیشین (با وجود اشغال فعلی روسیه از جانب ما) و سرانجام تأسیس دموکراسی پارلمانی حقیقی در آلمان. در آن زمان، [داشتن] این‌گونه نظریات مانند خیانت [به میهن] بود و فقط امکان داشت در آن حلقهٔ انسانی پاک‌نهاد ابراز شود. مورخ برجسته، اونکن^۲، با همان بزرگواری همیشگی پاسخ داد که گرچه، به نظر او، تصور من باید رد شود، «بسیار جالب خاطر است که قول به چنین تصورات اصولاً امروز در آلمان ممکن است».

در جنگ جهانی اول و ایام پس از آن، من نه در درس‌هایم چیزی دربارهٔ امور سیاسی می‌گفتم و نه در نوشته‌هایم. کمی شرم می‌آمد زیرا سربازی نکرده بودم. سیاست به معنای سروکار داشتن با جنبهٔ جدی قدرت است که بنای آن بر جان‌به‌خطر افکندن است. من از چنین حقانیتی محروم

۱. Alsace-Lorraine، ناحیه‌ای میان سوئیس و فرانسه و آلمان که بارها بر سر آن بین دو

کشور اخیر جنگ شده و دست به دست گشته است. در جنگ‌های جهانی اول و دوم به تصرف

آلمان درآمد ولی امروز بخشی از خاک فرانسه است. (مترجم)

۲. H. Oncken (۱۸۴۶-۱۸۶۹)، مورخ آلمانی. (مترجم)

بودم. اما کم‌کم که سنم بالاتر رفت، خجالت‌م کمتر شد. از همه بالاتر اینکه در دهه ۱۹۲۰ شکست سیاسی آشکار طرز فکر نظامی را ملاحظه کردم و به کذب ادعاهای سیاسی آن پی بردم. [آنچه مرا به خشم آورد کتابهای نویسنده‌ای مفتون‌کننده و دارنده نشان لیاقت، یعنی ارنست یونگر^۱، بود که، به نظر من، فاجعه‌ای اخلاقی و سیاسی محسوب می‌شد. این هدر دادن غیرمسئولانه و رمانتیک جان انسانی، درست نقطه مقابل جنبه جدی سیاست بود که می‌بایست بر شالوده از جان گذشته استوار باشد.]^۲

آنچه مرا وارد راه اظهارنظرهای سیاسی در محضر همگان کرد پیشنهاد نوشتن هزارمین مجلد در مجموعه کتابهای کوچک گوشن^۳ بود. موضوعی که به من داده شد «جنبشهای فکری عصر کنونی»^۴ بود. ولی من بی‌درنگ آن را به «وضع فکری زمانه»^۵ تغییر دادم. مقصودم این بود که بگویم: من جنبشها را درک نمی‌کنم؛ نمی‌دانم کلاً چه روی می‌دهد. فقط می‌توانم وضع و جنبه‌های مختلفش را نشان دهم. می‌توانم خواننده را به هیجان آورم و توجهش را جلب کنم و به او بیاموزم که ببیند، اما نمی‌توانم نوعی بررسی تاریخی از عصر حاضر به او بدهم.

این موضوع به چند جهت مرا جلب می‌کرد. می‌توانستم درباره سیاست بر مبنای کل وضع اخلاقی-فکری^۶ عصر خودمان سخن بگویم. می‌توانستم

۱. Ernst Jünger (متولد ۱۸۹۵)، رمان‌نویس و نویسنده آلمانی. (مترجم)

۲. این دو جمله فقط در ترجمه شیلپ دیده می‌شود و در اصل آلمانی و ترجمه اشتن نیامده است. (مترجم)

3. Göschen 4. Die geistigen Bewegungen der Gegenwart

5. Die geistige Situation der Zeit

این کتاب در ۱۹۳۳ به نام *Man in the Modern Age* به انگلیسی ترجمه شد. (مترجم)

۶. sittlich-geistigen Situation، خوانندگان را توجه می‌دهیم که صفتی که ما از آن به «فکری» تعبیر می‌کنیم در آلمانی، هم به این معناست و هم به معنای «روحی» و «روانی».

از کتابم موسوم به فلسفه که در مرحله تکوین بود، هرچه را به عصر کنونی مربوط می‌شد دستچین کنم (چنانکه پیشتر همه گریزها به تاریخ فلسفی^۱ را به نیت اثری بعدی بیرون آورده بودم). البته پس از گردآوری برگها [ی مورد نظر]، هنوز به تنظیم آنها و بسیاری افزوده‌ها نیاز بود؛ اما هنگامی که در ۱۹۲۹ سفارش نوشتن را پذیرفتم، نوشته در اصول به‌وجود آمده بود. در سپتامبر ۱۹۳۰، همان وقتی که نتیجه انتخابات رایشتاگ [یا پارلمان فدرال آلمان] اعلام شد و نخستین کامیابی را برای ناسیونال سوسیالیسم به ارمغان آورد، این کتاب کوچک نیز به انجام رسید. هنگامی که آن کتاب را می‌نوشتم، هنوز چندان اطلاعی از فاشیسم و ناسیونال سوسیالیسم نداشتم و گمان می‌کردم که این‌گونه دیوانگی محال است در آلمان روی دهد. دست‌نوشته را در کشو میز گذاشتم بماند. پس از چنان فاصله‌ای دراز در انتشار [آثارم]، می‌خواستم با کتابم فلسفه پیش مردم ظاهر شوم، نه با نوشته‌ای کوچک که به هرحال بدون فلسفه پایه و اساسی نمی‌داشت. بنابراین، ترتیبی دادم که وضع فکری زمانه یک سال بعد در اکتبر ۱۹۳۱، اما درست پیش از انتشار فلسفه در دسامبر آن سال، منتشر شود.

از ۱۹۳۳ به بعد، تجربه‌های نامرتب، اجتناب‌ناپذیر شد. استعداد آدمیان برای ارتکاب فجایع اهریمنی و هوشمندان برای تسلیم به پندارهای پوچ و شهروندان بظاهر وظیفه‌شناس برای خیانت و افراد ظاهراً نیک برای خباثت و توده مردم برای بی‌فکری و خودپسندی و بی‌عملی کوتاه‌بینانه، همه به‌درجه‌ای به حقیقت پیوست که مستلزم تغییر در

→ و چون در انگلیسی نیز معادل دقیقی برای آن نیست، یکی از دو مترجم انگلیسی (اشتن)

آن را intellectual ترجمه کرده است و دیگری (شیلپ) spiritual، به هرحال خواننده

فارسی باید این هر دو معنا را در نظر داشته باشد. (مترجم)

۱. چنین است در اصل آلمانی و ترجمه اشتن. در ترجمه شیلپ: «فلسفه تاریخ». (مترجم)

شناخت بشر بود. خلاصه، آنچه پیشتر حتی به فکر هم نرسیده بود، نه تنها به حیطه امکان درآمد، بلکه فعلیت و واقعیت پیدا کرد. چنین می نمود که تکانی شدید به تاریخ وارد شده است. البته در تأملات بعدی و نگاه به کل تاریخ گذشته جهان، روشن شد که این محالات فقط از جهت ظاهر [تازگی دارد] و از لحاظ ریشه به هیچ وجه تازه نیست، و پیشداوریهای زمانه، به رغم گستردگی آگاهی عصر از لحاظ فکری و روحی، دید ما را تار کرده است.

اما در همان حال، ثبات قدم بعضی افراد و وفاداری عزیزان و قدرت یاری رسانی و جرأت و ایثار و همچنین حزم و دوراندیشی و احتیاط در عین ناتوانی و درماندگی و تلاؤ پنهان آن، مشهود شد. اینها همه به طور بی سابقه ای ضامن فناپذیری انسانیت حقیقی شد. کارهایی قهرمانی و دریادلانه صورت می گرفت که گرچه دیر و نامؤثر و نابسند بود، و بنابراین، ارزش روشن نداشت، و با اینکه نمونه آگاهی و وجدان عمومی نبود، سؤالی بزرگ نزد ما مطرح می کرد. قربانیان بی شماری بودند که به زور و به طرزی اهریمنی هویتشان مجهول نگاه داشته می شد و هیچ زبانی مرگشان را گزارش نمی کرد. با وجود این، گهگاه شنیده می شد که کسانی در عین خفت و سرشکستگی عذابها و شکنجه ها، گرسنه و مسموم تا حد ناتوانی از مقاومت، می دانسته اند چگونه با مرگ روبه روشوند. می گفتند در میان یهودیان مقتول کسانی بوده اند که برهنه و محکوم به نابودی مانند جانوران مودی، تا آخر پرهیزگار و مؤمن به خداوند باقی ماندند و، همچون آن چهل سرباز لژیون رومی که تصویرشان به آن طرز تکان دهنده بر لوح عاجی مربوط به دوره بیزانس نقش شده است، عریان ولی مهربان به یکدیگر به آغوش مرگ رفتند. و باز، بودند کسانی که به علت تعهد اخلاقی، در برابر رژیم ایستادند و جان خویش را به خطر افکندند (در آن ایام، وقایع مشخصی که به گوش

ما می‌خورد بیشتر به برادر و خواهری به نام شول^۱ و ژنرال فون ترسکو^۲ مربوط می‌شد، و نیز آنان که به سبب اندکی بی‌احتیاطی در گفتار یا کردار به اردوگاهها [ی کار اجباری یا مرگ] رفتند، و دیگران که اعدام و به‌دار آویخته شدند، و همچنین ربوده‌شدگان و کشتگان اهل کشورهای مورد تجاوز که همه مؤمن و متقی زهر مرگ را چشیدند.

درواقع، دنیا برای کسانی که به زندگی ادامه می‌دادند آن‌چنان دگرگون شده بود که هنوز دریافتن اینکه واقعاً چه روی داده است و معنای وضع کنونی چیست، امکان‌پذیر نبود. پیشگوییها، بویژه پیشگوییهای نیچه، مانند رؤیاهای ناپیوسته بود که رنگ می‌باخت زیرا واقعیت ناشی از هیچ‌انگاری [یا نیهیلیسم] هنوز با آنها منطبق نبود، و آنچه روی می‌داد پیش‌بینی نشده بود. ممکن بود چیزی دگرگونی‌ناپذیر در اصل و ریشه ما، چیزی که هیچ بلای تاریخی قادر به تغییر آن نبود، سر پا حفظمان کند؛ اما واقعیتهای متغیر می‌بایست از نو از این نظرگاه دگرگونی‌ناپذیر دیده و دریافت شوند. این تکلیفی بود که در حالی که فاجعه همه را تهدید می‌کرد، و ما می‌پرسیدیم و گوش می‌دادیم و نمی‌دانستیم و در انتظار به‌سر می‌بردیم، در برابرمان قرار داشت.

در باطن، سالهای دراز من و همسرم احساس می‌کردیم که این خطر وجود جسمانی ما را تهدید می‌کند و در عین حال بیچاره و بی‌دفاع بودیم. اما بظاهر آسیبی به ما نرسید. از پلیس از راههای غیرمستقیم معمول شنیدیم که مطابق برنامه قرار است روز ۱۴ آوریل ۱۹۴۵ ما را ببرند. دیگران را در هفته‌های پیش برده بودند. روز اول آوریل، هایدلبرگ به تصرف آمریکاییها درآمد. برای یک فرد آلمانی فراموش‌شدنی نیست که

1. Scholl 2. General von Tresskow

او جان خود و همسرش را مدیون آمریکاییها در برابر آلمانیهای است که می‌خواستند به نام دولت ناسیونال‌سوسیالیست آلمان او را نابود کنند.

نیازی نیست که آنچه را از ۱۹۳۳ تا ۱۹۴۵ تجربه کردم بتفصیل گزارش کنم. از ۱۹۳۳ از همکاری در اداره امور دانشگاه کنار گذاشته شدم، از ۱۹۳۷ از مقام استادی محروم شدم، و از ۱۹۳۸ از انتشار هرگونه اثری ممنوع شدم. تجربه اساسی، محرومیت از ضمانتهای قانونی در کشور خودمان بود. طردشدگی واقعی [ما] را نه مهربانی و دوستی افرادی می‌توانست جبران کند که از معاشرت با ما دست برنداشتند، و نه دوستانی که همگی، به‌استثنای یک تن، همچنان وفادار ماندند، و نه کاسبان و کارگرانی که به پشتیبانی خویش از همسر و یاری به او ادامه دادند، و نه همبستگی باطنی کسانی که از همه به ما نزدیکتر بودند. اینها همه تسکین‌بخش بود. پیوستگی ما را با آلمانیها و حس تعلقان را حفظ می‌کرد، هرچند می‌دانستیم که این آلمانیهایی که برای ما آلمانیهای حقیقی شده‌اند، اقلیت کوچکی بیش نیستند. اوضاع و ادارمان می‌کرد که، برخلاف خواست خویش، عکس کاری را انجام دهیم که ناسیونالیستها و ناسیونال‌سوسیالیستها در گفتار و نوشتار و کردار با حذف ما و این اقلیت کوچک از دایره ذات و منش آلمانی کرده بودند.^۱ هیچ‌گاه هنگامی که با استناد به ادعای قانونی نانوشته‌ای به مراجع رسمی مراجعه می‌کردم، از پذیرفتن کمک چند ناسیونال‌سوسیالیست که شخصاً قصد یاری داشتند ولی توفیقی به‌دست نمی‌آوردند، سرباز نمی‌زدم. اما در چند مورد، بی‌سروصدا موضوع را رها کردم، مانند هنگامی که یکی از استادان ناسیونال‌سوسیالیست پاسخ داد: گرچه اقدامات ضدیهودی در اصول

۱. یعنی به ما داغ «غیرآلمانی» زده بودند. (مترجم)

درست است، ولی او خواهد کوشید که به نفع همسرش کاری انجام دهد؛ یا روزی که دیگری پرسید: آیا همسر شما هیچ خلافی نکرده است؟ در چنین وضعی، ما دوازده سال در خطر روزافزون، ناتوان و درمانده مراقبت می‌کردیم و احتیاط دقیق به خرج می‌دادیم و مواظب گشتاپو و مقامات نازی بودیم، مصمم به اینکه هرگز کاری نکنیم یا چیزی نگوئیم که نتوانیم در برابر آن پاسخگو باشیم، اما آمادگی داشتیم که بی‌کنش، نسبت گناهکاری را بپذیریم.^۱ [بخت با ما یار بود و من هرگز آن را با هیچ‌گونه بی‌احتیاطی، تحریک به کژتابی نکردم.]

زمان، زمان بازاندیشی و تأمل بود، بویژه که شرایط بهداشتی زندگی نیز عیبی نداشت. مطابق ساز و کار مقررات^۲، به من نه تنها مستمری، بلکه خواربار و سوخت هم می‌دادند. البته امید واقعی به جان‌به‌در بردن از آن حکومت جبر و زور و «بعدهایی» وجود نداشت. اما هیچ‌کس [از فردا] باخبر نبود. در ۱۹۳۸، دوست جوانی به من گفت: «شما چرا می‌نویسید؟ [نوشته شما] که هرگز چاپ نخواهد شد، و روزی همه دست‌نوشته‌هایتان را خواهند سوزاند.» بخنده پاسخ دادم: «از کجا معلوم؟ من از نوشتن لذت می‌برم چون افکارم را روشنتر می‌کند؛ و بالاخره اگر روزی اوضاع زیر و زبر شود، نمی‌خواهم دست خالی آنجا بایستم.»

تا بهار ۱۹۳۹، هنوز از سعادت دوستی با هندشناس معروف، هاینریش تسیر^۳، بهره‌مند بودم، پیش از آنکه او تحت فشارهای آن زمان با

۱. این جمله از: «اما آمادگی داشتیم...» در اصل آلمانی و ترجمه‌اشتن معنای روشنی ندارد، و ما مفهومی را که از آن استنباط می‌شد، آوردیم. شیلپ آن را بکلی حذف کرده و به جایش دو جمله بعد را که ما میان دو قلاب گذاشته‌ایم آورده است که ربطی به اصل ندارد. (مترجم)

2. Paragraphenmechanismus (mechanics of the statutes (شیلپ)/bureaucratic mechanism ((اشتن))

3. Heinrich Zimmer

خانواده‌اش مجبور به مهاجرت، نخست به انگلستان و سپس به ایالات متحد آمریکا شود. این آخرین گفتگوهای اندیشه‌ورانه وسیع و نافذی بود که با کسی در هایدلبرگ نصیب من می‌شد. او از گنجینه عظیم دانش خویش بسیاری چیزها به من ارمغان کرد، و همیشه غمخوار من بود و آثار و ترجمه‌های فراوان از جهان هندی و چینی به من می‌داد.

آن دوازده سال به معنای نقطه عطف خاصی در زندگی من بود. از سویی، در درونم فاصله‌ای با آلمان به عنوان ساختاری سیاسی به وجود آمد. به استثنای عده‌ای فوق‌العاده انگشت‌شمار، همه آلمانیها، و حتی دوستان، آرزومند پیروزی آلمان بودند؛ اما من در عین پیروزیها [کشورم] به پشتگر می رفتار و خطابه‌های چرچیل در سپتامبر ۱۹۴۰، مستأصل و مایوس در جستجوی نشانه‌های دگرگونی احتمالی بودم. از ۱۹۳۶ امید داشتم که ورود متفقین که از ۱۹۳۳ در آرزوی آن بودم، صورت بگیرد. اکنون امید یکسره بر محور شکست و نابودی آلمان هیتلری دور می‌زد تا شاید آلمانیهای بازمانده بتوانند دوباره هستی تازه و پاکیزه‌ای از اصل و ریشه خویش ایجاد کنند.

خودآگاهی^۱ از آلمانی بودن فی‌نفسه مسأله‌ای شده بود. آلمانی بودن یعنی چه؟ ملتها و اقوام دیگر ما را متهم می‌کنند به اینکه همواره به آلمانی بودن می‌اندیشیم و می‌خواهیم آلمانی باشیم و چیزی طبیعی را به چیزی مصنوعی و زوری تبدیل می‌کنیم. این نتیجه، ضروری نیست. اما خود مسأله متأسفانه برای یک آلمانی اجتناب‌ناپذیر است، بویژه که هموطنانش پیوسته آن را به گوش او می‌خوانند.

آلمانیّت^۲ طبیعی و بی‌مسأله‌ای که من در آن زندگی می‌کردم، به زبان و

1. Selbstbewusstsein

2. Deutchsein (being - German (شیلپ) / Germanism (اشتن))

خانه و میراث مربوط می‌شد؛ سنت فکری و روحی بزرگی بود که من از اوایل عمر در آن شریک بودم. هدف، قدرت در خدمت معنایی اخلاقی-فکری بود، نه قدرت فی حد ذاته. ماکس وبر هرگز ممکن نبود روح آلمانی را به قدرت بفروشد، برخلاف اکثر جمعیت رایش آلمان که در ۱۹۳۳ چنین کردند.

این بود سبب یأس ما از آلمانها در ۱۹۳۳ و در سراسر سالهای پس از آن. آلمانی چیست؟ آلمانی کیست؟ وقتی که همسر من، یک زن آلمانی یهودی، که شاید بیش از من به آن کشور عشق می‌ورزید، از آلمان خیانت و بی‌وفایی دید و، در نتیجه، به آن پشت پا زد، در ۱۹۳۳ به او گفتم: «فکر کن که من آلمانم!»

با این همه، فاصله‌گیری من از رایش آلمان از ۱۹۳۳ به بعد، مرا آگاه کرد که من و همسر من تا چه حد یکسره و به طرزی گریزناپذیر آلمانی هستیم. اما مسائلی از این امر نتیجه می‌شد که حل‌ناشدنی باقی مانده است.

به نظر عده‌ای اندک‌شمار که من نیز از زمره ایشان بودم، محتمل — و از ۱۹۳۳ به بعد محقق — می‌نمود که آنچه در آلمان روی می‌دهد به معنای پایان کار آلمان است. Finis Germaniae [= ختم آلمان] کلامی بود که آرام آرام دهان به دهان می‌گشت. صرف‌نظر از اینکه آلمان هیتلری می‌برد یا می‌باخت (و از پاییز ۱۹۴۱ دیگر یقین داشتیم که خواهد باخت)، تردیدی نبود که به هر حال آلمان وجود نخواهد داشت. اما آن همه آلمانی‌هایی که به سبب زبان و مشارکت در رویدادها و تولد در کشور از دست رفته آلمان، آلمانی بودند، باز هم زنده می‌ماندند. اینها می‌بایست چه کنند؟ چه چیزی می‌بایست به زندگیشان ارزش [زیستن] بدهد؟ آیا آلمانی خواهند ماند؟ و [اگر بمانند] به چه معنا؟ آیا کار و وظیفه‌ای برعهده خواهند داشت؟ این‌گونه پرسشها بناچار هر آلمانی را به خودپژوهی و تأمل

وامی داشت. اگر کسی می‌خواست دوباره راستی پیشه کند و [فرزند] شایسته نیاکان خویش شود، از دست رفتن آلمانی‌تی که از نسلها پیش به ما رسیده بود، می‌بایست یادها را متوجه ریشه‌ها بکند. تا امروز این سؤال بی‌جواب و آن خودپزوهی ناکرده مانده است. اما در روح هر آلمانی جدی، در غوغاست.

از ۱۹۳۳ به بعد، آگاهی من از آلمانی بودن خویش بر شالوده واقعی خود آشکار استوار شد [و آن اینکه] آلمانی که از حیث سیاسی به‌عنوان «آلمان کوچک»^۱ بر روندهای جاری در ۱۸۴۸ و با دروغی سرنوشت‌ساز در لباس فکر امپراتوری (که ریشه آن به قرون وسطا می‌رسید) به دست بیسمارک و به نام رایش دوم بنیاد شد همان‌قدر در روح و اساس دروغین و ساختگی است که معماری گوتیک ایستگاههای راه آهن آن ایام، و این آلمان، به معنای حقیقی آلمان نیست و، از نظر تاریخ جهان، صرفاً واقعه سیاسی زودگذری است. در هزار سال گذشته، آلمان چیزی یکسره غیر از

۱. پس از وقایع انقلابی فوریه ۱۸۴۸ در پاریس، احساسات آزادیخواهی و ملی در امیرنشینهای مختلف آلمان نیز بالا گرفت. عده کثیری از روشنفکران و افراد طبقات پایین و متوسط خواستار حکومت پارلمانی و وحدت آلمان شدند. بنابراین، در ۱۸۴۸، مجلسی به نام مجلس ملی آلمان در شهر فرانکفورت تشکیل شد تا با رأی نمایندگان همه امیرنشینهای آلمان اقدام به تدوین قانون اساسی برای آن سرزمین کند و پایه اتحاد سیاسی آن را فراهم آورد. در این مجلس دو دسته عمده در برابر یکدیگر صف‌آرایی کردند: یکی کسانی که طرفدار راه حل «آلمان بزرگ» (Gross-deutsch) بودند و می‌خواستند اتریش نیز، با وجود همه مشکلات موجود، با آلمان یکی شود؛ دیگر آنان که خواستار راه حل «آلمان کوچک» (Klein-deutsch) بودند و میل داشتند اتریش بیرون بماند و یک دولت ملی صرفاً «آلمانی» به رهبری پروس به‌وجود بیاید. به نظر دسته اخیر، سبب محروم ماندن آلمان از مرتبه‌ای که بحق بدان تعلق می‌گرفت اتریش بود. اوج افتخارات تاریخی و فرهنگی آلمان همیشه در پروس دستیاب شده بود و، بنابراین، رهبری «رایش» تنها بدان سرزمین می‌بrazید. با اینکه مصوبات مجلس فرانکفورت به اجرا درنیامد، سرانجام این گروه پیروز شدند و اتریش کنار ماند و پروس برتری یافت و «رایش» بعداً کیفیتی «آلمانی» و بلکه «پروسی» پیدا کرد. (مترجم)

این و به مراتب مایه‌ورتر بوده است. فکر باخت‌ر زمینی و پرشکوه امپراتوری، در سده سیزدهم [میلادی] مرد. آنچه آلمانی است تنها به برکت زبان آلمانی و حیات فکری و معنوی که در آن متجلی است و حقیقت مذهبی و اخلاقی که با آن زبان انتقال می‌یابد، منسجم و پیوسته می‌ماند. این آلمان، فوق‌العاده چندان‌معنا و کثیرالوجوه است. وجه سیاسی تنها یکی از ابعاد (و بُعد فجیع) آن است، و تاریخش که از فاجعه‌ای به فاجعه دیگر می‌رود، بُعد دیگر آن. آنچه آلمانی است در خطه پهناور روح — روح آفریننده و پرتلاش — زندگی می‌کند، و نه نیازمند است که خود را آلمانی بنامد و نه اغراض آلمانی دارد، نه غرور آلمانی، و فقط با چیزها و اندیشه‌های متعلق به رابطه و مفاهیم جهانی می‌زید.

امکان و استعداد پاینده و براستی سیاسی آن زندگی، در گسترش آزادی در سراسر غرب در قرون وسطا نمایان شد. این هنوز تا امروز به صورت پیشرفت و دگرذیسی قرون وسطا در هلند و سویس وجود دارد. اما از سده هفدهم در سرزمین پروس — آلمان از دست رفته است.

پس صفت «آلمانی» به دو معناست. یکی معنایی که آلمانی‌های آن سرزمین و بقیه دنیا امروز با توجه به امپراتوری بنیادشده به دست بیسمارک اراده می‌کنند، یعنی [آلمانی بودن ما مساوی است با]^۱ وجود سیاسی آن چیزی که وحدت آلمان نامیده می‌شود. دیگری معنایی است که [یاکوب] بورکه‌هارت^۲ اراده می‌کرد هنگامی که در دهه چهل [قرن نوزدهم] نوشت که وظیفه خود می‌داند آلمانی بودن سوسیپها را به ایشان نشان دهد. (بورکه‌هارت دیگر هرگز این جمله را تکرار نکرد، زیرا حتی پیش از ۱۸۴۸ می‌دید که آلمان به سوی [تأسیس] دولتی متمرکز و

۱. در اصل آلمانی و ترجمه اشتن. در ترجمه شیلپ نیامده است. (مترجم)

۲. J. Burckhardt (۱۸۱۸-۹۷)، مورخ سوسی تاریخ هنر و فرهنگ. (مترجم)

قدرتمدار با خصلت فنی-عقلانی^۱ پیش می‌رود، نه به سوی نوعی آزادی فدرال محافظه‌کارانه.) معنای مراد بورکهارت امروز دیگر برای هیچ‌کس قابل فهم نیست، اما تنها پناه ماست اگر بخواهیم به هستی سیاسی پاکیزه‌ای در سرزمین سابق رایش آلمانی بیسمارک دست بیابیم. هنگامی که تبلیغگران بیگانه در ۱۹۱۴ خواستند آلمان را به دو پاره «وایمار» و «پوتسدام» بخش کنند، من زیر بار نرفتم.^۲ در اوضاع آن روزگار، قرار بود اعتماد به نفس کشور سست شود. «وایمار» به هیچ‌روی همه آلمان بزرگ معنوی-سیاسی هزارساله نبود و تنها یکی از حلقه‌های مهم [آن زنجیره] به شمار می‌رفت. «پوتسدام» نیز گرچه شهرت چندان نیکویی نداشت، غیر از آلمانی بود که در آن ایام می‌جنگید. ولی آن تقابل سطحی [بین «وایمار» و «پوتسدام»] نباید با این واقعیت مشتبه شود که امروز نفع حیاتی خود آلمانیها، و نه اراده بیگانگان برای تضعیف ما، ایجاب می‌کند که آلمان به دو مفهوم گرفته شود. این انقسام امروز بدین معناست که هستی سیاسی آلمان را دیگر نمی‌توان، نه از جهت اخلاقی و نه از نظر روحی، بر پایه گرایش به بازگشت به وضع پیشین یا بر شالوده خاطرات یک قرن و نیم گذشته بی‌ریزی کرد، بلکه پس از اینچنین فاجعه‌های درونی و برونی بی‌سابقه، باید آن را از اعماق خودش در وضع کنونی

1. zentralistischen Machtstaat technisch -rationalistischen Characters

(centralized technological -rationalistic power state)

۲. وایمار (Weimar)، شهری است در خاور آلمان در ناحیه ارفورت. در قرن هجدهم مهمترین مرکز فرهنگی آن سرزمین و خانه دو شاعر بزرگ، گوته و شیلر، و گاهواره درخشانترین نهضت فکری و هنری آلمان در سده‌های اخیر، یعنی انسانگرایی کلاسیک، بود. پوتسدام (Potsdam) شهری است نزدیک برلین. در قرن هجدهم فردریک کبیر آن را مقر تاجستانی پادشاهان پروس قرار داد. در دویست سال اخیر، وایمار همواره نماد فرهنگ و اندیشه و هنر و دید جهانی، و پوتسدام نماد روح کشورگشایی و سپاهیگری و انضباط خشک و دید محدود ملی و پروس‌مآبی بوده است. (مترجم)

جهان و با توجه به مسؤولیت مشترک آلمان در قبال آن وضع، از نو آفرید. آن اعماق بنیادین با روشن کردن واقعۀ تاریخی که به ناکامی انجامید، آشکار می شود.

در همان حال که این گونه اندیشه ها را دنبال می کردم، گرایشی به شهروندی جهانی^۱ در درونم رو به افزایش گذاشت. چنین به نظر می رسید که اصل مطلب این است که شخص نخست انسان باشد و سپس بر این اساس به ملتی خاص تعلق داشته باشد. چه حسرتی می کشیدم در جستجوی دادگاهی بالاتر از ملتها و قانونی فوق دولتها که به فردی که دولتش او را از حقوق خویش محروم کرده است، کمک قانونی بدهد! جایی که ستم و حق کشی غیرانسانی حکمفرماست، باید در برابر دولتی که مرتکب جنایت می شود تأمینی وجود داشته باشد. این دادگاه فوق ملی فقط امکان داشت از همبستگی همه دولتها به وجود آید. اصل عدم مداخله در امور داخلی دولتهای دیگر، فقط سرپوشی برای مباح دانستن بی عدالتی است. ادعای حاکمیت مطلق مساوی است با دعوی حق ارتکاب جنایت بر وفق اراده حاکمه خویش، زیرا، چنان که آن اصل قدیم می گوید، شاه (و امروزه دولت یا دیکتاتور) بیرون از قانون است و قانون شامل حال او نمی شود. در مقابل این گونه حاکمیت، همه دولتها مسؤولیت دارند که بی قانونی و اعمال خلاف انسانیت را در هیچ دولتی تحمل نکنند و بی اقدام نگذارند، زیرا هرگاه چنین جنایاتی هرکجا روی بدهد، مالا همه کس با خطر روبه رو می شود.

این اندیشه ها ابتدا در ۱۹۳۳ به خاطر من گذشت که واتیکان با هیتلر «کنکوردا»^۲ منعقد کرد و نه تنها از این راه فوق العاده به اعتبار و آبروی

1. Weltbürgertum (world citizenship/cosmopolitanism)

۲. Konrordat (Concordat)، ییمانی که بویژه با سران یکی از مذاهب بسته شود. (مترجم)

وی افزود، بلکه نخستین بار اهلیت رژیم او را به عنوان طرف معاهدات بین‌المللی تثبیت کرد.

در ۱۹۳۶، هنگام بازیهای المپیک برلین، وقتی که دیدم همه دنیا با شرکت [در بازیها] از رژیم هیتلر پشتیبانی می‌کنند، در آن [اندیشه‌ها] استوارتر شدم. در ۱۹۳۹، وقتی کنگره بین‌المللی اوپان^۱ که بنا بود درباره اسکان مجدد یهودیان فراری از آلمان تصمیم بگیرد، فقط چنین نتیجه داد که امکان حرکت یهودیان در دنیا حتی خرابتر از گذشته شود، باز به همان اندیشه‌ها بازگشتم.

روز اول آوریل ۱۹۴۵ هایدلبرگ به تصرف آمریکاییان درآمد، و من احساس می‌کردم در یکی از افسانه‌های پریان به سر می‌برم که جهان در آن یکشبه دگرگون می‌شود. در ساختمان شهرداری ایستاده بودم و نخستین مقررات قانونی را می‌خواندم و باز همان لحن درست و پاکیزه و منصفانه باختر زمینی را [در آن] می‌دیدم که از آن پس بار دیگر در میان ما به صورت قاعده درآمد، و دلم سرشار از امید شد. هنوز سه روز نگذشته، عضو کمیسیون شدم مرکب از سیزده تن استادانی که به پیشنهاد من برگزیده شده بودند، برای فراهم آوردن مقدمات بازگشایی دانشگاه که موقتاً به حال تعطیل درآمده بود. دو جوان باهوش و تحصیلکرده و با حسن نیت به نمایندگی از سوی سازمانی پلیسی به نام CIC که هنوز به من شناخته نبود،^۲ به ما کتباً اجازه تشکیل جلسه دادند، و فوراً دست به کار

۱. Ebian، شهری در خاور فرانسه، کنار دریاچه ژنو. (مترجم)

۲. در متن آلمانی یا ترجمه‌ها توضیح داده نشده که سه حرف CIC نشانه چه نامی است. مسلم اینکه سازمان مورد بحث مربوط به ارتش آمریکا بوده است. در واژگان نظامی زبان انگلیسی، این حروف ممکن است علامت اختصاری نامهای مختلف باشند، از جمله:

Commander - in - Chief, Combined Intelligence Centre, counter - Intelligence Corps

شدیم. کار دانشگاه کار من بود. فکر می‌کردم اینجا جایی است که می‌توانم چیزی بگویم و پیشنهادی بکنم. چند تن از همکاران اعتماد و مهری فراموش‌نشدنی به من نشان دادند. قادر نبودم ریاست دانشکده یا دانشگاه را بپذیرم، اما کوششها و سخنرانیها و پیشنهادهایم کم‌کم باری آن‌چنان سنگین بر دوشم نهاد که براستی یارای به منزل رساندن آن را نداشتم.

در مسائل تازه‌ای که در پیش داشتیم، [خانم] هانا آرنت - بلوشر^۱ که مهر دیرینش دهها سال خلل نپذیرفته بود، یاریگر من و همسرم بود. یکی از زیباترین تجربه‌های آن سالها، همبستگی فلسفی و انسانی او بود. او از نسل جوان به نزد ما سالخورده‌گان می‌آمد و آنچه را آزموده بود بهارمغان می‌آورد. از ۱۹۳۳ مهاجرت کرده و جهان را گشته بود، اما زیر بار گران مشکلات بی‌پایان همچنان دلی زنده داشت. وحشتهای طبیعی و بنیادین زندگی گسسته از وطن و محرومیت از کلیه حقوق و به سر بردن در وضع غیرانسانی آوارگی را خوب می‌شناخت. کوشیده بود جای پای بیابد، و همیشه نیز جای پای داشت، ولی بجز پیشینه محبت و کاری که هر لحظه در پیش داشت، آن‌چنان شیفته و پای‌بند هیچ یک نشده بود که بدون نقد و سنجش آن راه به مرتبه مطلق برساند. استقلال درونی‌اش او را شهروند جهان، و ایمانش به استحکام بیمانند قانون اساسی آمریکا (و به اصل سیاسی که نسبت به اصول دیگر برتر مانده بود) او را شهروند ایالات متحد [آمریکا] کرده بود. من از او

→ (به ترتیب: فرمانده کل قوا، مرکز یکی‌شده اطلاعات، سیاه ضد اطلاعات). از این سه، اولی یقیناً نیست زیرا در متن گفته شده که CIC سازمانی پلیسی بوده است؛ دومی در جنگ جهانی دوم فقط در ارتش بریتانیا وجود داشت؛ می‌ماند سومی که منطقی است و به ظن قوی همان سازمان مورد نظر است. (مترجم)

۱. Hannah Arendt-Bluecher (۱۹۷۵-۱۹۰۶)، فیلسوف آلمانی‌الاصل آمریکایی که دو کتاب او، خشونت و انقلاب، به همین قلم به فارسی ترجمه شده است. بلوشر نام شوهر او بوده که در آن زمان به اسم خودش افزوده می‌شده است. (مترجم)

آموختم که این دنیای بزرگترین آزمایش در زمینه آزادی سیاسی [یعنی آمریکا] و همچنین ساختارهای توتالیتاریسم را بهتر از گذشته مشاهده کنم، و اگر گهگاه اندکی تردید روا می‌داشتم، تنها به این جهت بود که او هنوز شیوه‌های فکری و بینشها و روشهای پژوهشی ماکس وبر را اختیار نکرده بود. از ۱۹۴۸ به بعد، او برای گفتگوهای عمیق و حصول اطمینان از اتفاق نظری که به راههای عقلانی قابل تعریف نیست، غالباً به دیدار ما می‌آمد. با او باز می‌توانستم به شیوه‌ای به بحث بنشینم که همه عمر در جستجویش بودم اما از روزگار جوانی، به استثنای کسانی که از همه به من نزدیکتر و در سرنوشتم شریک بودند، تنها با عده‌ای انگشت‌شمار واقعاً آن را آزموده بودم: یعنی [در فضایی] بدون پرهیز و احتیاط که نیازمند خویشتن‌داری فکری نیست، با دلی آسوده زیرا می‌دانید که ممکن است گراف بگوئید اما گزافه‌گویی شما تصحیح خواهد شد و شاید خود بیانگر نکته‌ای ارزشمند باشد، در کشاکش اختلافهای ژرف ولی در محیطی آن‌چنان سرشار از اعتماد که نمی‌گذارد اختلاف نظر به سردمهری بینجامد، در آزاد گذاشتن کامل یکدیگر و خودداری از خواسته‌های انتزاعی زیرا این‌گونه خواستها در برابر وفای حقیقی رنگ می‌بازد.

از ۱۹۴۵ به بعد، در سیاست حتی کمتر از دانشگاه قادر به مشارکت فعال بودم. بسیاری از آمریکاییان برای کسب اطلاع و آگاهی از نظریات من به دیدن می‌آمدند. آن روزها هنوز سرگرم تعیین حکومتهای موقت بودند و از من نیز پرسیدند که آیا می‌خواهم وزیر فرهنگ شوم. البته مطلب از حد گفتگو نمی‌توانست تجاوز کند، اما خودداری از پذیرفتن [پیشنهاد] به هر حال برای من دردناک بود. در این صحبت‌های خودمانی و بی‌تکلف با کسانی که اوایل به آلمان می‌آمدند و برخی از ایشان افرادی برجسته بودند، از عقاید من پرسش می‌شد، و من گوش می‌دادم و بسیاری

چیزها می‌گفتم و بتناوب گاهی با در نظر گرفتن امکانهای پیش‌بینی شده به‌نشاط می‌آمدم و گاهی با توجه به واقعیت‌های موجود دل به یأس می‌سپردم. تأملات سیاسی من هنگام دگرگونی شیوه اداره آلمان در بدو امر، به‌طرز خاصی تیز و نافذ شد. در آغاز، نصب شخصیت‌های آلمانی به دست نیروهای اشغالی صورت می‌گرفت؛ ولی اکنون بنا بود حکومتی حزبی براساس انتخابات عمومی و به‌عنوان رژیم مسئول و دموکراتیک و آلمانی جای آن را بگیرد. همان روزها به یکی از آمریکاییان گفتم: «شما راهی در پیش گرفته‌اید که برای آلمان مصیبت‌بار است. همان مزدوران حزبی که حتی پیش از ۱۹۳۳ بی‌کفایتی خود را ثابت کرده بودند، جای بهترین کسانی را می‌گیرند که در آلمان پیدا می‌شوند. نه آلمانی‌های خوب، بلکه آلمانی‌های از لحاظ سیاسی فاسد حکومت خواهند کرد. واقعیت بجای خود باقی می‌ماند: در تصمیمات نهایی، حاکمیت با مقامات نیروهای اشغالگر خواهد بود، ولی گونه‌ای استقلال ظاهری و دروغین این واقعیت را پنهان نگاه خواهد داشت. شما باید این آلمان را بدون پرده‌پوشی به‌مسئولیت خودتان و با استفاده از بهترین و خردمندترین و میهن‌دوست‌ترین آلمانی‌ها اداره کنید. آن وقت، آموزشی که تاریخ از ما دریغ کرده است، خواهد توانست از پایین و دست‌کم با نوعی استقلال آلمان، آغاز شود. پند و اندرز و خطابه و نوشتن و داد سخن دادن درباره شکوه و جلال دموکراسی کارساز نخواهد بود. این کار فقط باید با تمرین و عمل انجام بگیرد، و عمل نیز باید از جماعات کوچک شروع شود. نمونه‌ای ذکر می‌کنم: این روزها از طرفی مردم در هایدلبرگ از گرانی بهای سیب‌زمینی شکایت می‌کنند؛ از طرف دیگر کشاورزان گله دارند که آنچه به دستشان می‌رسد بسیار نازل و ناچیز است. (تا جایی که به یاد دارم، در برابر هر پنجاه کیلوگرم^۱، کشاورز سه مارک دریافت می‌کرد و شهرنشین ۱۲ مارک

1. Zentner (hundredweight)

می پرداخت) نتیجه چیست؟ همه کس خواستار نظارت دولت است (اما هنوز دولتی وجود ندارد)^۱. راه درست این است که نمایندگان منتخب جماعات کشاورز به روشهای عقلایی و به مسؤولیت خویش برای رسیدن به هدف با هایدلبرگ به تفاهم برسند. انسان در نتیجه سروکار پیدا کردن با مسائل واقعی و مشخص یاد می گیرد که کارها را چگونه باید بکند، و همه کس در مسؤولیت شریک می شود. ولی ما اینجا هنوز یک طرف اطاعت داریم، و طرف دیگر بوروکراسی. بگذارید جماعت در سامان دادن به امور خویش هرچه بیشتر تمرین کند. تنها از این راه ممکن است کسانی پرورش یابند که بتوانند سیاسی بیندیشند. سپس از میان ایشان افرادی ظهور خواهند کرد که در بحثهای عمومی آن قدر در دیگران تأثیر بگذارند و جلب اعتماد کنند که قادر به تأسیس حزبهای جدید شوند. نمی دانم جزئیات امر چگونه باید صورت بگیرد. اما سالها باید بگذرد تا انتخابات آزاد در آلمان از لحاظ سیاسی به حکومت بهترین افراد این کشور بینجامد.^۲ اختیارات و مسؤولیتهای مقامات نیروهای اشغالگر باید آرام آرام کمتر شود تا افراد خردمندی که در آلمان وجود دارند — و، به عقیده من، فراوان هم هستند — کم کم نیرویشان رشد کند و به پختگی برسد. تحمیل دموکراسی حزبی در این زمان که مقدمات آن در ذهن مردم فراهم نیست و اکثریت عظیم آلمانیها هنوز از واقعیتهای آگاه نیستند و نمی دانند چه می خواهند و به چه چیز و چه کسی باید رأی بدهند، معنایی بجز این ندارد که اقتدار آلمانیهای برگزیده شما جانشین اقتدار سردمداران و بوراکرتهای حزبی و دیکتاتورهایشان شود».

۱. جمله میان دو هلال در متن آلمانی هست ولی در ترجمه شیلپ از قلم افتاده است. (مترجم)

۲. چنین است در اصل آلمانی و ترجمه اشتن. در ترجمه شیلپ: «بیست سال دیگر باید بگذرد تا کسانی که آزادانه انتخاب شده اند بتوانند بر آلمان حکومت کنند.» (مترجم)

[مخاطب] آمریکایی [من] گفت: «شاید حق با شما باشد، و من حتی فکر می‌کنم که هست. اما این کار شدنی نیست. اولاً مردم ما در آمریکا حکومت استعماری نمی‌خواهند، و آنچه شما پیشنهاد می‌کنید چنین چیزی به نظر می‌رسد. ثانیاً به علت روسها نمی‌توانیم چنین کاری بکنیم. ما نمی‌توانیم سرمشقی از حکومت دیکتاتوری به آنها بدهیم که فوراً آن را دلیلی برای انجام همین کار در آلمان شرقی، منتها برای مقاصد یکسره متفاوت و به وجهی بسیار بدتر، قرار دهند.»

در زمینه این‌گونه تجربه‌ها و امکانات، در آن هنگام بسیاری سخنرانی‌ها کردم. در ۱۹۴۶، کتاب من، مسئله گناهکاری^۱، انتشار یافت که از درسهایم در نیمسال زمستانی ۱۹۴۵-۱۹۴۶ گرفته شده بود.

چون از مشارکت فعال در سیاست ناتوان بودم، فقط می‌اندیشیدم و می‌نوشتm و می‌گفتم. این تأملات مرا به سوی مسئله بنیادی تاریخ سوق داد، یعنی مسئله تاریخ جهان و وضع ما در آن (آغاز و غایت تاریخ^۲، ۱۹۴۹). از جهت فلسفی، دو کار برای من باقی مانده بود: یکی اینکه پیش‌فرض‌ها یا مقدمات اخلاقی و شرطهای واقعی سیاست را نزد خویش روشن کنم، دیگر اینکه موقعیت اندیشه سیاسی خودم را از نظرگاه پیش‌بینی‌شده شهروند جهانی^۳ معین کنم.

1. Die Schuldfrage [The Question of German Guilt]

۲. Vom Ursprung und Ziel der Geschichte [The Origin and Goal of History]. گویا این

کتاب به نام آغاز و انجام تاریخ به فارسی برگردانده شده است. باید توجه داشت که واژه Ziel در آلمانی به معنای هدف و غایت و مقصود است، و «انجام» در فارسی به مفهوم پایان و انتها گرفته می‌شود. این نکته را، چنان‌که دیده می‌شود، مترجمان انگلیسی رعایت کرده‌اند. مترجمان فرانسوی و ایتالیایی کتاب خواسته‌اند نقل به معنا کنند و به ترتیب sens و [senso = معنا، مفهوم] ترجمه کرده‌اند. (مترجم)

3. Weltbürger (world citizen)

هرکجا در جهان دم گرانمایه آن گونه تفکر سیاسی را احساس می‌کردم که در برابر بشریت — یعنی آزادی انسان و حقوق بشر — احساس مسؤولیت می‌کند، و هرجا در عین حال نیرو و روح فداکاری و تعهد به آن یکتا اندیشه بزرگ را می‌دیدم، آنجا گوش می‌دادم و امیدوار می‌شدم. در عین درماندگی و ناتوانی شخصی، دارای این انگیزه بودم که دست‌کم بیندیشم و آنچه را ممکن است در راه رسیدن به آگاهی سیاسی سودمند باشد تکرار کنم.

جان کلام این است که هیچ قانونی در طبیعت و هیچ قانونی در تاریخ وجود ندارد که جبراً مسیر کل امور را معین کند. آینده به تصمیمها و کردارهای مسؤولان آدمیان و مآلاً هر فردی از هزاران میلیون افراد وابسته است.

هرکسی به حساب می‌آید، زیرا با شیوه زندگی و کارهای کوچک روزانه و تصمیمات بزرگ خویش، نزد خود گواهی می‌دهد که چه چیزی امکان‌پذیر است. با آنچه خود اکنون هست، نادانسته به [شکل گرفتن] آینده کمک می‌کند. هیچ‌کس نباید احساس کند که در این کار اهمیت وی کمتر از هنگامی است که در انتخابات رأی او فقط یکی از میلیون‌هاست.

بینشی که مدتی کوتاه فراموش شده بود ولی هزاران سال از بدیهیات به شمار می‌رفت، در آن ده سال بر [اندیشه] من نیز چیرگی یافت، بدین معنا که [دیدم] فلسفه بدون پیامدهای سیاسی نیست. این پیوند و بستگی را که در سراسر تاریخ فلسفه اینچنین آشکارا نمایان است با شگفتی مشاهده کردم. هیچ فلسفه بزرگی بدون اندیشه سیاسی نیست، حتی فلسفه حکمای بزرگ مابعدالطبیعی، [حتی فلسفه فلوپین^۱]، و البته اسپینوزا که

۱. این عبارت تنها در ترجمه شیلپ آمده است و در متن آلمانی و ترجمه اشتن نیست. (مترجم)

تا جایی پیش رفت که نقشی فعال و از لحاظ روحی و فکری مؤثر بر عهده گرفت. اندیشه‌های سیاسی بزرگ فیلسوفان از افلاطون تا کانت تا هگل تا کرکه‌گور و نیچه گسترش می‌یابد. هر فلسفه‌ای در نمود سیاسی خود نشان می‌دهد که چیست. این امر تصادفی و جنبی نیست بلکه اهمیت محوری دارد. بر سبیل تصادف نبود که ناسیونال‌سوسیالیسم و بلشویسم هر دو فلسفه را بزرگترین دشمن روحی و فکری خود می‌شمردند.

احساس می‌کردم که پس از اینکه سیاست مرا عمیقاً تکان داد، از فلسفه خویش تا ژرفنای مابعدالطبیعی آن کاملاً آگاه شدم.

از آن پس، از هر فیلسوف درباره اندیشه و کردار سیاسی وی پرسش می‌کنم و سیر این قسم تفکر فخیم و پرافتخار و مؤثر را در طول تاریخ روح فلسفی پی می‌گیرم.

منطق فلسفی

بی بردن من به اینکه فلسفه به معنای معرفتی متقن و کلاً معتبر، علم^۱ نیست، به هیچ روی مستلزم این نبود که [بگویم] فلسفه‌ورزی کاری دلبخواه و خودسرانه و تابع هوس و فرع ذهنیت سلیقه^۲ است. بعکس، برخلاف صحت علمی که از نظرگاهی معین به لحاظ روش دارای اعتبار عام است، حقیقت فلسفه بی‌قید و شرط یا مطلق است، و آگاهی از آن، «وجود» [Existenz] بالقوه را دارای واقعیت تاریخی می‌کند. حقیقت علمی ممکن است برای قوه فهم^۳ در قالب گزاره‌های دارای معنای واحد^۴ بیان شود. حقیقت فلسفی تنها ممکن است از راه حرکت‌های غیرمستقیم اندیشه تفهیم یا منتقل شود و در هیچ گزاره‌ای به‌نحو کافی و وافی به دام نمی‌افتد. مسأله نه صرفاً اندیشیدن درباره حقیقت فلسفی و بیان آن به‌طرز واقعی، بلکه حصول بینش نسبت به راه‌های انتقال‌پذیری یا قابلیت تفهیم^۵

۱. (Wissenschaft (science)، «علم» به معنای یکی از علوم مشخص و دقیق مانند فیزیک.

(مترجم)

2. Subjektivität des Geschmacks (subjective tastes (اشتن)/subjectivity of taste (شلیپ))

3. Verstand (intellect)

4. eindeutigen Sätzen (unequivocal propositions or theses)

5. Wege ihrer Mittelbarkeit (ways of its communicability)

آن است. اندیشه فلسفی تنها بدین سان در بازاندیشی^۱ خلوص پیدا می‌کند و به وسیله روشهایی که خود از آنها آگاه است، منضبط شود. من از مدتها پیش خویشتن را برای آگاهی از روشهای تفکر، بویژه تفکر فلسفی، آماده می‌کردم. حتی از ۱۹۲۱، دوره‌ای چهارساعته درباره «رده‌بندی فلسفی»^۲ درس می‌دادم که هنوز در دامنه افق برداشت عام روان‌شناختی روزگار جوانی من جای داشت و غرض از آن تعمیق برداشت مذکور بود. طرحی برای مقولات ریختم که سطحی بود و مانند این بود که گیاه‌شناسی آن را تنظیم کرده است. از تقابل میان درون فهمی یا تفهم^۳ و تبیین^۴ آغاز کرده بودم، ولی هدفم خصوصاً مسأله تفکر فلسفی بود، و از همان اوان درباره روشهای شناخت به طور اعم می‌اندیشیدم. شروع مطلب در چند صفحه از کتاب روان‌شناسی جهان‌بینی‌ها و بسیاری بحثها درباره آن در کتاب فلسفه من دیده می‌شود. پس از انتشار کتاب اخیر، در نیمسال زمستانی ۱۹۳۲-۱۹۳۱ مفهوم «[ذات] فراگیر»^۵ را پروراندتم که پایه منطقی فلسفی من است، و نخستین بار در سخنرانیهای گرونینگن^۶ زیر عنوان «عقل و وجود»^۷ (۱۹۳۵) درباره آن در محضر همگان بحث کردم. سالها بود که مواد و مطالب مربوط به این موضوع گرد می‌آمد و افزوده می‌شد. آخرین دوره درسهایی که پیش از اخراجم [از دانشگاه] در ۱۹۳۷ دادم، سلسله گفتارهایی در چهارساعت زیر عنوان «حقیقت و علم»^۸ بود. مسأله،

1. Reflexion (reflection)

2. Philosophische Systematik (philosophical systematics)

۳. Verstehen (understanding)، رجوع کنید به افزوده‌های مترجم در پایان کتاب. (مترجم)

۴. Erklären (explanation)، رجوع کنید به افزوده‌های مترجم در پایان کتاب. (مترجم)

۵. das Umgreifende (the encompassing)، رجوع کنید به افزوده‌های مترجم در پایان کتاب. (مترجم)

6. Groningen 7. "Vernunft und Existenz" ("Reason and Existenz")

8. "Wahrheit und Wissenschaft" ("Truth and Science")

پیدا کردن روشهایی بود که از دیرباز در فلسفه ورزشی بدانها عمل می‌شد. کمابیش مانند آن بود که جهان تفکر فلسفی را از جنبه خودآگاه آن از نو کشف کنم. بر آن بودم که در کتاب منطق فلسفی^۱ کل مطلب را از جهت انسجام منظم آن بنمایانم. بنابراین، دست به کار شکل دادن به اثری [یکپارچه] با استفاده از اوراق و یادداشتها و دست‌نوشته‌های متعدد شدم. این کار در تلخترین دوران رنج و محنت، یعنی در زمان [حکومت و] جنگ ناسیونال‌سوسیالیسم صورت گرفت. در روزگاری که می‌بایست دولتی را که در [زمان آن] می‌زیستیم به‌عنوان دولتی جنایتکار نفی [و محکوم]^۲ کنیم و سرنگونی آن را به هر قیمت آرزومند باشیم، در بسط و تشریح این موضوع ظاهراً به‌غایت انتزاعی و جدا از این عالم، به آرامش دست یافتیم. در آن سالهای درد و عذاب درد و غذایی که، برخلاف دوران جنگ جهانی اول، نه با همه آلمانیها، بلکه با کسانی در آن شریک بودیم که هدف تعقیب و آزار و شکنجه و کشتار آلمان و، بنابراین، همسرنوشتان واقعی ما بودند — کار نوشتن منطق فلسفی یکی از راههای عرض‌اندام^۳ درونی [ما] بود. همسر، مانند همیشه، دست‌نوشته‌های مرا می‌خواند و یادداشت‌هایی برای من می‌گذاشت. بدین‌سان، هر دو راهنمایی محکم برای کار روزانه داشتیم. این کار نه مانند روان‌شناسی جهان‌بینی‌ها در نشاط جوانی و نه همچون فلسفه در اوج مطمئن زندگی، بلکه زیر شبحی انجام می‌گرفت که هر روزمان را سیاه می‌کرد. در وضعی که چاره‌ای جز تحمل نداشتیم و در حالت وحشت‌های ناگهانی، گرداگردمان را سکوت اختفا فرا گرفته بود. تقریباً هیچ در اندیشه خوانندگان [کتاب] نبودیم. برای خویشتن می‌نوشتیم — مگر آنکه به

1. *Philosophischen Logik (philosophical Logic)*

۲. در ترجمه اشتن. (مترجم)

۳. چنین است در اصل آلمانی و ترجمه شیلپ. در ترجمه اشتن: «صیانت نفس». (مترجم)

احتمالی بعید زنده می ماندیم و بار دیگر به یاران دیرنمان می پیوستیم. بسیاری از بخشهای دست نوشته را ماریا زالدیت^۱ می خواند. او یکی از معدود یاران جوانتر و فراموش نشدنی و در کار، همراه همدل و همدردی بود که در تنهایی و ترک شدگی ما را قویدل می کرد، زیرا عقیده داشت که کاری که می کنیم با اهمیت است. دهها سال به من اجازه می داد که در مشکلات شغلی اش، یعنی معلمی، شریک باشم. می دیدم که در تدریس، با پشتیبانی ضمنی مدیر گرانقدر مدرسه، چگونه در سراسر دوره نازیسزم ایستادگی به خرج می دهد. امروز نیز می بینم که در هرج و مرج فکری و روحی آلمان فعلی، همچنان استوار افتخارات سنتی را به جوانان انتقال می دهد و در دل ایشان شور راستگویی برمی انگیزد و زیر فشارهای معطوف به تحمیل همسانی و همرنگی، بی آنکه خرد شود، مقاومت می کند. میراث ایمان خالصانه به مذهب کاتولیک تمایلی طبیعی به تفکر متافیزیکی در وی پدید آورده بود که نه تنها نزد من دلپسند بود، بلکه مرا در تماس سودمند با عمق محتوای کاتولیسیسم قرار می داد. یکی از شخصیتهای محبوب او مِش تیلد ماگدبورگی^۲ بود. نمایه های گرانهای کتابهای خود، آسیب شناسی روانی و فلسفه و منطق فلسفی، را که فهم کل آن آثار را فوق العاده برای خواننده آسان می کند، مرهون آشنایی [گسترده و وثیق]^۳ او با اندیشه های خویش می دانم.

حالت روحی که منطق فلسفی در آن رشد کرد — یعنی بر بنیاد تفکرات یک عمر — گرایشی بود به اینکه امر برآستی متشخص و واقعی و همواره پایدار را در کیفیت انتزاعی شناخت اساسی مشاهده کنم. راست است که

1. Maria Salditt

۲. Mechthild von Magdeburg، (قرن چهاردهم میلادی) بانوی عارف آلمانی. (مترجم)

۳. این دو صفت فقط در ترجمه شیلپ. (مترجم)

در منطق فقط حوزه‌هایی به تحقیق می‌رسند که حقیقت و هستی^۱ در آنها به ما آشکار گردند؛ اما محتوای سنت نیز که در این حوزه‌ها به زبان می‌آید به آن تحقیق کمک می‌کند.

کتاب با در نظر گرفتن بلای ناراستی و کژنمایی حقیقت و خبث و شرارت نوشته شد. من می‌خواستم عزم خود شخص را در لحظه‌ای که تصمیم می‌گیرد یکی از دو شق [مانعة الجمع]^۲ را اختیار کند، استوار کنم، لحظه‌ای که در آن فقط امتناع هست و دیگر احتمال از آن خود ساختن^۳ نیست. اما همچنین می‌خواستم که آمادگی شخص را برای درک هرگونه امکان راستی درعین دروغ افزایش دهم. قابل تردید بودن هر حقیقت از خود مطمئنی که ادعای اعتبار عام برای آن شود، و گستاخی کسانی که ادعا دارند حقیقت در مالکیت آنهاست، اینها همه می‌بایست همان قدر روشن شود که استواری شالوده‌ای که ممکن نیست مستقیماً عینیت پیدا کند و متعلق اندیشه و شناخت قرار گیرد.^۴

برخی از مایه‌های کتاب را در اینجا ذکر می‌کنم:

۱. وضع فلسفه بدین قرار است: هیچ حقیقت کل و یکتایی وجود ندارد؛ به حقیقت چندگانه به صورت تاریخی برمی‌خوریم.^۵ بنابراین، هیچ‌گونه اجتماع و اشتراکی^۶ میان کل آدمیان از راه اقرار به حقیقتی واحد امکان‌پذیر نیست، مگر به یاری وسیله مشترک ارتباط و تفاهم.^۷ کار منطق فلسفی این است که وسیله مذکور را به آگاهی برساند و تا حد امکان در دسترس بگذارد

1. Sein (Being) 2. Entweder - Oder (either - or)

3. Aneignung (appropriation) / (اشتن) / (شیلپ)

۴. قسمت آخر جمله را با افزودن سه چهار کلمه اندکی بسط دادیم تا معنا روشنتر شود. (مترجم)

۵. جمله در اصل آلمانی بسیار مبهم است. آنچه آوردیم براساس تعبیر شیلپ بود. اشتن ترجمه کرده است: «حقیقت با حقیقت به بسیاری صورتهای تاریخی برخورد می‌کند.» (مترجم)

6. Gemeinschaft (community) 7. Kommunikation (communication)

و، از این گذشته، معنای ثبات وجودی آن را روشن کند. منطق فلسفی از سویی شرطهای تحقق اراده بی قید و شرط برای تفاهم، و از سوی دیگر شکلهای مختلف و معنا و پیامدهای قطع ارتباط و تفاهم را می شناساند.

۲. ارتباط و تفاهم نیازمند آن است که عقل از خویشتن آگاه باشد، یعنی صورتها و روشهای تفکر را — از جهت یابی در فن اندیشیدن تا تعیین اصل و سرچشمه های آن — بشناسد. فکر تا جایی بر خویش اشراف پیدا می کند که به این گونه خود آگاهی برسد؛ متفکر فلسفی به جای اینکه اسیر زنجیره افکار و صورتهای اندیشه بماند، بر تفکر خویش تفوق و تسلط می یابد.

۳. برای رسیدن به قلمرو سرچشمه ها، باید وارد گونه ای تفکر شویم که محال به نظر می رسد. تفکر ما برحسب آنچه فکر بدان تعلق می گیرد صورت می پذیرد. اما عمل اساسی در فلسفه ورزی همیشه این بوده که از قلمرو متعلقات یا اعیان محض تعالی بجویم و برویم به سوی آنچه هم قلمرو اعیان [یا قلمرو عینی] و هم تفکر متفکر که معطوف به اعیان است [یعنی قلمرو ذهنی] هر دو از آن سرچشمه می گیرند. این همان چیزی است که من آن را «[ذات] فراگیر» خوانده ام؛ یعنی نه آنچه در برابر ماست [یعنی عین یا متعلق]^۱ و نه عمل اندیشیدن (یعنی ذهن یا اندیشنده)^۲، بلکه چیزی که این هر دو را دربر می گیرد. «[ذات] فراگیر» هرگز نه از طریق عین یا ذهن بتهایی، بلکه از طریق وحدت این دو، یعنی آنچه به معنای استعلا^۳ همزمان از آگاهی^۴ و هستی^۵ است، سخن می گوید. برای روشن کردن و حتی امکان پذیر ساختن جریان فلسفه ورزی، این تفکر اساسی ضرورت دارد و گرچه کاری دشوار است، اما همین که کسی آن را دریابد، بسیار آسان و حتی بدیهی می شود.

- | | |
|---------------------------------|--------------------------------|
| 1. Gegenstand (Objekt) (object) | 2. Denkakt (Subjekt) (subject) |
| 3. Transzendenz (transcendence) | 4. Bewusstsein (consciousness) |
| 5. Sein (Being) | |

راست است که با آشکار شدن این اندیشهٔ اساسی در منطق فلسفی، موضع بنیادی متقنی از لحاظ علمی به دست نمی‌آید، اما درعین حاصل شدن تصور گسترده‌ترین حوزهٔ محتوایی، پای‌بندی و تقید به هیچ محتوایی از حقیقت به وجود نمی‌آید. این فقط کوششی است برای حصول وسیلهٔ ارتباط و تفاهم به وسیع‌ترین معنای ممکن.

۴. اگر فلسفه‌ورزی دارای این خاصیت متناقض‌نماست که در قلمرو عینیت فاقد متعلق عینی است، پس دیگر چه از فلسفه‌ورزی باقی می‌ماند؟ اگر تفکر در چارچوب اعیان [خارجی] را تفکر عقلانی بنامیم، آن‌گونه تفکر که به راهنمایی امور عینی از خود آن امور فراتر می‌رود، دیگر عقلانی نیست، هرچند در هر گام پای‌بند افعال عقلانی است.

این‌گونه تفکر مبتنی بر منشأ همهٔ چیزها، خود می‌تواند نشان دهد که مقرر می‌ماند. ضرورت آن را عقلاً می‌توان از [مشاهدهٔ] حدود نهایی عقلانیت دریافت. پس منطق فلسفی نخست باید آنچه را از قدیم دانسته بوده است، یعنی خودبستگی ظاهری عقلانیت را، با بیان اصول آن نشان دهد (یعنی اصل امتناع تناقض و طرد شق ثالث و جهت کافی و بی‌اعتباری همانگویی^۱ و دور). از حیث فلسفی، منطق فلسفی یکی از انواع اساسی معرفت است و، بنابراین، سپس مسائل لاینحلی را وجههٔ نظر قرار می‌دهد که در ذات عقلانیت پدید می‌آید، یعنی امکان اینکه عقلانیت اگر تنها به خود اعتماد کند و خویشتن را به درجهٔ مطلق برساند و با نامتناهی در تماس بیاید، سبب شکست خویش شود.

منطق فلسفی به علاوه باید نشان دهد که نارسایی و نابسندگی عقلانیت برای دریافت مسائل بنیادی فلسفه چگونه به نوعی تفکر می‌انجامد که از اصول خود عقلانیت تخلف می‌کند — یعنی به تناقض و همانگویی و دور

1. Ungültigkeit von Tautologien (invalidity of tautologies)

گرفتار می‌شود — ولی نه خودسرانه و برای نفس تخلف، بلکه به دلیل نظم از نوع دیگر که روشمندانه آشکار می‌شود.

ارتباط و تفاهم عام به این صورتهای ضدمنطقی و نامنتقی^۱ به وجهی که در صورتهای علمی دیده می‌شود، امکان‌پذیر نیست. محتوای فلسفی که با این‌گونه عملیات بخواهیم آن را تفهیم کنیم و برسانیم، به آنچه بدان برمی‌خوریم وابستگی دارد. شناخت علمی به‌وجوه عقلانی با ادراک حسی [یا دیدن] حاصل می‌شود که در دسترس همگان است، ولی حصول اندیشه‌های فلسفی به واقعیت تاریخی و امکان «وجود» [Existenz] دیگران وابسته است. گزاره‌ها و سلسله گزاره‌هایی که برای یکی هیچ‌گاه چیزی جز حرفهای پوچ و «بدون مابازاء» نیست، ممکن است نزد دیگری وسیله پدید شدن ژرفترین حقایق باشد.

منطق فلسفی می‌تواند [ما را] از همه چیز بی‌اگاهانده، بی‌آنکه به پذیرفتن آن به‌عنوان امری متقن وادارمان کند. در این قلمرو فقط امکاناتی را آشکار می‌کند که ممکن است به‌نظر شنونده با معنا یا بی‌معنا برسد.

۵. در تفکر فلسفی راهی باز می‌شود از طریق عقلانیتی که می‌خواهد خود را به مرتبه مطلق برساند؛ ولی خود این راه به‌وسایل عقلی باز می‌شود. از قوه فهم^۲ درمی‌گذرد [یا بالاتر می‌رود] بی‌آنکه آن را از دست بدهد.^۳ این وسیله تفکر^۴ که بدین‌سان به دست می‌آید [از کهنترین روزگار]^۵ به تفکیک از قوه فهم، عقل^۶ نامیده شده است.

1. antilogischen und alogischen Formen (anti-logical and a-logical forms)

2. Verstand (intellect)

۳. مرجع ضمیر فاعل این جمله (es) مبهم است. شیلپ آن را «تفکر فلسفی» گرفته است و اشتن (تلویحاً) «راهی که باز می‌شود». (مترجم)

4. Denkmedium (medium of thinking/medium of thought)

۵. فقط در ترجمه شیلپ. (مترجم)

راهی که گشوده شده است نباید باز به نتیجه‌ای تازه در ساختاری عینی تبدیل گردد — مثلاً دورالادواری^۱ عظیم — که بخواهد بار دیگر چیزی را به دست بیاورد که فقط اگر به عنوان معرفت به دست نیاید [در اندیشه]^۲ پدیدار می‌شود. به محض رها کردن هر معرفت عینی — معرفتی که گمان می‌رود متافیزیک باید آن را دربرگیرد — خلوص و پاکی متافیزیک از لحاظ روش امکان‌پذیر می‌شود. [متافیزیک] می‌تواند بدون پندارهای پوچ وجودی به حرکت درآید.^۳

در اینجا همین اشارات کافی است. کار کردن بر سر این مسائل نتایج شگرف دارد. آدمی از قدرت چیزی تکان می‌خورد که در همان حال، به معنای عینی، ناپدید می‌شود. حصول یقین به شیوه‌ی صوری [به ما] آرامش می‌بخشد و ذهنمان را برای برخورد ناب با هستی که به همه‌ی وجوه [ذات] فراگیر با ما سخن می‌گوید، باز می‌کند. برای از کار درآوردن منطق فلسفی، طرحی برای خود ریختم:

جلد اول، یعنی بنیاد و شالوده، می‌بایست معنای حقیقت را از همه‌سو روشن کند. می‌بایست پهناورترین قلمرو امکان را ببیماید که برحسب حوزه‌های دارای سرچشمه‌های مختلف آرایش می‌یابد. همه‌ی این حوزه‌ها با «یکتا»^۴ ارتباط دارند که هیچ‌جا از حیث آنکه تنها محور و یگانه همه‌گیر^۵ است، دریافتنی نیست.

6. Vernunft (intelligence) / Intellect (اشتن) (شیلپ)

1. Kreis von Kreisen (circle of circles)

۲. فقط در ترجمه‌ی اشتن. (مترجم)

۳. معلوم نیست چرا این جمله بنسبت ساده سبب سرگردانی هر دو مترجم انگلیسی شده است. شیلپ ترجمه کرده: «می‌تواند بدون فریفتن حرکت کند»؛ اشتن ترجمه کرده: «می‌تواند بدون پندار پوچ ما را از لحاظ وجودی به حرکت درآورد (یا تکان دهد)». (مترجم)

4. das Eine (the One)

5. das eine Allumgreifende (the one All-Encompassing)

در قلمروی که بدین سان به دست می‌آمد، سراسر دامنه مقولاتی که در قالب آنها می‌اندیشیم (جلد دوم)، و نیز روشهایی که عملیات فکری به یاری آنها به حرکت و اجرا درمی‌آید (جلد سوم)، می‌بایست از حیث اصولشان نشان داده و تا مرزهای نامحدود باز شوند. با اتکای به [ذات] فراگیر و به راهنمایی او، فنون مربوط به وجوه فکری و حرکت‌های فکری می‌بایست شناخته شود و، از این راه، در تفکر مرتبط با امور واقع قابلیت تشخیص پیدا کند.

سرانجام در نوعی علم‌شناسی^۱ می‌بایست جهان علوم و فلسفه مربوط به امور واقع از لحاظ صورتها و تبدلات اساسی آن نشان داده شود (جلد چهارم).

تنها جلد اول، درباره حقیقت^۲، تاکنون تمام شده است. در ۱۹۴۵، در شادمانی ناشی از آغاز زندگی تازه، آن را به چاپخانه فرستادم. مقوله‌شناسی و روش‌شناسی^۳ گرچه اجمالاً طرح‌ریزی شده است، ولی هنوز به هیچ وجه برای چاپ آماده نیست. فعلاً آنها را کنار گذاشته‌ام به امید اینکه شاید در آینده مجالی پیدا کنم. علم‌شناسی هنوز واقعاً حتی شروع هم نشده است. فقط مشت‌ی یادداشتهای پراکنده خبر از آغاز [آن] می‌دهند.

1. Wissenschaftslehre (theory of (the) science (s))

2. Von der Wahrheit (On Truth)

3. Die Kategorien- und Methodenlehre (theory of categories and (the theory of) methods)

هایدگر

آنچه در پایان جنگ جهانی اول دربارهٔ هایدگر شنیده بودم امیدوارم کرده بود که در میان دانشگاهیان فیلسوفی اصیل پیدا شده است. هایدگر هفت سال جوانتر از من بود، در دانشگاه درس می‌گفت و دستیار هوسرل بود و هنوز چندان شهرتی نداشت و با این همه اینجا و آنجا نامش به میان می‌آمد. من در آن زمان دو کتاب خود، آسیب‌شناسی روانی و روان‌شناسی جهان‌بینی‌ها را منتشر ساخته بودم. کوشیدم با او ارتباط پیدا کنم.

ملاقات ما برای هایدگر واقعه‌ای غیرمنتظر بود و برای من رویدادی نشاط‌بخش. دلبستگی آشکار همکار جوانم به فلسفه مرا تحت تأثیر قرار داد. انتخاب شغل فلسفی از جانب او مبتنی بر تصمیمی بود از نوع تصمیم‌های بزرگ آدمیانی که هنگام گزینش راه زندگی آمادهٔ خطر کردن و فداکاری‌اند. در میان فیلسوفان معاصر هایدگر یگانه کسی بود که توجه مرا برآستی جلب کرد. امروز نیز چنین است. با بعضی از فیلسوفان دیگر ارتباط دارم، از ایشان چیزها می‌آموزم و برای کارهایشان احترام قائلم، ولی هیچ‌کدام از آنان به‌عنوان فیلسوف سخنی نمی‌گویند و کاری نمی‌کنند که در حرم فلسفه اعتباری داشته باشد. هایدگر به روابط مسائلی راه یافته بود که چنین می‌نمود که پنهانترین روابطند.

در بهار سال ۱۹۲۰، من و همسرم چند روزی در شهر فرایبورگ بودیم

و می‌خواستیم با استفاده از این فرصت با هوسرل و هایدگر صحبت کنیم. به‌مناسبت تولد هوسرل دعوتی به‌عمل آمده بود. بر سر میز بزرگی برای صرف قهوه و شیرینی نشسته بودیم. آن روز خانم هوسرل، هایدگر را «کودک پدیدارشناسی» نامید. در آن مجلس به هوسرل گفتیم: «یکی از شاگردانم به نام آفرا گایگر^۱ که شخصیتی درجه اول است به فرایبورگ آمده تا از درس شما استفاده کند، ولی شما به ملاحظه قواعد نام‌نویسی سمینارتان او را نپذیرفته‌اید؛ و چون نخواستید خود او را ببینید، به‌سبب قواعد صوری دانشگاهی فرصت خوبی هم از دست شما رفت و هم از دست آن دختر.» هایدگر سخن مرا با شور و حرارت تأیید کرد، و این گفتگو مایه همبستگی دو همکار جوان در برابر مرجعیت قواعد صوری و انتزاعی گردید. هوسرل خیلی خودمانی حرف می‌زد و از خودنمایی‌اش که در سال ۱۹۱۳ در شهر گوتینگن مرا ناراحت کرده بود اثری پیدا نبود. درباره موضوعات فلسفی که در نظرش مهم بودند سخن به میان می‌آورد و با لحنی دوستانه و عاری از هرگونه تحقیر و توهین می‌گفت که این‌گونه مسائل برای من جالب توجه نخواهند بود؛ و درباره پژوهشهای من که از نوعی دیگر بودند پرسشهایی می‌کرد. هایدگر ناراحت و اوقات تلخ بود. فضای مجلس خوب نبود، کوفته‌فکری و تنگ‌نظری احساس می‌شد، و از ارتباط آزاد انسان با انسان و درخشش فکری و بلندنظری اثری دیده نمی‌شد. لحن دوستانه هوسرل مجلس را گرم می‌کرد ولی فاقد نیرو و بزرگی بود. چنین می‌نمود که هوسرل از این محیط راضی و خرسند است. من که چه در زادگاهم و چه در هایدلبرگ به آزادی خو گرفته بودم و محیط آزاد برایم امری بدیهی بود، در این مجلس خود را از حیث روحی

1. Afra Geiger

برکنار از جمع احساس می‌کردم. به نظرم چنین می‌آمد که تنها هایدگر با دیگران فرق دارد. به دیدنش رفتم. دو نفری در اتاقش نشستیم. مشغول مطالعه نوشته‌های لوتر بود. دیدم که با چه دقتی کار می‌کند، و شیوه سخن گفتنش با جملات کوتاه و مؤثر مرا خوش آمد.

پس از آن دیگر به فرایبورگ نرفتم ولی قصد خاصی در نرفتن نداشتم. هایدگر که سفر کردن برایش آسانتر از من بود لطف کرد و بارها برای دیدن من به هایدلبرگ آمد و بدین سان ارتباطی گرم و مطبوع میان ما پیدا شد که سالها ادامه یافت. با این همه، پیوند ما پیوند عجیبی بود و از ارتباط دو نفری تجاوز نمی‌کرد. من هایدگر را با دوستانم آشنا نکردم مگر با کسانی که برحسب اتفاق به خانه ما می‌آمدند، و او نیز مرا با دوستانش آشنا نساخت. این امر نشانه‌ای از نقص همبستگی ما بود، چنانکه گویی هیچ یک از ما نمی‌خواست دیگری را وارد دنیای اصلی خود کند.

هروقت که هایدگر در خانه ما بود، هرکس کار خود را می‌کرد. در طی روز چند بار یکدیگر را می‌دیدیم و با هم صحبت می‌کردیم. نخستین گفتگوها میان ما، مرا به وجد و سرور آورد. خرسندیم از اینکه می‌توانستیم در میان فیلسوفان دست‌کم با یک تن گفتگویی جدی بکنم، قابل وصف نیست. چه بود آنچه ما هر دو در آن شریک بودیم؟ بعدها وقتی که به یاد می‌آوردم که مدتی کوتاه هر دو احساس می‌کردیم که در راهی واحد پیش می‌رویم، می‌دیدم که این احساس مبتنی بر اشتباه بوده است. با این همه این احساس برای من حقیقتی بود که امروز هم نمی‌توانم انکارش کنم. آنچه در این میان روشن بود، مخالفت مشترک ما با فلسفه دانشگاهی سنتی بود. آنچه روشن نبود، ولی اعماق درون مرا به جنبش درمی‌آورد، این یقین ابهام‌آمیز بود که در چارچوب فلسفه دانشگاهی که ما هر دو به این قصد در آن گام نهاده بودیم که درس بدهیم و اثر ببخشیم، چیزی مانند

عقب‌گرد ضرورت دارد. هر دو احساس می‌کردیم که موظفیم نه فلسفه بلکه شکل آن‌روزی فلسفه را در دانشگاه، نوسازی کنیم. کرکه‌گور در هر دو ما اثر عمیق بخشیده بود.

در ملاقات‌هایمان بیشتر من حرف می‌زدم. از حیث جنب و جوش و تحرک فکری اختلاف زیادی با هم داشتیم. طبیعت هایدگر به خاموشی گرایش داشت و مرا وادار می‌کرد که بیش از اندازه سخن بگویم.

گاهی بعضی اتفاقات سبب تکان‌های فلسفی می‌شد. در اواسط دهه ۱۹۲۰ در هایدلبرگ رسم چنین بود که ریاست دانشگاه نامه‌هایی را با محتواهای عجیب که مقامات دانشگاهی نمی‌توانستند پاسخی به آنها بدهند به نزد من می‌فرستاد، چون روانپزشکی با سابقه و نماینده فعلی فلسفه تلقی می‌شدم. مثلاً روزی مستخدم دانشگاه نامه خادمه‌ای از فرانکفورت را آورد و گفت: «این شخص می‌خواهد بداند که کمتر از هیچ چیست؟» نامه پر از غلط‌های املایی و دستوری بود و از بیم و نگرانی نویسنده حکایت می‌کرد. نویسنده از دانشمندان می‌پرسید که آیا [پس از این دنیا، پس از این زندگی] برآستی هیچ‌چیز وجود ندارد؟ نامه‌ای بود التماس‌آمیز و ناشی از ترس که احتمالاً در حال شروع بیماری اسکیزوفرنی یا روان‌گسیختگی و آشکارا با اندیشه مرگ ولی با جملات فشرده و اصطلاحات کلی و غیرعادی نوشته شده بود. نامه را به هایدگر که مهمان ما بود نشان دادم. هیچ‌یک از همکارانم ممکن نبود چنین نامه‌ای را مانند او جدی تلقی کند. هر دو اتفاق نظر داشتیم در اینکه سخن طنزآمیز مستخدم دانشگاه نماد بی‌خبری و بی‌پروایی مردم دنیاست.

از همان نخستین سال‌های آشنایمان نتوانستم از عهده وظیفه [دوستی] برآیم. هنگامی که با هم آشنا شدیم کتاب من روان‌شناسی جهان‌بینی‌ها تازه منتشر شده بود. کتاب با استقبال گروهی بزرگ روبه‌رو شد، اما صنف

همکاران با بی‌اعتنایی تلقی‌اش کردند، و ریکرت از دیدگاهی که با نوشته من ارتباطی نداشت نقدی پایمال‌کننده بر آن نوشت. هایدگر کتاب را با دقت بسیار مطالعه کرد و در حضور من به‌عنوان کوششی تازه تأییدش نمود، اما در عین حال آن را با نقدی که منتشرش نساخت به شیوه‌ای بی‌رحمانه‌تر از دیگران به باد انتقاد گرفت. دست‌نوشته نقد را به من داد. نقد او به نظر من غیر عادلانه می‌نمود. آن را به‌طور سطحی خواندم و اثری در من نبخشید. من راهی غیر از آن می‌رفتم که او پیشنهاد می‌کرد. حوصله هم نداشتم که نقد را بدقت بخوانم و در جزئیاتش تعمق کنم و از طریق گفتگو روشن سازم که اختلاف دیدگاه‌های ما از کجا ناشی است، زیرا هنوز قادر به این کار نبودم چون در آن زمان کوششهای فلسفی من هنوز در مرحله زایش بود و ناخودآگاه خود را از هرچه به آنها غذا نمی‌رساند، دور نگاه می‌داشتم. گمان می‌کنم بدین جهت مایه سرخوردگی هایدگر شدم. با همه این احوال، توجه او به محتویات و دیدگاه‌های کتاب من — دست‌کم در گفتگوها، نه در نقدی که نوشت — به اندازه‌ای مثبت بود که به من دلگرمی می‌بخشید.

سروکار داشتن با مفاهیم مجرد به پیشرفت من یاری می‌کرد. از طریق لاسک^۱ و ریکرت با تفکر فلسفی منظم به‌طور نظری آشنا شده بودم، ولی این‌گونه تفکر در نظر من کوششی مصنوعی و بی‌محتوا می‌نمود. در سال ۱۹۱۰ با هوسرل آشنا شدم و از آن تاریخ این نوع کار تحسین و اعجاب مرا برمی‌انگیخت، و هایدگر که از طرز سخن گفتن و شیوه فکرش آشکار بود که به مکتب هوسرل تعلق دارد، این احساس مرا تقویت می‌کرد. از طریق هایدگر، در فیلسوف معاصر آن چیزی را دیدم که تنها در گذشته

1. Lask

پیدا می‌شد و برای فلسفه‌گزیری از آن نبود. البته این امر در هیچ یک از معاصران، حتی در هایدگر، معیاری نشد که من در کارم اعتباری برای آن قائل شوم، ولی به عنوان شکل و صورت، در راهی که در برخورد با فیلسوفان قدیم در پیش گرفته بودم، راهنمای من شد تا دست‌کم شکلی بیابم برای آنچه از جوانی بی‌آرامم ساخته بود و برای آن زبانی مناسب پیدا نمی‌کردم.

گرچه آشنایی من با سنت تفکر مسیحی، خاصه کاتولیک، نخستین بار از طریق هایدگر صورت نگرفت، ولی نشاط و تازه‌نفسی فوق‌العاده‌ی مردی که با تمام وجود متعلق به این سنت و در عین حال بر آن چیره بود، آن سنت را در برابر دیدگان من نهاد. هایدگر مرا با شیوه‌های بیان و حکایات و اشارات بسیاری آشنا ساخت، و هنوز به یاد دارم که چگونه درباره‌ی آگوستینوس قدیس و توماس و لوتر سخن می‌گفت و نوشته‌های بسیار گرانبهائی را نام می‌برد و مرا به فقرات و بخشهایی از آنها متوجه می‌ساخت. در آن زمان، در روزهایی که با هم بودیم، و احتمالاً مدت مدیدی پس از آن، نوعی همبستگی میان ما وجود داشت. بی‌هیچ ملاحظه با هم گفتگو می‌کردیم و از گفتن آنچه دیده بودیم ابا نداشتیم. مثلاً هایدگر چون می‌دید که من صبح دیر از خواب برمی‌خیزم و روی کاناپه دراز می‌کشم و مدتی را به تفکر می‌گذرانم، می‌پرسید: «پس شما چه وقت کار می‌کنید؟» سبک نوشته‌ی مرا، بی‌نظمی مرا در ساختن جملات و عبارات، و گروه الفاظی را که در نوشته‌های من پشت سر هم می‌آیند، از هم باز می‌کرد و به هم می‌ریخت. در سال ۱۹۲۴ نوشته‌های شلینگ^۱ را مطالعه می‌کردم، و او از دیدگاه فلسفه علمی هوسرل کار مرا به چشم حقارت می‌نگریست و

۱. F. W. J. Schelling (۱۸۵۴-۱۷۷۵)، فیلسوف آلمانی. (مترجم)

می‌گفت: «این مرد [= شلینگ] مقاله‌نویسی بیش نیست». ولی مقصودش این نبود که به من پند بدهد، بلکه آزادی مرا در راهی که انتخاب کرده بودم محترم می‌داشت. از تأیید کوششهای یکدیگر و ملاحظه و پرهیز از سماجت مضایقه نمی‌کردیم.

نزدیکی ما به یکدیگر، ترغیبهای متقابل و علاقه‌های مشترک، به هیچ وجه با توافق در ارجگذاری عملی به اموری که برای ما بدیهی بود و به ما الهام می‌بخشید و ما را راهنمایی می‌کرد، همراه نبود. این‌گونه امور ناخودآگاه در کنار می‌ماند، گرچه از نخستین سال آشنایمان در درون من حالتی دفاعی در برابر سخنان عادی و داوریه‌های او وجود داشت. ارتباط ما با یکدیگر از آغاز عاری از شیفتگی بود. دوستی ما دوستی مبتنی بر ژرفای وجودمان نبود. به سبب اوضاع و احوال خارجی و رفتار و سخنانمان همیشه فاصله‌ای میان ما وجود داشت. بدین جهت، فضای دوستی ما فضای صراحت نبود و تنها در لحظه‌های مطبوع گفت و شنید، چند ساعتی صاف و صمیمی بود.

چیزهایی پیش می‌آمد که مرا به شگفتی می‌آورد. در سال ۱۹۲۳ نوشته کوتاهی از من با عنوان معنای دانشگاه منتشر شد. از فرایبورگ خبر رسید که هایدگر گفته است این نوشته امروز بی‌اهمیت‌ترین چیزهاست. در نخستین دیدارمان پس از آن، در این باره با او حرف زدم و گفتم می‌دانید که ارتباط ما با یکدیگر طوری است که باید در برابر هم صریح باشیم. به هیچ وجه شما را از این داوری منع نمی‌کنم، ولی پیش از آنکه چنین سخنی درباره یکدیگر به زبان آوریم، ادب و نزاکت اقتضا می‌کند که به‌طور مستقیم با یکدیگر گفتگو کنیم. هایدگر با قاطعیت گفت که هرگز چنین سخنی به زبان نیاورده است. گفتم: «پس در این صورت این واقعه را کان‌لم‌یکن تلقی می‌کنم.» هایدگر از عکس‌العمل من تکان خورد و

پاسخی داد که برای من قابل فهم نبود. گفت: «در عمرم چنین چیزی به سرم نیامده است.» تکرار این گونه سخن چینی‌ها واقعیتی شگفت‌آور است. مثلاً در سال ۱۹۲۳ شنیدم هایدگر گفته است: «یاسپرس و من ممکن نیست هم‌رزم باشیم.» بدین سان پیشامدهایی باور نکردنی اتفاق می‌افتاد که نه می‌شد ردشان کرد و نه قبول، و با این همه فضای ارتباط ما را تیره می‌کرد. از سال ۱۹۳۳ درباره هایدگر سخنها گفته و داوریهایی کرده‌ام بی‌آنکه به او خبر بدهم.

از آغاز گاهگاهی فقدان اموری را احساس می‌کردم که در نظر من شایسته و بدیهی بودند، و صداهایی گوش‌خراش می‌شنیدم بی‌آنکه توجه کنم یا درباره آنها بیندیشم. شاید او نیز در برابر من همین احساس را داشت. از آن‌رو که او نیز مانند من، از ورای حجابهای آداب و رسوم، فجایع و مرزها را می‌دید. خود را متحد با او احساس می‌کردم، ولی در ژرفای وجود او چیزی مبهم و بیگانه می‌دیدم که به سختی می‌توانستم تحمل کنم. در نظر من، او دوستی بود که در غیابم به من خیانت می‌کرد، ولی در لحظاتی که نتیجه‌ای بر آنها مترتب نبود به‌طور فراموش‌نشدنی به من نزدیک بود. چنین می‌نمود که شیطانی^۱ به جلد او رفته است. من به‌علت علاقه به آنچه در وجود او موضوع اساسی بود از خودم می‌خواستم که از لغزشهای چشم پیوشم. ده سال، تنش میان همبستگی و بیگانگی، اعجاب در برابر توانایی او و انزجار از ابله‌های غیرقابل فهم او، احساس همداستانی در یک نقطه عمیق فلسفی و احساس غیریت با شیوه فکر بیگانه او، روز به‌روز شدت می‌یافت.

در سالهای بعد در مواقعی که او به دیدن من می‌آمد چنین می‌نمود که مناسبات ما دگرگون شده است. بیشتر هایدگر با علاقه قلبی بی‌غل و غشی

۱. ein Dämon یا روح شریر یا خبیث. (مترجم)

به نزد من می‌آمد، و این علاقه از نخستین لحظه ملاقات از هر دو سر بود. ولی اکنون چنین می‌نمود که آمدنش با بی‌میلی و حتی خصومت همراه است. این حالت در طی یک یا دو روز از میان می‌رفت و دوباره محیط اعتماد و صراحت و گفتگوی صمیمانه جای آن را می‌گرفت. در آن زمان به نظرم چنین می‌آمد و امروز نیز بر همین عقیده‌ام. گویی تکذری که از پیش وجود داشت در زمانی که با هم بودیم از میان برمی‌خاست. گویی یخها آب می‌شد.

انتشار کتاب هستی و زمان^۱ هایدگر (در سال ۱۹۲۷) ارتباط ما را به جای اینکه عمیق‌تر کند، بی‌آنکه من درست متوجه شوم سطحی‌تر ساخت. من چندان اعتنایی به کتاب او نشان ندادم همان‌گونه که سالها پیش به نقد او از کتاب روان‌شناسی جهان‌بینی‌ها اعتنایی نکرده بودم. در سال ۱۹۲۲ هایدگر چند صفحه از دست‌نویس کتاب خود را برای من خوانده بود و چیزی از آن نفهمیده بودم. اصرار کردم که مطالب را با الفاظ و عبارات طبیعی بیان کند. چندی بعد هایدگر در فرصتی گفت که کارش پیشرفت کرده و آنچه را پیشتر نوشته بود به یک سو نهاده است و کتاب سر و صورتی یافته است. از محتوای کتاب بدان‌سان که در سال ۱۹۲۷ انتشار یافت پیشتر چیزی نشنیده بودم و اکنون اثری در برابر خود می‌دیدم که با انسجام ساختمان، روشنی مفاهیم و دقت در کاربرد کلمات خواننده را تحت تأثیر قرار می‌داد. ولی با وجود درخشش تحلیلهای نیرومندش، در نظر من، با توجه به آنچه من از لحاظ فلسفی از آن انتظار داشتم، چندان محتوایی نداشت. از موفقیت مردی که با من همبستگی داشت شادمان بودم ولی حوصله نداشتم کتاب را بخوانم، زیرا که سبک و محتوا و شیوه فکر مورد پسندم نبود. از این گذشته کتاب ارزش آن را

1. Sein und Zeit

نداشت که برای خرده گیری بر محتوایش فکر کنم و در برابرش موضع بگیرم. برخلاف گفتگوهایم با هایدگر، کتاب تکانی به من نداد.

رفتار من می بایست هایدگر را دلسرد کرده باشد. کار فلسفی تمامی وقت مرا گرفته بود، و من در مقام همکار مسن تر این خدمت را به او نکردم که کتابش را بدقت بخوانم و نقدی بر آن بنویسم بدان گونه که او در سنین جوانی پس از انتشار روان شناسی جهان بینی ها نسبت به کتاب من کرده بود و، در ضمن نقدی بر آن، اندیشه های خود را بیان داشته بود. بنابراین، جای شگفتی نیست که او به هیچ یک از نوشته های بعدی من اعتنایی به معنای واقعی نکرد. وقتی که میان دو کس، پیش از آنکه نوشته ای منتشر کنند و موفقیتی به دست آورند، ارتباطی واقعی برقرار است، بعضی اوقات تمایل به شناختن نتایج کوشش ضعیفتر به دلیل علاقه متقابل در اثنای کار است. مثل این است که هر دو طرف کار یکدیگر را می شناسند و دیگر نیازی نمی بینند که نتیجه کار را بدقت بخوانند. ولی میان من و هایدگر نه تنها این واقعیت در کار نبود، بلکه نوشته های ما سبب می شد که بیگانگی پنهان آشکارتر شود.

حالت روحی من در برابر کتاب هایدگر و خود او، ادامه ابهام یا تنشی بود که از آغاز به نحو نامحسوس وجود داشت. در سالهای پیش از انتشار کتاب، من احساس می کردم که در راهی واحد گام برمی داریم و، از این رو، انتظار داشتم در کتاب، نشانه راهی را ببینم که من نیز در آن پیش می رفتم. انتظام برآورده نشد، ولی من دست برنداشتم. از روحیه ای که در کتاب بیان شده بود ناخرسند بودم و در فرصتی ناخرسندی خود را با این سؤالات اظهار کردم: «هنگام تفکر درباره محتوای این کتاب در درون خود شما چه روی داده است؟ آیا کتاب مجموعه ای است از بینشهایی از واقعیات، یا بیان تکانه ای وجودی؟ انتظار دارید که کتاب در خواننده چه اثری

بیخشد؟» به یاد دارم که این سؤالها را در بالاخانه کوچک آپارتمانم با او مطرح کردم ولی به خاطر نمی‌آورم که هایدگر پاسخی به آنها داده باشد. روزی دیگر در حالی که اختلاف نظرمان را دربارهٔ همکارانمان به یادش می‌آوردم، گفتم شگفت این است که وقتی شما به نوشته‌های بعضی از استادان استناد می‌کنید مانند این است که مسأله شما بکلی غیر از مسائل آنان نیست. کتاب اول را به ریکرت اهدا کرده‌اید و کتاب دوم را به هوسرل، و این امر حاکی از همبستگی شما با کسانی است که در برابر من دربارهٔ آنان به تحقیر سخن گفته‌اید. بدین سان، تعلق سستی خود را به دنیایی نشان می‌دهید که ما در برابر آن قد علم کرده‌ایم. پاسخ هایدگر بدین سخن چنین بود: «در مقابل، شما در فلسفه واقعی خودتان پیرو سنتید.»

پرسش اصلی برای من همیشه این بوده است و امروز نیز این است: اندیشه در کدام راه پیش می‌رود، در خواننده چه انگیزه‌ای را بیدار می‌کند، او را به چه کاری وادار می‌سازد، سبب می‌شود که چه چیز از میان برود یا فراموش شود؟ من هیچ به‌خود جواب ندادم که کتاب هایدگر از این دیدگاه چه معنایی دارد بی‌آنکه بدین امر بدرستی آگاه باشم. کتابی را که مرا یک گام هم پیش نمی‌برد رها کردم و به کوششهای خود ادامه دادم. حالت روحی من در برابر هایدگر، تردیدهای مکرر من دربارهٔ او و شیوهٔ فکر او، آمادگی‌ام برای چشم‌پوشی از لغزشهای او، کاهلی من که سبب می‌شد از انتقاد واقعی از او خودداری کنم و هر بار چنین انتقادی را به تعویق اندازم، دیگر ممکن نبود ادامه یابد هنگامی که زندگی و موجودیت ما در سال ۱۹۳۳ از بن دگرگون گردید [و وضعی پیش آمد] که تا امروز از هر فردی پاسخ می‌طلبد که برای چه چیز می‌خواهد بیندیشد و اثر بیخشد.^۱

۱. مقصود مؤلف استیلای حزب ناسیونال سوسیالیست بر آلمان در ۲۱ مارس ۱۹۳۳ است. (مترجم)

آخرین باری که هایدگر مدتی نسبتاً دراز مهمان ما شد، در پایان ماه مارس ۱۹۳۳ بود. با وجود موفقیت حزب ناسیونال سوسیالیست در انتخابات ماه مارس، گفتگوی ما فرقی با گذشته نداشت. او صفحه گرامافونی با موسیقی کلیسایی گرگوری برای من خرید و صفحه را با هم شنیدیم. هایدگر زودتر از موعدی که خود معین کرده بود از خانه ما رفت؛ و با توجه به تحول سریع رژیم ناسیونال سوسیالیستی گفت: «باید دست به کار شد». از سخنش تعجب کردم و پاسخی ندادم.

در ماه مه یک بار دیگر ولی مدتی کوتاه، باز هایدگر مهمان ما بود. آمده بود در مقام رئیس دانشگاه فرایبورگ برای دانشجویان و استادان دانشگاه هایدلبرگ سخنرانی کند. شل^۱، رئیس انجمن دانشجویان، در ضمن عرض خیرمقدم او را «رفیق هایدگر»^۲ خطاب کرد. محتوای سخنرانی اش که استادانه تنظیم شده بود برنامه نویسی دانشگاه مطابق شیوه فکر ناسیونال سوسیالیستی بود. به اصرار و تأکید می خواست که نحوه تفکر موجود از بن دگرگون شود و می گفت بیشتر استادان فعلی توانایی لازم را برای انجام وظایف تازه ندارند؛ در طی ده سال آینده نسلی جدید از استادان توانا به عرصه خواهند رسید و آنگاه ما مقام خود را به آنان واگذار خواهیم کرد؛ تا آن زمان دوره انتقال خواهد بود. از بسیاری از پدیدارهای دانشگاهی و حقوقهای هنگفت اظهار ناخرسندی می کرد. دانشجویان بشدت دست زدند و تنها چند تن از استادان به آنان تأسی کردند. من در صف مقدم، در کنار صف، نشسته و پاهایم را دراز کرده بودم. دستهایم در جیبهایم بود و حرکتی نکردم.

پس از سخنرانی گفتگویم با او صمیمانه نبود. گفتم انتظار ما این بود که شما نیروی خود را صرف دانشگاه ما و سنت بزرگ آن کنید. پاسخی نداد.

1. Scheel 2. Kamerad Heidegger

دربارهٔ مسألهٔ یهودیان و سخنان بی‌معنایی که دربارهٔ دانایان یهود گفته می‌شد،^۱ سخن گفتم. پاسخ داد: «مگر در وجود اتحادیهٔ بین‌المللی خطرناک یهودیان تردید هست؟» سر میز ناهار با لحنی خشم‌آلود گفت وجود این همه استاد فلسفه بی‌معناست؛ در سراسر آلمان باید دو یا سه استاد نگاه داشت. پرسیدم: «کدامها را؟» پاسخ نداد. پرسیدم «مرد بی‌فرهنگی مثل هیتلر چگونه می‌خواهد آلمان را اداره کند؟» گفت: «فرهنگ و تربیت مهم نیست. به دستهای جذابی نگاه کنید.»

چنین می‌نمود که هایدگر بکلی دگرگون شده است. در همان لحظه رسیدنش حالتی پدید آمد که ما را از همدیگر جدا کرد. برای گفتن خیر مقدم به اتاقش در طبقهٔ بالا تر رفتم. گفتم: «عیناً مثل سال ۱۹۱۴...» می‌خواستم در ادامهٔ سخن بگویم: «باز شور و هیجان گمراه‌کننده همه را فرا گرفته است» ولی هایدگر با شنیدن نخستین کلماتم چنان نشاطی پیدا کرد که بقیهٔ سخن در گلویم ماند. این گسیختگی بنیادی بکلی گیجم کرد. با هیچ‌کس چنین تجربه‌ای پیدا نکرده بودم. بدتر اینکه چنین می‌نمود که هایدگر متوجه این گسیختگی نیست؛ ولی او آگاهی خود را از این امر از این طریق نشان داد که از ۱۹۳۳ دیگر هیچ‌گاه به دیدن من نیامد و وقتی هم که مرا در سال ۱۹۳۷ از مقام من فصل کردند، کلمه‌ای به زبان نیاورد. ولی در سال ۱۹۳۵ شنیدم که در اثنای درس، سخن از «دوستم یاسپرس» گفته است. تردید دارم در اینکه او امروز هم آن گسیختگی را درست فهمیده باشد.

درمانده بودم. هایدگر پیش از ۱۹۳۳ از گرایشش به حزب ناسیونال سوسیالیست سخنی نگفته بود. کاش من خود در این باره با او گفتگو کرده بودم؛ در آخرین سالهای پیش از ۱۹۳۳ کمتر به دیدن من می‌آمد. اکنون

۱. اشاره‌ای است به رساله‌ای با عنوان «صورتهای دانایان یهود» که ناسیونال سوسیالیستها به زبانهای مختلف منتشر کرده بودند. (مترجم)

دیگر دیر شده بود. من در برابر شور و هیجانی که هایدگر را فرا گرفته بود از عهده وظیفه خود برنیامدم. به او نگفتم که در راه غلط افتاده است. چنان تغییر ماهیت داده بود که دیگر اعتمادی به او نداشتم. احساس می‌کردم که حکومت زور که هایدگر هم در آن شرکت جسته است، تهدیدم می‌کند و مانند بعضی موارد که در زندگی‌ام پیش آمده است، به یاد «احتیاط کن» اسپینوزا^۱ می‌اقدام.

آیا جنبه‌های مثبت روابط ما، مرادبراره او به اشتباه افکنده بود؟ آیا چون به علت این جنبه‌های مثبت نکوشیده بودم تکلیف خود را به طور بنیادی در برابر او معین کنم، مقصر بودم؟ آیا تقصیرم این بود که پیش از ۱۹۳۳، ناسیونال سوسیالیسم را بی ضرر تلقی کرده بودم، با اینکه هانا آرنت در سال ۱۹۳۲ بصراحت به من گفته بود که این جنبش به کجا پیش می‌رود؟ در ماه مه ۱۹۳۳، هایدگر برای آخرین بار از هایدلبرگ رفت. در سالهای حکومت ناسیونال سوسیالیسم بارها درباره روحیه‌ای که نام هایدگر در نظر من نماد آن بود، اندیشیده‌ام. او برخلاف انتظار من از طریق فعالیت آشکارش به عنوان ناسیونال سوسیالیست دشمن فکری و روحی من شده بود. چنین می‌نمود که خود بر این واقعیت آگاه نیست، هرچند برای خود ما از این طریق آگاهی حاصل شد که او از ۱۹۳۳ به بعد دیگر به دیدن من نیامد. تصویرش همیشه به طور جاندار در برابر چشمانم بود و امروز هم از یادم نرفته است. از آنچه از آن پس از راه مکاتبه در خصوص اظهارنظر من درباره او در سال ۱۹۴۵^۲ میان ما روی داد

۱. اسپینوزا مردی بسیار محتاط بود و سجع مهرش کلمه "caute" بود به معنای «احتیاط کن».

(مترجم)

۲. شهرهای هایدلبرگ و فرایبورگ در سال ۱۹۴۵ به اشغال ارتش آمریکا درآمد و آلمانها

←

نمی‌خواهم چیزی بگویم. تنها می‌خواهم باز نمایم که از آن به بعد چگونه دربارهٔ او اندیشیده‌ام.

وقتی که دربارهٔ هایدگر می‌اندیشم دو مسألهٔ مستقل در برابر خود می‌بینم. یکی مسألهٔ ارتباط واقعی هایدگر با من است و دیگر مسألهٔ بازتاب فعالیت هایدگر در افکار عمومی. مسألهٔ دوم ناچار در مسألهٔ اول اثر می‌بخشد. فعالیت هایدگر، و این واقعیت که افکار عمومی بعضی اوقات ما را با یکدیگر مقایسه می‌کند و من و او را با هم نام می‌برد، مجبورم می‌کند که دربارهٔ رویاروییهایمان بدقت بیشتر فکر کنم. شاید توجه افکار عمومی به مناسبات متقابل ما سبب پیدایش اعتقاد به وجود جنبهٔ نادرستی در ارتباط ما شده باشد که پیشتر بدین‌سان وجود نداشت. هر دو ما در سال ۱۹۳۷ در آن واحد و بی‌آنکه از یکدیگر خبر داشته باشیم، در بحثی که ژان وال^۱ در پاریس به میان آورده بود به‌وسیلهٔ نوشته‌هایی کوشیدیم نادرستی این اعتقاد را روشن سازیم.

افکار عمومی اشباحی برای خود می‌سازد و امروز اگزیستانسیالیسم یکی از آن اشباح است، بدین معنا که افکار عمومی اثری را که سارتر به‌وجود آورده است چیزی تلقی می‌کند که گویی کسانی که دربارهٔ وجود^۲ سخن می‌گویند و ارتباطی درونی با کرکه‌گور دارند تابع آن‌اند. تأثیر روانی چنین شبهی چنان عمیق است که فیلسوفان کتابها می‌نویسند دربارهٔ موضوعی که گمان می‌برند کل واحدی است و حتی جریان

→ تحت نظارت آمریکاییان می‌کوشیدند تا کسانی را که با ناسیونال‌سوسیالیستها همکاری کرده بودند از مقامات مؤثر دور کنند. چنین می‌نماید که مقامات آلمانی یا آمریکایی از یاسپرس خواسته بودند دربارهٔ صلاحیت هایدگر برای تدریس در دانشگاه اظهار نظر کند و یاسپرس در اینجا به این امر اشاره می‌کند. (مترجم)

۱. Jean Wahl (۱۹۷۴-۱۸۸۸)، فیلسوف فرانسوی. (مترجم)

تاریخی آن را با یک نظر می‌بینند و مقدمات آن را در طی قرون و اعصار تشریح می‌کنند. این امر نه تنها برای من، بلکه آشکارا برای هایدگر نیز، مایهٔ انزجار است، زیرا بدین سان به آگاهی شخصی ما چیزی بیگانه تحمیل می‌شود.

وقتی که دربارهٔ هایدگر سخن می‌گویم، باید این مسأله را به یکسو بنهم. من با او گونه‌ای ارتباط فلسفی شخصی داشتم، و این امر با بحثهایی که در آنها نوشته‌های ما و خود ما با یکدیگر مقایسه می‌شویم، ارتباطی ندارد. تنها دوستی عاری از احتیاط کاری و توأم با اعتماد متقابل دربارهٔ آنچه درست و آنچه نادرست است، و یکرنگی در سخن و عمل و حالت روحی، مبدل به همبستگی می‌شود که افکار عمومی نمی‌تواند گل‌آلودش کند. این گونه دوستی میان ما پدید نیامد، و در این مورد هیچ یک از ما نمی‌تواند دیگری را سرزنش کند. ارتباطی از آن گونه که میان ما وجود داشت فقط مبهم و دوپهلوی می‌توانست باشد.

دگرگونی که در سال ۱۹۳۳ در هایدگر پیدا شد مسائلی تازه پیش آورد. ما مخالف و دشمن یکدیگر شده بودیم، ولی نه از طریق کتابهایمان بلکه به علت اعمال و رفتارمان. فکر فلسفی را باید در ارتباط با عمل صاحب فکر فهمید.

برای من بضرورت سؤالی پیش آمد که تا آن زمان پیش نیامده بود. سؤال این بود که آیا در تفکر هایدگر عاملی اثر می‌بخشد که در نظر من دشمن حقیقت است؟ پیشتر با اینکه معتقد به وجود همبستگی بنیادی میان خودم و او نبودم، احساس می‌کردم که هر دو در راههایی پیش می‌رویم که خویشاوند یکدیگرند. ولی بعد، با توجه به جدایی‌ناپذیری اندیشه از عمل اندیشنده، ناچار انتظار داشتم که فلسفهٔ او مخالف و دشمن فلسفهٔ من باشد. منتها این مطلب برای من کاملاً واضح و روشن نبود. سؤالهایی که

بسیار ناراحت می‌کرد و بی‌جواب ماند اینها بود: آیا ممکن است فلسفه‌ای وجود داشته باشد که هنگامی که در قالب یک اثر فلسفی بیان می‌شود مقرون به حقیقت باشد ولی تأثیری برخلاف حقیقت در متفکر بگذارد [یعنی او را به کاری مغایر با حقیقت وادارد]؟ میان اندیشه و عمل چه ارتباطی وجود دارد؟ هایدگر اصلاً چیست و چه می‌کند؟

به جای اینکه به این سؤالات پاسخ بدهم، به جای اینکه در نقد فلسفه هایدگر بکوشم — که اینجا جای آن نیست — دربارهٔ حالت روحی خودم گزارش می‌دهم.

کتاب هستی و زمان هایدگر، اگر درست به یاد داشته باشم، دو بار در نوشته‌های من موضوع بحث کوتاهی قرار گرفته است. این بحثها اهمیتی ندارند. شکاف میان ما عمیقتر از آن بود که اشارات انتقادی دربارهٔ طرحهای فلسفی تأثیری در آن داشته باشد. مسألهٔ مهم در نظر من، خصومتی بوده که در موارد دیگر نیز احساس کرده‌ام: خصومتی باورنکردنی و پنهانی که نه شخص خود از آن آگاه است و نه خود را نشان می‌دهد، بلکه به‌طور حیرت‌آوری چنین می‌نماید که اصلاً وجود ندارد. در اوضاع و احوال واقعی گاهی واکنشی پیش می‌آید که آدمی را بر سر دوراهی قرار می‌دهد: انسان یا باید آن را جدی نگیرد یا مجبور به مبارزه با موجودی شود که همسطح خود احساسش نمی‌کند. من در برابر هایدگر هیچ یک از این دو موضع را اختیار نکردم و انتخاب موضع را سال به سال به تعویق انداختم. تا امروز آمادگی درونی حفظ کرده‌ام که بر پیوندهای دههٔ ۱۹۲۰ مبتنی است. من نمی‌توانم به کسی که یک بار به علت جوهری در او آری گفته‌ام، نه بگویم. ولی در عین حال نمی‌توانم به سبب انسان‌دوستی عرفی و قراردادی، موضوع اصلی را به یک سو نهم و بر گذشته خط بطلان بکشم (مگر در موردی که تکلیف هر دو طرف نسبت به یکدیگر روشن شود و آشتی

واقعی و بنیادی ممکن باشد). چنین امری با شأن و مرتبه هایدگر تناسب ندارد و خیانتی خواهد بود به آنچه روزی در گذشته وجود داشته است. باید سوءفهمی را که به مناسبتی پیش آمده است رفع کنم. در نوشته‌های من بارها، بدون ذکر نام، سخن از بعضی شخصیتها یا منشها پیش می‌آید. پایه این شخصیتها، پدیده‌های تجربه‌شده معاصر است. با این همه، هر جا که نمونه کامل منش یا شخصیتی با واقعیت مبدأ انطباق نداشته است — مثلاً با حلقه گئورگه^۱ یا با ناسیونال سوسیالیسم یا با شعبده‌بازی شبه طب یا با آنتروپوسوفی^۲ — نامی از کسی نبرده‌ام. بعضی کسان این‌گونه شخصیتها را با هایدگر منطبق دانسته‌اند، ولی به ناحق. زیرا هایدگر نه با اشرافیت تربیتی دنیای گئورگه تناسبی دارد، نه با فرومایگی ناسیونال سوسیالیسم و نه با کلاهبرداریهای طبیب‌نمایان. ولی در اینجا این سؤال پیش می‌آید که آیا در او جنبه‌ای وجود دارد که سبب می‌شود چنین سوءفهمی برای ناقدان نوشته‌های من پیش آید؟

وقتی که کتاب درباره حقیقت را می‌نوشتم ناچار گاهگاه به یاد هایدگر می‌افتادم، در حالی که هنگام نوشتن فلسفه در سالهای دهه ۱۹۲۰، چنین نبود. در آن زمان با اینکه هنگام تشریح اندیشه‌های فلسفی‌ام به فکر اندیشه‌های او نمی‌افتادم، خود را به نحوی، هرچند مبهم، با او همبسته احساس می‌کردم. ولی بعد او در واقعیت زندگی و عمل برای من خصمی آشکار شد، در آن واقعیتی، که در آن به روی کاغذ آوردن اندیشه‌های فلسفی فقط جنبه تکلیف و وظیفه دارد. با این همه، باز هم به انتقاد از

۱. اشاره‌ای است به حلقه‌ای از همفکران که به گرد اشتفان گئورگه (Stefan George) نویسنده آلمانی (۱۸۶۸-۱۹۳۳) گرد آمده بودند. (مترجم)

۲. Anthroposophie، نظریه‌ای عرفانی و قائل به اصالت روح که پایه آن عمدتاً فلسفه مردی به نام رودلف اشتاینر (Rudolf Steiner: ۱۸۶۱-۱۹۲۵) فیلسوف اجتماعی اتریشی بوده است. (مترجم)

هایدگر نپرداختم، مخصوصاً برای اینکه فلسفه همه وقت مرا گرفته بود، آن هم در انزوا و دور از افکار عمومی.

از این روی یکی از برنامه‌هایم که هنوز نمی‌دانم چه هنگام به جامه عمل درخواهد آمد این است که بکوشم تا هایدگر را به عنوان نماینده واقعیت ذهنی و فکری مؤثری در میان معاصران، مورد نقد قرار دهم. ولی شرط چنین نقدی روشن بودن در مورد امکان نقد فلسفی به طور کلی است. این خود یکی از مسائل بسیار جالب توجه در فلسفه‌ای است که ارتباط و تفاهم می‌طلبد، مسأله چگونگی تبادل افکار و روشن ساختن مواضع به نحو مفید معنا. به نظر من، این مسأله تاکنون به حد کافی روشن نشده است تا چه رسد به اینکه پاسخی به آن داده شده باشد. اینک می‌کوشم مسأله را در چند جمله روشن کنم:

۱. مسأله این است که آیا در فلسفه واقعی، نقد اساسی و مناقشه اصلاً ممکن است؟ یا اینکه در این مورد یگانه کاری که می‌توان کرد همان است که در مورد شعر می‌کنیم، یعنی باید خاموش نشست و شنید؟ البته شعر را می‌توان از نظر زیبایی تحلیل کرد و با نظر انتقادی با قواعد زیبایی‌شناختی سنجید یا تفسیر کرد، ولی مناقشه با آن معنا ندارد، مگر در اینکه آیا محتوای اصلی‌اش نیک و مطابق حقیقت است و آدمیان را برمی‌انگیزد و پیش می‌برد یا بد و خلاف حقیقت است و شنونده را از عروج بازمی‌دارد و تنزل می‌دهد. اگر شق دوم درست باشد سؤالاتی که در مورد فلسفه می‌توان کرد از این قبیل است: آیا [فلسفه] توجه به واقعیت را در آدمی بیدار می‌کند یا مایه گمراهی است و آدمی را از راه واقعیت به در می‌برد؟ آیا حقیقتی الزام‌آور را نشان می‌دهد یا اندیشه‌ای است ناپایدار؟

فلسفه، دانستن چیزی نیست، پدید آوردن اندیشه‌ای به عنوان اثری

هنری نیست، بلکه عمل ذات انسان متفکر است در حال تفکر که خود را می‌سازد در حالی که با چیزی دیگر، استعلا^۱، تعاس می‌یابد.

۲. مثل این است که در این تفکر و عمل درونی که مبدأ ابلاغ اندیشه فلسفی است، نیروهایی در کارند. ما می‌خواهیم این نیروها را که در اندیشیدن فلسفی به زبان می‌آیند، خود را در آن باز می‌شناسد، یکدیگر را جذب یا دفع می‌کنند، سبب سوءفهم و گمراهی می‌شوند، به‌طور مستقیم و به معنای واقعی ببینیم. ولی چنین امری ممکن نیست. زیرا در هر گام در اندیشیدنمان خود در آنها قرار داریم نه بیرون از آنها. ما خود در خدمت این‌گونه نیروها هستیم بی‌آنکه بتوانیم دنیای این نیروها را ببینیم. «دنیای نیروها»^۲ فقط تمثیلی است برای راهنمایی به سوی آنچه در نقد حقیقی واقعیت فلسفی مطرح است.

وقتی که نگاه را متوجه خود نیروها می‌کنیم، دیگر به موضوعی خاص نمی‌نگریم. فراخوانی به چنین نگاهی فقط بدین معناست که از موضوعات برتر برویم و مبدأ اندیشیده شدن آنها و واقعی بودن آنها را در نیروها بجوئیم. زیرا این گمان که در شکل بینش ابلاغ شده، به خود نیروها دست بیابیم، کوتاه‌بینی است. بینشها همیشه در سطح قرار دارند. اگر من این بینشها را که بیانگر موضوعات نهایی هستند، خود موضوعات تلقی کنم، از دیدن موضوع اصلی محروم می‌مانم. مهم این است که در بینشهای به زبان آمده آن چیزی را ببینم که به معنای واقعی دیدنی نیست. ولی در مورد چیزها و واقعیاتی که به‌طور عینی لمس کردنی نیستند، یعنی در مورد خود فلسفه به‌عنوان زبان نیروها، انتقاد و تأیید را چگونه می‌توان تحقق بخشید؟

۳. وقتی که با یکدیگر گفتگو می‌کنیم، به‌طور ضمنی بر این فرض

۱. Transzendenz، رجوع کنید به افزوده‌های مترجم در پایان کتاب. (مترجم)

2. Welt der Mächte

گمراه کننده تکیه داریم که موضوعی مشترک و، باصطلاح، موضوع اندیشه فلسفی و دنیای عینی و فلسفی حقیقت، وجود دارد که در آن هریک از ما — هر که می خواهد باشد و هر چه می خواهد بیندیشد — [با دیگران] همکاری می کند. در این حالت به واقعیات روی می آوریم و در شکل بحث علمی به جملات و اندیشه ها حمله می کنیم. چنین بحثی بی گمان معنا دارد ولی این معنا، محدود به عینیت عقلی است. چون این عینیت عقلی واسطه ناگزیر هر گونه گفتگوست، این گونه نقد، هر چند سطحی، در مورد وسیله ای که نیروهای عمیقتر خود را از طریق آن بر ما نمایان می سازند، صحیح است. ولی چگونه ممکن است که نه تنها از طریق استدلال، نه صرفاً به واسطه بحث در مورد یک موضوع، نه صرفاً از طریق موافقت با صور بحث علمی، بتوان آن نیروها را نشان داد و از آنها سؤال کرد؟ چگونه ممکن است نه تنها عواقب اندیشه ها، بلکه پیامدهای حالت درونی را برای کسانی که تأییدکنان پیش می روند، نشان داد؟ چگونه می توان آشکار ساخت که اندیشه ها به چه نحو آمادگی برای چیزی دیگرند؟

بحث در سطح موضوع ممکن است وسیله فریب باشد بی آنکه به آن آگاه شویم. می گذاریم ما را به سطح بحث علمی بکشانند با فرض وجود یک فلسفه علمی مشترک. بدین سان به مسائل فرعی کشیده می شویم و در حالی که از موضوع اصلی غافل شده ایم، بی آنکه بدانیم، جوهر خصم را حقیقت تلقی می کنیم. بحث در سطح اجتناب ناپذیر است، اما فقط هنگامی از لحاظ فلسفی شایان توجه می شود که در بحث عمیقتر در میان خود نیروها به عنوان زبان آنها جای گیرد و پذیرفته شود.

بحث فلسفی علنی تصویر عجیبی دارد. در بیشتر موارد ناقد آشکارا به خصمش وابسته است مخصوصاً اگر خصم فیلسوفی خلاق باشد؛ بدین معنی که ناقد بی آنکه خود بداند در راه اندیشه خصم کشیده می شود. مثلاً

در مورد نقد هگل میان هگلیان و ضد هگلیان چنین بوده است. این گونه نقد، با اینکه از نظر تاریخی شایان توجه می‌تواند بود، فاقد اهمیت است زیرا خصمی به معنای واقعی ندارد بلکه با کسی که بظاهر خصم می‌نماید در راهی واحد پیش می‌رود در حالی که، بی‌آنکه آگاه باشد، در بند شیوه تفکر او گرفتار است. در این صورت در آنچه بظاهر بحث می‌نماید، با اینکه طرفین سخنان یکدیگر را بشدت رد می‌کنند، بحث به معنای واقعی وجود ندارد و اصلاً شروع نشده است. اسیر فقط دست و پا می‌زند و بیهوده می‌کوشد خود را از بند برهاند.

۴. در برابر آنچه در عمق قرار دارد، در برابر نیروی فلسفی واقعی، یعنی آن چیزی که انسان وجودش را احساس می‌کند یا نمی‌کند و از طریق شناخت مبتنی بر فهم نمی‌توان به آن دست یافت، آن چیزی که در استعداد ذهنی و روحی مؤثر به معنای واقعی است، در برابر او، نخست این سؤال سر برمی‌دارد: آیا این، آن چیز است یا آن چیز نیست؟ یعنی آیا این، چیزی واقعی است یا شعبده‌بازی؟ سؤال دوم این است: کدام نیرو یا کدام نیروها می‌کوشند در آنجا اعتبار داشته باشند؟ به یافتن پاسخی به معنای واقعی برای این سؤال نمی‌توان موفق شد. شاید انسان با نیرویی، در حالی که می‌کوشد آن را رد کند یا از آن خود سازد، تماس بیابد. ولی وظیفه اصلی عبارت است از رسیدن به آن، رویارویی با آن، و قرار ندادن آن تحت یک جنس یا یک مفهوم.

این نوع جستجو و روشن‌سازی فقط در صورتی معنا دارد که پرسش را تا ریشه ادامه دهد و برای محرکهای اصلی برخاسته از آن، اندیشه‌های مناسب بجوید. در این صورت آشکاری واقعیات موضوع اندیشه خصم چیزی را به ما می‌آموزد که نه فی‌نفسه، بلکه به‌عنوان نشانه و نماد اراده واقعی فلسفی معنا دارد.

تحقق بخشیدن به این امر به عنوان شناختی عام‌الاعتبار غیر ممکن است. هر طور هم که انسان به گرد آنچه بسته می‌شود بگردد و آن را به زبان بیاورد، خود آن، خود آنچه درباره‌اش تفکر و تردید می‌شود، به هر حال گرایشی است که از مبدأ درونی خود انسان می‌آید، گرایشی که خود را در نحوه‌های تفکر عیان می‌سازد، ولی خودش موضوع تفکر و سؤال است.

در زندگی توأم با تفکر فلسفی نبرد نیروها آشکار است. ولی نباید فراموش کرد که هیچ کس در این دنیا، این ارگانیسم نیروهای اصلی حقیقت را به یک نظر نمی‌بیند، و هیچ کس از طریق دانشی قاطع و نهایی فرق آنها را با نیروهای مخرب دروغ و شر که واقعیت بشری و وجود ممکن و خرد و خود واقعیت را ویران می‌کنند، در نمی‌یابد. تمامی این، تصویری است برای آنچه ما در درون آن قرار داریم و به هیچ وجه آن را از بیرون نمی‌بینیم تا بتوانیم از آن بیرون برویم.

۵. هنگامی که نگاه متوجه نیروهای اصلی و اولی می‌شود، سؤال مهم مربوط به چیزی است که هم در عمل شخص متفکر مجسم است و هم در محتوای فکرش. آنچه انسان با این سؤال می‌جوید، کلی است در شخصیت‌ترین امور.

از این رو، آنجا که پای نقد به میان می‌آید، انسان زنده از طریق اندیشیدن فلسفی خویش، با واقعیت خودش داخل کار می‌شود. چنین امری از زمانی که با محتوای فلسفه دیگر نمی‌توان مانند چیزی قابل پژوهش علمی و کشف و استدلال رفتار کرد، اجتناب‌ناپذیر است. ولی به همین جهت، این امر مرز و معیار نقد آگاهی است که کاملاً روشن و آشکار نیست و نمی‌توان آن را به طور قاطع نگاه داشت: همان گونه که کل یک انسان را نمی‌توان به یک نظر دید و شناخت، متفکر فلسفی را نیز نمی‌توان

با اثرش دید و شناخت. انسان می‌تواند به آن پی ببرد، ولی نمی‌تواند تمام آن را به یک نظر ببیند؛ می‌تواند در آن تردید کند ولی نمی‌تواند چیزی مثل ترازنامه درست کند.

وقتی که می‌کوشیم نقد فلسفی عمیق به معنای واقعی به عمل آوریم، آنجا که این‌گونه نقد به نظر می‌آید به مرز چیزی می‌رسد که تقریباً بضرورت قانع‌کننده است (درحالی که هرگز نمی‌تواند برسد)، ایرادی روی می‌نماید که یکباره تمامی کوشش نقدی را باطل می‌کند. این ایراد نسبت به معاصران به معنای واقعی اعتبار دارد و نسبت به درگذشتگان فقط بالقوه. ایراد چنین است: نمی‌توان از خصم انتظار داشت که کاری برخلاف تمایل قلبی خود انجام دهد و به بینشی برسد که مانع خلاقیت خاص او شود. گوته می‌گوید آدمی حق ندارد آنچه را برخلاف شرایط وجود خود اوست به خود راه دهد. در برابر این ایراد می‌توان گفت: عالیت‌ترین جنبه فلسفه‌ورزی این است که این‌گونه ایراد تنها در مورد آن اعتبار دارد، زیرا آنکه به فلسفه می‌پردازد در طلب هرگونه بینش دست‌یافتنی است. در نظر او، عقل و ذهن و خلاقیت آن فقط وسیله است نه هدف. چنین شخصی همیشه آگاه است که این ابزار به همان مقدار که از حقیقت متأثر شود بهتر کار می‌کند. از این رو کسی که به فلسفه می‌پردازد همیشه در طلب شدیدترین نقدهاست.

نزدیک شدن به تفکر هایدگر با پرسشهایی که در اینجا فقط طرحی کلی از آنها آوردم، کار سهلی نیست که درباره‌اش بتوان به استدلال قناعت کرد و فقط قوه فهم را مخاطب ساخت. با این عمل نسبت به یکی از متفکران معاصر نقدی به عمل می‌آید از آن نوع که ما همیشه به‌طور یکجانبه نسبت به فیلسوفان گذشته می‌کنیم. من در این زندگینامه فلسفی خود چنین نقدی را حتی آغاز هم نکرده‌ام. در اینجا فقط خاطراتی از

چند دهه را اشاره وار آوردم، آن هم نه درباره آثار هایدگر، بلکه در خصوص آنچه میان من و او روی داده، اندیشیده شده، و عمل شده است. شاید در آنچه نوشتم چیزی باشد که در صورت نقد آثار هایدگر اهمیت پیدا کند. نقد فلسفی که فقط در بعضی از یادداشتهای من پنهان است در صورتی معنا خواهد داشت که خصم جواب بدهد. تا هنگامی که ما زنده ایم، امکاناتی که احساس می‌کنیم، بجای خود باقی است. آنچه از ۱۹۳۳ به بعد بود و امروز هم هست، به نظر من، میان من و هایدگر حل نشده مانده است. من نمی‌توانم این پرونده را ببندم.

الاهیات و ایمان فلسفی

هنگامی که فلسفه‌ورزی آغاز کردم، هرگز به خاطر نمی‌رسید که هیچ‌گاه ممکن است به الاهیات^۱ علاقه‌مند شوم. در ۱۹۱۶، وقتی که روان‌شناسی دین درس می‌دادم، به آن هم برخورد و برای کسب اطلاع، «جزئیات»^۲ مارتسن^۳ را (بویژه از این جهت که او خصم بزرگ کرکه‌گور بود) در مطالعه گرفتم، اما بدون هیچ‌گونه تعلق خاطر.

در کودکی بندرت با مذهب به‌صورت کلیسایی آن رابطه داشتم. تعلیمات دینی ما در مدرسه عبارت بود از: تاریخ کتاب مقدس، شرعیات و تاریخ کلیسا. بی‌آنکه قصدی در کار باشد، ذهن کودک از تصوراتی پر می‌شد که گرچه اثر آنی خاصی نداشت، اما فراموش هم نمی‌شد. هنگامی که موعد «تأیید»^۴ فرا می‌رسید، این هم به‌عنوان یکی از آداب انجام

۱. Theologie (theology)، الاهیات به معنای اخص یا «کلام». (مترجم)

۲. Dogmatik (dogmatics)، شعبه‌ای از الاهیات یا کلام مسیحی که هدفش ارائه محتوای عقلی دین است و می‌خواهد معنای آن را براساس وحی تبیین کند. «الاهیات جزئی» هم به آن می‌گویند. (مترجم)

۳. به احتمال نزدیک به یقین منظور Hans Martensen اسقف دانمارک و متکلم بزرگ همروگار کرکه‌گور در سده نوزدهم است که گرایش شدید به هگل داشت. (مترجم)

۴. Konfirmation (confirmation)، یکی از مناسک مسیحیان که متمم تعمید محسوب می‌شود و در مذاهب کاتولیک و ارتودکس معمول است و غرض از آن استوار کردن کودک در مذهب موروثی اوست. (مترجم)

می‌گرفت، اما بدون تأکید دینی و مانند یکی از عیدها که هدیه‌های صرفاً دنیوی به ارمغان می‌آورد. کسانی که بنا بود «تأیید» شوند، برای آماده شدن آموزشهایی دریافت می‌کردند که به نظر ما به شوخی بیشتر شباهت داشت و خنده‌آور می‌نمود. (کشیش جغرافیای جهنم را برای ما شرح می‌داد و با مخیله‌ای غریب می‌گفت که پاپ هر روز به کاخ فرشتگان^۱ می‌رود تا به تل طلاها دست بزند، و اینکه ستارگان با هم تصادم نمی‌کنند به این دلیل است که خداوند آنها را هدایت می‌کند، و چون مسیح بالای صلیب رفت ما همه رستگار خواهیم شد، و قس علی‌هذا). پدر و مادرم به جهان کلیسا اعتنایی نداشتند. ویژگی جو [زندگی] را چنین می‌توانم توصیف کنم:^۲

در سال آخر دبیرستان، چند سال پس از مراسم «تأیید»، این اندیشه به‌خاطر رسیدن به حکم حقیقت و صداقت باید ترک مذهب کنم. وقتی پدرم از نیت من آگاه شد، چیزی گفت به این مضمون: «پسرم، البته می‌توانی آنچه می‌خواهی بکنی. اما مقصودی که داری هنوز در ذهنت روشن نیست. تو در دنیا تنها نیستی. مسؤولیتی که فرد به سهم خویش بر عهده دارد اقتضا می‌کند که او صرفاً به راه خودش نرود. ما تنها به‌شرطی می‌توانیم با دیگران زندگی کنیم که پیرو قواعد باشیم. مذهب یکی از این مجموعه قواعد است. نابود کردن آن به فوران بدیها و آفت‌های پیش‌بینی‌ناپذیر خواهد انجامید. من با تو موافقم که مقدار زیادی دروغ به مذهب نیز مانند همه نهادهای انسانی گره خورده است. شاید وقتی که هفتاد ساله شدی وضع تفاوت کند. پیش از مرگ، هنگامی که دیگر در دنیا فعال نیستیم، آن وقت ممکن است با ترک مذهب حسابها را ببندیم».

۱. در ترجمه‌اشتن: «کاخ سن آنجلو» (San Angelo). (مترجم)

۲. در ترجمه‌اشتن: «برای توصیف جو حاکم بر خانواده، تنها به نقل یک واقعه اکتفا می‌کنم.»

(مترجم)

اتفاقاً هنگامی که پدرم هفتاد سالگی را پشت سر گذاشته بود، ترک مذهب کرد. از مقامات مذهبی محل درخواست کرد که موضوع را محرمانه نگه دارند. چند روز بعد، کشیش محل آمد. پدرم گفت: «حضرت آقا، برای هر دو ما بهتر است وارد این بحث نشویم. دلایل من ممکن است شما را برنجانند. تصمیم من قطعی و نهایی است.» کشیش دست از اصرار برنمی داشت. پدرم گفت: «من پیر شده‌ام و پیش از مردن می‌خواهم به کارهایم سامان بدهم. با آنچه کلیسا تعلیم می‌دهد و می‌کند بندرت موافق بوده‌ام. فقط یک نمونه آن جوانی بود که اخیراً خودکشی کرد. کلیسا [نوشته‌ای] در محکومیت خودکشی انتشار داد و کشیشی از اجرای مراسم تدفین و ترحیم خودداری کرد. من فکر کردم: مجوز شما برای چنین محکومیتی چیست؟ و حال که دستان به مرده نمی‌رسد، چطور می‌توانید خانواده او را این‌گونه عذاب بدهید؟ قطعاً، حضرت آقا، درک می‌کنید که چرا نمی‌خواهم کناره‌گیری من از کلیسا بی‌جهت به گوش مردم برسد، چون برای دیگران معنایی نخواهد داشت.»^۱ پدرم به ما می‌گفت به قدری سر قبرها [هنگام خاک‌سپاری] از کشیشان سخنان نسنجیده شنیده است که می‌خواهد بستگان خودش در موقع به خاک رفتن او از چنین چیزی در امان بمانند. در نود سالگی وقتی که در بستر مرگ آرمیده بود و وداع می‌کرد، به پزشک زن متدینی که به او نزدیک بود اظهار داشت: «می‌گویند ایمان و محبت و امید — من به ایمانش چندان معتقد نیستم».

من حتی پس از جنگ جهانی اول هم هنوز به الاهیات علاقه‌ای نداشتm. الاهیات، گذشته از موضوعی برای پژوهش علمی تاریخی (که از این حیث جایش احياناً در گروه فلسفه می‌بود)، آن قدر شکننده می‌نمود که فقط امکان داشت به‌عنوان یکی از عارضه‌های زمانه توجه مرا برانگیزد،

۱. در ترجمه اشتن: «چون غرض این نیست که برای دیگران معنایی پیدا کند.» (مترجم)

نه در نفس خودش. با این همه، در دراز مدت معلوم شد که نادیده گرفتنش محال است. واقعیت وجود آن را همه جا می‌شد دید. روزی متوجه شدم که دربارهٔ اموری که الاهیات آنها را متعلق به خود می‌داند سخن می‌گویم. در پایان دوره‌ای درس متافیزیک (در سال تحصیلی ۱۹۲۸-۱۹۲۷)، روزی کشیشی کاتولیک که سخنرانیهای مرا شنیده بود، آمد تا موافقت^۱ خویش را با من ابراز کند، و گفت: «ایراد من فقط این است که به عقیدهٔ ما، بیشتر آنچه شما درس می‌دادید الاهیات است». من از سخنان این جوان باهوش و تأثیربرانگیز یکه‌خوردم. واضح بود که دربارهٔ اموری سخن می‌گفتم که به نظر دیگران از مقولهٔ الاهیات است، و با این همه، فلسفه‌ورزی می‌کرده‌ام. این امر می‌بایست روشن شود.

در فلسفه، غفلت از واقعیت [وجود] مذهب و الاهیات روا نیست. تفکر ما از سرچشمه‌ای مستقل برمی‌خیزد که مذاهب به آن اذعان ندارند و به آنها مرتبط نیست. در برابر انکار آنها، به این سرچشمه می‌بایست آگاهی حاصل کرد و به عنوان حقیقت قائل بدان شد.^۲ هرچه بیشتر می‌گذشت، آگاهی من از قدرت مستقل فلسفه در طول هزاران سال و مدتها قبل از مسیحیت و جدا از آن، قویتر می‌شد. من در برابر کلیسا و الاهیات به عنوان خادم آن حقیقت مستقل بزرگ ایستاده‌ام، نه در مقام عامل روشنگری و به منظور نفی آن دو. درست است که می‌خواستم بر وفق پیشینهٔ خویش در تاریخ و با توجه به نیروهای نظم‌دهندهٔ بزرگ باخترزمین، متعلق به جماعتی باشم. اما می‌بایست قائل به معنای فلسفه به عنوان شالودهٔ زندگی باشم، معنایی که به کسی تحمیل‌شدنی نیست و نمی‌توان گفت اعتبار عام دارد، ولی به همهٔ کسانی که

۱. در ترجمهٔ شیلپ: «سپاس». (مترجم)

۲. این جمله در اصل آلمانی و ترجمهٔ اشتن هست ولی در ترجمهٔ شیلپ از قلم افتاده است.

(مترجم)

با آن زاییده شده‌اند و با پاکدلی در جستجوی آن‌اند آشکار می‌شود. از این رو، نخستین بار در درس‌هایم دربارهٔ تاریخ فلسفه به گریزناپذیر بودن الاهیات اشاره کردم. لیکن از چیزی سخن می‌گفتم که با آن بزرگ نشده بودم و دیر [در زندگی] هنگام فلسفه‌ورزی به آن برخوردیده بودم؛ با اعجاب و احترامی از آن صحبت می‌کردم که این پدیدهٔ عظیم و دهشت‌انگیز می‌طلبید هرچه آدمی از نزدیکتر آن را بشناسد. من بکلی فاقد ایمان به فرقهٔ کلیسایی خاصی بودم و، به این جهت، هرگز لازم نبود بر آن چیره شوم. وقتی که از کرکه‌گور پرسیدند چرا ایمان داری، پاسخ داد: «برای اینکه پدرم گفت داشته باش.» اما پدر من چیزی دیگر به من گفته بود. روزگارانی سپری شده بود که من از ایمان فلسفی آگاهی کامل یافته‌م. هیچ‌کس به من دعا کردن یاد نداده بود. اما پدر و مادر ما را در محیط احترام به راستی و وفاداری و در فعالیت دائمی پرمعنا و عشق به شکوه طبیعت و محتوای آفریده‌های روح بشر بار آورده بودند و اجازه داده بودند در جهانی سرشار بزرگ شویم. هنگامی که در هجده سالگی آغاز به تحصیل کردم، سر درس‌های فلسفه رفتم. اما چون چیزی مانند آنچه خانهٔ پدری و مادری مرا برای آن آماده کرده بود نیافتم، ناامید و دلسرد شدم. با عمیق‌ترین احترام به فلسفه از دور — همان فلسفه‌ای که [وجود] آن را در اسپینوزا حس کرده بودم و نمی‌توانستم ببینم که با نظریات درسی اشتباه شود — در تحصیل پزشکی به دنبال واقعیت رفتم. سپس گام به گام به فلسفه رسیدم یا، بهتر بگویم، به آن بازگشتم و اجمالاً، ولو در سطح، به الاهیات پرداختم، و چون احتمالاً از اول داخل آن نبودم، همین به من امکان داد تا تصور تازه‌ای از آن به دست آورم. من فاقد آن پایهٔ بدیهی یا خودآشکاری بودم که به نظر می‌رسید دیگران را به دنبال خود می‌کشد، اما، به نظر خودم، بر بنیادی ژرف‌تر به سنتها و شالودهٔ تاریخی باختر زمین رسیدم.

محرک نیرومند من در طرح مسائل مربوط به ایمان، همسر من بود که از اوایل عمر و بدون وقفه‌ای مایه‌ور در وفاداری به میراث خود، ایمان ارتودکس^۱ یهودی را در درون خویشتن به فلسفه‌ورزی استوار بر کتاب عهد عتیق [یا تورات] مبدل کرده بود. زندگی وی سرشار از [احساس] هیبت و احترام به دین بود. هر جا که به دیانت برمی‌خورد، احترام می‌گذاشت. پدرم می‌گفت: «از وقتی که گرتروید پیش ما آمده است، عید ولادت مسیح هر سال مسیحی‌تر می‌شود.» این زندگی بدون جزئیات و شرایع که از کودکی [او] نفس پیامبران بنی‌اسرائیل به آن خورده بود، به راهنمایی قواعد اخلاقی تزلزل‌ناپذیر مطلق پیش می‌رفت. من خویشتن را نزدیک به او احساس می‌کردم و قویدل شدم که آنچه را زیر حجاب عقل، ولو به حالت فعال پنهان بود، به سطح آگاه ضمیر بیاورم.

گاهی از اینکه فلسفه بدین‌گونه رشد می‌کند و تبدیل به قدرت بنیادین ایمان می‌شود — نه تنها در مورد خودم (که چنین چیزی همیشه برایم بدیهی بود)، بلکه در مورد درس‌هایی که در فلسفه به همگان می‌دادم — احساس ناآسودگی می‌کردم. این دعوی نه فقط نوظهور بود، بلکه از هیچ جماعتی شنیده نشده بود. در ۱۹۴۹، نمایندگان کمونیسم و الاهیات کاتولیک و پروتستان و فلسفه برای گفتگو درباره انسانگرایی [یا اومانیزم] در نشست‌های Rencontres internationales [«برخوردهای بین‌المللی»] به ژنو دعوت شدند. به تجربه دیدم که دیگران همه می‌توانند به نمایندگی نیروهایی از لحاظ جامعه‌شناسی عظیم سخن بگویند و آن نیروها پشتشان ایستاده‌اند و پایه و اساسی برایشان فراهم می‌کنند و به ایشان اعتماد به نفس می‌دهند، حال آنکه نماینده فلسفه پشتیبانی بجز تاریخ فلسفه

۱. یهودیان ارتودکس از پیروان شاخه‌های دیگر نسبت به سنت یهود متعصب‌ترند و به برخی آداب و قواعد پای بندند که نزد فرقه‌های متجدد متروک یا منسوخ است. (مترجم)

ندارد که از نظر شکوه و عظمت فکری و روحی بی مانند است ولی از جهت جامعه شناسی، بدون وجود خارجی. چون ناچار بودم، باصطلاح، در آنجا تنها بایستم، مسأله‌ای که از مدتها پیش احساس کرده بودم، برایم واقعیت پیدا کرد، [بدین عبارت] که آیا ما نمایندگان فلسفه، به رغم همه وضوح اعتقادمان، بیچاره و ناتوان به چیزی پوچ و موهوم مشغول نیستیم؟ اعتماد به نفس در چنین وضعی نخست به وسیله تذکار سنجیده اصول فلسفه باز می گردد، و دوم با توجه مجدد به دانشگاه به عنوان نهاد مخصوص جستجوی حقیقت مستقل فلسفی.

نخست، حالت من از اول چنین نبود که فلسفه را علمی زیر سقف اعتقاد کلیسایی و مشمول هدایت و محدودیت آن ببینم و تصور کنم که فلسفه را آن اعتقاد آن قدر گسترش می دهد که به جهان ایمان مبدل شود و از همه علوم بالاتر برود. نه دارای این حالت بودم و نه حالت بظاهر مقابل آن که فلسفه را قسمی «جهان بینی علمی»^۱ بدانم. مطابق این هر دو برداشت — یعنی تلقی فلسفه به عنوان *praeambulum fidei* [«مقدمه ایمان»] و به عنوان جهان بینی علمی — فلسفه، معرفت به معنای آموختن حقایق دریافتنی و عموماً معتبر است و چیزی می شود که، مانند علوم دیگر، مسأله پژوهش و تحقیق در آن مطرح است.

هرچه بیشتر می گذشت، فلسفه به معنای درست — یعنی فلسفه‌ای که هزاران سال پایدار مانده و در نقاط اوج، در افلاطون و کانت، از خود درست به همین مفهوم آگاه بوده است — مایه ورتر و واقعیت به من آشکار می شد. جوهر آن برخی اندیشه‌های فلسفی است که معنایشان از منشأ دیگری به دست نمی آید [و خودزاست]^۲. [این اندیشه‌ها] نیروهایی

1. Wissenschaftliche Weltanschauung (scientific weltanschauung)

۲. عبارت درون دو قلاب فقط در ترجمه اشتن. (مترجم)

حیات بخش‌اند. فلسفه هیچ‌جا نتایجی نمی‌دهد که وسیله برنامه‌ریزی در دنیا باشد. اما بنیاد آگاهی را روشن می‌سازد که حد نتایج علم و امکانات برنامه‌ریزی مولد را معین می‌کند و به آنها معنا می‌بخشد.

نوشته‌ای که در آن [حاصل] فلسفه‌ورزی ثبت شده باشد به مثابه کوششی برای انتقال و تفهیم ایمان فلسفی در قالب زمانمند [وجود] نویسنده است که آن [ایمان] را از نظر پیوندی که با سنت دارد تعقل می‌کند. این قسم تفاهم، برخلاف علوم که به صراحت افاده معنا می‌کنند، شامل عنصری غیر صریح است که نمی‌توان بر آن چیره شد. اما اگر به نیروی اراده معطوف به حد اعلا صراحت توفیق حاصل کند، مورد و متعلق [آن] به مرتبه مطلق می‌رسد و، بدین‌سان، از معنای فلسفی تهی می‌شود. نحوه غیر صریح و نامستقیم افاده معنا و مفاهمه در کرکه‌گور، گرچه ما قصد و غرض از آن را مردود می‌شماریم، این جنبه گریزناپذیر مفاهمه فلسفی را به عنوان آگاهی روشن‌مند روشن کرده است.

دوم، اعتماد به نفس در فلسفه همیشه از این راه به من باز می‌گشت که آن را علت و معنای دانشگاه می‌شمردم.^۱ این نهاد به شکل امروزی از تبدیل دانش تحت رهبری الاهیات به اراده مستقل معطوف به دانستن حاصل شده است — اراده‌ای که معنای آن نه ناشی از غلبه هیچ فلسفه‌ای خاص، بلکه برخاسته از آکنده بودن کل به فلسفه‌ورزی است.

دانشگاه از حیث دانشگاه بودن دیگر مسیحی نیست، تا چه رسد به اینکه فرقه‌ای باشد. اهمیت و معنای آن به جای اینکه از دست برود وسیع‌تر می‌شد اگر دانشکده الاهیات چند بخش پیدا می‌کرد و [در هریک] پیروان ادیان و مذاهب منبعث از کتاب مقدس — یعنی مذهب

۱. این جمله بسیار مهم است. ترجمه تحت‌اللفظی آن چنین است: «اعتماد به نفس فلسفه همیشه برای من به عنوان علت و معنای دانشگاه دوباره به دست می‌آمد.» (مترجم)

کاتولیک و پروتستان و دین یهود — و آیین بودا، [کیشی را که بدان ایمان دارند] درس می‌دادند.

انسان دانا را ایمان می‌تواند به یکی از دو راه هدایت کند: یا به یکی از صورتهای خاص تاریخی به نحوی که ادیان و مذاهب در قالب الاهیات آن را انتقال می‌دهند؛ یا با توجه به آن امکانات بیگانه و مقید دیگر، از طریق فلسفه‌ورزی بدیع و اصیل. [تقابل] دو قطب دین و فلسفه به دانشگاه تعلق دارد.

فلسفه‌ای که مکمل ولی نه ضرورتاً معارض با دین باشد، در عین حال پایه بالقوه‌ای برای اکثر دانشجویان است. امروز باید توده وسیع جوانانی را در نظر داشته باشیم که به هیچ فرقه خاص مذهبی ایمان ندارند. قطع نظر از اینکه از این امر اسف بخوریم یا نه، فلسفه تنها نوری است که امکان دارد ایمان این گروه را منور کند و این جوانان را از پیوستگی‌هایی که بدون قید و شرط بدانها اذعان دارند آگاه سازد.

این راهنمایی فلسفی را می‌توان روشن کرد. [راهنمایی فلسفه] با ارشاد جزئی الاهیات خصلتاً تفاوت دارد. در فلسفه‌ورزی این امر صادق است که هرکس به خودش حواله می‌شود؛ راهنمایانی همانند روحانیان وجود ندارند؛ نظریه‌ها فرصت فراهم می‌کنند، یقین به وجود نمی‌آورند؛ کتاب مقدسی در میان نیست، فقط سنتهای بزرگ چند هزار ساله فلسفی باختر زمین و هندوستان و چین در کارند.

علم به معنای محدود، برای فلسفه نیز مانند الاهیات، وسیله و عرصه است. ولی رابطه اولیه‌اش با فلسفه نزدیکتر است، زیرا فقط فلسفه خواهان علمی بیکران و جامع‌الاطراف و قادر به فهم آن است و همواره برای اثبات حقانیت «علوم جدید» و پشتیبانی از آن در برابر نیروهای ضد علم آماده بوده است.

البته فلسفه بسیاری از اوقات فهم نادرست از خود داشته و یا خویشتن را با این علوم جدید یکی دانسته یا در سده‌های اخیر مدعی شده که «علمی دیگر» است. بازگردانیدن آن از این لغزش به خودش و خلوص و شفافیت بخشیدن به آن، کار امروز است.

فیلسوف پیامبر نیست. او خویشتن را نمونه و سرمشق قرار نمی‌دهد. ولی انسان بودن را، ولو از جنبه‌های عیناکش، می‌نمایاند. می‌خواهد یادآوری کند و برساند و به رغبت بیاورد و درخواست کند. مرید نمی‌خواهد، بلکه توفیقش در این است که دیگران به خود آیند. مالک حقیقت نیست، اما در محدودهٔ زمان بجدّ زندگی می‌کند و در جستجو است.

دانشگاه فلسفی [مشرّب] قلمرو پیشرفت پایان‌ناپذیر معرفت است. پیش‌فرض‌های فکری گوناگون از میان مذاهب متعدد [برمی‌خیزند و] در آنجا به هم برمی‌خورند تا در یکدیگر به دیدهٔ شک و سؤال بنگرند. در بنیادشان ایمانی فراگیر است که هیچ‌کس نمی‌تواند بگوید به‌صورتی معین از آن اوست: ایمان به طریق حقیقت که همهٔ جویندگان صمیمی در آن گرد هم می‌آیند و بی‌آنکه جدایی بجویند، سعهٔ مشرب نشان می‌دهند. صورتهای دیگر ایمان را رد نمی‌کنند، چرا که چنین کاری نشانهٔ ایمان دروغین دانسته می‌شود. در این قلمرو دانشگاهی هر امکانی برای پژوهش تخصصی علمی وجود دارد. حیات روحی و فکری آن که همه‌چیز را می‌پوشاند و در برمی‌گیرد، در کشاکش میان الاهیات و فلسفه ادامه می‌یابد.

از هنگام نگارش کتاب فلسفه (در ۱۹۳۱) من در محضر همگان ایمان فلسفی را معنای نظریات فلسفی معرفی کرده‌ام و به هواداری از آن سخن گفته‌ام. در کتاب ایمان فلسفی^۱ (۱۹۴۷) این نکته را به صراحت صورت‌بندی کرده‌ام.

1. *Der philosophische Glaube (Philosophical Faith)*

اندیشه تاریخ جهانی فلسفه

من از ۱۹۲۲، بدون هیچ‌گونه برنامه کلی و بدون طرح‌ریزی توالی و ترتیبی که مطابق آن بخواهم به عصرهای مختلف بپردازم یا درباره مستفکران بزرگ سخن بگویم، تاریخ فلسفه درس داده‌ام. بدین‌گونه، دوره‌هایی تدریس کرده‌ام زیر عنوان «فلسفه جدید»^۱، «از کانت تا امروز»، «کانت و کرکه‌گور»، «نیچه»، «از آوگوستینوس تا توماس»، «از توماس تا لوتر»، «فلسفه یونان»، «افلاطون»، «فلسفه چین»، «فلسفه هند»^۲ (دو فقره اخیر پس از ۱۹۴۵). همچنین آثار تاریخی مشخص انتشار داده‌ام: نیچه (۱۹۳۶)، دکارت (۱۹۳۷). تاریخ نزد من به‌عنوان موضوعی اهمیت داشت که می‌بایست برای فلسفه‌ورزی جذب شود، نه از جهت خودش. در نتیجه رعب و وحشتی که ناسیونال‌سوسیالیسم ایجاد کرد، و نیز تجربه مطرود شدن در کشور خودم، علاقه و توجه من به تاریخ دستخوش دگرگونی شد. منطق فلسفی به هیچ‌روی تنها کار من در آن ایام نبود.^۳ از ۱۹۳۷، به بعد، از راه خواندن، اطلاعات جدیدی درباره دنیا به دست می‌آوردم. با خوشوقتی روحاً در چین پالنگ می‌کردم، زیرا در آنجا، بعکس وحشیگری

1. Neuere Philosophie (Modern Philosophy)

۲. در ترجمه اشتن: «فلسفه هندو». (مترجم)

۳. این جمله در اصل آلمانی و ترجمه شلیپ هست ولی در ترجمه اشتن نیامده است. (مترجم)

محیط خودم، سرچشمه مشترکی برای انسان بودن حس می‌کردم. با ستایشی مهرآمیز به انسانیت چینی روی آوردم. شبها بر وفق حال و هوایمان در آن سالها، همسر [آثار] شکسپیر و آیسخولوس^۱ و سپس کتابهایی درباره تاریخ انگلیس و رمانهای چینی برای من می‌خواند.

اوضاع نیازمند امتحان سخت‌تری از اذهان و افکار در سراسر تاریخ غرب بود. سؤال این بود که [صاحبان آن ذهنها و اندیشه‌ها] به چه معنایی آفریننده و نگهبان توان ایستادگی در برابر ارباب و وحشت بوده‌اند و به چه معنا راه را برای امکان‌پذیر ساختن چنین ارباب و اخافه‌ای هموار کرده‌اند. همه عمر خواست قلبی من این بوده که عظمت حقیقی و امور ضروری و ذاتی را تشخیص دهم. این گرایش به عظمت، اکنون تشدید و با نظری روشنتر دیده می‌شد.

از سوی دیگر، در همان حال خاطر من به کل بشریت مشغول بود که بنیاد و ملاک استوار ماندن در روزگار کنونی می‌بایست در آن محسوس شود. ناسیونال‌سوسیالیسم^۲ به معنای قطع بنیادی رشته ارتباط و تفاهم انسانها با یکدیگر بود و در عین حال مساوی با پایان اینکه آدمی خودش باشد. روشن بود که قطع آن رشته و روی آوردن به خشونت خودسرانه، همواره هستی فردی را تهدید می‌کند و موجد خطر واقعی خودباختگی است [اما مظهر شق اخیر قدرتهای بزرگ تاریخ است]^۳.

در مقابل، فلسفه‌ورزی بدان معناست که بر سر پیش‌فرض‌هایی^۴ کار

۱. Aeschylus (۵۲۵ تا ۴۵۶ ق.م)، نایشنامه‌نویس نامدار یونانی که معمولاً پدر تراژدی

دانسته می‌شود. (مترجم)

۲. چنین است در اصل و ترجمه اشتن. در ترجمه شیلپ: «توتالیتاریسم». (مترجم)

۳. جمله بین دو قلاب که معلوم نیست معنای آن چیست، در اصل آلمانی و ترجمه اشتن

نیامده است و فقط شیلپ آن را افزوده است. (مترجم)

۴. Voraussetzungen (presuppositions)، در اشتن: «شرطها» (conditions). (مترجم)

می‌کنیم که ارتباط و تفاهم همگانی را امکان‌پذیر می‌کنند. باید این پیش‌فرض‌ها را روشن کنیم. آن چیزی که آدمیان ممکن است در دست داشته باشند از یک سو ابزاری است که در منطق فلسفی از کار درمی‌آید و پیشاپیش در هر گفت و شنود حقیقی وجود دارد، و از سوی دیگر شناخت تاریخ مشترکمان است که همه در آن متقابلاً با یکدیگر سروکار داریم. امروز تاریخ جهانی فلسفه می‌تواند به صورت چارچوبی برای ارتباط و تفاهم همگانی درآید که شرط روشن شدن خودآگاهی ما به بالاترین حد در گفتگو با دیگران و اشتغال به خویشتن و ژرف‌اندیشی در تنهایی است. به محض پی بردن بدین امر، فوریتی پدید می‌آید که نظری آگاهانه نسبت به کل فلسفه بشر کسب کنیم. ما [آدمیزادگان]^۱ تاریخ مشترک روحی بزرگ داریم که از اول بر مشترک بودن واقعیتها مبتنی نبوده است. تماسهای دوجانبه در تاریخ تا امروز یا گذرا بوده یا شکست خورده است. شکفتگیها بتنهایی [یا]^۲ در کنار یکدیگر و با فراموش کردن گذشته خویش، چه در تاریخ عمومی جهان و چه در محدوده هر تاریخ معین، فراوان بوده است. تداوم واقعی کلی وجود نداشته است، فقط تداوم جزئی. دلمشغولی بزرگ انسان افزایش ارتباط و تفاهم و تداوم است، بویژه در فلسفه که هم پژواک زندگی است و هم آمادگی برای آن.

در ۱۹۳۷، طرحی برای تاریخ جهانی فلسفه اندیشیدم که می‌بایست به موازات و همراه منطق فلسفی پیش برود. به من روشن بود که اگر بنا باشد کل مواد و مطالب [لازم] از نظر تاریخی دانسته شود و مورد بحث قرار گیرد، چنین کاری برای یک مغز بتنهایی محال است. اما همچنین بوضوح می‌دیدم که این کار ضروری است. از آنجا که تصویری از سراسر تاریخ

۱. فقط در شیلپ. (مترجم) ۲. فقط در اشتن. (مترجم)

فلسفه برای فلسفه واجب است و فقط برای یک مغز در هر زمان ممکن است حاصل شود، باید به این امر محال اهتمام کرد.

برخلاف دایرةالمعارفهای بزرگ که مجموعه‌هایی شایسته و بایسته از مطالب گردآوری شده در نتیجه کار مشترک عده‌ای بسیار است، تصویر کلی که یک تن بتنهایی بخواهد از فلسفه بدهد نیازمند اسلوب دیگری است. هدف نه دانستن همه چیز و جامعیت مطالب، بلکه نمایاندن الگوهای اساسی برداشت تاریخی به طریق ایجاز است که پیوسته شواهدی برای آن ذکر شود؛ برانگیختن حسی برای [درک] کل تاریخ و سلسله درجات و عظمت و پایگاه کسانی است که هیچ کسی از حیث بزرگی همتای آنان نیست؛ جهت‌یابی از میان امور اساسی در هر دوره و در هر مسأله و در نیروهای مؤثر در اندیشه است؛ تجسم سرچشمه‌های بزرگ و از لحاظ تاریخی مستقل در چین و هندوستان و آسیای صغیر و باختر زمین است؛ دادن حسی از خود امور تاریخی به تفکیک از انتزاعات کلی است.

کار مربوط به تاریخ جهانی فلسفه که اکنون به آن مشغولم، آگاهی [به چیزی] را تحکیم کرد که از هنگام اشتغال به فلسفه چین [در درونم] به طرزی طبیعی و بدیهی رشد کرده بود: بدین معنا که ما اکنون از غروب فلسفه غرب به سوی طلوع فلسفه جهانی پیش می‌رویم. همه یکایک در این راه خواهیم ماند. اما خود جاده به سوی آینده‌ای پیش می‌رود که وحشتناکترین و درخشناکترین امکانات را نشان می‌دهد — به سوی سرانجامی که فلسفه در آن ممکن است اجازه دهد فرد شرف و کرامت خویش را حفظ کند، یا به سوی خیزشی که باید از فلسفه برای آگاهی اخلاقی که بدون آن بناچار با شکست روبه‌رو می‌شود سپاسگزار باشد.^۱

۱. از «به سوی سرانجامی که ...» تا پایان، در متن آلمانی و ترجمه اشتن آمده است ولی در ترجمه شیلپ دیده نمی‌شود. (مترجم)

دربارهٔ کل نوشته‌های من

هنگامی که به سیر تکاملی فکری و روحی خویش می‌نگرم، چیزی می‌بینم که از ایام کودکی ثابت مانده است. خُلق و حالت اساسی نوجوانی در جریان زندگی روشنتر و از لحاظ محتوا با شناختن دنیا غنیت‌تر شده است، ولی هیچ تغییری در معتقدات و هیچ گسستگی و هیچ بحران و هیچ التیامی وجود نداشته است. تنها نقطهٔ عطف بزرگ در زندگی من، پیوند من و همسرم با یکدیگر بوده است که در آن هرچیزی که پیشتر روی داده بود استوار شد و بی‌نهایت گسترش یافت. با همان میراث خانهٔ پدری و مادری زندگی کرده‌ام. با همهٔ شناخت محصول سالهای بعد، فقط توانسته‌ام پرتوی بر آن بیفکنم و آگاهی کامل از آن پیدا کنم.

حس هستی در زندگی ما با خطر دائمی دولت جنایتکار ناسیونال سوسیالیست که آیندهٔ شخصی زیر سیطرهٔ آن تهی از امید می‌نمود، دگرگون شد. هرکسی که گمان کند زندگی‌اش در جریان حوادث از دست رفته است، وقتی از مهلکه جان به‌در ببرد، احساس می‌کند که عمر از سر گرفته است. اما هیچ فاجعه‌ای در جهان نمی‌توانست به آن درونیت‌ترین نقطهٔ [وجود من]^۱ دست یابد یا آن را به قالبی دیگر بریزد. ضربه‌هایی که بر آن

۱. فقط در داشتن. (مترجم)

وارد می‌آمد، امتحانهای جدید و نمونه‌های تازه پیش می‌آورد که آنچه را از پیش وجود داشت روشن می‌کرد.

فقط می‌توانم از طریق کل نوشته‌هایم بگویم که این چیز چیست. نمی‌توان تخمین زد که این شالوده به کجا در تجربه‌های دریافتنی دوران کودکی باز می‌گردد؛ به انزوای اجباری من در ایام دانش‌آموزی، به بیماری که بیشتر شادابی طبیعی زندگی را از من گرفت، به حضور خجسته خانواده‌ای خردمند و سرشار از مهر و شایان اعتماد، به نگرش مثبت و مطمئن پدرم و مادرم به زندگی، به همدلی و همفکری عمرانۀ خواهری محبوب، به لیبرالیسم محافظه‌کارانه و نگرش مخالف هر دو خانواده، یعنی خانواده‌های پدری و مادری، و تمایل آنها به رسیدن به دموکراسی از راه آریستوکراسی.

الف) دو دلمشغولی بزرگ خویش را در نوشته‌هایم باید اینجا به‌اجمال بیان کنم:

نخست، آدمی تنها در اوضاع واقع در حد نهایی طاقت بشری از ماهیت خویش آگاه می‌شود. بنابراین، از نوجوانی همیشه می‌کوشیدم حتی آخرین حدود را از خویشتن پنهان نکنم. این یکی از انگیزه‌های من در انتخاب پزشکی و روانپزشکی بود: برای اینکه نهایات قوای آدمی را بشناسم، برای پی بردن به معنای آنچه از نظر همگان نهان می‌شود و مغفول می‌ماند.

دوم، تا جایی که می‌توانم از گذشته به خاطر بیاورم، همیشه از تجربه درک یا عدم درک متقابل میان آدمیان تکان می‌خوردم. حتی هنگامی که دانش‌آموزی بیش نبودم، رنج می‌بردم از اینکه می‌دیدم در پی هر مشاجره، احساسات گرم فقط ممکن است با رفتارهای دوستانه قراردادی بازگردد. طرف ستیزه‌جویی که پیوسته برای روشن شدن قضایا اصرار

داشت، من بودم. اگر بزرگتری، مثلاً یکی از معلمان، اجازه نمی‌داد که موضوع روشن شود، و قضیه با دستور پایان می‌پذیرفت، من آزرده می‌شدم. حتی خواهان بیش از این بودم: به‌رغم وجود پدر و مادر و برادران و خواهر^۱، به‌رغم وجود دوستان، مشتاق نوعی تفاهم فراسوی هرگونه سوء تفاهم و فراسوی هرچیز گذرنده و موقت و فراسوی مرزهای بدیهیات بودم. آدمی فقط به اتفاق دیگر آدمیان می‌تواند به خود بیاید، نه هرگز با دانش محض. ما تنها تا بدانجا خودمان می‌شویم که دیگری نیز خودش بشود؛ فقط بدان درجه آزاد می‌شویم که دیگری نیز آزاد شود. بنابراین، از ایام مدرسه، مسأله ارتباط و تفاهم انسان با انسان نزد من، نخست در عمل و سپس در اندیشهٔ فلسفی، همیشه مسألهٔ بنیادی زندگی ما بود. نهایتاً همهٔ اندیشه‌ها می‌بایست به این محک بخورند که آیا به ارتباط و تفاهم یاری می‌رسانند یا مانع از آن می‌شوند. خود حقیقت می‌بایست بدین ترازو سنجیده شود که حقیقت یعنی آنچه ما را با هم متحد می‌کند؛ میزان ارزش آن می‌بایست حقیقت اتحادی باشد که به وسیلهٔ آن امکان‌پذیر می‌شود. من فقط با همسرم توانستم گام در طریق این تلاش مهرآمیز بگذارم: طریق تفاهم عمرانه و کمال‌ناپذیر و بی‌پرهیز و، بنابراین، پایان‌نیافتنی.

راه من در هیچ یک از این دو جهت (یعنی تجربهٔ اوضاع واقع در حد نهایی طاقت بشری و منور ساختن تفاهم) هنوز به پایان نرسیده است. (ب) خوشبختانه به یمن زندگی استادی و آزادی نامحدود کار از این

۱. اصطلاحی که یاسپرس به کار می‌برد (Geschwister)، در آلمانی اعم از خواهر و برادر است. اشتن ترجمه کرده است «برادران و خواهر» (در صورتی که تاکنون چیزی دربارهٔ برادران یاسپرس ندیده‌ایم)؛ شیلپ نوشته است «خواهر» که ظاهراً صحیح‌تر است. اما چون موضوع مبهم بود، برای رعایت احتیاط، تعبیر اول را برگزیدیم. (مترجم)

رهگذر، آگاهی به اینکه هنوز در راهم و هر توفیقی در این دنیا فقط به صورت ناقص و ناتمام به دست می‌آید و به مثابه فرمانی تازه برای پیش رفتن است، مرا سالهای دراز به پژوهش در آثار و احوال رفتگان بزرگوار مشغول داشت. هر جا تصور می‌کردم به فهم چیزی کامیاب شده‌ام، منظمأ به جذب آنچه به ما رسیده بود می‌پرداختم. [تاریخ] باستان و کتاب مقدس که به کودک منتقل [ولی سالهای دراز در پس صحنه نگاه داشته]^۱ شده بود اکنون به عنوان بنیاد تاریخی زندگی باختر زمینی ما بجد گرفته می‌شد، اما برای شنیدن حدیثشان و انتقالشان به امروز، نه به عنوان حجت. از خردسالی مشتاق عظمت بودم. در برابر مردان بزرگ و فیلسوفان بزرگ که برای ما جانشینی ندارند احساس اعجاب می‌کردم. ما معیارهای خویش را از این گونه مردان می‌گیریم، ولی ایشان را به مرتبه خدایی نمی‌رسانیم. زیرا هرکسی حتی در مقابل بزرگترین انسانها باید خودش بشود. حجیت و مرجعیت درست است، اما مطلق نیست. گردنکشی در برابر بزرگان، بی حقیقتی موزیانه است؛ صورت راستین انجذاب، تجربه مستقل در مطالعه و تحقیق است.

نخستین فیلسوفی که به من بال و پر داد اسپینوزا بود. در دانشگاه فخر^۲ و وونت و گاه به گاه شوپنهاور را می‌خواندم، اما هنوز کانت را نمی‌فهمیدم. اهمیت این نویسندگان در تفکر من ناچیز بود. یکسره مستغرق در علوم بودم.

دیری نگذشت که همسر مرا به افلاطون راهنمایی کرد. اما هنوز او را نمی‌شناختم. گذشته از کار روانپزشکی، باقی وقت و نیرویم را در سمینارهایی که گاهی لاسک تشکیل می‌داد صرف خواندن کانت می‌کردم.

۱. عبارت میان دو قلاب در متن آلمانی و ترجمه اشتن نیست؛ فقط در ترجمه شیلپ. (مترجم)

۲. G.T. Fechner (۱۸۷۰-۱۸۸۷)، فیلسوف و فیزیکدان و روان‌شناس تجربی آلمانی. (مترجم)

نظریهٔ صور معقول^۱ کانت را دریافتم. کمی هم ارسطو و دکارت را مطالعه می‌کردم.^۲

در زمان جنگ جهانی اول فلوپین را کاملتر خواندم، اما بالاتر از همه نوری بود که کرکه گور آورد. مفهوم «وجود» [Existenz] را به او مدیونم که از ۱۹۱۶ همواره معیار فهم من از آنچه تا آن هنگام با بی‌قراری در پی آن تلاش می‌کردم، بوده است. ولی به همان درجه از قدرت در عین حال مفهوم عقل^۳ و اقتضای آن بود که از طریق کانت پیوسته به من روشنتر می‌شد.

در فلسفه به دنبال عظمت اندیشه بودم. تحمل یکسان‌نگری‌های جاری در کتابهای آموزشی و درسها را نداشتم. معلوم شد که فلسفه‌نویسانی که آثارشان را در ایام دانش‌آموزی خوانده‌ام سبک مایه بوده‌اند. مشتبه نساختن مرتبتها به صورت امری وجدانی در آمد. رابطه‌ای بود میان مرتبت فیلسوفان و حقیقت افکارشان. حقیقتشان در قالب نظریه‌ها و نتایج دریافتنی نبود.

پ) در نظر داشتم که در کار فلسفی خویش در همان راهی پیش بروم که عده‌ای انگشت‌شمار از بزرگان پیموده بودند و از نوجوانی آن را به وضوحی روزافزون مشاهده کرده بودم: یعنی راه اساسی شناخت آدمی که برای همهٔ امکانها میدان باز می‌کند و می‌تواند آدمیان را به‌رغم چندگانگی ایمان و زندگیشان با هم متحد کند.

من خواهان آن گونه فلسفه‌ورزی بودم که نزد انسان از حیث انسان

۱. Ideenlehre (theory of ideas)، یا «ایده‌شناسی». (مترجم)

۲. این بند براساس متن آلمانی و برگردان اشتن به فارسی ترجمه شد. در ترجمهٔ شیلپ چنین آمده است: «هنگامی که در بیست و چهار سالگی با همسرم آشنا شدم، او مرا به افلاطون راهنمایی کرد. بخشهایی از چند رساله را با هم خواندیم. تا جایی که وقت و نیرو اجازه می‌داد، سپس در جنب کار روانیزشکی‌ام، در سمینارهایی که گاهی برگزار می‌شد شروع به مطالعهٔ کانت کردم. نظریهٔ او را دربارهٔ صور معقول فهمیدم. کمی هم ارسطو و دکارت را شناختم.» (مترجم)

بودن قابل فهم و قانع کننده باشد، نه امری سرّی و باطنی^۱ مخصوص تنی چند از اشراف. بیشتر دوست دارم، باصطلاح، مانند شخصی در کوچه و خیابان با مردم کوچه و خیابان صحبت کنم. البته چون هرکسی، به قول معروف، همان است که هست، این دلیل نمی شود که مطلقاً حق دارد فلان طور باشد؛ ولی هرکسی دارای این امکان است که با نگاهی آمیخته به احترام به بزرگان و به راهنمایی بی قید و شرط محبت و عقل در چارچوب نظامی جاویدان، به خود بیاید.

ت) مطلوب من قسمی تفکر عام بود — یعنی نه شناختی یکتا و کلاً معتبر، بلکه شرط امکان ارتباط و تفاهم: نوعی Koiné [یا «اجماع»] به معنای زمینه‌ای که آگاهانه همه در آن به یکدیگر می‌رسیم، نه چیزی رنگ‌باخته.

من در جستجوی چنین زمینه‌ای بودم که محتواهای حقیقی در آن مسموع بیفتند حتی هنگامی که در برابر یکدیگر صف‌آرایی کرده باشند. من در پی آن محتواها بودم حتی در جایی که واقعیت [وجود] من سهمی در آنها نداشت. این‌گونه فلسفه‌ورزی می‌بایست هرگونه جذب آن محتواها را امکان‌پذیر سازد؛ اما همچنین می‌بایست به تشخیص این امر بینجامد که هیچ‌کسی، حتی بزرگترین اشخاص، همه چیز نیست، و وقتی که من قطعاً [استعدادهای] خویش را متحقق ساختم و دانستم که وضع چیست، به طور قطعتر به دیگران نیازمندم.

با این همه، هنوز دیری از عمرم سپری نشده بود که برخوردم به مرزهایی که اعتقاد به این هماهنگی در بطن واقعیت را نفی می‌کنند: برخوردم به گسیختگی کامل رشته تفاهم، به خودکامگی مطلق، به سرّ و

1. esoterische Angelegenheit (esoteric affair/business)

خبت. چنین می‌نمود که فلسفه‌ای که بگوید در اساس در این دنیا و در واقعیت موجود همه چیز خوب است، آشکارا دروغ می‌گوید.

درست است که من نیز در فلسفه‌ورزی نقطه‌ای را می‌جویم که همه تعارضها و تضادها در آن مرتفع شوند. اما چون آنجا [در آن نقطه] نیستم و اینجا هستم، آنچه می‌اندیشم باید از پیامدهایش در زندگی و کردار من معلوم شود. باید وضع را بدانم. مختصر آنکه کل جهان را نمی‌توان به عنوان چیزی معقول درک کرد، اما من که در آنم می‌توانم مصمم شوم که جانب عقل را بگیرم.

بنابراین، آنچه می‌خواستم در فلسفه‌ورزی متحقق سازم آن چیزی بود که معنای آن را در واژه «عقل» در کانت و لسینگ^۱ از نو یافتم و به‌طور کامل درباره‌اش بحث کرده‌ام. ارادهٔ عقلانی معطوف به عقل که، با این همه، چیزی دیگر، یعنی «وجود» [Existenz]، پیوسته باید آن را بر پا نگاه دارد؛ یا آگاهی به سرچشمه‌هایی که خود قابل اثبات نیستند؛ یا عزم به سرشار شدن از حال حاضر در عمل که ازلیت و ابدیت از آن راه با ما سخن می‌گویند؛ به هر تقدیر با ضابطه‌هایی از این قبیل می‌توانیم حیطهٔ «احد» را معلوم کنیم. این‌گونه عقل در وجود واقعیتی تاریخی [یا زمانمند] و در اندیشیدن دربارهٔ ترتیب آن خارجیت پیدا می‌کند.

ث) اینکه کسی بداند که کجا ایستاده است و وضعیت چیست و چه می‌خواهد، سبب می‌شود که به عصر خویش در افق تاریخ بنگرد. تأملات من در ایام دانشجویی در این باره که امور احتمالاً همان‌گونه که هستند خواهند ماند، معنایش نگران نبودن از [اوضاع] روزگار بود. [زمانه] تنها اتفاقاً طرف توجه بود. زندگی هیچ معنای ویژه‌ای از نظر این عصر خاص

۱. G. E. Lessing (۸۱-۱۷۲۹)، متفکر و نویسنده آلمانی و از پیشوایان نهضت روشنگری در آن کشور. (مترجم)

نداشت. معنایش در قید زمان نبود. فقط از آغاز جنگ [جهانی اول] در ۱۹۱۴ من نیز پیوسته با این مسأله روبه‌رو بوده‌ام که امروز چه روی می‌دهد و این زمانه چیست. از آن پس، آنچه در من اثر می‌کرد و در آن سهمی داشتم، برحسب انگیزه‌های آن و پیامدهایش در این عصر و زمان سنجیده و ارزیابی می‌شد.

بیهوده است که بخواهیم نخست عصر خویش را بشناسیم تا بدان طریق پی ببریم که چه کاری باید بر طبق آن در فلسفه بر عهده بگیریم. نمی‌توانیم حساب کنیم که روزگار چه می‌خواهد و چه چیز بموقع است تا بعد برای برآوردن آن خواست برنامه بریزیم. همه کس با اصیل زندگی کردن عاملی در عصر خویش است. اما در نگاه به گذشته ممکن است از وضع عصر خود آگاه شویم و با نظر نقاد ببینیم که به چه مفهومی قبلاً مطابق با وضع کنونی، به نحوی که امروز آن را می‌بینیم، فکر می‌کرده‌ایم و در این عصر چه می‌خواهیم. ولی حتی در این صورت نیز معنای فلسفه‌ورزی فراسوی هر عصر و بیرون از قلمرو زمان خواهد ماند.

اگر به تاریخ بنگریم، ممکن است دوره‌های اصالت و ابتکار و کمال کلاسیک و بحران و نیز دوره‌های آمادگی و نگهداری در آن تشخیص دهیم. این تنها یکی از نظرگاه‌هاست که اجازه چنین تمایزاتی را می‌دهد. اگر لحظه‌ای دل به چنین نظرگاهی بسپریم، ممکن است تصویر زیر را از روزگار خودمان ببینیم:

عصر ما روزگار [پدید آوردن] آثار بزرگ بی‌همتا نیست، مانند عصر لائوتسه^۱ و حکمای پیش از سقراط و برخی از رساله‌های افلاطون و پاره‌ای از متنهای کتاب مقدس، بلکه بیشتر شبیه فلسفه جهانی اواخر عهد

۱. Lao-Tse (حدود ۶۰۴ تا ۵۳۱ ق.م)، حکیم بزرگ چینی و مؤسس تائوئیسم. (تائو به معنای

کردار نیک یا روح جاویدان حق و حقیقت است.) (مترجم)

باستان و اندیشهٔ رواقیان و فلوپین و بویتیوس^۱ است که در محافل بزرگ رواج داشت.

عبث به نظر می‌رسد که امروزه کسی بخواهد آثاری در حد کمال پدید بیاورد. در مقابل کاهلی و کارهای آبکی و آشفتگی، و سوسهٔ امروزی این است که بخواهیم در شعر و فلسفه و هنر با اتکا به انضباط کارهای هنری بیافرینیم. به جای اینکه چیزی زنده و بدیع بیاییم و بگذاریم خود اثر آن را بیان کند، به ایجاد نوع خاصی از آثار موفق می‌شویم که نمایشگر سادگی و ساخت بی‌خدا و زبان صیقل خورده است، ولی اگر بخواهد مدعی ارزش مستقل شود، در معرض شک و تردید قرار می‌گیرد. مقاومت در برابر بی‌شکلی هیچ و بوج‌های^۲ امروزی خوب است و، بنابراین، آنچه اینجا می‌گذرد نیز به عنوان یادآوری و هشدار، نیکوست. [ولی به کذب آلوده می‌شود هرگاه بخواهیم قصد و غرض از چنین چیزی را در کنار قصد و غرض از شاهکارهای بزرگ قدیم بگذاریم، یا هرگاه که چیزی ساختگی و دور از صداقت و تحقق نیافته در زندگی خود شخص در آن پدید بیاید.]^۳ طریق امروزی حقیقت به نظر می‌رسد که راهی دیگر است. از نظر فلسفه‌ورزی، امر نوپدید، واقعیت بی‌مانند علم جدید همراه با تصور غلط آن از خود در بالا بردن تکنولوژی^۴ به مرتبهٔ مطلق و پیامدهای هر دو برای سراسر هستی ماست. امروزه هر کوشش فلسفی که به جای اینکه

۱. Boethius (حدود ۵۲۴-۴۸۰ میلادی)، نام اصلی: آنیکوس مانلیوس سورینوس. فیلسوف و دانشمند رومی و شارح ارسطو و صاحب آثاری در فلسفه و منطق و حساب و موسیقی و الاهیات. بزرگترین اثر او کتابی به نام دلداریهای فلسفه است که در زندان به رشتهٔ تحریر درآمد. (مترجم)

2. Nichtigkeiten (nullities/trivialities)

۳. جملهٔ درون قلاب در متن آلمانی و ترجمهٔ اشتن نیست و تنها در ترجمهٔ شیلپ آمده است. (مترجم)

4. Technik (technic/technology)

این واقعیت را سنگ بنای معرفت اساسی فراگیر قرار دهد، آن را نادیده بگیرد یا رد کند، ناگزیر شکست خواهد خورد و از راستی دور خواهد شد. اتهامات مبتذل علیه علم و تکنولوژی بی فایده است. نسخه‌های رفع نقایص به وسیله برنامه‌ریزی سراسری نیز بی حاصل است (هرچند البته تفکر شدید درباره برنامه‌ریزی و محدودیتهای برنامه‌ریزی از جهت امر دشوار ترتیب و تمشیت هستی در این روزگار، عاقلانه است). همچنین بیهوده است که نگاه را منحرف و متوجه نوعی فرایند تام متافیزیکی کنیم که می‌گویند مشاهده شده است و با آگاهی کاذبی که از قسمی جبر یا ضرورت فرضی می‌دهد، شناخت واقعیات و عمل مؤثر را فلج می‌کند. حکمای بزرگ اهل متافیزیک در گذشته، ابزارهای بی‌بدیل فکری به‌ما داده‌اند، ولی نه وسیله‌ای که امکان دهد به درون وضع کنونی نفوذ کنیم و از آن به‌عنوان درمان سود ببریم. [شگفت‌انگیزترین^۱ فلسفه ممکن است ما را بفریبد و به طفره برانگیزد.

ج) در هر علمی، بطبع، وظیفه فلسفی همیشگی همچنان پابرجاست، بدین معنا که باید از بالاترین حد کلیت به شناخت ساده و بنیادینی برسیم که پایه روح جماعت در هر عصر است.

اگر ناظری بی‌مهر به کل نوشته‌های من می‌نگریست، ممکن بود به تحقیر بگوید: «به خیال خودش دانای مطلق است». ولی اگر شخصی دارای فکر فلسفی به آنها بنگرد، به ماهیت مطلب پی خواهد برد [و خواهد دید] که در فلسفه‌ورزی از کلی‌گرایی چاره‌ای نیست.

این کلیت، نه به دانایی مطلق، بلکه به شناختی بنیادین منجر می‌شود که می‌خواهد همه‌چیز را به هم ارتباط دهد و، به‌عنوان نوعی آگاهی فراگیر، از لحاظ فلسفی قابلیت تفهیم و انتقال پیدا کند.

۱. فقط در شیلپ. (مترجم)

بخش‌بندی امور آدمی به تقسیمات متعدد کاری غیرانسانی است. اگر شخص به همه‌چیز از چشم انداز تخصص و دیدگاه خودش بنگرد. اما انسانی است که کسی در زمینهٔ حرفه‌ای خویش به نحوی کار کند که آن زمینه بازتابی از کل بشود تا بدین وسیله او در عین آگاهی از کل فراگیر به سر ببرد. هرکسی باید در تخصصی که دارد شایستگی خود را ثابت کند، ولی هیچ‌کس لازم نیست از آگاهی فراگیر دست بشوید. این امر متعلق به مرتبتی برتر است، اما نمی‌تواند در قلمروی خیالی در اوج به حقیقت پیوندد، و همواره ممکن است به صورت فردی متحقق شود. فلسفه همیشه در برابر انحطاط روح و پراکندگی آدمیان ایستاده است و به تمرکز نیاز دارد.

شاید بی‌پروایی باشد که کسی وظیفه کار کردن بر سر این آگاهی فراگیر و تمرکزدهنده را مانند چیزی قابل تفهیم و انتقال بر عهده بگیرد. محتمل نیست که کسی که خود شخصاً کار تخصصی نکرده است در این امر کامیاب شود. تاریخ فلسفه این قسم تخصص را در مورد اغلب فیلسوفان بزرگ [جدید]^۱ نشان می‌دهد. ولی آنگاه نوبت پرشی خطرناک برای فرد فرامی‌رسد: پرشی از جزئیت^۲ به درون کلیت فراگیر^۳، ولی نه آن‌گونه که همه‌کس باید چنین کند، بلکه به‌عزم اشتراک مساعی در زمینه آگاهی فراگیر از طریق کار قابل تفهیم در فلسفه‌ورزی حرفه‌ای. این پرش نیازمند مشارکت در همهٔ فعالیت‌های فکری، در صورت امکان، و فهم تمامی واقعیت‌هاست و، از این رو، گرایشی دارد که ما را بفریبد و به راه سرگردان‌کنندهٔ «همه‌دانی» یا «دانایی مطلق» بکشاند.

آزمونی که فلسفه باید از بوتهٔ آن سرافراز بیرون بیاید درست همین

۱. فقط در شیلپ. (مترجم)

2. Besonderheit (peculiarity/specialty)

3. das umgreifende Ganze

است که به بیراهه « همه دانی » نیفتد و شیفته چیزهای دل‌انگیز سر راه نشود، بلکه به محض روشن شدن مبادی — یعنی آنچه همه چیز را به آگاهی عمومی فراگیر متصل می‌کند — متوقف شود.

فیلسوف به چیزی اهتمام می‌ورزد که تنها چند نابغه اصیل در آن به پیشرفتهایی که به نامشان ثبت است نائل شده‌اند. ما دیگران در همه اعصار زحمت می‌کشیده‌ایم برای تحقق بخشیدن به اکتساب و گسترش محصولات کار آفریننده از حیث واقعیت و جهت‌گیری جهانی در هر زمان خاص. این‌گونه کار و زحمت ضروری است و هدف آن این است که آنچه را در بزرگان، پنهان و تقریباً از دسترس بیرون است از آن همه نوع بشر کند.

این یکی از مقتضیات انسان بودن است که هرکسی در عین اینکه با درک و فهم در کل زندگی شرکت می‌جوید، در حرفه خویش نیز کار تخصصی استادانه انجام دهد. اگر همه صرفاً متخصص بودند، بشر طعمه هرکسی می‌شد که می‌توانست به زور توده را یکسره مقهور اراده خود کند. او تنها به شرطی می‌تواند چنین کند که متخصصان آنچه را همه چیز وابسته به آن است و حتی شکوفندگی تخصصشان به آن بستگی دارد، در قلب و ذهن خویش نشانند.

فلسفه را تخصص در کلیات خوانده‌اند. این گفته یک پارادکس است. اما فلسفه باید بر سر صورهایی از معرفت کار کند که می‌تواند آنچه را از جهت دریافت امور، ذاتی است به قلمرو تفکر همگان بیاورد. آنگاه آگاهی از جهان و از استعلا و آزادی خود بودن به آگاهی عام مبدل می‌شود و به صورت روح ساده و راستین و ژرف همگانی تحقق می‌یابد.

روزگاری بود که باختر زمین موجد این آگاهی عام بود. اما امروز احساسی بر آن حاکم است که این آگاهی در نتیجه کم‌مایگی و انبوهی از

کارهای نامرتبط، راه انحطاط در پیش گرفته است. آنچه خواسته می‌شود قسمی «تألیف» [یا سنتز] دانشهاست؛ ولی معنایی که این کلام افاده می‌کند گونه‌ای خلاصهٔ دایرةالمعارف‌وار از نتایج همهٔ علوم نیست؛ معرفتی اساسی است که همهٔ علوم و همهٔ اندیشه‌های عملی را استوار نگاه دارد و سرشار کند.

به نظر من، کسانی که سابقهٔ تخصص دارند و جرأت کار فکری دربارهٔ این‌گونه معرفت اساسی را به‌خود می‌دهند، باید به هرچیز بنیادی و ذاتی در هستی آدمی بپردازند. نباید پیشداوری کرد که با چنین کاری چیزی ارزشمند از نظر روح همگانی به‌ارمغان خواهند آورد یا در نتیجهٔ اشتغال به امور متعدد، نیرویشان به‌در خواهد رفت. باید با ایشان در تفکر همراه شد و دید که آیا [این کار] ارزش دارد یا نه. باید گذاشت که [این کار] بشود. نباید نوع کار ما را محال پنداشت. نباید برای آنچه بناست اینجا انجام گیرد از بیرون برنامه ریخت. باید لااقل به فلاسفهٔ بزرگ گذشته گوش داد و گذاشت که فلسفه‌ورزی فعلی ما درکمان را از آنان آسانتر و ژرفتر کند.

ج) نامحتمل است که بتوانیم پیشاپیش رهیافتی کلاً منظم و پایدار در برابر آن معرفت اساسی بیابیم که با جهان ما یکی می‌شود. در عوض، باید به نکات زیر توجه کرد:

نظامی که بسته شود، مهمل و بی‌معناست. فقط ممکن است رهیافتی منظم وجود داشته باشد.

اگر بسط یافتن اندیشه‌ها و جمع شدن داده‌های پراکنده به آگاهی از توافق و، در نتیجه، خرسندی فزاینده بینجامد، به‌نحوی که مشاهدات جدید مؤید [نظریهٔ موجود] به نظر برسد یا آشکارکنندهٔ عناصری که مجهول بوده‌اند، چنین تجربه‌ای ممکن است معناهای مختلف بدهد.

این گونه طرحها^۱ — مثلاً رؤیایی جهانی — ممکن است مانند نظام هذیانی^۲ بیماران روانی بنمایند. ولی اگر نظامی دقیقاً اندیشیده جلو چشمان بیمار بیاید، مثل اینکه مکاشفه‌ای به او دست داده باشد که امور واقعاً چنین است، اضطراب تحمل‌ناپذیری که او را می‌فرسود، پایان خواهد گرفت.

یا این گونه طرحها ممکن است صرفاً تحقیقی^۳ باشند درباره واقعیت تفکر خود شخص و امکانش و حدود و صورتهای^۴ آن و جهانهای در دسترس آن. در کانت، وضع به طرزی فخیم چنین بود. او کار خویش را به خودپژوهی عقل^۵ محدود کرده بود. اینکه چگونه این فرایند روشنگری روشمند او را به نکته‌های تازه می‌رسانید، و چگونه همه چیز به یکدیگر می‌خورد و کل دقیقاً هر جزء را تأیید می‌کرد و همه اجزاء در کل فهمیده می‌شد، اینها همه به وی آرامش فلسفی عظیم می‌بخشید. او نمی‌دانست که جهان چیست و خدا چیست و بی‌مرگی چیست؛ اما می‌دانست که چگونه باید این امور را تعقل کرد، و این اندیشه‌ها چه منشأ و معنا و اهمیتی دارند. شاید من هم، منتها با خویش‌داری به مراتب بیشتر، برخی از این شادی کانتی را تجربه کرده باشم. رهیافت منظم نسبت به امکانش [ی بالقوه] عقل در دایره وجود [ذات] فراگیر که ماییم و خویش‌داری در آن می‌بینیم — این نیز نزد من معلق و تمام‌نشدنی ماند. اما رهیافت منظمی که چندگانه از کار درآمد، به شیوه‌های خاص خود آنچه را پراکنده بود جمع کرد و امکان داد که آنچه را منفصل بود، متصل ببینیم. صورتی از تفکر فلسفی پدید آمد، سرشار از نسبت‌های متقابل، که در آن هر چیزی دیگری را تکمیل و ثابت می‌کند بی‌آنکه صورت اندیشه را به طرزی دارای معنای واحد در

1. Entwürfe (designs) 2. Wahnsystem (delusive system/delusional system)

3. Vergewisserung (ascertainment) 4. Formen (forms) 5. Vernunft

نظام به کمال برساند، به نحوی که هر رهیافت منظم در قلمروی فراگیر می‌ماند که کل آن را در استعلا می‌شود اجمالاً دید اما نمی‌شود پیمود. ترتیب [مطالب] در کتاب من آسیب‌شناسی روانی مطابق روشهای پژوهشی، خود چنین رهیافت منظمی بود. در کتاب دیگرم فلسفه، روشها عبارت بودند از تعالی جستن در جهت‌گیری جهانی و اشراق «وجود» [Existenz] و متافیزیک؛ و در دربارهٔ حقیقت به وجوه [ذات] فراگیر مبدل شدند که ما در آنیم و خود آنیم. معنای «احد» متصل می‌شود به چندگانگی شکلهای اندیشه. وضوح تمایزات حاکی از یک بنیاد و یک هدف است که تمایزات در آن پشت سر گذاشته می‌شوند و مطلق بودن خود را از دست می‌دهند.

اگر وحدتی در اندیشه من باشد، در بازگشت آن به معرفت ساده و فراگیری است که، با این همه، هیچ صورت قطعی پیدا نمی‌کند، و همچنین در اراده معطوف به تفاهم. هیچ وحدت فراگیر ناشی از کلیت در آثار من نیست، فقط سلسله‌ای از وحدتها در فضایی باز که «احد» مرکز یا محیط^۱ آن است و گرچه فکر ما به هیچ یک نمی‌رسد، هر دو تا حدی که فکرمان به آنها راجع و در پرتوشان روشن می‌شود، حقیقت دارند.

ح) ویژگی اثر فلسفی همچنین سبک نگارش آن است. در مدرسه من در انشانویسی مشکل داشتم. نکوهش می‌شدم که چرا ثقیل و معقد و مطول می‌نویسم. یکی از همشاگردیهایم روزی به من دلداری داد و گفت: «تو هیچ استعداد روزنامه‌نگاری نداری»^۲، ولی دست‌کم گاهی در آنچه می‌نویسی جدی هستی».

۱. Umkreis، در اشتن «قطر» (diameter) که خطای فاحش است. (مترجم)

۲. چنین است در آلمانی و اشتن. در ترجمه شیلپ: «ممکن است خرمن الفاظ از قلم تو جریان پیدا نکند....» (مترجم)

آثار قدیمترم، آسیب‌شناسی روانی و روان‌شناسی جهان‌بینی‌ها، را بدون تصحیحات فراوان بعدی نوشتم. اما از فلسفه و وضع فکری زمانه به بعد، بازنویسی آنچه می‌نوشتم شروع شد، زیرا می‌کوشیدم روشمندانه فلسفه - ورزشی کنم و همچنین به سبب انتقادهای دائمی دوستم ارنست مایر. از آن پس هیچ چیزی انتشار نداده‌ام بی آنکه تحریر اول را بازنویسی کرده باشم. نوشته‌های من بدون استثنا از انبوهی از یادداشتهای جداگانه به وجود آمده است که گرد می‌آمد و سرانجام روزی از نظرگاهی معین تنظیم می‌شد و از صافی می‌گذشت و انسجام پیدا می‌کرد و جاهای خالی‌اش پر می‌شد. حتی هنگامی که فکر [اصلی] در طرحی منظم عینیت پیدا می‌کرد، باز چیزی استنتاج نمی‌شد و یادداشتهای موجود مورد استفاده قرار می‌گرفت. جامع‌ترین اندیشه‌های نظم دهنده در کتابهای من از همه کمتر اهمیت دارند، زیرا جنبه عقلی دارند و به کار رده‌بندی می‌خورند. نوشته‌های من برحسب اینکه درباره چه باشند، از نظر سبک نگارش تفاوت می‌کنند. جایی که خواسته‌ام مطلبی علمی را بیان کنم، درباره موضوع به طرز عینی نوشته‌ام؛ جایی که فلسفه ورزشی می‌کرده‌ام، با عطف نظر به [ذات] فراگیر نوشته‌ام.

چون اراده معطوف به عقل و مبتنی بر فکر امکان تفاهم، حاکم بر فلسفه ورزشی من بوده است، هدف از کوششهایم بیش از وضوح منطقی (که به آن بسیار ارج می‌گذاشته‌ام و بشدت به دنبالش بوده‌ام) روشنی «وجودی» بوده است؛ بیشتر تعهد اراده در تفکر بوده است تا زیبایی زبان شاعرانه (که به هر حال برای آن توان آفریننده نداشته‌ام)^۱.

خ) نوشته‌های من همه با آرامشی خالی از تعصب به رشته تحریر درآمده‌اند، و آنچه به آنها جان می‌بخشد این است که خواسته‌ام مؤثر

۱. عبارت درون پرانتز در ترجمه شیلپ نیست. (مترجم)

باشند: یعنی هرچه مقدور است بکنم تا شاید پیشرفتی، هرچند اندک، نصیب عقل در جهان شود، اما این کار را از این طریق انجام دهم که آرامش خاطر خواننده را با راندن وی به سوی «وجود» [Existenz] بالقوه‌اش برهم زنم و او را دلیر کنم که خودش بشود و معنایی را که هستی ممکن است بدهد در او بیدار کنم و بگذارم تفکرش وقتی به دریافته‌های می‌رسد به گل بنشیند. این گرایشی^۱ است (البته اگر ارادهٔ معطوف به عقل را بتوان گرایش خواند)^۲ که من پای آن ایستاده‌ام و برای آن و با آن می‌اندیشم و دوست دارم دیگران را نیز به آن برانگیزم.

در این نوشته‌ها فرض من بر این نیست که حقیقت سرانجام چیره خواهد شد یا جهان از آغاز عقل را راهنما گرفته است. تجربه، چه در تاریخ و چه در حال کنونی، گواه ضد این امر است، البته اگر عقل در دسترس آدمی را میزان قرار دهیم، که جز آن چیزی سزاوار نام عقل نیست.

به همین جهت است که این همه امور به آنچه فرد می‌خواهد برای آن کار و زندگی کند بستگی دارد. او باید بداند که کجا ایستاده است و وضعش چیست. ذات^۳ خود او و سیر رویدادها وابسته به اهمیتی است که وی برای آنچه می‌کند و حتی برای کوچکترین تصمیمهای خویش قائل است. این امر^۴ نه تنها در برابر استعلا که وی باید خویشتن را وقف آن کند تا خودش بشود و از موفقیت و شکست محفوظ بماند، قدر و اهمیت جاودان دارد، بلکه در ظرف زمان نیز به واسطهٔ اعمال او در دنیا دارای قدر و اهمیت است. جهان خودبه‌خود در مسیری دگرگونی‌ناپذیر و تعیین‌شده

۱. در متن آلمانی Tendenz. در شیلپ tendency. معلوم نیست چرا اشتن واژهٔ عجیب

propaganda (= تبلیغات) را به جای آن به کار برده است. (مترجم)

۲. عبارت درون پرانتز در ترجمهٔ شیلپ از قلم افتاده است. (مترجم)

3. Wesen (essence)

۴. به پیروی از اصل آلمانی (es) و اشتن (it). در شیلپ: he. (مترجم)

به وسیله قوانینی مشابه قوانین طبیعت حرکت نمی‌کند؛ جریان سرنوشت نیست که هرگونه تفکری به آن برسد و از ازل مقدر شده باشد یا با تصمیم‌هایی بیگانه با ما اداره شود.^۱ آنچه می‌شود بستگی دارد به یکایک افراد و به راه‌هایی که روی هم رفته نزد او پیش‌بینی‌پذیر نیست.

اغلب آنچه را نوشته‌ام قبلاً در مقام معلم دانشگاه تقریر کرده‌ام. اگر از عزم تعلیم سخن گفته‌ام، این امر هرگز در مورد من برنامه‌ریزی نشده بوده است. آموزش حقیقی همیشه به نظر من خودآموزی بوده است. این امر مربوط به خود شخص است؛ اما در آموزش، آدمی امیدوار است که با جلب توجه جوانان و سرمشق دادن به ایشان در اندیشه و کردار و با تفهیم و انتقال طرق درک و فهم، آنچه را در آنان می‌خواهد بشکفد و آشکار شود تشویق کند. من هرگز نخواست‌ام در اندیشه افراد تصرف کنم، ولی گذاشته‌ام سختی و صلابت نظم‌های جاوید را احساس کنند. این نظم‌ها را نباید سست کرد. نرمی‌ناپذیرترین انتظارات در بردباری و تسامح کامل نهفته است. این انتظارات را فرد می‌شنود. فلسفه‌ای که فهم شود و انتقال پیدا کند می‌تواند به فرد یاری دهد که آن را روشنتر و قاطعتر بشنود.

۱. از «جریان سرنوشت ...» تا پایان جمله در ترجمه شلیپ نیست. (مترجم)

پیری

نگاه به گذشته به زندگی خویش، خاصه از سالخوردگی، در آدمی حالتی دو پهلو ایجاد می‌کند. گویی شخص حساب چیزی را می‌بندد که هنوز ادامه دارد.

طبیعت فلسفه این است که هرچه بیشتر از حقیقت برخوردار شود، کمتر بموقع قابل تمیم و تکمیل باشد.

در پیری متفکر از هر زمان خویشتن را دورتر از کمال احساس می‌کند. به گفته کانت: «درست هنگامی که به جایی رسیده‌ایم که بتوانیم صحیحاً شروع کنیم، باید کنار برویم و کار را از سر به نوآموزان بسپاریم.» وجدان شخص تکان می‌خورد از اینکه هنوز سخن اصلی را نگفته است و هنوز امر قطعی را که حضور خود را اعلام می‌کند پیدا نکرده است.

به این جهت، گذشته‌نگری فلسفی آغازگاه بهتری برای برنامه‌ریزی کارهای آینده است. گسترش نیروی عقل در دایره طبیعی زندگی محصور نمی‌شود. شگفت اینکه در سالخوردگی انسان ممکن است احساس کند که تجربه‌های روحی و فکری گذشته، پهنه‌هایی جدید را در برابر دید او می‌گشایند.

کارل یاسپرس

بازل، سپتامبر ۱۹۵۳

افزوده‌های مترجم فارسی

شرح اصطلاحات فلسفی اساسی یاسپرس در این کتاب

تبیین در برابر تفهّم، درون‌فهمی

Erklären (explanation), versus Verstehen (understanding)

« هنگامی که نخستین آثار یاسپرس در دههٔ اول این قرن منتشر شد، اغلب روان‌شناسان، با وجود اختلافاتی که از جهات دیگر با هم داشتند، مبدأ کارشان را همیشه تلویحاً این اعتقاد پوزیتیویستی قرار می‌دادند که علی‌الاصول همه چیز را می‌توان دانست و به آن شناخت حاصل کرد، و آدمی و قلمرو روانی او نیز از این قاعده مستثنا نیست. این فرض که با روش درست و صبر و تحمل همه چیز سرانجام فهمیدنی است، نتایج عالی در علوم طبیعی داده بود و، بنابراین، کمتر دانشمندی و کمتر روان‌شناسی دلیلی برای تشکیک در آن فرض می‌دید. روان‌شناسی در آن روزگار هنوز علمی جوان بود، و روان‌شناسان توجه داشتند که بیشتر معماهای روانی هنوز حل نشده است؛ اما اکثرشان بظاهر تردید نداشتند که این معماها اصولاً قابل حل است و عاقبت حل خواهد شد. همین‌طور، کمتر مشکلی به نظر می‌رسید که این‌گونه راه‌حلهای را از چه طریقی باید به دست آورد. مهمترین روش روان‌شناسی، آزمایش دانسته می‌شد که می‌بایست با ملاک‌هایی که اعتبارشان در علوم طبیعی به اثبات رسیده بود، کنترل شود. این قبیل آزمایشها نه تنها شرایط، بلکه علل پدیدارهای روانی را آشکار می‌کردند، و تصور بر این بود که همین کافی است. تبیین علّی (causal explanation) و فهم علمی (scientific understanding) کمابیش مترادف محسوب می‌شدند.

«در برابر این گونه اعتقادات یاسپرس اعلام کرد که: (۱) آدمی را نمی توان شناخت؛ (۲) شناخت و تبیین علی یکی نیستند؛ و (۳) برخی جنبه های ذاتی و اصلی روان را نمی توان به روشهای آزمایشی درک کرد ...

«یاسپرس می پرسد: "آیا فهم ما از رویدادهای روانی واقعاً آن گونه که عموماً فرض می شود فقط مبتنی بر تبیین است؟" پاسخ او منفی است. یاسپرس می بیند که تبیین به "تشخیص روابط عینی علت و معلول" محدود است، و در این تشخیص آنچه مورد مشاهده قرار می گیرد "همیشه فقط از بیرون مشاهده می شود". بنابراین، تبیین برای بخشهای روان فیزیکی روان شناسی و عموماً هرگونه نظر "از بیرون" کفایت می کند، نه برای درک روان و حتی روان شناسی به معنای محدود. فهم واقعی ما از حیات روانی از جایی دیگر سرچشمه می گیرد: از "ادراک پدیدارهای روانی از درون" که یاسپرس نام آن را *Verstehen* [تفهیم یا درون فهمی] می گذارد.^۱ درون فهمی در روان شناسی منشأ نهایی تجربه و مشابه ادراک حسی در علوم طبیعی است. بنابراین، یاسپرس می گوید همه روان شناسان به واقع از دو گونه شناخت استفاده می کنند: یکی تبیین و دیگری درون فهمی، ولی تنها یکی از این دو، یعنی تبیین، را از حیث علمی صحیح و متین می شمارند. او این نظر نادرست را با اشاره به بخشهایی از روان شناسی رد می کند که فقط درون فهمی را به آنها دسترس است، مانند "واکنش به تجربه ها، رشد و نضج گرفتن شور و اشتیاق، منشأ خوف و وحشت"^۲ و مانند اینها، اما در عین حال غافل نیست که این امور نیز علی الاصول مشمول تبیین علی می شوند.

«یاسپرس اصطلاح "تبیین" را همیشه به معنای "تبیین علی" به کار می برد. اگر این گونه تبیین در قلمرو روان شناسی به کار رود بدین معناست که بستگیهای میان داده های مختلف روان شناختی، به دلیل تکرار تجربه، بستگیهایی منظم و حتی ضروری و از مقوله رابطه علت و معلول شناخته می شود ... درون فهمی یا تفهم

1. Ludwig B. Lefebvre, "The Psychology of Karl Jaspers". *The Philosophy of Karl Jaspers*. ed. Paul Arthur Schilpp (La Salle, Illinois: Open Court Publishing Company 1957), p. 475.

2. Karl Jaspers. *Allgemeine Psychopathologie. Ein Leitfadens für Studierende. Ärzte und Psychologen* (Berlin: J. Springer, 1913, 1920, 1922, 1946). p. 251, in Lefebvre, op. cit., p. 475.

نیز یکی از صورتهای تبیین است، ولی تبیین به وجه روان‌شناختی، نه علی. یاسپرس می‌گوید: "گاهی روابطی را که به روش درون‌فهمی درک می‌کنیم «علیت درونی» می‌نامیم تا بدین وسیله شکاف پرنشدنی میان این روابط که فقط بر سبیل قیاس ممکن است روابط علی خوانده شوند و روابط حقیقتاً علی، یعنی علیت برونی، مشخص گردد.^۱ پهلوی به پهلوی قرار گرفتن این دو قسم علیت اساس روان‌شناسی یاسپرس است ... درون‌فهمی و تبیین نیز باید مانند پدیدارشناسی و روشهای عینی، مکمل یکدیگر شوند ...

«پدیدارشناسی، نوع ایستای درون‌فهمی است. (مقصود یاسپرس هرگاه این اصطلاح را به کار می‌برد، نوع تکوینی آن است.) [پدیدارشناسی] حالات روانی فردی را ایستا تلقی می‌کند ... اما کسی که از روش درون‌فهمی استفاده می‌کند، "می‌کوشد بی‌قراری روان، یعنی جنبشها و بستگیها، را دریابد."^۲ پدیدارشناسی شرط اساسی روشهایی است که مطابق آنها نتایج تحقیق به صورت نمودار و آمار و اندازه‌گیری و غیره عرضه می‌شود ...

«یاسپرس در پدیدارشناسی خویش روشی به وجود آورده بود که به پیروی از آن ممکن بود تجربه‌های ذهنی را به‌طور دقیق و درست با تشریح و ویژگیهای صوری آنها تصویر کرد. در تحلیل او از درون‌فهمی، بنیاد تعبیر و تفسیر موادی که بدین گونه گرد آمده گذاشته می‌شود. یاسپرس با مطرح ساختن درون‌فهمی، بعد جدیدی به پژوهشهای علمی در روان‌شناسی افزود که پیش از او فقط با فهم "شهودی" (intuitive) ممکن بود بدان دست یافت ... ولی درون‌فهمی به علت ویژگی تأویلی [یا هرمنوتیک] آن ممکن نیست منشأ معرفت روان‌شناختی واقع شود ... "جنبه تاریخی [یا زمانی] روان را امکان ندارد حتی به تقریب سراسر با درون‌فهمی تکوینی دریافت، چرا که این جنبه باید بنا به رابطه علت و معلول نیز تبیین شود. این گمان که روان قلمرو درون‌فهمی است و قسمت فیزیکی قلمرو تبیین علی، نادرست است."^۳

1. Jaspers, op. cit., p. 250 in Lefebvre, op. cit., p. 476.

2. Jaspers, op. cit., p. 23 in Lefebvre, op. cit., p. 474.

3. Jaspers, op. cit., p. 24 in Lefebvre, op. cit., p. 477.

« یاسپرس با تفکیک درون‌فهمی و تبیین، توجه ما را به آن‌گونه سرچشمه‌های شناخت جلب می‌کند که روان‌شناس در درون خویش در اختیار دارد. او به‌جای اینکه پرسد: "من روان‌شناس چه می‌توانم بدانم؟" سؤال می‌کند: "من روان‌شناس هنگامی که به مورد شناخت از نظرگاه درون‌فهمی می‌نگرم، چه می‌توانم بدانم؟" یا: "چه می‌توانم بدانم وقتی که از دیدگاه تبیین نگاه می‌کنم؟" این رهیافت تازه به دو دلیل اهمیت دارد: اولاً درون‌فهمی را هم‌رتبه تبیین می‌کند و، بنابراین، به بُعد دیگری از شناخت مشروعیت می‌دهد؛ ثانیاً مستلزم این است که روان‌شناس هنگامی که به داده‌های روان‌شناختی می‌نگرد و درباره آنها به تأمل می‌پردازد، نحوه ادراک ذهنی خویش از آن داده‌ها را نیز به حساب بگیرد. پس روان‌شناس خود نیز به صورت یکی از عوامل تعیین‌کننده در روان‌شناسی درمی‌آید، و به این واقعیت اهمیت شایسته تعلق می‌گیرد.^۱ »

Existenz

وجود

یکی از چهار وجه «بودن ما»، سوای آگاهی و روح و هستی (Dasein).
 «... یاسپرس بارها از گونه‌ای هسته مرکزی در آدمی سخن می‌گوید که فراسوی هر چیزی است که علوم اجتماعی قادر به کشف آن باشند: چیزی که آن را نفس و ذهن و روح و خود و روان و عمق خویشتن خوانده‌اند ... آنچه یاسپرس عمده‌تاً با آن سروکار دارد همین است — همان چیزی که مدتهاست به تقریب روان و نفس و ذهن و روح و جان نامیده شده است. "آنچه در مصطلحات اساطیری نفس و خدا، و به زبان فلسفی «وجود» [Existenz] و استعلا خوانده می‌شود ... دارای همان وجه هستی (mode of being) نیست مانند چیزهای این دنیا ... بلکه می‌تواند [وجه هستی] دیگری داشته باشد. [این چیز] گرچه ناشناخته است، چنین نیست که هیچ باشد، و ناتوانی ما از شناختن آن بدین معنا نیست که [این چیز] تعقل و اندیشیده نشود.^۲ ... واژه Existenz به‌نحوی که اینجا به کار می‌رود، تازه نیست.

1. Lefebre, op. cit., pp. 470 - 478.

2. Karl Jaspers. *Philosophie*, 3 vols. (Berlin: J. Springer, 1932), II, 1 in Charles F. Wallraff,



شلینگ ... فلسفه خویش را Existentialphilosophie [فلسفه وجودی] می‌نامید و "معدول (the negative) را که علم ماهیت (essence) می‌دانست" در برابر "محصل (the positive)، یعنی علم وجود (Existenz)" می‌نهاد و می‌گفت که "اولی مطمح نظرش امر مثالی (the ideal) است و دومی امر واقعی (the real)"^۱ ... این عمق خویشتن که اصل و منشأ حیات معنوی و اخلاقی است - این "فعلیت خود بودن"^۲ (actuality of self-being) که اساسش صداقت است^۳ و در مرتبه نخست عبارت از آزادی است؛^۴ این "لابشرط"^۵ (unconditionality) که مربوط می‌شود به "حیاتی بلندپایه"^۶ و تنها تا هنگامی تحقق می‌یابد که من اصالت داشته باشم^۷ ... محور فلسفه یاسپرس است.^۸

«در مصطلحات دینی (ولی نه روان‌شناسی) Seele [= روان، نفس] اصطلاحی قدیمی و منسوخ است برای آنچه امروز Existenz خوانده می‌شود»^۹
 «آنچه به زبان سنتی soul [= نفس، روح] خوانده می‌شود، اکنون غالباً به اسم "وجود" [Existenz] شناخته است. این ژرفترین نقطه خویشتن است که چون شناسنده [subject] است، هرگز ممکن نیست شناختنی یا مورد شناسایی [object] قرار بگیرد، و چون آزاد و بنابراین شکل‌دهنده به سرنوشت خویش است،

→ Karl Jaspers, *An Introduction to His Philosophy* (Princeton: Princeton University Press, 1970), p. 36.

1. Karl Jaspers, *Schelling. Grösse und Verhängnis* (München: Piper, 1955), p. 98 in Wallraff, op. cit., pp. 36-37.

2. Jaspers, *Allgemeine*, p. 11 in Wallraff.

3. Karl Jaspers, *Nietzsche, Einführung in das seines Philosophierens* (Berlin: W. de Gruyter & Co., 1936). English Translation: *Nietzsche: An Introduction to the Understanding of His Philosophical Activity*, tr. C. F. Wallraff and F. J. Schmitz (Tucson: University of Arizona Press, 1965), p. 202 in Wallraff, op. cit.

4. Karl Jaspers, *Der Philosophische Glaube Angesichts der Offenbarung* (München: piper, 1962). English Translation: *Philosophical Faith and Revelation*, tr. E. B. Ashton (New York: Harper and Row, 1967), p. 116 in Wallraff, op. cit.

5. Jaspers, *Philo.*, II, 377 in Wallraff, op. cit.

6. Jaspers, *Nietzsche*, p. 191 in Wallraff, op. cit.

7. Jaspers, *Philo.*, II, 377 in Wallraff, op. cit.

8. Wallraff, op. cit., pp. 34-37.

9. *Ibid.*, p. 57.

مسئولیت اعمال خود را می‌پذیرد و از تسلیم شدن به روانپزشک سر باز می‌زند. علم پزشکی و علم روانپزشکی در اینجا به آخرین حد خود می‌رسند و به سرچشمه‌ای بنیادی برمی‌خورند که نه قابل مشاهده و نه قابل تعریف و نه قابل تبیین است، و فقط می‌تواند به نور اشراق منور شود.^۱

« باید Existenz را قطب مخالف قیافه ظاهری و اجتماعی شخص دانست و نقشی که هرکس در جامعه ایفا می‌کند ... Existenz محور اخلاق فرد است و باید بدقت از روح (Geist) تفکیک شود که در اساس بی‌اعتنا به اخلاقیات است. Existenz تکلیف می‌شناسد ... " Existenz حالتی از توانا بودن است، نه از بودن ... پیوسته آزاد است که باشد یا نباشد. من فقط هنگامی هستم که جداً تصمیم بگیرم. »^۲

... [Existenz] را می‌توان کمابیش با آزادی یکی دانست ... [Existenz] هدف فلسفه‌ورزی نیست، سرچشمه آن است: سرچشمه‌ای که هرگاه از لحاظ فلسفی به خود می‌آیم، به آن استعلا پیدا می‌کنم.^۳

« به عقیده یاسپرس، هستی آدمی هرگز ممکن نیست مانند جهان مورد شناخت واقع شود. خویشتن شخص جنبه‌ای روانی-فیزیکی دارد که ماهیتاً در معرض تجربه و بخشی از دنیاست و یاسپرس نام آن را "بودش" (Dasein) می‌گذارد ... اما خویشتن آدمی بیش از این است: اساس بالقوه آزادی اندیشه و کردار است و می‌تواند هستی خود را تعیین کند. خویشتن انسان بدین معنا – و لااقل بالقوه – Existenz نامیده می‌شود. »^۴

« ماهیت Existenz در التفات و گرایش آن به چیزی دیگر است: به استعلا، به خویشتن دیگری که [شخص] با او در ارتباط "وجودی" (existential) است، و در حرکتی بازگشتی، به هستی خودش. »^۵

« Existenz "محوری است که همه من و هر آنچه در جهان بتواند برای من معنا

1. *Ibid.*, p. 90.

2. Jaspers, *Der Philosophische Glaube*, p. 118 in Wallraff, op. cit., p. 101.

3. Wallraff, op. cit., pp. 100 - 103.

4. Kurt Hoffman, "The Basic Concepts of Jaspers Philosophy". in Schilpp, op cit., p. 99.

5. *Ibid.*

پیدا کند به گرد آن می چرخد.^۱ ... به تفکیک از روح که میل آن ذاتاً به وحدت است، [Existenz] به اصالت میل می کند.^۲

« در یاسپرس، دو مفهوم Existenz و آزادی می توانند جانشین یکدیگر شوند.^۳ »
 « Existenz دائماً میان دو قطب مغناطیسی معلق است: یکی "قانون روز" و اصل نظم و روشنی و وفاداری، دیگری "شور شب" و گرایش غیرعقلانی به تاریکی و به زمین و به مادر و به نژاد و به ویرانی و پایان هرگونه نظم. نه انتخاب بین این دو در Existenz ممکن است و نه تألیف و ترکیبشان با یکدیگر. حالت تعلیق، رفع نشده بر جای می ماند.^۴ »

« برای ما تجربه‌ای از واقعیت درونی آزادی و Existenz انسانی حاصل می شود. یاسپرس این تجربه را آگاهی از موجودی به نام انسان می خواند.^۵ »
 « فلسفه‌ورزی به معنای عینیت دادن به واقعیتی است که عینیت‌پذیر نیست. تناقض ظاهری وضع فیلسوف درست در همین است. او ناگزیر از کاربرد اندیشه و شناخت عینیت‌دهنده‌ای است برای بیان چیزی که از هرگونه عینیت و شناخت درمی‌گذرد و بالاتر است: یعنی Existenz و استعلا و آزادی.^۶ »

« Existenz همواره راه نشانه‌ای است که به هستی غیرقابل تعقل به طور عینی اشاره دارد. اما Existenz بدون استعلا بی معناست؛ تعریف آن "هستی اصیلی" است که با خودش و، بنابراین، با استعلا مرتبط است و به واسطه استعلا واقف می شود که مفعول و کارپذیر است و استعلا شالوده آن است. بنابراین، Existenz حقیقی مبتنی بر فرض پرش از حلول به استعلاست ... پرشی از جهان به سوی خدا و از هستی نفس خودآگاه به Existenz. این پرش همواره آزادانه و با عمل مشخص و ملموس زمانمند صورت می گیرد. Existenz همیشه باید از طریق آزادی متحقق شود و، از این رو، همیشه قوه و استعداد شخص در هر وضع تاریخی و زمانی معین است. Existenz دریافت امر خارج از زمان از طریق امر زمانمند است، ولی نه

1. Karl Jaspers, *Von der Wahrheit* (München: Piper, 1947), p. 76 in Hoffman, op. cit, p. 99.

2. Hoffman, op. cit, pp. 99-100.

3. Ibid., p. 100.

4. Ibid., p. 107.

5. James Collins, "Jaspers on Science and Philosophy", in Schilpp., op. cit, p. 131.

6. Ibid., p. 135.

به وسیله مفاهیم کلی. هستی را ذاتاً هرگز نمی‌توان عقلاً یا به‌طور عینی درک کرد. فقط Existenz می‌تواند با این هستی مرتبط شود، نه آگاهی. از این رو، فلسفه هستی یاسپرس فلسفه‌ای مبتنی بر وجودشناسی نیست. ما هرگز صاحب هستی نیستیم، بلکه پیوسته به وسیله نگرش "وجودی" یا با انتخاب آزادانه می‌کوشیم تا راهی به سوی این هستی باز کنیم. غرض از فلسفه "وجودی" همین است که ما را از تنهایی و انزوا و نیاز به تفاهم بیرون بیاورد و کسانی را که به خدا ایمان ندارند به استعلا هدایت کند. فلسفه "وجودی" ماهیتاً متافیزیک است، زیرا به آنچه از آن سرچشمه می‌گیرد ایمان دارد. استعلا قویترین واقعیت‌هاست، اما خارجیت و عینیت ندارد و شناختی (object) نیست، چراکه ممکن نیست متعلق معرفت ما واقع شود.^۱

اشراق وجود Existenz-erhellung (illumination of Existenz)

«حصول یقین در فکر از بیرون شدن از بودش دنیایی ...»^۲

«... انسان چیست؟ این پرسش محور فلسفه‌ورزی یاسپرس است ... یاسپرس به تأکید می‌گوید که انسان نه عین [یا یکی از موارد شناسایی] است که به نحو تجربی پژوهیدنی باشد، نه چیزی قابل تعقل به‌طور مجرد و انتزاعی. هستی اصیل او به هیچ روی عینی نیست ... مجهولی است که تا حدی ممکن است روشن شود، اما هرگز شناخت‌پذیر نیست. می‌توانیم انسان باشیم، اما نمی‌توانیم بدانیم که چیستیم. یاسپرس این بودش خاص انسانی را "وجود" [Existenz] می‌نامد. روشن ساختن "وجود" [Existenz] نه علم است و نه یکی از رشته‌های عقلاً متیقن؛ امر منحصر به فردی است به نام "اشراق وجود" ... که کلید سراسر فلسفه یاسپرس است ... آدمی باشنده‌ای نیست که بتدریج بشود شناختی جامع و مانع از او حاصل کرد ... انسان موجودی از بیخ و بن استثنایی است: نه تنها در نظم طبیعت استثنایی است، بلکه از جهت هرگونه شناخت یا قانون محصل "طبیعت" خودش نیز استثنایی است، زیرا بهره‌مند از امکان آزادی یا اختیار است، و وقتی این آزادی به

1. Soren Holm, "Jaspers' Philosophy of Religion", in Schilpp, op. cit., pp. 672-673.

2. Jaspers, *Philo*, 301 in Schilpp, op. cit., p. XIX.

میان آمد، همه برداشتهای محصل [یا علمی] از طبیعت وی باطل می‌شود ... آدمی یکی از امور واقع و حدوثی نیست که بشود توصیفش کرد؛ فوران آزادی و استعداد و قوه است.

«چون انسان یکی از اعیان [یا موارد شناسایی] نیست، بنابراین، نمی‌تواند شناخته شود. شناخت فقط از امور عینی به‌دست می‌آید. انسان در مقام "وجود" [Existenz] فرد است - فردی در موقعیتی تاریخی یا زمانی و بی‌بدیل و یکتا. شناخت از رسیدن به امر یکتا و بی‌بدیل قاصر است؛ یا به تعبیر دیگر، همین که به آن می‌رسد، چیزی به جز معنایی کلی و مجرد در دست خویش نمی‌بیند.

«پس، "وجود" [Existenz] که اصیل‌ترین جنبه آدمی است، از تیررس شناخت بیرون است. "اشراق وجود" علم جدیدی نیست که خلأ به جای مانده از علوم تجربی یا فلسفه عقلی را پر کنند ... "اشراق وجود" ... نه نظریه است و نه حتی دانش و معرفت. آنچه به نور آن منور می‌شود، استعدادها یا قوای آدمی است؛ و تنویر مورد بحث عبارت است از دعوت غیرمستقیم از خواننده که آزاد شود، اصیل شود، و به خود بیاید. خواننده‌ای که این دعوت را بپذیرد، نخواهد دانست که "وجود" [Existenz] چیست، ولی شاید خودش شود ("وجود" [Existenz] شود). هیچ‌گونه شناخت [عقلی] از آدمی امکان‌پذیر نیست؛ "اشراق وجود" ما را از حد شناخت فراتر می‌برد و وارد غیر شناخت (Unwissen) می‌کند، یعنی هشیاری [یا دل‌آگاهی] "وجودی" از خودمان و از آزادیمان. این حرکت، حرکتی منطقی نیست که بشود آن را با دلایل محکم به خواننده الزام کرد؛ پرشی است که او باید خودش منفرداً بکند از وقوف به عدم کفایت شناخت به خود شدن ... بنابراین، "اشراق وجود" دعوت است، نه دانش درباره آدمی، نه خبری محتمل صدق و کذب، و نه شرح و وصف. "نتیجه" اشراق وجود، حرکتی "وجودی" در درون خواننده است که بدان وسیله او به نحو اصیل خودش می‌شود، نه گزاره‌ای که در پایان استدلال بیاید.»^۱

1. William Earle, "Anthropology in the Philosophy of Karl Jaspers", in Schilpp. op. cit., pp. 524 - 525.

Gehäuse (shell)

لاک

«لاک به معنای جهان‌بینی متعجر است. جهان‌بینی به لاک مبدل می‌شود اگر (۱) کسی نحوه تجربه خویش از جهان را با جهان آن‌گونه که هست اشتباه بگیرد، یعنی جهان‌بینی خود را به مرتبه مطلق برساند و عموماً و ضرورتاً معتبر بینگارد، یا (۲) جهان‌بینی مشخصی مانند جهان‌بینی رواقیان یا ابی‌قوریان را که در نفس خویش کامل است کلاً و بدون تصرف اختیار کند.»^۱

«یاسپرس خویشتن را آشکارا همانند کسی می‌داند که به درون لاک سلسله مراتبی از ارزش‌ها نمی‌خزد». مفهوم لاک یکی از مفاهیم کلیدی [روان‌شناسی جهان‌بینی‌ها] است، و عبارتی که نقل شد شکی باقی نمی‌گذارد که یاسپرس درباره کسانی که، برخلاف نیچه، در چنین بر ساخته‌هایی منزل می‌کنند، چه عقیده‌ای دارد.^۲

کسی را در نظر بگیرد که «چیزی را می‌خواهد، اما وسایل رسیدن به آن را بر نمی‌تابد. برای رسیدن به هدفی در تلاش است، ولی نتایج مترتب بر آن را نمی‌تواند بپذیرد. خواستار چیزی است، ولی خواستار قطب مخالف آن نیز هست.»^۳ زندگی‌اش بر حسب تصادف‌های پیاپی می‌گذرد، و خودش گرچه ممکن است سرسختانه پیش براند و تظاهر کند که امورش همه با هم هماهنگ است، در اساس بکل بی‌اعتقاد و بی‌بهره از حس مسئولیت است. «چون معانی را یکسره با هم خلط می‌کند، سرانجام به جایی می‌رسد که اصولاً دیگر نظرگاهی ندارد. به جای اینکه خود لاک‌ی برای خویشتن درست کند، در پی موضعی پیش ساخته است و می‌خواهد با اعتصام به مرجعیت کلیسا یا در میان پیروان فلان پیامبر به آرامش دست یابد.»^۴ اما «همان‌طور که حلزون بیرون از لاک نمی‌تواند به زندگی ادامه دهد»، آدمی نیز ممکن نیست یکسره بدون لاک‌ها [ی «جهان‌بینی و معتقدات و افکار»]^۵ زندگی

1. Lefebvre, op. cit., in Schilpp, op. cit., p. 491.

2. Walter Kaufmann, "Jaspers' Relation to Nietzsche", in Schilpp, op. cit., p. 414.

3. Karl Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen* (Berlin: Springer, 1919, 1920, 1954). p. 240 in Wallraff, op. cit., p. 163.

4. Jaspers, *Psychologie*, p. 354 in Wallraff, op. cit.

5. Jaspers, *Psychologie*, p. 281 in Edwin Latzel, «The Concept of "Ultimate Situation" in

کند. «بنابراین، در فرایند حیات، همین‌که یک لاک حل می‌شود و از بین می‌رود، لاک تازه‌ای جای آن را می‌گیرد.»^۱ پس «زندگی کردن از سویی حل شدن و از سوی دیگر شکل گرفتن لاکها را شامل می‌شود. بدون حل‌شدگی، تحجر آغاز می‌شود؛ ولی عدم هرگونه لاک مساوی با نابودی است. نهایت اینکه، به‌معنایی خاص، هم انحلال و هم خود لاک را می‌توان از کل موجود زنده جدا کرد. اما نتیجه این کار از سویی هیچ‌انگاری [یا نیهیلیسم] و از سوی دیگر خیزیدن به درون لاک خویش خواهد بود.»^۲

اوضاع در حد نهایی طاقت بشری^۳ (Grenzsituationen (ultimate situations) «اوضاعی ... از قبیل اینکه من نمی‌توانم بدون کشمکش و تعارض و رنج زندگی کنم و بناچار مرتکب گناه می‌شوم و از مردن چاره‌ای نیست.»^۴ «... یاسپرس می‌گوید که "حتی یأس به دلیل این واقعیت که خود در این دنیا امکان‌پذیر است، به فراسوی دنیا اشاره دارد، و در اوضاع در حد نهایی طاقت بشری [مانند مرگ و اتفاق و گناه و تلاش و غیره] آدمی نیستی یا هستی حقیقی را حس می‌کند.»^۵

«... آنچه اوضاع در حد نهایی طاقت بشری خوانده می‌شود ... محرک فلسفه‌ورزی است، یعنی اوضاعی عمیقاً خطرناک که گرچه غالباً از دیده پنهان است و مغفول می‌ماند، هرگز دگرگون‌شدنی نیست و، برخلاف اوضاع مشکلی که ... بالاخره مهارشدنی است، مسائل لاینحلی پیش می‌آورد که تنها به‌نحو سطحی و مآلاً بیهوده ممکن است با آنها دست و پنجه نرم کرد. "اوضاعی وجود دارد که ذاتاً و اساساً همان‌گونه که بوده است می‌ماند، هرچند موقتاً تغییر چهره بدهد و نیروی

→ Jaspers' Philosophy, in Schilpp, p. 185.

1. Jaspers, *Psychologie*, p. 281f in *ibid*.

2. Jaspers, *Psychologie*, p. 283 in *ibid*.

۳. واژه Grenze در آلمانی لفظاً به‌معنای «حد» یا «مرز» یا «نهایت» است. بنابراین، اصطلاح مورد بحث را واژه به واژه ممکن است «اوضاع نهایی» ترجمه کرد. توسعه‌ای که ما در معنا داده‌ایم و «اوضاع نهایی در حد طاقت بشری» ترجمه کرده‌ایم، برای این بوده است که مفهوم را هرچه بیشتر روشن کنیم. (مترجم)

4. Schilpp, op. cit., p. XXIII.

5. Jaspers. *The Way to Wisdom*, p. 23 in Wallraff, op. cit., p. 32.

خردکننده‌اش از نظر مخفی باشد [بدین معنا که می‌بینم] باید بمیرم، باید رنج ببرم، باید پیکار کنم، بخت و تصادف بر من حاکم است، و ناگزیر آلوده به گناه می‌شوم.^۱ ... این‌گونه اوضاع هراس‌انگیز و دگرگونی‌ناپذیر، به اضافه احساس شگفتی و شک، به میزانی که از آنها آگاه باشیم، ژرفترین منشأ فلسفه است.^۲ ... یاسپرس به تأکید می‌گوید که "تجربه حاصل کردن از اوضاع نهایی با «وجود» داشتن (existieren) یکی است."^۳

«هر وضعی تا جایی وجود دارد که دگرگون شود.»^۴ «راست است که من می‌توانم وضع معینی را دگرگون کنم و با حسابگری به پدید آوردن اوضاع دلخواه کامیاب شوم»، اما نمی‌توانم «وضع را ترک کنم بی‌آنکه وارد وضعی دیگر شوم.» وجود داشتن به معنای «بودن در وضعیت است»^۵ ... اوضاع نهایی ... [یعنی] این واقعیت که من همیشه باید در وضعی به سر ببرم و ممکن نیست بدون تعارض و رنج و محنت زندگی کنم و ناگزیر مرتکب گناه می‌شوم و بناچار می‌میرم. [اوضاع نهایی] جز بظاهر دگرگون نمی‌شوند و، از جهت هستی ما، نهایی‌اند. برسیدنی نیستند؛ در هستی خود فراسوی آنها را نمی‌بینم. مانند دیواری هستند که به آنها می‌خوریم و در آنجا خرد می‌شویم ... جزئی هستند از خود هستی.^۶ «مفهوم «حد» یا «نهایت» خود بدین معناست که چیز دیگری نیز وجود دارد، ولی آگاهی ما را بدان دسترس نیست ... واقعیت اصیل، یعنی جنبه دوگانه اوضاع نهایی، فقط هنگامی نزد من ملموس می‌شود که دیگر صرفاً هست نباشم، یعنی باشنده‌ای که آن واقعیت را صرفاً نقیاً و به‌عنوان حد و مرز تجربه می‌کنم و، بنابراین، از آن رنج می‌برم، بلکه به «وجود»ی بالقوه [potential Existenz] مبدل شوم.^۷

«[ما گام به گام] به‌حدی می‌رسیم که فراسوی آن "ضروری نیست که جهان دیگری باشد، ولی همچنین ضرورت ندارد که هیچ نباشد". مطلق آگاهی [یا آگاهی عام] می‌تواند اوضاع را دریابد و از نظرگاه‌های متعدد به‌طور علمی بررسی کند.

1. *Ibid.*, p. 20 in *ibid.*, p. 142. 2. *Ibid.*

3. Jaspers, *Philo.*, II, 204 in Wallraff. op. cit., p. 143.

4. *Ibid.*, 468 in Latzel, op. cit. in Schilpp, op. cit., p. 187.

5. *Ibid.*, 469 in *ibid.*

6. *Ibid.* in *ibid.*, p. 188.

7. Latzel, op. cit., p. 188.

ولی اوضاع نهایی جنس خاص خود را دارد و فهم عقلانی منبعث از آگاهی عام به آن نمی‌رسد. عقل در اینجا به حد مطلق می‌رسد، زیرا اوضاع نهایی صرفاً یکی از انواع اوضاع نیست. یاسپرس با وارد کردن دو اصطلاح "وضع نهایی" و "وجود" [Existenz] به فراسوی قلمرو معرفت عینی می‌رود. "وضع نهایی" نه یکی از مفاهیم عقلی است و نه یکی از مقولات عینی؛ چیزی است که یاسپرس آن را signum یا نمایه محض می‌خواند و به این واقعیت اشاره دارد که برخی اوضاع معین ممکن است برای من عمقی خاص پیدا کنند، عمقی که عقلاً به تمام پیمودنی نیست. عمق نهفته در اوضاع نهایی تنها نزد عمق ذات من و به عنوان استعداد اینکه به راستی خودم بشوم، یا، به اصطلاح کرکه‌گور، براستی "وجود" پیدا کنم، ملموس می‌شود. « هستی بحث و بسط می‌کوشد از اوضاع نهایی بپرهیزد؛ اما فقط در این گونه اوضاع، "خود بودی" ممکن است به وسیله یک پرش از هستی اصیل و راستین آگاه شود ... در اوضاع نهایی، من این پرش از هستی یا بودش (existence) به "وجود" [Existenz] را که به معنای تولد راستین من است، در سه مرحله به انجام می‌رسانم ... نخستین [مرحله] پرش "از هستی دنیایی با توجه به مشکوک بودن همه چیز، به تنهایی مایه‌ور کسی است که همه چیز را می‌داند." ^۱ ... دومین [مرحله]، پرش "از سنجش امور با توجه به مشارکت ضروری من در دنیای تلاشی و خردشده‌گی به اشراق «وجود» بالقوه من است." ^۲ آنچه مرا "از «وجود» بالقوه به «وجود» واقعی [real Existenz] در اوضاع نهایی می‌رساند" ^۳ پرش سوم است. ^۴

Transzendenz (Transcendence)

استعلا

یکی از دو وجه هستی که محیط بر ماست.
«مبدأ و مقصودی که هر دو در خداوندند، و از اعمال آنهاست که ما واقعاً به نحو اصیل انسان می‌شویم.» ^۵

1. *Ibid.*, p. 472 in *ibid.*, p. 190.

2. *Ibid.* in *ibid.*, p. 191.

3. *Ibid.* in *ibid.*

4. Latzel, op. cit., pp. 187 - 191.

5. Karl Jaspers, *Rechenschaft und Ausblick. Reden und Aufsätze* (München: Piper. 1951).
p. 264 in Schilpp, op. cit., p. 264.

«استعلا جوهر جهان و "وجود" [Existenz] است، و جهان و "وجود" نمودهای هستی.»^۱

«ما تجربه‌ای از واقعیت درونی آزادی و "وجود" [Existenz] انسانی حاصل می‌کنیم. یاسپرس این تجربه را هشیاری از موجودی می‌نامد که انسان است. علم درباره‌ی اعیان خارجی در جهان، شناخت به‌دست می‌دهد، اما پایه‌ی فلسفه، گونه‌ای هشیاری [یا دل‌آگاهی (awareness)] به هستی آدمی و هستی جهان به‌طور کلی است. این هشیاری [یا دل‌آگاهی] قسمی اندیشه‌ی غیرعینی و غیرشناختی (non-knowing) است و، بنابراین، تابع شقاق میان عوامل عینی و ذهنی در شناخت نیست. هشیاری [یا دل‌آگاهی] فلسفی این هر دو عامل را در کل هستی تألیف یا ترکیب می‌کند. همچنین می‌دانیم که آزادی آدمی به‌صرف گونه‌ای اتحاد حلولی (immanent) با هستی دنیا ثمر نمی‌دهد، بلکه خواهان استعلا از جهان و حتی خویشتن انسان و جویای هستی مطلق یا "احد" است. وجود آدمی نه تنها متوجه تماسهای حلولی با هستی [یعنی هستی در این دنیا]، بلکه همچنین متوجه استعلاست. بدین‌سان، کم‌کم به هستی به‌عنوان [ذات] فراگیر (Das Umgreifende) هشیاری [یا دل‌آگاهی] حاصل می‌کنیم. اندیشه‌ی فلسفی نوعی هشیاری [یا دل‌آگاهی] غیر شناختی از [ذات] فراگیر است که به‌عنوان هستی جهان و هستی فعالیت درونی آدمی و هستی استعلا یا خدا لحاظ شود ... منشأ نیروی حیاتی و حقیقت فلسفه هشیاری درونی [یا دل‌آگاهی] است، نه هیچ‌گونه شناخت [علمی]. از این رو، سرچشمه‌ی فلسفه ذاتاً از علوم مستقل است. بازگشت فلسفه به اصل خویش به‌معنای رجعت به تفکر علمی نیست. سرچشمه‌ی فلسفه در اعماق فرد بشری جای دارد، چراکه او موجودی آزاد و مختار و پیوسته در تکاپوی استعلاست ... پژوهش فلسفی نکته به نکته حرکت نمی‌کند، بلکه عمداً می‌خواهد معنای منشأ آزادی و اختیار در درون ما و گرایش آن آزادی به استعلا را به‌چنگ بیاورد ...»^۲

«استعلا به‌معنای اخص بر فراز تفاوت و تضاد میان عین و ذهن [یا شناختی

1. Hoffman, op. cit., in Schilpp, p. 108.

2. Collins, op. cit., in Schilpp, pp. 131 - 132.

و شناسنده] بر تخت سلطنت نشسته است و، بدین سان، از دایره فهم آدمی بیرون است و نباید در قالب تعبیر و الفاظ مختص تفاهم و مرابطه انسانی ریخته شود.^۱ «استعلا، در نظر یاسپرس نیز مانند کانت، همواره a-logon [گنگ و ناگویا] است. به گفت در نمی آید و سخن نمی گوید - خدای مطلقاً ناشناخته و خاموش همان Ain Soph در عرفان یهود است. حضورش را ممکن است تجربه کرد، ولی نمی توان او را "به اسم" مخاطب قرار داد و در پیشگاهش ادای احترام کرد. متناظر با این سکوت در متعالیه طیف و حتی در تاریکترین زوایای حیات جانوری ما، خاموشی طبیعت است. حرکات و سکناات قیافه طبیعت ممکن است ما را شیفته کند، اما زبان مفاهمه نیست؛ نه از لحاظ تجربی مهارکردنی است و نه ذاتاً پاسخ دهنده و پاسخگویی.^۲

«به عقیده یاسپرس، طبیعت به عنوان طبیعت پایتتر از حد تفهیم و تفهم است، همان گونه که استعلا بالاتر از آن است.^۳

«استعلا، از سویی، حدی آرمانی و بسی نهایت دور است و، از سوی دیگر، حضور بی واسطه و ژرفترین محرک و هادی خرد و مهر. کاری که می کند همانند کارکرد "محرک نامتحرك" در ارسطو است که "تولید حرکت می کند فقط به اینکه به آن مهر ورزیده شود". ... به نظر یاسپرس، استعلا به واقع حقیقتی نیست که ما را آزاد کند. "حقیقت گویی درباره آن بدین معنا خواهد بود که امکانات وجود حلولی [یعنی دنیایی] را به آن نسبت دهیم، و این خود مستلزم امکان کذب است. پس از اینکه سؤالا همه به پایان رسید، ما باز هم سرگشته و حیرانیم و، بنابراین، تنها ممکن است به طریق مجاز این گونه درباره آن [یعنی استعلا] سخن بگوییم.^۴ یاسپرس بر این عقیده است که استعلا ذاتاً محبت و مهر نیست که اراده معطوف به مرابطه و مفاهمه را در ما به جنبش درآورد، هرچند ممکن است در مقام [ذات] لایتناهی محل تلاقی کلیه انکشافات و تطورات "خویشتها" باشد ... سخن گفتن

1. Fritz Kaufmann, "Karl Jaspers and a Philosophy of Communication," in Schilpp, op. cit., p. 223.

2. Jasper, *Philo*, III, 142 ff, 643f, 897f, in Fritz Kaufmann, op. cit., p. 229.

3. Jaspers, *Philo*, III, 181, in Fritz Kaufmann, op. cit., p. 235.

4. Jaspers, *Wahrheit* 638, 981, in Fritz Kaufmann, op. cit., p. 256.

در قالب این تعبیر [که خداوند یعنی محبت] "حرکت و نقصان و تلاش و تکاپویی را به ذات باری نسبت می‌دهد که از فطریات آدمی است"^۱ ... تضایف و تفاهم و مهر را در قله یخ بسته استعلا جایی نیست.^۲

«در یاسپرس، استعلا غیر از "فوق طبیعت" در الاهیات قدیم و متافیزیک مرتبط با آن است. به موجب تصورات قدیم، رابطه "طبیعت" با "فوق طبیعت" و "حلول" با "استعلا"، رابطه‌ای طولی است ... که با توجه به تصویر علمی کنونی ما از جهان، دیگر نمی‌توان قائل بدان بود و باید آن را تصویری باستانی و اساطیری به شمار آورد که دیگر معتبر نیست. به گمان من، ممکن است گفت که یاسپرس استعلایی عرضی را جانشین استعلای طولی قدیم کرده است. استعلا پیش از آنکه بالای سر ما باشد پیرامون ماست.»^۳

«یاسپرس می‌گوید: "وجود" [Existenz] یا باید با استعلا مرتبط باشد یا هیچ نیست."^۴ جای دیگر می‌گوید: "من فقط هنگامی «وجوداً» [یعنی از حیث Existenz] خودم هستم که استعلا را دریابم."^۵ در سخنانی از این قبیل و همچنین در بسیاری اقوال دیگر، یاسپرس این اعتقاد را بیان می‌کند که فرد انسانی که همیشه در موقعیتی زمانمند واقع است، فقط هنگام رویارویی با ذات متعال (the Transcendent) - یا، به اصطلاح دینی، با خداوند - ممکن است هستی بحت و بسیط خویش را به "وجود" [Existenz] مبدل کند.»^۶

«فلسفه با خود هستی سروکار دارد، نه با چیزهایی که هستند.» این هستی را که در جستجوی آنیم، [ذات] فراگیر می‌نامیم که افقی نیست که شناخت ما در آن بماند، بلکه آن چیزی است که در هیچ شرایطی نمی‌توان آن را اصولاً افق دانست و افقها پیوسته از آن برمی‌خیزند.^۷ در ورای افق ما، "استعلا" یا خداوند است که

1. Jaspers. *Wahrheit*, 1012 in Fritz Kaufmann, op. cit., p. 256.

2. Fritz Kaufmann, op. cit., pp. 255 - 257, 266.

3. Holm, op. cit., p. 670.

4. Jaspers, *Philo.*, III, 6 in Hans Kunz, "Critique of Jaspers' Concept of Transcendence", in Schilpp, op. cit., p. 504.

5. Jaspers, *Philo.*, III, 15 in Kunz, op. cit.

6. Kunz, op. cit.

7. Karl Jaspers, *Existenzphilosophie* (3d ed.) (Berlin: De Gruyter, 1964), pp. 13 - 14 in Wallraff, op. cit., p. 33.

مجموعاً با جهان، [ذات] فراگیری را تشکیل می‌دهد که "خود هستی است". استعلا پنهان است ... نمی‌توان به طریق علمی در آن تحقیق کرد و شناخت‌پذیر نیست. حرف آخر را در اینجا "کلام تنزیهی" (negative theology) می‌زند. اما شناخت‌ناپذیری به معنای بیرون از دسترس بودن نیست، و آنجا که شناخت و اندیشه، با اصطلاح، رفع و محو می‌شوند (sublated)، "غیرشناخت" (nonknowledge) آغاز می‌شود. "استعلا را در توقف اندیشه می‌توان احساس کرد."^۱ فقط استعلا می‌تواند این زندگی مشکوک را بهی بخشد و جهان را زیبا کند و خود هستی را به تحقق رساند.^۲ تنها در این صورت خواهیم توانست از حد شناخت معین و مشخص علمی فراتر برویم.^۳

«اگر مجموع آنچه را که در نتیجه جهت‌گیری شناختی به صورت معرفت عام و ضرورتاً معتبر حاصل می‌شود "جهان" بنامیم، آنگاه این پرسش پیش می‌آید که آیا هستی به ورای دنیا و اندیشه به فراسوی جهت‌گیری در دنیا گسترش می‌یابد یا نه. روح و خدا – یا اگر زبان اسطوره را با زبان فلسفه عوض کنیم – "وجود" [Existenz] و استعلا، بیرون از جهان‌اند. نمی‌توانیم به معنایی که به اشیای در این دنیا معرفت حاصل می‌کنیم، آنها را بشناسیم ... اما [این دو] گرچه شناخته نیستند، هیچ هم نیستند، و اگر با علوم نمی‌توان به آنها معرفت حاصل کرد، می‌توان درباره آنها اندیشید.»^۴

«استعلا هر چیزی را که اندیشیدنی است به علت بی‌اعتباری آن رد می‌کند. استعلا را با هیچ محمولی نمی‌توان تعریف کرد و با هیچ تصویری نمی‌توان عینیت بخشید و با هیچ استنتاجی نمی‌توان به دست آورد، هرچند همه مقولات به عنوان وسیله گفتن اینکه استعلا کمیت یا کیفیت یا نسبت یا جوهر یا واحد یا کثیر یا وجود یا عدم نیست، در اینجا کاربرد دارند.»^۵

1. Jaspers, *Philo.*, II, 263 in Wallraff, op. cit. 34.

2. Karl Jaspers, *Einführung in die Philosophie* (Zürich: Artemis, 1950). English Translation: *The Way to Wisdom*, tr. Ralph Manheim (New Haven: Yale University Press, 1954), p. 126 in Wallraff, op. cit., p. 34.

3. Wallraff, op. cit., pp. 33-34.

4. Jaspers, *Philo.*, II, 1 in Wallraff, op. cit., p. 96.

5. Jaspers, *Philo.*, III, 38-39 in Wallraff, op. cit., p. 183.

Das Umgreifende (the Encompassing) [ذات] فراگیر

«... یا هستی فی نفسه که محیط بر ماست، یا هستی که ماییم.»^۱

«... آن چیزی که هر افق خاصی در آن محاط است، چیزی مطلقاً جامع [همه چیز] که دیگر به عنوان یکی از افقها مرئی نیست.»^۲

«ساخت اساسی [ذات] فراگیر عبارت است از مقارنه هستی ذهن [یا فاعل شناسایی] و هستی عین [یا مورد شناسایی]. هستی به هر معنایی که گرفته شود، نمی تواند صرفاً ذهن یا عین باشد. به چنگ آوردن هستی همیشه مستلزم پیش رفتن از حدود یکی از [این] دو قطب به سوی [ذات] فراگیر است.

«اگر مراد ما از [ذات] فراگیر آن چیزی باشد که نام آن را هستی فی نفسه می گذاریم، فقط ممکن است یک [ذات] فراگیر وجود داشته باشد. دیگر نمی تواند [ذات] فراگیر دیگری در کنار [ذات] فراگیر وجود داشته باشد، زیرا هنگامی که به [ذات] فراگیر می رسیم، دقیقاً همین تعدد و تکرار عیان [یا موارد شناسایی] را باید رها کنیم. در استعلا از هستی عین، امکان جدایی و تنوع را معلق می گذاریم. اما از نحوه حرکت استعلایی، وجوه گوناگونی از [ذات] فراگیر برای ما پدید می آید. این وجوه مظهر رهیافت متناهی ما نسبت به [ذات] فراگیر است، نه خود [ذات] فراگیر. از جهت تفکر متناهی، "احد" هر بار منظری متناهی پیدا می کند.

«پس [ذات] فراگیر به یک معنا از برای ما هستی است که خود ماییم و، ثانیاً، هستی به عنوان هستی فی نفسه. از این صورت بندی اساسی، یاسپرس منظومه ای مرکب از هفت وجه [ذات] فراگیر استخراج می کند که عبارتند از: "وجود" [Existenz]، استعلا، حضور یا بودش [Dasein, existence]، مطلق آگاهی [Bewusstsein überhaupt]، روح، جهان، و عقل.

«هستی که ما را در بر می گیرد "جهان" و "استعلا" نامیده می شود. هستی که

1. Karl Jaspers, *Der Philosophische Glaube* (München: Piper, 1948). English Translation: *The Perennial Scope of Philosophy*, tr. Ralph Mannheim (New York: Philosophical Library), p. 12 in Schilpp, op. cit., p. XVIII
2. Karl Jaspers, *Vernunft und Existenz* (Batavia: Groningen, 1935). English Translation: *Reason and Existenz*, tr. William Earle (New York: Noonday, 1955), p. 52 in Schilpp. op. cit.

ماییم "حضور یا بودش"، "مطلق آگاهی"، "روح" و "وجود" [Existenz] خوانده می‌شود. "عقل" وسیله مشترک تحقق یافتن آنهاست.^۱

«اگر این وجوه هفتگانه [ذات] فراگیر را یکجا بررسی کنیم و بسنجیم، مسأله‌ای که پیش می‌آید نسبت منظم و ترتیب آنهاست. تا هنگامی که با اعیان [یا موارد شناسایی] در جهان سروکار داشته باشیم، شناخت همواره در نتیجه جستجوی ما برای یافتن نسبتها حاصل می‌شود. می‌کشیم هر چیز را از چیزهای دیگر به دست بیاوریم. تفکر ما همواره با شرط و مشروط سروکار دارد. نسبتها را در نتیجه درک شرطها درمی‌یابیم. اما فکر بنیادی در مورد [ذات] فراگیر این است که او هرگز یکی از اعیان [یا موارد شناسایی] در جهان نیست و، بنابراین، امکان ندارد از سایر اعیان نتیجه شود و بویژه از هیچ یک از اجزای خود به دست آمدنی نیست. درست است که ما از امور جزئی (particulars) به سوی [ذات] فراگیر تعالی می‌جویم؛ اما استعلا غیر از استنتاج است. از طرق ویژه تفکر استفاده می‌کنیم برای پرکشیدن به [ذات] فراگیر. در اوضاع در حد نهایی طاقت بشری، می‌کشیم تجربه خویش از هستی را به [ذات] فراگیر گسترش دهیم. با این همه، نمی‌توانیم [ذات] فراگیر را بدان وسیله اثبات کنیم، زیرا نمی‌توانیم خود اندیشه را از آنچه اندیشیده می‌شود نتیجه بگیریم. از چیزی که برای ما هست نمی‌توانیم هستی خویش را نتیجه بگیریم...»^۲

«استنتاج وجوه مختلف [ذات] فراگیر نیز به همین سان از یکدیگر محال است. این وجوه به یکدیگر راجع می‌شوند، اما [ذات] فراگیر به هر یک از وجوه، منشأ خودش را دارد. نسبت میان این وجوه، نسبت تکمیل و تنمید و تشدید است، نه تقید و تأثر متقابل ... آگاهی ما از وجوه [ذات] فراگیر در نتیجه پیگیری بیشتر و بیشتر پژوهشمان درباره هستی حاصل می‌شود. در هر یک از وجوه، این پرسش از نو پیش می‌آید که آیا کل و تمامت هستی را دریافته‌ایم یا نه. پس نسبت وجوه مختلف [ذات] فراگیر، نه نسبتی است که از هیچ یک آنها پدید بیاید، نه نسبت

1. Gerhard Knauss, "The Concept of the Encompassing in Jaspers' Philosophy", in Schilpp, op. cit, p. 152.

2. Ibid., p. 158.

منطقی شرط و مشروط [یا مقدم و تالی]، نه نسبت علت و معلول، نه نسبت بالاتر به پایینتر، و جز اینها ... بنابراین، [نسبت] وابستگی متقابل است از جهت حقیقت یکتایی که، با این همه، هرگز به تمام قابل حصول نیست.

«ذات» فراگیر به هر صورتی عبارت از تقابل دو قطب ذهن [یا شناسنده] و عین [یا مورد شناسایی] است ... [ذات] فراگیر که من باشم، همزمان هم [ذات] فراگیری را فرامی گیرد که خود هستی است، و هم فراگرفته یا محاط در آن است.^۱ «در بودشی (existence) که ذاتاً به ژرفترین معنا در گرو زمان یا زمانمند است، سکون امکان پذیر نیست. سکون در مورد هر حقیقتی مسأری با حقیقت کامل و تمام است. هیچ باشنده‌ای که زماناً کرانمند یا متناهی است، محال است به چنین مرتبه‌ای از کمال برسد. تا هنگامی که ما زنده‌ایم – به عبارت دیگر، تا هنگامی که آینده‌ای داریم – پیشرفت و بازنگری و بهکرد و نقد و سنجش نیز خواهد بود. هر لحظه‌ای ممکن است حقایق تازه‌ای را به ما آشکار کند و، به همین قیاس، دائماً این خطر موجود است که قربانی اکاذیب شویم. بنابراین، در تفکر باشندگان مقید به زمان، وجوه مختلف [ذات] فراگیر باید همواره دور دایره‌ای بی‌پایان از نو شروع به گشتن کنند.»^۲

«نزاع اهل جهان‌بینی‌های گوناگون ذاتاً اقتضا می‌کند که برداشتهای مختلف بتدریج کنار بروند و مسائل رفته رفته به سطحی بالاتر احاله و روشتر شوند. یاسپرس موفق به گشودن چشم‌انداز فراگیری شده که مواضع متنازع، هر یک در آن در مرتبه خود جای می‌گیرد. او در سیر تحولی خویش کم‌کم از تنگنای خشک علوم بیرون آمد و وارد پهنه باز تمامی امکانات تفکر شد، و این خود دلالت بر این دارد که وی در زندگی، پیکاری درونی، مشابه جنگ امروزی میان پوزیتیویسم و متافیزیک، را پشت سر گذاشته است. آنچه نخست در نوشته‌های او زیر عنوان جهت‌یابی در جهان – جهت‌یابی در قلمرو پژوهش علمی جهان – مطرح شد، کم‌کم رشد کرد و به مفهوم [ذات] فراگیر متحول شد ... رابطه علم و فلسفه نزد او اهمیتی روزافزون داشته است، و یاسپرس یکی از کسان انگشت‌شماری است که

1. *Ibid.*, pp. 159 - 160.2. *Ibid.*, p. 161.

تنش بین آن دو را تحمل کرده است. [ذات] فراگیر تصور هدایتگری است که علم و فلسفه باید تحت آن متحد شوند. بدون [ذات] فراگیر، فلسفه نیز مانند علوم، از یکی از دو چشم محروم و از ژرفانگری ناتوان می‌ماند. از سوی دیگر، آدمی لازم نیست علم را براندازد تا انسانیت خویش را محفوظ بدارد ... یاسپرس به وسیله مفهوم [ذات] فراگیر همه مضامین بزرگ و کهن فلسفه را زنده کرده است. با این مفهوم، تاریخ متافیزیک غرب، حتی با وجود تنقید به شناخت نقدی و تاریخی ما، معنا پیدا می‌کند.^۱

1. *Ibid.*, pp. 169 - 170.

♦ کتابنامه فارسی

ترجمه آثار یاسپرس

- افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۵۷.
سقراط، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۵۸.
«شرح حال کارل یاسپرس» در سقراط، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۵۸.
کنفوسیوس، ترجمه احمد سمیعی، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۳.
فلوطين، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۳.
آگوستین، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۳.
آغاز و انجام تاریخ، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۳.
کانت، ترجمه عبدالحسین نقیبزاده، تهران، طهوری، ۱۳۷۲.
بودا، ترجمه اسدالله مبشری، تهران، نشر نقره، چاپ دوم ۱۳۶۴.
مسیح، ترجمه احمد سمیعی، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۳.
درآمدی بر فلسفه، ترجمه اسدالله مبشری، تهران، انتشارات حسینیه ارشاد، ۱۳۵۳.
فیلسوفان بزرگ، ترجمه اسدالله مبشری، انتشارات پیام، ۱۳۵۳.
کرکگور کیست؟، ترجمه رضا داوری، نشریه فلسفه، گروه فلسفه دانشکده ادبیات دانشگاه تهران، ۱۳۵۵.
نیچه و مسیحیت، ترجمه عزت‌الله فولادوند، زیر چاپ.
فلسفه و جهان، ترجمه عزت‌الله فولادوند، زیر چاپ.

دربارۀ نویسنده و آثارش

- وال، ژان: اندیشه هستی (بخشهای دوم، سوم و چهارم)، ترجمه باقر پرهام، تهران، طهوری، ۱۳۴۵.

♦ این کتابنامه نسبت به چاپ اول کاملتر شده است. متأسفانه نوشته‌ها و ترجمه‌ها همه در یک حد نیستند؛ بعضی از آنها از حیث کیفیت در درجات نازلند، و ذکرشان در اینجا به معنای تأیید محتوایشان نیست. (مترجم)

بوخنسکی، ی. م: فلسفه معاصر اروپایی (فصل ۲۰)، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، تهران، دانشگاه ملی ایران، ۱۳۵۲.

دست‌غیب، عبدالعلی: کارل یاسپرس، فلسفه آگزیستانسیالیسم، تهران، بامداد، ۱۳۵۴.

کاپلستون، فردریک: تاریخ فلسفه، جلد هفتم: از فیشته تا نیچه (فصل ۲۳)، ترجمه داریوش آشوری، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش، ۱۳۶۷.

بلاکهام، ه. ج: کارل یاسپرس، ترجمه محسن حکیمی، شش متفکر آگزیستانسیالیست، تهران، نشر مرکز، ۱۳۶۸.

ورنو، روزه: نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست بودن (فصل ۹)، ترجمه یحیی مهدوی، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۲.

نصری، عبدالله: خدا و انسان در فلسفه یاسپرس، انتشارات آذرخش، ۱۳۷۵.

مک‌کوارری، جان: فلسفه وجودی، ترجمه محمدسعید حنایی‌کاشانی، تهران، انتشارات هرمس، ۱۳۷۷.

ادموند هوسرل، مارتین هایدگر، کارل یاسپرس و دیگران: فلسفه و بحران غرب، ترجمه رضا داوری اردکانی، محمدرضا جوزی، پرویز ضیاءشهابی، تهران انتشارات هرمس، ۱۳۷۸.

کتابنامه برگزیده (آلمانی و انگلیسی)

- Allgemeine Psychopathologie* (7th ed.). Berlin: J. Springer, 1959. First published as *Allgemeine Psychopathologie: Ein Leitfaden für Ärzte und Psychologen*, Berlin, 1913. Completely rewritten 4th ed., 1946.
- General Psychopathology*. Translated by J. Hoenig and Marion W. Hamilton. Chicago: University of Chicago Press, 1963.
- Die Atombombe und die Zukunft des Menschen. Politisches Bewusstsein in unserer Zeit*. Munich: R. Piper, 1958.
- The Future of Mankind*. Translated by E. B. Ashton. Chicago: University of Chicago Press, 1961.
- Descartes und die Philosophie*. Berlin: De Gruyter, 1937.
- "Descartes and Philosophy," pp. 59-185 in *Three Essays*. Translated by Ralph Manheim. New York: Harcourt, Brace and World, 1964.
- Einführung in die Philosophie*. Zürich: Artemis, 1950.
- The Way to Wisdom*. Translated by Ralph Manheim. New Haven: Yale University Press, 1954.
- Existenzphilosophie* (3d ed.). Berlin: De Gruyter, 1964.
- Die Frage der Entmythologisierung*. Basel: Schweizerische Theologische Rundschau, 1953.
- Myth and Christianity: An Inquiry into the Possibility of Religion without Myth* (with Rudolf Bultmann). Translated by Norbert Guterman. New York: Noonday, 1958.
- Die geistige Situation der Zeit*. Berlin: De Gruyter, 1931.
- Man in the Modern Age*. Translated by Eden and Cedar Paul. Garden City, New York: Doubleday, 1957.
- Die grossen Philosophen*. Vol. I. Munich: R. Piper, 1957.
- The Great Philosophers*. Translated by Ralph Manheim. 2 vols. New York: Harcourt, Brace and World, 1962 & 1966.
- Kleine Schule des philosophischen Denkens*. Munich: R. Piper, 1965.
- Philosophy Is for Everyman: A Short Course in Philosophic Thinking*. Translated by R. F. C. Hull and Grete Wels. New York: Harcourt, Brace and World, 1967.
- Leonardo als Philosoph*. Bern: Franke, 1953.

- "Leonardo as Philosopher," pp. 1-58 in *Three Essays*. Translated by Ralph Manheim. New York: Harcourt, Brace and World, 1964.
- Max Weber. Deutsches Wesen im politischen Denken, im Forschen und Philosophieren.* Oldenberg i.O.: G. Stalling, 1932.
- "Max Weber as Politician, Scientist, Philosopher," pp. 187-274, in *Three Essays*. Translated by Ralph Manheim. New York: Harcourt, Brace and World, 1964.
- Nietzsche: Einführung in das Verständnis seines Philosophierens.* Berlin: De Gruyter, 1936. 3d ed., 1950
- Nietzsche: An Introduction to the Understanding of His Philosophical Activity.* Translated by C. F. Wallraff and F. J. Schmitz. Tucson, Arizona: University of Arizona Press, 1965.
- Nietzsche und das Christentum.* Munich: R. Piper, 1952.
- Nietzsche and Christianity.* Translated by E. B. Ashton. Chicago: Regnery, 1961.
- Philosophie.* 3 Vols. (3d unchanged ed., with added postscript.) Berlin: J. ripinger, 1956.
- "Philosophische Autobiographie," in *Karl Jaspers: Werk und Wirkung*. Munich: R. Piper, 1963.
- "Philosophical Memoir," in *Philosophy and the World*, pp. 193-314. Translated by E. B. Ashton. Chicago: Regnery, 1963
- Der Philosophische Glaube.* Munich: R. Piper, 1948.
- The Perennial Scope of Philosophy.* Translated by Ralph Manheim. New York: Philosophical Library, 1949.
- Der Philosophische Glaube angesichts der Offenbarung.* Munich: R. Piper, 1962.
- Philosophical Faith and Revelation.* Translated by E. B. Ashton. New York: Harper and Row, 1967.
- Philosophie und Welt: Reden und Aufsätze.* Munich: R. Piper, 1958.
- Philosophy and the World: Selected Essays and Lectures.* Translated by E. B. Ashton. Chicago: Regnery, 1963.
- The Philosophy of Karl Jaspers*, ed. Paul Arthur Schilpp. New York: Tudor, 1957. Contains Jaspers' "Philosophical Autobiography" and "Reply to My Critics," trans. by Paul Arthur Schilpp and Ludwig B. Lefebvre (pp. 5-94), and various critical essays about Jaspers.
- Psychologie der Weltanschauungen.* Berlin: J. Springer, 1919.
- Schelling: Grösse und Verhängnis.* Munich: R. Piper, 1955.
- Three Essays: Leonardo, Descartes, Max Weber.* Translated by Ralph Manheim. New York: Harcourt, Brace and World, 1964.
- Tragedy Is Not Enough*, pp. 915-959 of *Von der Wahrheit*. Translated by Harald A. T. Reiche, Harry T. Moore, and Karl W. Deutsch. Boston: Beacon Press, 1952.
- "Über meine Philosophie," *Rechenschaft und Ausblick*. Munich: R. Piper, 1941.
- "On my Philosophy," translated by Felix Kaufmann. pp. 131-158 in Walter Kaufmann's *Existentialism from Dostoevski to Sartre*. New York: Meridian, 1956.
- Vernunft und Existenz.* Batavia: Groningen, 1935.

Reason and Existenz. Translated by William Earle. New York: Noonday, 1955.

Vernunft und Widervernunft in unserer Zeit. Munich: R. Piper, 1950.

Reason and Anti-Reason in our Time. Translated by S. Godman. New Haven: Yale University Press, 1952.

Vom Ursprung und Ziel der Geschichte. Munich: R. Piper, 1950.

The Origin and Goal of History. Translated by M. Bullock. New Haven: Yale University Press, 1953.

Von der Wahrheit. Munich: R. Piper, 1947.

Karl Jaspers: *Werk und Wirkung*, ed. Klaus Piper, Munich: R. Piper, 1963.

فهرست نامهای کسان

چرچیل ۱۰۷	آرنت - بلوشز، هانا ۱۱۴، ۱۴۴
دکارت ۱۶۷، ۱۷۵	آلتس هایمر ۱۷، ۳۴
دیلیوس ۸۱	آگوستینوس قدیس ۱۳۶، ۱۶۷
دیلتهای ۲۶، ۳۸ ح	آیسخولوس ۱۶۸
رانکه ۱۹، ۲۴	ارسطو ۳۷، ۱۷۵، ۱۷۹ ح
رکلینگ هاوزن ۲۰	ارنست ۸۱
ریکرت ۳۸، ۳۷ ح، ۵۴-۴۷، ۵۷، ۵۹، ۶۱، ۶۷،	اسپینوزا ۵، ۴۹، ۱۱۹، ۱۴۴، ۱۶۱، ۱۷۴
۱۴۱، ۱۳۵	استریندبرگ ۳۱، ۵۷، ۶۹
ریکه ۱۲	اشپرنگر ۲۵
زالدیت، ماریا ۱۲۴	بارون فوم، اشتاین ۹۶
سودنیورگ ۳۱	اشتاینر، رودلف ۱۴۸ ح
شکسپیر ۱۶۸	افلاطون ۴۲، ۱۲۰، ۱۶۳، ۱۶۷، ۱۷۴، ۱۷۵ ح،
شلر ۴۸	۱۷۸
شلینگ ۱۳۶، ۱۳۷	اونکن ۱۰۰
شوینهاور ۱۷۴	بورکهارت ۱۱۰، ۱۱۱
شول (خواهر و برادر) ۱۰۴	یوون، ماریا فان ۷۲
شوله ۲۴	بوتیوس ۱۷۹
شیلر ۱۱۱ ح	بیسمارک ۹ ح، ۹۰ ح، ۹۷، ۱۱۱-۱۰۹
فخنر ۱۷۴	تانتسن، تودور ۹۱
فردریک کبیر ۱۱۱ ح	ترسکو، ژنرال فون ۱۰۴
فرنکل ۹	تسلر، ادوارد ۳۸ ح
فروید ۲۲، ۲۷، ۲۸، ۳۹	تسیمیر، هاینریش ۱۰۶
فلوطين ۱۱۹، ۱۷۵، ۱۷۹	توماس قدیس ۱۳۶، ۱۶۷

مایلر، گرت رود (همسر یاسپرس) ۱۶۲، ۱۴، ۱۳	فیرخو، رودلف ۹
مایلر، هاینریش ۵۲	کاله، والتر ۱۳
مایلر گروس ۱۹	کانت ۳۸، ۴۲، ۱۲۰، ۱۶۳، ۱۶۷، ۱۷۴، ۱۷۵
مرکل ۲۹	۱۸۹، ۱۸۴، ۱۷۷
مش تیلد ماگدبورگی ۱۲۴	کربلین ۷، ۱۸، ۲۱، ۲۲، ۳۴
مونستربرگ ۴۸	کرکه گور ۴۰، ۱۲۰، ۱۳۴، ۱۴۵، ۱۵۷، ۱۶۱
نیچه ۳۱، ۴۰، ۵۴، ۷۱، ۱۰۴، ۱۲۰، ۱۶۷	۱۶۴، ۱۶۷، ۱۷۵
نیسل، فرانتس ۱۹-۱۷، ۲۳، ۲۵، ۳۵-۳۳، ۳۹	کورتیوس ۸۵
۴۹	کولپ ۳۴
وان گوگ ۳۱، ۵۷	کوهن، هرمان ۳۸
ویر، آلفرد ۹۹	گئورگه، استفان ۱۴۸
ویر، ماکس ۳۴، ۴۶، ۵۲-۵۰، ۵۵، ۶۱، ۹۷-۹۳	گایگر، آفرا ۱۳۲
۱۱۵، ۱۰۸، ۹۹	گراذن ویتس ۸۱
وتسل ۱۹، ۳۴	گروله ۱۹، ۳۲، ۴۶
ورنیکه ۲۸	گریزینگر ۱۸، ۲۴
وونت ۷، ۲۲، ۱۷۴	گنازناو ۹۶
ویلمانس ۱۹، ۲۰، ۲۳، ۲۵	گوتلیب ۳۵
ویلهم دوم ۹۴، ۹۶	گوته ۵۰، ۱۱۱، ۱۵۴
ویندل باند ۳۴، ۳۷، ۳۸، ۴۷	گومبل ۸۵-۸۲
هایدگر ۱۴۹-۱۳۱، ۱۵۴، ۱۵۵	لاتوتسه ۱۷۸
هگل ۴۰، ۱۲۰، ۱۵۲، ۱۵۷، ۱۵۷	لاسک ۱۳۵، ۱۷۴
هلم هولتس ۳۸	لسینگ ۱۷۷
هوخه ۲۳، ۳۹	لواآیه، فریتس ۱۱، ۱۲
هوسرل ۲۶، ۴۸، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۴۱	لوتر ۱۳۳، ۱۳۶، ۱۶۷
هولدرلین ۳۱	لودن دورف ۹۵، ۹۹
هومبورگر ۱۹، ۲۱	لیس، تودور ۸
هیتلر ۵، ۷۱، ۹۲، ۹۷، ۹۸، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۴۳	مارتسن ۱۵۷
یونگر، ارنست ۱۰۱	مارتیوس ۴۴
	مایلر، ارنست ۳۶، ۶۲، ۶۹-۶۵، ۷۳-۷۱، ۱۸۶

فلسفه و کلام ۹

زندگی نامه فلسفی من
قیمت: ۰۰۰ ریال



۵۶۱۱ (۳)-D۵/۷-۳۲/۱

خوارزمی - ۶۶۴۰۰۷۰۶

۶۰۰۰ تومان