



## A Phenomenological Encounter with the Covid 19 Crisis Focused on Boundary Situations

**Hossein Mesbahian**

*Assistant Prof. University of Tehran, Iran. Tehran.*  
[mesbahian@ut.ac.ir](mailto:mesbahian@ut.ac.ir)

### Abstract

By taking a phenomenological approach in examining the Covid crisis, this paper investigates aspects of the Corona phenomenon that remain hidden and allows them to self-reveal. I begin by situating the Coronavirus in the context of pandemic crises to examine its various dimensions. Following this introduction, I argue that the current crisis has made humanity cognizant of disasters caused by human action, compelling humans to confront, and reflect on them. As a result, the individual's relationship with self, national culture, nature, other, God, and science has been greatly challenged. These challenges could best be explained using philosophical conceptions of "boundary situation," "recognition," "Gestell," "other," "the name of God," and the "crisis of science," respectively. For methodical reasons however, I only attend to the relationship with self and the concept of "boundary situation," coined by Karl Jaspers. The main characteristics of "boundary situations", antinomy and foundering, as well as four specific boundary situations, namely suffering, struggle, guilt and death are discussed to demonstrate that the Coronavirus crisis has caused general situations to switch places with boundary situations. Under normal circumstances, boundary situations would be at the periphery of general situations. In the current Covid state, the general situation founded on awareness is at the periphery of the existential crisis in boundary situations. It is therefore necessary that the encounter with this crisis shifts from the existentiell to the existential level and from stemming from human existence to general situations facing Dasein.

**Keywords:** Coronavirus crisis, boundary situations, antinomy, suffering, struggle, death.

### Introduction

In the current situation it is helpful to revisit early Habermas's account of three fundamental interests of humanity, and the mode of knowledge to which each interest gives rise. The first is the subject's interest to exercise control over its environment and surroundings, which requires the knowledge essential for identifying natural phenomenon and their interrelations. This interest drives humans towards the empirical, natural and technical knowledge. The second interest is connecting and establishing relationships with other human beings, guiding the subject to the historical-hermeneutical realm. Habermas claims that this encapsulates humanity's practical interest and deems language as its primary locus. He argues that interaction among human beings takes place through "communicative action", and that this process itself yields to hermeneutical knowledge. The third interest is emancipation from restrictive repressive belief-systems, which gives rise to humanity's interest to establish the social sciences.

According to Habermas, human interaction through communicative action is at times subject to misunderstanding and even organized manipulation. For this reason, the second human interest, that is the practical interest, also gives rise to the third, the emancipatory interest: emancipation from any form of domination, which Habermas designates as power. In such manner, the human interest to be emancipated from repression and domination yields to the knowledge pertaining to emancipation and critique. In Habermas' view, technical interests (which are sought through instrumental action and ultimately yield to technical knowledge) and practical interests (which are sought through communication in language and ultimately yield to historical-hermeneutical knowledge) explain the persistence of human kind and the course of their developments throughout history. But in addition to these two fundamental interests, the two foundational epistemologies (analytical-empirical sciences and historical-hermeneutical knowledge) and the systems of rationality they produce, the emancipatory interest has continuously manifested itself throughout the history of humanity. Emancipatory interest is concerned with power and relations of domination and the knowledge to which this interest gives rise has been named critical theory. In *Knowledge and Human Interests* (1978), Habermas claims that the emancipatory interest is borne from the possibility of the interaction between the interests of technical control and human intersubjectivity.

With this formulation in mind, it is plausible to claim that a crisis in each of these three distinct spheres of human interest would merit the response of its corresponding mode of knowledge. The coronavirus crisis, for example, is a pandemic crisis and the natural sciences are to be regarded as the primary sphere in which we search for countermeasures and solutions. Yet crises do not occur in isolation from one another, and the manifestation of one rekindles previous ones, thereby giving rise to an interwoven, multidimensional network of crises.

#### **Crises Originating from Human Conduct**

While pandemic crises such as the coronavirus can be categorized as urgent crises necessitating immediate attention, crises from human action are more gradual, incremental and eventual. Typically, urgent crises do not warn of their arrival and for this reason evade the possibility of prior planning and preparation. By contrast, gradual crises manifest slowly, giving rise to the possibility of prior preventative or mitigatory measures. However, both types of crises can be continuous, spanning across years and decades, preoccupying all aspects of societal life. But of crucial consideration is the fact that while natural disasters—earthquakes, volcanoes, avalanches, tsunamis and floods are more or less unconcealed and thus palpable, crises arising from human action (such as pandemic crises with coronavirus and spanish flue as its examples)—from its manipulation of nature to its relation with itself and other human beings—are often veiled and thus remain to a large extent unseen. Under such considerations, the fundamental question is how a pandemic crisis such as the coronavirus which requires the insight of natural sciences to be eradicated—can shed light on the six-fold dimension of a crisis resulting from human conduct (that is a crisis arising from the human's relationship with the self, with its national culture, nature, other, with God, and with the sciences? The mentioned crises have indeed been exacerbated by the coronavirus pandemic. Can the humanities and in this instance philosophy show us a way out?

As Jürgen Habermas reminds us in a recent interview, no one is in a position to explain the entirety of what is at stake amid the coronavirus pandemic; nor can we predict the probable outcomes. According to Habermas, the coronavirus has demonstrated once again the ignorance of humanity with regard to its present situation. Ultimately, this leads to a state of ambiguity, which Habermas calls existential insecurity, a boundary situation which cannot be adequately comprehended by scientific thinking. We cannot view the current dynamic as external events. We are



not, in other words, detached observers of the world in which we live. Rather, we must reckon with the fact that the “world” which stands over and against our consciousness is in indeed an indistinguishable element of our own being. Experiencing the borderline situation is humanity’s existence.

If the first dimension of crisis is the relation between I and Me, the second dimension of crisis designates the relationship between I and We in the national and cultural realms. Indeed, a cultural crisis can deeply threaten a nation’s identity. In the postcolonial era, what is representative of a nationality is its culture. But culture itself does not designate a fixed horizon, a stable substructure, as it were, on the basis by which we can readily derive our national identity. Culture is rather malleable and subject to perpetual conflict. It requires a constant fleshing out of its meaning and significance through the course of its development and evolution. Most importantly, culture is essential to society’s collective consciousness, commonly referred to as solidarity. As Axel Honneth argues, solidarity designates concrete values, it pertains to the realm of the everyday and the convictions by which we orient ourselves towards others. It designates the fundamental cohesive force of society. For Honneth, a need to be recognized as valuable and significant within this horizon of solidarity, that is one’s societal culture, runs deep into our individual identities. A societal culture can thus be deemed ethical if it is able to build a horizon of solidarity in which the freedom of all of its members is recognized.

The third dimension of crisis pertains to the relationship of humanity with its environment. As Heidegger argues, this crisis comes to the fore through two processes. First, in contrast to older technologies where a discovery was done through *Poiesis*, new technology reveals the world to humanity through disrupting the being of the world, compelling the deformation of nature into “energy-reserve”. Second, it is the human being that propels this disruptive technological revealing. Yet, we must keep in mind that Heidegger does not exclusively attribute these processes to human action. In this vein, he speaks of enframing [*Gestell*], which despite the fact that it represents the most dangerous phenomenon of our time, must also contain the means for emancipation: “But where the danger is, also grows the saving power”, Heidegger quotes Höderlin.

The fourth dimension of crisis resulting from human action pertains to the relationship between I and Other: an ethical crisis. It is precisely in this light that Emmanuel Levinas, a prominent proponent of ethics as first philosophy, posits the primordial relationship between I and Other as the

basis of his phenomenology. According to Levinas, this ethical relation has been overlooked in the works of both Heidegger and Husserl. For Levinas, rather, the relationship between I and Other precedes any metaphysics and philosophy. Yet we must keep in mind that Levinas's ethics is completely unrelated to moral philosophy in Western traditions. As he argues, the latter neglects the dimension of "otherness": despite their particular differences in content—whether we speak of the Kantian categorical imperative, Bentham's utilitarianism, or even "meta"-ethics—Western philosophies remain entrapped within the framework of the self; they represent an "egoistic" ethics. For Levinas, the prominent force of phenomenology consists of the encounter with the face of the other, to which the "I" is released most primordially. In this vein, the most prominent question of philosophy is: how can I justify my existence to the other? Thus, in favor of a humanism that derives its fundamental starting point from the "other", Levinas eschews the individualism and egoism that he associates with Western moral philosophy. Any social deliberation on his account must find justification on the gaze of the other.

The fifth dimension of crisis pertains to humanity's relationship with God, or as Levinas puts it, "otherwise than being". God, on this account is absolute difference. For Levinas, the relationship between the subject and God is an encounter between a finite being and an infinite reality. This relation represents a transcendental event, which Levinas names the absolute other. If the other is infinite and absolutely different, it is because it transcends the epistemic framework of the thinking subject. And if love designates care for and an orientation towards the other, then love on Levinas's account can never be fulfilled. This is due to the infinitude and the absolute otherness of the other. Love must also remain infinitely directed at the other on based on Levinasian ethics. Responsibility, therefore, does not merely designate accountability in the face of the other, but also a migration from one's current situation, that is most fundamentally the world in which we are a "subject": a move away from beinghood to a place that is "otherwise than being".

The sixth dimension of crisis is perhaps best articulated by Husserl, as a crisis of the new sciences, which have increasingly become detached from the realities of everyday life. For Husserl, this gap can only be bridged by a critique of objectivism that has come to dominate the scientific realm. It is precisely for this reason that he starts his analysis from the life world; the lifeworld which despite providing material for the historical-systemic foundations of science, is ironically forgotten by science itself.

### Conclusion

In this final section, I would like to shed light on two points, which I hold to be fundamental in formulating an adequate response, both theoretical and practical, to the phenomenon of interwoven crises. The first is to locate a middle ground between ideological and academic approaches. The second is to ignite the project of rediscovering the self in light of its situation in a world which is in crisis. Among various ways of thinking—that is between “technical” thought (which is neutral, disinterested, and academic) on the one hand, and engaged, “committed” thinking (that is ideological thinking) on the other hand—we must seek to identify a kind of thinking that 1) has the ability to shed light on the questions of our time and reignite a sense of collective concern towards such issues; 2) eschews and abstains from any form of dogmatism; 3) is self-critical and continuously concerned with reconceiving itself. The exact contours of this threefold approach to “thinking” and a systematic account of the various principles it represents can be a topic of further discussion and analysis.

In order to depart from crisis, we must reinvigorate selfhood. Self-alienation must give way to self-actualization: an existence reinvigorated and in control of its fate. Indeed, in the conditions borne out of the crises of the last four decades, this new commitment signifies the emancipatory potential of our time. At the same time, we must keep in mind that the starting point of the reinvigoration of the self must be sought in social life. In this vein what is required is a collective consciousness with regard to the marriage of traditional religion and market modernity. This, of course, is no easy matter; for reinvigoration does not in the first instance point to an Iranian issue, but rather a global issue. Apprehension and analysis in Iran are indeed part of apprehension and analysis at the global level. To reinvigorate the self, a critique of social life must provide the occasion for the advent of a novel situation: in other words, a critique that is at the same time a renewal. Such critique, whether on the individual or societal level, must start from the re-evaluation of what has been regarded as common, “natural”, and ordinary. Tradition, history, culture, and religion are all subject to this critique; their foundations are questioned and conceived anew. But this critique does not lead to nihilism. In the same manner that an individual who becomes alienated from himself/herself in the face of crisis would require a rediscovery of himself/herself, this dynamic can also be said to be present at the level of societies and nations. But this rediscovery is not a return; it does not signify a place that exists

in advance of the rediscovery. Rather, it is a process of self-finding at the opening of a new existential situation. The reinvigoration of the self is a result of the conditions of crisis. Selfhood represents a backbone for the individual to emancipate itself from danger and to fulfil its responsibility for the emancipation of others. But this will not take place except under conditions in which the value and significance of selfhood could become manifest to society. Selfhood is a product of an impossible investigation in a time that the economic, cultural, and political crises have endangered both the individual and the collective. But the impossible is always born out of existing possibilities.

#### References

- Andersen, K. G., Rambaut, A., Lipkin, W. I., Holmes, E. C., & Garry, R. F. (2020). The proximal origin of SARS-CoV-2. *Nature medicine*, 26(4), 450-452.
- 0 Bernstein, R. J. (1985). *Habermas and modernity*. Cambridge: Polity Press in association with Basil Blackwell.
- 0 Habermas, J. (1978). *Knowledge and human interests* (2nd [English] ed.). London [etc.]: Heinemann Educational.
- 0 Heidegger, M., Schmidt, D. J., & Stambaugh, J. (2010). *Being and time* (Rev. ed.). Albany: State University of New York Press.
- 0 Jaspers, K. (1963). *General psychopathology*. Translated from the German 7th ed. by J. Hoenig and Marian W. Hamilton. [Manchester, Eng.]: University Press.
- 0 (pages)).
- 0 Kierkegaard, S., & Hannay, A. (2001). *A literary review : Two ages, a novel by the author of A story of everyday life, published by J.L. Heiberg, Copenhagen, Reitzel, 1845*. London: Penguin.
- 0 Wallraff, C. F. (2015). *Karl Jaspers: An introduction to his philosophy*. Princeton University Press

پروپوزیشن گاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی





مجله علمی پژوهش‌های فلسفی دانشگاه تبریز

سال ۱۴ / شماره ۳۱ / تابستان ۱۳۹۹

## درآمدی پدیدارشناختی بر بحران کووید ۱۹ با تاکید بر موقعیت‌های مرزی

حسین مصباحیان

استادیار گروه فلسفه دانشگاه تهران، ایران، تهران.

[mesbahian@ut.ac.ir](mailto:mesbahian@ut.ac.ir)

### چکیده

این نوشته تلاش کرده است وجوهی از پدیدار کرونا که در دام مستوری افتاده‌اند را مورد مطالعه قرار دهد و به آنها مجال دهد تا خود را بنمایانند. در چنین جهتی، مقاله بحث کوتاهی عرضه کرده است درباره ابعاد وضعیت بحرانی ناشی از بیماری‌های همه‌گیر با تاکید بر کرونا و نشان داده است که بحران مذکور سبب شده است که بحران‌های ناشی از کنش انسانی از پستوی خود خارج شوند و انسان را مجبور سازند تا وضعیت بحرانی خود را دریابد و درگیر آن شود. مقاله بحث کرده است که پاندمی کووید ۱۹، شش سطح بحران رابطه انسان با خود، با فرهنگ ملی، با طبیعت، با دیگری، با خدا، و با علم را از پستو درآورده است و انسان را مجبور کرده است که در خود و در رابطه خود با غیر خود توقف کند. گرچه پدیدارشناسی پاندمی کووید ۱۹ زمانی به سرانجامی می‌رسد که سطوح شش‌گانه بحران مذکور به ترتیب از طریق وام‌گیری مفاهیم فلسفی «موقعیت‌های مرزی»، «نزاع برای ارج‌شناسی»، «کشتل»، «دیگری»، «نام خدا» و «بحران علم» مورد مطالعه قرار گیرند، مقاله به دلایل روش‌شناختی ترجیح داده است، درآمد آن را برگزار کند و به کمک واضح اصطلاح موقعیت‌های مرزی، کارل یاسپرس، منحصرأ بر سطح نخست بحران توقف کند و به ایضاح آن بپردازد. مقاله بدین ترتیب با برشمردن دو خصلت اصلی موقعیت‌های مرزی یعنی تعارض و شکست، و چهار موقعیت مشخص مرزی یعنی رنج، جدال، گناه و مرگ تلاش کرده است شرحی از بحران‌های ناشی از کرونا فراهم آورد و نشان دهد که بحران مذکور، نقش‌های موقعیت‌های کلی و موقعیت‌های مرزی را جا به جا کرده است. اگر موقعیت‌های مرزی در شرایط عادی حاشیه‌ای بر متن موقعیت‌های کلی بوده است، در شرایط کرونایی جاری این موقعیت‌های کلی مبتنی بر آگاهی است که حاشیه‌ای بر متن درگیری‌های وجودی در موقعیت‌های مرزی شده است و چون چنین است ضرورت دارد که نحوه مواجهه با آن از سطح اگزستانسیل به سطح اگزستانسیال و از خاستگاهی ناشی از اگزستانس آدمی به موقعیت‌های کلی رودرروی دازاین تغییر جهت دهد.

**کلیدواژه‌ها:** بحران کرونا، موقعیت مرزی، تعارض، رنج، جدال، مرگ.

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۴/۲۵

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۴/۱۸



## ۱. مقدمه

همچنان می‌توان این رهیافت یورگن هابرماس متقدم را به کار گرفت که آدمی دارای سه علاقه بنیادی است،<sup>(۱)</sup> علایقی که هر یک علاقه‌ی شناختی خود را پدید می‌آورند. اولین علاقه انسان این است که محیط پیرامون خودش را کنترل کند و رابطه و نسبت پدیده‌های طبیعی را مورد تحلیل قرار دهد و همین است که او را به سوی علوم طبیعی، تجربی، تکنیکی هدایت می‌کند. علاقه دوم انسان، علاقه به برقراری ارتباط با انسان‌های دیگر است، علاقه‌ای که او را به علوم تاریخی - هرمنوتیکی هدایت می‌کند. هابرماس این رویکرد هرمنوتیکی را علاقه عملی ( practical interest ) می‌نامد و رسانه آن را زبان می‌داند. بدین معنا که برقراری ارتباط از طریق کنش ارتباطی میسر است و همین فرایند است که علوم هرمنوتیکی را پدید می‌آورد. علاقه سوم انسان این است که از اسارت‌ها رهایی یابد و همین او را به ضرورت تاسیس علوم اجتماعی هدایت می‌کند. از نظر هابرماس انسان‌ها گاه در کنش ارتباطی دچار سوءتفاهم یا خطا می‌شوند و حتی ممکن است کنش شان به صورت نظام یافته مورد سوء استفاده قرار گیرد، به همین دلیل علاقه دوم یعنی علاقه عملی علاقه سومی را هم پدید می‌آورد که آن علاقه رهایی بخشی است: رهایی بخشی از هر نوع سلطه‌ای. بدین ترتیب علاقه انسان به رها شدن از اسارت‌ها، محدودیت‌ها و سلطه‌ها علوم معطوف به رهایی بخشی و نقادی را به وجود می‌آورند. از نظر هابرماس علایق تکنیکی یا فنی (که از طریق کنش ابزاری پیگیری می‌شوند و در نهایت علوم تحلیلی - تجربی را پدید می‌آورند) و علایق عملی ( که از طریق ارتباط زبانی پی گیری می‌شوند و نهایتاً علوم تاریخی - هرمنوتیکی را پدید می‌آورند) توضیح دهنده تداوم نوع بشر و تحولات تاریخی او هستند. ( Held, 1980: 317) او این علایق را جهت‌یابی‌های پایه‌ای ریشه گرفته در شرایط بنیادین خاص امکان بازتولید و خودآئینی نوع بشر، یعنی کار و میان کنش می‌نامد. (Habermas, 1978: 196) در کنار علایقی که این دو معرفت پایه‌ای و انواع عقلانیت‌هایی که مخلوق این علایق‌اند، علاقه به رهایی نیز همواره در تاریخ بشر وجود داشته است. موضوع علایق رهایی بخش، قدرت و مناسبات سلطه بوده است و علمی که علایق رهایی بخش بشر پدید آورده است، علوم انتقادی نام گرفته است. هابرماس در جایی از دانش و علایق بشری، علاقه رهایی بخشی را برآمده از علایق در امکان کنش بین‌الذهانی و امکان کنترل تکنیکی می‌بیند. (Ibid: 211)

با در نظر داشتن چنین صورت بندی‌ای از علایق و نیز معرفت‌های متفاوت ناشی از آنها، می‌توان تصور کرد که در صورت پدید آمدن وضعیتی بحرانی برای هر یک از سه سطح متفاوت علایق انسانی، چه معرفت یا معارفی ذاتاً به سوی بررسی امکان راه‌های خروج از آن کشیده می‌شوند. به

طور مثال بحران کرونا، بحرانی ناشی از بیماری همه گیر است<sup>(۳)</sup> و پیدا کردن علاجه برای این بیماری به عهده علوم طبیعی- فیزیکی است. اما بحران مذکور با خود بحرانهای دیگری را همراه می‌آورد، یا بحرانهای پیشاپیش موجود ولی مستور را آشکار و فعال می‌سازد که مواجهه با آنها به عهده علوم انسانی است. این نوشته با در نظر داشتن ملاحظات فوق در صدد است تا بحثی پیرامون یکی از بحرانهای ناشی از کنش انسانی- یعنی بحران موقعیت‌های مرزی- که در نتیجه ظهور بیماری همه گیر کرونا تشدید شده است، ارائه دهد و چشم‌اندازی در باب نحوه مواجهه با بحران مذکور ترسیم کند.

## ۲. از بودن در موقعیت تا «موقعیت‌های مرزی»<sup>(۳)</sup>

اگر بتوان بحرانهای ناشی از بیماریهای همه گیر و شاخص ترین نمونه موجود آن یعنی بحران کرونا را بحران فوری، عاجل و آنی دانست، بحرانهای شش گانه ناشی از رابطه انسان با خود، با فرهنگ ملی<sup>(۴)</sup>، با طبیعت، با دیگری، با خدا و با علم را باید در شمار بحرانهای تدریجی، آتی و آجل به شمار آورد. در حالیکه بحرانهای فوری هیچ نوع علامت هشدار دهنده قبلی صادر نمی‌کنند و از اینرو تحقیق پیرامون آنها و برنامه ریزی قبلی برای خروج از آنها غیرممکن است، بحرانهای تدریجی به آهستگی ظاهر می‌شوند و می‌توان در باب نحوه خروج از آنها تامل کرد و گاه حتی از طریق تدابیر نظری و اقدامات علمی از شدت ظهور و گسترده شدن پی آمدهای آن کاست. به طور مثال این پرسش که «ایا خدابنیادی، به عنوان موضوع نقد مدرنیته، می‌تواند با طرح پرسش «امکان اخلاقی خدا؟» به موضعی برای نقد مدرنیته تبدیل شود و با به چالش کشیدن «انسان آرزوها»- تعبیر میشل فوکو از سوژه مدرن - از طریق تفسیر معنوی هستی، آرزوهایی انسانی برای او بخواهد؟» (Mesbahian, 2012: 120)، پرسشی از دست بحرانهای تدریجی و جاری است که می‌تواند در شرایطی خاص فعال شود. هر کدام از دو بحران مذکور اما می‌توانند ادامه دار هم باشند، به این معنا که گاه سالها و دهه‌ها به طول انجامند و تمام ارکان جامعه را به خود مشغول دارند. آنچه اما در این میان باید در کانون بنیادی ترین توجهات قرار گیرد، این است که بحرانهای ناشی از بیماریهای همه گیر از طاعون و وبا گرفته تا آنفولانزا و کرونا، همگی کمابیش آشکار و پدیدار هستند، در حالیکه بحرانهای ناشی از رابطه انسان با خود گرفته تا با دیگری و تا با طبیعت تماما پوشیده، پنهان و ناپدیدار هستند.

با چنین تلقی‌ای از بحران، پرسش این است که چگونه می‌توان از بحران کرونا، به مثابه بحرانی ناشی از بیماری همه‌گیر که پرداختن به آن بر عهده علوم طبیعی، فیزیکی است، به سطوح

شش گانه بحران‌های ناشی از کنش انسانی که به واسطه بحران کرونا فعال تر شده‌اند، تغییر جهت داد و علوم انسانی و در اینجا فلسفه را واداشت تا پرتوی بر آنها بیفکنند؟ گاه گفته شده است که فلسفه دیگر کمکی به پاسخ‌گویی یا شکل‌بخشی به تغییرهای اجتماعی نمی‌کند، چراکه مشکلات امروز جهان اهمیتی سیاسی دارند نه فلسفی، جهان در بحرانی سیاسی است نه فلسفی، پس سیاست است که لازم است نه فلسفه، و چون چنین است باید به نظریه‌هایی که حقیقت را خارج از زمینه‌های عینی آن توضیح می‌دهند بیش از پیش مشکوک بود و به دنبال علاجوی دیگر گشت. (Misgeld, Norris, & Mesbahian, 2010: 95) در مقابل اما باید گفت فلسفه و علوم انسانی دارای مؤلفه‌های زاینده ای هستند. این علوم، چشمان ما را بر مانایی و تداوم حیات می‌گشایند و ما را به تجربیات واقعی که در آینده، منشاء اثر خواهند بود، یادآور می‌شوند. علوم انسانی، تکثر سنتها را مؤکد میسازند و هیچکدام از آنها را نیز قابل فروکاست به الگوهای متحدالشکل برآمده از تمدن جهانی تکنولوژیک نمی‌دانند (Mesbahian & Norris, 2017: 96)

همانگونه که هابرماس در یکی از آخرین مصاحبه‌هایش یادآور می‌شود، کرونا بشر را در وضعیت «نامنی اگزیستانسیالیستی» (existential insecurity) قرار داده است، (van Gelder, 2020) نوعی نامنی که احتمالاً به خوبی می‌تواند توسط مفاهیم موقعیت مرزی، و مفاهیم مرتبط با آن یعنی تعارض (antinomy)، شکست (foundering) و سطوح چهارگانه موقعیت مرزی یعنی رنج (suffering)، گناه (guilt)، جدال (struggle) و مرگ (death) توضیح داده شود. قبل از هر چیز اما باید تاکید کرد که یاسپرس، کسی که قرار است این مقاله بر پایه آورده‌های او سامان یابد، بین موقعیت و موقعیت مرزی تفاوت می‌گذارد. او معتقد است که موقعیت واقعی انضمامی است که بر اگزیستانس آدمی به لحاظ فیزیکی و روان شناختی به نحو مثبت یا منفی تاثیر می‌گذارد: «آنچه که ما یک موقعیت می‌نامیم، فقط واقعی است که توسط قوانین طبیعی صورت بندی شده باشد نیست. بلکه واقعی است که نه فیزیکی و نه روان شناختی بلکه همزمان هر دوی آنهاست. موقعیت، واقعی انضمامی است که سودمندی‌ها و ناسودمندی‌ها، فرصت‌ها و موانع اگزیستانس مرا معنا می‌بخشد.» (Jaspers, 1970: 177) موقعیت‌ها شرط اجتناب ناپذیر اگزیستانس انسان است. اگزیستانس اصولاً یعنی بودن در موقعیت و چون چنین است امری کلی است و در مورد هر موجود انسانی ای صادق است، هر چند ممکن است ظهورات متفاوتی برای انسانهای متفاوت داشته باشند. آگاهی ما بخش مهمی از بودن در موقعیت است، چرا که آگاهی بر سرشت موقعیت تاثیر می‌گذارد. در یک موقعیت مفروض، آگاهی من سبب می‌شود که من به نحوی یکه و یگانه موقعیتی را ارزیابی کنم و با آن مواجه شوم، مواجهه ای که با مواجهه دیگران به کلی متفاوت باشد.

موقعیت‌های مرزی اما به کلی با بودن در موقعیت کلی متفاوت است. بر خلاف موقعیت‌های کلی، موقعیت‌های مرزی اصولاً حس امنیت و بنیاد اگزیزتانس ما را به پرسش می‌کشند و همه هستی ما را تهدید می‌کنند. فرد زمانی موقعیت‌های مرزی را تجربه می‌کند که زندگی اش بر اثر شرایطی از هم گسسته شده باشد و نتواند آن را سامان دهد. موقعیت‌های مرزی اصولاً نمی‌توانند منحصرأ توسط آگاهی دریافت‌شده و راه‌هایی عینی برای خروج از آنها جستجو شود. بودن در موقعیت کلی از اینرو با زیستن در موقعیت مرزی به کلی متفاوت است. مفهوم موقعیت مرزی نخستین بار در *روان-آسیب‌شناسی عمومی* (Jaspers, 1963) طرح و چند سال بعد در *روان‌شناسی جهان‌بینی‌ها* و در نهایت در کتاب سه جلدی *فلسفه‌تعمیق* می‌شود و شرح یاسپرس از ساختار تعارض آمیز اگزیزتانس و موقعیت مرزی، سوژه/ابژه و پیوند بین این دو صورت بندی نهایی خود را پیدا می‌کند. (Wallraff, 2015: 63) از نظر او موقعیت‌های مرزی زمانی رخ نشان می‌دهند که «زندگی توسط حوادثی که نتوانند توسط فاعل انسانی، خرد انسانی یا قدرت انسانی اداره شوند، دچار از هم پاشیدگی شود.» (Lichtigfeld, 1954: 21) به عبارت دیگر، گاه انسان‌ها با حوادث ناخواسته‌ای مواجه می‌شوند که یاسپرس آن را «موقعیت مرزی» می‌نامد. با موقعیت‌های مرزی، از نظر یاسپرس نمی‌توان منحصرأ از طریق معرفت عقلی مواجه شد، و آن‌ها را فهم کرد. از آنجا که موقعیت‌های مرزی خاص است و برای هرکسی به نحوی خاص اتفاق می‌افتد یا خود را نشان می‌دهد، ضرورت دارد که یک تغییر رادیکال در نحوه مواجهه با آن‌ها صورت گیرد. مناسب‌ترین راه برای مواجه شدن با موقعیت مرزی این نیست که برنامه ریزی کنیم و محاسبه کنیم که چگونه راهی برای غلبه بر آن‌ها بیابیم. بلکه برعکس باید خود را در این موقعیت‌ها قرار دهیم، چشم‌هایمان را بگشائیم و خودمان را در این موقعیت‌ها دریابیم. ما نمی‌توانیم موقعیت‌های مرزی را اموری بیرونی، اموری که در خارج از وجود ما ایستاده‌اند، تلقی کنیم، باید آن‌ها را به عنوان بخش تفکیک ناپذیر وجودمان دریابیم. تجربه کردن موقعیت‌های مرزی، اگزیزتانس آدمی است. یاسپرس معتقد است که اگزیزتانس، شدن آدمی از طریق تجربه موقعیت‌های مرزی است و ضرورتاً وابسته به فرایندی است که او آن را تأمل شخصی (self-reflection) خود فرد می‌خواند. از این‌رو آنچه در فهم موقعیت‌های مرزی ضرورت دارد، معرفت عقلی و تجربی نیست، مواجهه مستقیم خود فرد با موقعیتی است که در آن قرار گرفته است. در اینجا شباهت یاسپرس و کیرکگور کاملاً مشهود است.<sup>(۵)</sup> از نظر یاسپرس موقعیت‌های مرزی از آن جهت رخ می‌دهند که اصولاً هیچ امنیت و ثباتی در جهان وجود ندارد. همه چیزهایی که ما در جهان با آنها سروکار داریم متناهی، محدود، کران مند و قابل تقسیم به دوگانه سوژه/ابژه هستند و



چون چنین است ناپایدار و درخود متناقض است. «هر آنچه که در جهان رخ می‌دهد، مشکوک است. همه چیز ناپدید می‌شود حتی اگزیستانس خودم.»<sup>(۶)</sup> (Jaspers, 1970: 179)

برای فهم موقعیت مرزی نزد یاسپرس، باید به مفهوم آنتی نومی‌ها یا تعارضات او ورود کرد. <sup>(۷)</sup> مراد یاسپرس از تعارض، منازعات غیرقابل حل و کاهش ناپذیری است که ساختار بنیادین اگزیستانس آدمی است. مفهوم ساختار تعارضی برای فلسفه یاسپرس اهمیت بنیادین دارد. نه فقط از این جهت که او این ساختار را برای اگزیستانس آدمی مفروض می‌گیرد، بلکه علاوه بر آن از این جهت که او اصولاً مفاهیم را بدون قرار دادن آنها در مقابل اضدادشان قابل درک نمی‌داند. زندگی به طور مثال بدون مرگ قابل درک نیست، ارتباط از تنهایی تفکیک ناپذیر است و دازاین را نمی‌توان بدون اگزیستانس فهمید. در کتاب سه جلدی فلسفه که در سال ۱۹۳۲ منتشر شده است، یاسپرس شرح پدیدارشناختی نافذی از موقعیت مرزی در پیوند با آنتی نومی فراهم می‌آورد او می‌نویسد «ساختار تعارضی اگزیستانس به این معنا است که راه حل‌ها محدود و کران مند هستند و فقط می‌توانند منازعات مشخصی را در اگزیستانس حل کنند، در حالیکه نگاه به کل همواره نشان می‌دهد که محدودیت‌ها ماندگار هستند.» (Jaspers, 1970: 218) در تحلیل ساختار تعارضی اگزیستانس، یاسپرس خود تجربی و خود اگزیستانسیال را در چارچوب دوگانه سوژه/ ابژه مورد بررسی قرار می‌دهد. او بحث می‌کند که دازاین باید در چارچوب نزاع و تضاد درونی درک شود. او بر روی وحدت دو سویه تضاد توقف می‌کند و می‌گوید آدمی هم بر روی پای خود ایستاده است و هم به جهان و استعلاء از آن می‌اندیشد. به عبارت دیگر بشر انضمامی به دو قلمرو عینی و ذهنی تعلق دارد. او بدون جهان نمی‌تواند وجود داشته باشد و این در حالی است که به هیچ روی هم نمی‌تواند بی فراروی و استعلاء از جهان به خود دست یابد.

از نظر یاسپرس آدمی از طریق مواجهه‌های نزاع آمیز به اگزیستانس خود آگاه می‌شود و پرسش‌های اساسی در باره محدودیت‌های وجودی خود در می‌افکند. (Jaspers, 1970: 45) از آنجا که هیچ یک از دو سوی تضاد نمی‌توانند در موقعیت مرزی تاب آورند، سنتزی از آن دو در تجربه بشری ظهور خواهد کرد. به عبارت دیگر، اگزیستانس را می‌توان - با در نظر گرفتن و تأکید گذاشتن بر پاره ex اصطلاح اگزیستانس (existanse)، هستی ویژه هستنده‌ای دانست که می‌تواند از خود به فراسوی خود کوچ کند. به این معنا مواجهه یاسپرس با آنتی نومی‌ها در موقعیت مرزی یادآور مفهوم استعلاء کانتی و دیالکتیک هگلی است. تعارضات همانگونه که کانت ذکر می‌کند، محدودیت‌های فهم در قلمرو تجربی را نشان می‌دهد. یاسپرس تأکید می‌کند که تعارضات منبع استحکام و قدرت هستند و کسی نباید آنها را مورد غفلت قرار دهد.

مفهوم دیگری که در همین زمینه باید مورد بررسی قرار گیرد، مفهوم شکست است که با هر دو مفهوم ساختار تعارض آمیز اگزیستانس آدمی و موقعیت مرزی پیوند کانونی دارد. از نظر یاسپرس فرد بدون شکست نمی‌تواند به خود تحقق بخشی (self-realisation) دست یابد: «هر چیزی شکست می‌خورد، اگزیستانس اگر در موقعیت مرزی قرار نگرفته باشد، نمی‌تواند به خود دست یابد. «(Jaspers, 1971: 198) شکست از نظر یاسپرس، بدین ترتیب، می‌تواند اینگونه صورت بندی شود که موقعیت مرزی توجه ما را به وضعیت هشدار آمیز تجربه روزمره زندگی مان جلب می‌کند. این موقعیت‌ها، ما را به سرشت گذرا (موقتی) و نابسنده وضعیت انسان آگاه می‌سازد و در نتیجه ما را با محدودیت‌هایمان مواجه می‌سازد. او این آگاهی به نابسندگی را حس شکست می‌نامد. شکست از آن جهت مفهوم کانونی است که منشاء آن تنش زیرین بین تعارضات به ویژه تعارض سوژه / ابژه است. حس شکست از آن جهت اهمیت دارد که ما را با بحران مواجه می‌سازد و در نتیجه آن این امکان را فراهم می‌آورد که از طریق آن به سمت خود تحقق بخشی حرکت کنیم. وقتی فرد در موقعیت مرزی با شکست مواجه می‌شود، محدودیت‌ها برجسته می‌شوند و امکانات و آزادیها ناپدید می‌گردند. شکست یعنی حضور تمام قد نیستی و در همان حال حضور تمام عیار هستی در خود. از اینرو شکست هم متضمن نفی و نیستی است و هم دربردارنده ایجاب و هستی. مفهوم شکست از اینرو استعاره‌ای است برای خودتحقق بخشی از طریق اندیشیدن استعلایی. وقتی فرد با دوگانگی‌ها درمی‌آمیزد تجربه مرزی و به تبع آن ضرورت تفکر استعلایی شکل می‌گیرد. یاسپرس تاکید می‌کند که فقط در این صورت است که فرد ممکن است بتواند سازشی بین تعارضات برقرار سازد و در اندیشه و تفکر قادر شود که از آن تعارضات فرا رود. شکست از اینرو کارکردی دوگانه دارد. از یک سو، گویی پایان چیزها را اعلام می‌کند و از سوی دیگر آگاهی از پایان و زوال می‌تواند جرات بخشد و به برپا ساختن وضعی جدید، یاری بخشد. شکست منحصرآ آنگاه منفی و غیر اصیل است که زوال و پایان منجر به سر بر آوردن هستی حقیقی نشود. از نظر یاسپرس –همچون همه پدیدارشناسان وجودی و اصولاً همه سنتهای پدیدارشناسی – پوزیتویسم و ایده آلیسم هر دو از آنجا که با انسان چونان یک شیء مواجه می‌شوند، یک سوپه هستند و چون چنین است از مواجهه با اگزیستانس انسان به کلی ناتوان هستند. یاسپرس حتی از این فراتر می‌رود و در جائیکه از "مسئله شکست" صحبت می‌کند، آن را اصولاً برای اگزیستانسیالیسم ضروری می‌بیند. از طریق "مسئله شکست" یاسپرس می‌خواهد به ما بگوید که هستی حقیقی تنها در تعلیق مطلق همه چیز است که می‌تواند و باید دریافته شود. از نظر او خواندن رمزها، منحصرأ در شکست حیل‌های هستی، آنگونه که خود را نشان می‌دهد و نیز شکست معارفی که مدعی بیان هستی عینی هستند، میسر می‌شود." (Bochenski, 1969)

درحالیکه موقعیت‌های کلی در نسبت با دازاین قرار دارند، موقعیت‌های مرزی مرتبط با آگزیستانس آدمی هستند. یکی از موقعیت‌های مرزی، رنج است. رنج را اگر بشود به سه دسته کلی جسمانی، روانی و وجودی تقسیم کرد و وظیفه پرداختن به آنها را به ترتیب به زیست‌شناسی، روان‌شناسی و فلسفه سپرد، مواجهه یاسپرس با رنج را باید در مرز بین فلسفه و روان‌پژوهی قرار داد. موقعیت مرزی رنج از نظر یاسپرس اهمیت کلیدی دارد، چرا که ابزار مهم برساننده شخصیت آدمی است. رنج اما بی‌هیچ‌کنشی از سوی ما، می‌تواند بر ما نازل شود و سوبیه‌های مختلف زندگی ما را تحت تاثیر قرار دهد. رنج می‌تواند جسمی و روحی و یا همزمان هر دو را ببرد. از نظر یاسپرس، آدمی همواره در رنج بوده است و همیشه نیز در رنج خواهد بود. چون چنین است، انسان در مواجهه با رنج دو راه چاره بیشتر ندارد: یا اینکه انفعال، بدبینی و نومیدی پیشه کند و یا برعکس با خوشبینی توأم با اعتماد به نفس، به زندگی معنا بخشد. یاسپرس به جای پذیرش منفعلانه رنج بر مواجهه فعال با آن تأکید می‌کند. آنچه در دل چنین رویکردی قرار دارد، تلاش برای شاد بودن به رغم وجود رنج است.

یکی دیگر از موقعیت‌های مرزی جدال است. توجه به جدال از نظر یاسپرس ما را متوجه پایان ناپذیری جدال برای دست یافتن به منافع مادی، جایگاه اجتماعی و قدرت می‌سازد. در موقعیت جدال، ما علاوه بر آن درمی‌یابیم که موقعیت یک فرد در دست یافتن به اقتدار اجتماعی، اقتصادی و سیاسی، به نحوی درونی و ضروری، با نادیده گرفتن دیگری، غلبه بر او و یا حتی ستم بر او همبسته می‌شود. جدال ممکن است خشونت‌آمیز و توأم با فشار باشد. یاسپرس جدال خشونت‌آمیز (violent struggle) برای بقا را در مقابل یک رفتار اخلاقی حقیقی که او آن را جدال عاشقانه (loving struggle) می‌نامد، قرار می‌دهد. جدال عاشقانه فرایندی غیر خشونت‌آمیز است که رابطه من با دیگری را براساس همبستگی توضیح می‌دهد. من در این فرایند نه تنها بی‌توجه به دیگری نیستم، بلکه تنها در پیوند با دیگری و با دیگری است که برای دستیابی به آنچه که نیاز زندگی من است به جدال می‌پردازم. لحظه جدال در اینجا عشق به دیگری است و نه غلبه بر دیگری. از نظر یاسپرس، در وضعیت مرزی جدال ما در می‌یابیم که خود آگزیستانس یک جدال است. او ادعا می‌کند که وضعیت‌های مرزی جدال و گناه، بر خلاف موقعیت‌های مرزی رنج و مرگ، توسط خود ما ایجاد می‌شود. هر آنچه که ما در زندگی پی می‌گیریم، از انگیزه‌های خودمحرانه خودمان ناشی می‌شود. دیر یا زود اهداف ما با اهداف دیگران تضاد پیدا می‌کند. این تضاد منافع اما، حتی جدی‌ترین شان، تا تبدیل شدن به یک موقعیت مرزی فاصله زیاد دارد. تضاد منافع جدی خودشان را در قالب جنگ‌ها، منازعات بر سر قدرت در حوزه‌های سیاسی، اقتصادی و غیر آن نشان می‌دهند. یاسپرس سه نوع جدال را از هم متمایز می‌سازد: جدال بر سر منافع مادی،

جدال بر سر موقعیت‌های اجتماعی و فکری (روشنفکری) و جدال درونی در فرایند تحقق بخشی خود. این نوع اخیر، از آنجا که خود اگزیستانس یک جدال است، می‌تواند جدال اگزیستانسیال نام گیرد، جدالی که با دو نوع پیشین سرتاسر متفاوت است. این جدال، جدالی عاشقانه است. جدالی صلح آمیز، خشونت پرهیز و بی اجبار که در آن به هیچ وجه اهداف فردی پیگیری نمی‌شود. این جدال که بر پایه همبستگی قرار گرفته است، برنده و بازنده، قوی و ضعیف و فرا دست و فرودست ندارد. آنچه هست احترام متقابل و فهم متقابل است. موقعیت مرزی جدال برای یاسپرس برای فرایند تحقق بخشی خود اجتناب ناپذیر است.

گناه اما داستان دیگری دارد. هر کاری که ما در دنیا انجام می‌دهیم عواقب و نتایجی دارد. ما آدمیان در زندگی اهداف شخصی خودمان را تعقیب می‌کنیم و نمی‌توانیم به کلی از گرایش خودمحرورانه خود دست برداریم. از اینرو به عنوان کارگزاران کنش‌هایمان ما مسئول پیامدهای کارهایمان هستیم و این ما را به نوعی دچار دلهره گناه می‌کند. احساس گناه به عبارتی در ذات انسان قرار دارد و مفردی از آن نیست. ما هرگز نمی‌توانیم اطمینان یابیم نتایج کنش‌هایمان در بردارنده ضرری و یا حتی خطری برای دیگران نیست. گرچه ممکن است ما خود در معرض خطر و ضرر کنش دیگران قرار گیریم، ولی همواره احساس گناه با ما است. کارکرد این احساس این است که ما را همواره نسبت به این امر آگاه نگاه می‌دارد که عمل یا بی عملی ما ممکن است نتایج غیرقابل پیش بینی داشته باشد، نتایجی که ممکن است در بردارنده ایجاد رنجی برای دیگران باشد. این نتایج و خروجی‌های عمدی یا غیر عمدی آدمی را در وضعیت «احساس گناه اجتناب ناپذیر» قرار می‌دهد و او را به پذیرش مسئولیت‌هایی ناچار می‌سازد. از نظر یاسپرس، گناه و آزادی با یکدیگر ارتباط درونی دارند، چرا که آزادی انسان در قلب احساس گناه او قرار دارد. گرچه این امکان وجود دارد که فرد از طریق انکار احساس گناه اصولاً از قرار گرفتن در موقعیت مرزی گناه اجتناب ورزد، ولی در چنین حالت مفروضی خودتحقق بخشی فرد از دست می‌رود. یاسپرس در کتابچه ای با عنوان مسئله ی گناه آلمانی بین گناه جمعی و مسئولیت جمعی تمایز قائل می‌شود. گناه جمعی را نمی‌پذیرد ولی مسئولیت جمعی را با تاکید بر این نکته که این ما هستیم که خودمان را می‌سازیم، می‌پذیرد و بر آن صحنه می‌گذارد. (Mesbahian & Norris, 2017: 253)

مرگ، آخرین و نهایی ترین موقعیت مرزی است. حضور دائمی مرگ در آدمی در سرشت انسان قرار دارد و او را از آن گریزی نیست. مرگ به عنوان سرنوشت نهایی بشر، او را دچار دلهره می‌کند. گرچه هیچکس نمی‌تواند مرگ خود را تجربه کند، اما دلهره وجودی زیستن در این وضع که روزی با مرگ مواجه خواهیم شد، قوی ترین موقعیت مرزی ممکن را ایجاد خواهد کرد. طفره رفتن از پذیرش مرگ به عنوان سرنوشت نهایی بشر، او را در موقعیت هراس آمیز مرزی نگاه خواهد داشت،



مواجهه با آن اما می‌تواند به درنوردیدن مرزهای ترس منجر شود. انسان در چنین وضعیتی به موقعیت خود آگاه می‌شود و مرگ آگاهانه زندگی می‌کند. یکی از مهم‌ترین و کلی‌ترین موقعیت‌های مرزی در زندگی انسان، اجتناب‌ناپذیر بودن مرگ است. مواجهه با مرگ آخرین موقعیت مرزی است و به کلی با مواجهه بیولوژیکی با مرگ متفاوت است. موقعیت مرزی مرگ عمیقاً واجد اهمیت است چرا که آدمی را در موقعیت پایان خود و پایان جهان قرار می‌دهد. آدمی زمانی که خود را در موقعیت مرگ خود، مرگ یکی از دوستان نزدیک خود، مرگ فرزند یا مرگ پدر و مادر خود قرار می‌دهد و این تصور در وجود او به گردش درمی‌آید که به هر حال دیر یا زود هنگام مرگ فراخواهد رسید، دچار ترس و یا حتی نومیدی نیهیلیستی می‌شود. مرگ اندیشی اما در همان حال می‌تواند موقعیتی برای زندگی – آنگونه که پیش روی ما است – فراهم آورد: نحوه‌ای از مواجهه با زندگی که در آن خودیابی به بهانه مرگی که در نزدیکی است، به تعویق نمی‌افتد. یاسپرس لیستی از کردارهای اخلاقی یا ارزش‌ها را ارائه می‌دهد که می‌تواند آدمی را در مواجهه با مرگ مدد رساند. این ارزش‌ها عبارت‌اند از: دلبری در مواجهه با مرگی که اجتناب‌ناپذیر است، به جای در خود خزیدن و مرگ را انتظار کشیدن، آرامش عمیق به جای هیجان سرکش و غیرقابل مهار، و در نهایت صلح با زندگی از طریق اجتناب‌ناپذیر دانستن مرگ برای همه. بعدها گادامر هم احتمالاً به تبعیت از یاسپرس بحث می‌کند که هیچ نوع الگوی علمی ای نمی‌تواند موقعیت مرزی مرگ را توضیح دهد. پیشرفت‌های علمی و تکنولوژیکی ممکن است بتوانند تولد را توضیح دهند و فراتر از آن، از طریق مکانیزم‌های بارورسازی آن را کنترل کنند، ولی با مرگ نمی‌توانند چنین کنند. حتی اگر بتوانند طول عمر ثروتمندان جوامع پیشرفته را دو و یا حتی سه برابر هم کنند، باز هم نمی‌توانند مرگ را متوقف سازند. می‌توان گفت که همه‌گیری مرگ و محتوم بودن آن، بر سازنده‌ی مبنای مشترک حیات بر روی این سیاره است. گو اینکه، علاوه بر آن می‌توان گفت که مرگ یکی از مؤلفه‌های درونی و بازدارنده‌ی فرهنگ معاصر است. با اینکه تغییر، همه جاگستر است، اما همه چیز تغییر نخواهد کرد. علوم انسانی از اینرو می‌تواند چشمان ما را هم بر اجتناب‌ناپذیر بودن مرگ و هم بر مانایی و تداوم حیات بگشاید و ما را به تجربیات واقعی‌ای که منشاء اثری در آینده هستند، آگاه گرداند. علوم انسانی، تکثر سنتها را مؤکد می‌سازد و هیچکدام از آنها را نیز قابل فروکاست به الگوهای متحدالشکل برآمده از تمدن جهانی تکنولوژیک نمی‌داند. (Mesbahian & Norris, 2017: 96)

۳. بحران کووید ۱۹ و جابه‌جایی موقعیت‌های کلی و موقعیت‌های مرزی

اگر اپیدمی را بیماری همه گیر در سطح جمعیتی معین یا مناطقی خاص بدانیم، پاندمی را می‌توان بیماری همه گیر جهانی دانست. تفاوت این دو در ریشه یونانی این دو بیماری به خوبی قابل پی‌گیری است. اولی از واژه یونانی اپی دِموس (ἐπιδημία) به معنای فراز یا بالا (اپی) و مردم (دِموس) برگرفته شده است و دومی از واژه یونانی پان دِموس (πανδημία) یعنی همه (پان) مردم (دِموس). اگر چنین تعاریفی مبنا قرار گیرند، مرگبارترین اپیدمی‌های شناخته شده در طول تاریخ را که به سرعت تبدیل به پاندمی شدند می‌توان طاعون ژوستینین (نقطه آغاز در امپراتوری روم شرقی و گسترش آن تا قلمرو پادشاهان ساسانی در ایران) در فاصله سالهای ۵۴۱ تا ۵۴۲ میلادی با صد میلیون کشته، طاعون سیاه (در اروپا، شصت درصد جمعیت اروپا) در فاصله سال‌های ۱۳۴۶ تا ۱۳۵۰ میلادی با پنجاه میلیون کشته، طاعون مدرن در فاصله سالهای ۱۸۸۹ تا ۱۸۹۰ با بیش از ده میلیون کشته، آنفولانزای اسپانیایی در فاصله سالهای ۱۹۱۸ تا ۱۹۲۰ با بیست میلیون کشته و اچ. ای. وی (ایدز) از سال ۱۹۶۰ تا کنون با بیش از سی و نه میلیون کشته نام برد. (Kaur et al., 2020: 3140)

گرچه احتمالاً بتوان مشابهت‌هایی بین پاندمی کووید ۱۹ و پاندمی‌های پیشین برقرار کرد، ولی این مشابهت‌های احتمالی را نمی‌توان بر پایه تجربه زیسته صورت بندی کرد، چرا که در شرایط پیشین نزیسته ایم. با رویکرد پدیدارشناسی اگزیستانسیالیستی که نقطه عزیمت آن تجربه‌های وجودی انسان و بر پایه تجربه‌های زیسته است اما می‌توان گفت که بحران کرونا موقعیت‌های کلی را به موقعیت‌های مرزی تبدیل کرده است و چون چنین است، چیزی که در شرایط عادی حاشیه ای بر متن زندگی تلقی می‌شده است، تبدیل به متنی بر حاشیه موقعیت کلی شده است. تمام تلاش این قسمت از مقاله این است که نشان دهد بحران کرونا، «جای» و «گاه» موقعیت کلی و موقعیت مرزی را تغییر داده است. اگر موقعیت‌های مرزی در شرایط عادی حاشیه ای بر متن موقعیت‌های کلی بوده است، در شرایط کرونایی جاری این موقعیت‌های کلی مبتنی بر آگاهی است که حاشیه ای بر متن درگیریهای وجودی مستتر در موقعیت‌های مرزی شده است.

دانستیم که موقعیت‌های مرزی آدمی را قادر می‌سازند که در لحظه برشونده یا فراروی (transcendent momentarily) قرار گیرد، لحظه ای که آدمی وضع خود را درمی یابد و چون نمی‌تواند مدام در آن بماند، از آن در می‌گذرد و عبور می‌کند. پرسش اما این است که آیا بشر ضرورتاً باید در موقعیت مرزی قرار گیرد تا وضعیت نه این نه آن خود را دریابد؟ گفته شده است و همچنان می‌توان به تاکید گفت که فقط در موقعیت‌های مرزی نیست که آدمی می‌تواند به شکنندگی خود آگاه گردد. این امکان وجود دارد که انسان از طریق تاملات ذهنی و یا تجربیات زیبایی شناختی و هنری نیز به شکنندگی خود و هستی پی ببرد. وقتی مثلاً قطعه ای از یک کتاب

تاثیرگذار خوانده می‌شود، یا آدمی در مقابل یک شاهکار نقاشی قرار می‌گیرد و یا در سونات‌های مبهم یک سمفونی گم می‌شود، به همان تجربیاتی دست می‌یابد که در موقعیت‌های مرزی دست یافته است، تجربه ای به تعبیر یاسپرس ناگفتنی (ineffable). (Jaspers, 1970: 183-184) چنین تجربیات عمیقی می‌توانند فرایندهای درونی تفکر آدمی را فعال کند و آگاهی انسان نسبت به هستی را تعمیق بخشند و همچنانکه یاسپرس می‌گوید به آدمی شجاعت بخشند تا در پنهانی ترین لایه‌های هستی خود نفوذ کند و خود را با خود مواجه سازد. (Feifel, 1977: 279) منظور طبیعتاً این نیست که کمیت و کیفیت این تجربیات با هم مقایسه گردند. منظور به سادگی این است که بر این نکته تأکید شود که آنچه در موقعیت‌های مرزی تجربه می‌شود، می‌تواند در وضعیت‌های ذهنی و زیبایی شناختی نیز تجربه شود و چون چنین است، موقعیت‌های مرزی تنها موقعیت‌هایی نیستند که در آنها تجربیات وجودی رخ می‌دهند.

بحران کرونا اما معنایی دیگر به موقعیت مرزی بخشیده است. معنایی که نه الزاماً اگزستانسیل است، نه ضرورتاً ذهنی و سوژکتیو و نه به هیچ روی حسّانی و زیبایی شناختی. این موقعیت مرزی جدید، سه ویژگی مشخص دارد. نخست اینکه در حاشیه زندگی نیست، بلکه سرتاسر زندگی را دربر گرفته است. دوم اینکه فردی و اگزستانسیل نیست، بلکه جمعی، همگانی و اگزستانسیال است. و سوم اینکه نحوه مواجهه عمومی با آن در فرهنگ‌های مختلف، جلوه‌های متفاوتی پیدا کرده است و چون چنین است، علاوه بر جنبه عام و کلی این موقعیت باید به بازتاب خاص آن در فرهنگ‌های متفاوت نیز توجه داشت.

اگر در شرایط عادی، افرادی خاص به تناسب نوع مواجهه با مسائلی که پیش روی زندگانی شان بوده است، در موقعیت‌های گوناگون مرزی قرار می‌گرفتند، در شرایط بحرانی ناشی از کرونا تقریباً همه موقعیت‌های زندگی، موقعیتی مرزی شده است. مثلاً اگر گناه را به عنوان یکی از اشکال مشخص موقعیت مرزی به خاطر آوریم، می‌توانیم مصادیق متنوعی از احساس گناه را در شئون مختلف زندگی کرونایی تشخیص دهیم. در روزنامه‌ها به طور مثال می‌خوانیم که پزشک در تقدم درمان بیمار قلبی و بیمار تنفسی کرونایی دچار وضعیت این یا آن شده است و صرف نظر از اینکه چه انتخابی کرده است، احساس گناه کرده است که چرا الزاماً این و چرا نه آن یکی دیگر. پرستار مدام خود را مواخذه کرده است که آیا تمام توان خود را در مراقبت از بیماران کرونایی به کار گرفته است یا خیر. عضوی از یک خانواده دچار این تردید شده است که آیا او در انتقال بیماری نقش نداشته است؟ سیاستمدار و یا دولتمرد هموار در این موقعیت بوده است که محدودیت ایجاد کند یا آزاد بگذارد، روش درمان گله ای را پیش ببرد یا روش قرنطینه ای را، و نان را اولویت بخشد یا جان را. این فهرست را می‌توان چنان ادامه داد که تردیدی برای کسی باقی نماند که موقعیت

مرزی از حاشیه به متن آمده است. ممکن است این پرسش درست پیش آید که مگر تردیدهایی که ذکر شد، ویژه شرایط کرونایی است و در شرایط عادی وجود ندارد؟ پاسخ بی تردید منفی است. نکته اما این است که شرایط کرونایی آن تردیدها را تبدیل به امری روزمره کرده است و نه حادثه‌ای خاص و اگزستانسیل.

علاوه بر این، به عنوان ویژگی دوم موقعیت‌های مرزی در شرایط کرونایی، به نظر می‌رسد ضرورت داشته باشد که در شرایط جاری نحوه مواجهه با موقعیت‌های مرزی از سطح اگزستانسیل به سطح اگزستانسیال تغییر جهت دهد. درحالی‌که موقعیت‌های کلی در نسبت با دازاین قرار دارند، موقعیت‌های مرزی مرتبط با اگزستانس آدمی هستند. با ارجاع به هایدگر می‌توان گفت که دازاین به دونهو با اگزستانس مواجه می‌شود: اگزستانسیل و اگزستانسیال. اگر در مسیر زندگی من اتفاقی رخ دهد و سبب شود که فهم خود را از آن حادثه صورت بندی کنم، نوع مواجهه من با آن حادثه اگزستانسیل است؛ ولی اگر در پی ساختارهای عمومی باشم که اگزستانس آدمی را آنگونه که هست - بدون توجه به شکل و نحوه خاصی که تحت شرایط فرضی معینی به خود می‌گیرد، تفسیر کند، نوع مواجهه من اگزستانسیال است. به عبارت دیگر تحلیل اگزستانسیل یعنی تحلیل و دریافت خودمان از خودمان، به مثابه یک هستنده، و تحلیل اگزستانسیال از دازاین یعنی تحلیل خودمان از هستی خودمان. انسان به مثابه دازاین بنابراین دو سطح دارد: از سویی خود یک هستنده است و از سوی دیگر یک هستی. به لحاظ هستنده شناسی، هیچ موجودی از خودمان به خودمان نزدیک تر نیست. به لحاظ هستی شناسی اما ما بسیار از خودمان دور هستیم. به عبارت دیگر، اگر ما هستی خودمان را منحصر آنگونه که در زیست جهان به سر می‌بریم، دریابیم. عملاً از هستی خود غفلت کرده ایم و به سطح هستنده شناسی درغلتیده ایم. با این همه هایدگر ترجیح می‌دهد، ابتدا دازاین را در همین سطح هستنده شناسی آن و در پیوند با زندگی روزانه مورد بررسی قرار دهد. هایدگر معتقد است که شناخت دازاین به مثابه موجود، به ما کمک می‌کند که به سطح عالیت و بنیادی تر دازاین، یعنی توصیف هستی شناسانه دازاین تغییر مکان دهیم. (Heidegger, Schmidt, & Stambaugh, 2010: 33) بدین ترتیب، به نظر می‌رسد که ضرورت دارد نحوه مواجهه با موقعیت‌های مرزی از روایت یاسپرسی پیشا کرونایی به مثابه تجربه‌ای اگزستانسیل، به شرایط کرونایی جاری به مثابه تجربه‌ای اگزستانسیال تغییر یابد. توصیف اگزستانسیال و توصیف اگزستانسیل اما، به نحوی اجتناب ناپذیر با هم پیوند دارند و باید با یکدیگر گره بخورند. هایدگر در هستی و زمان، این پیوند را این گونه توضیح می‌دهد: "دریافت هستی، خود ویژگی تعیین کننده هستی دازاین است. دازاین به لحاظ وجودی متمایز است. زیرا هستی شناسانه است." (Heidegger et al., 2010: p. 27)



سومین ویژگی موقعیت‌های مرزی در شرایط کرونایی در پیگیری این پرسش قابل شناسایی است که آیا موقعیت‌های مرزی در فرهنگ‌های متفاوت، نمودی متفاوت پیدا می‌کنند؟ پاسخ یقیناً مثبت است. اگر به طور مثال، مرگ به عنوان امری همه شمول و عنصر پیوند دهنده همه فرهنگ‌ها مورد توجه قرار گیرد، تشخیص این نکته دشوار نیست که نحوه درک هر فرهنگ از مرگ و نحوه مواجهه با آن می‌تواند با فرهنگی دیگر متفاوت باشد. حتی ممکن است در برخی فرهنگ‌ها مرگ اصولاً برساننده موقعیت مرزی نباشد. به طور مثال در فرهنگ بودایی مرگ نه محدودیت آدمی تلقی می‌شود و نه حتی واجد اهمیت اساسی برای بشریت. فراتر از آن حتی باززاد امری ناخواستنی و تکراروضع ناخوشایند بشری تلقی می‌شود. در حلیکه در همین فرهنگ رنج به مثابه بخشی از سرنوشت آدمی مورد پذیرش قرار گرفته است. از اینرو ضرورت دارد که در بحث از موقعیت‌های مرزی، به ویژه موقعیت مرزی مرگ، تفاوت‌های فرهنگی در نظر گرفته شوند: «ما باید یاد بگیریم با هم حرف بزنیم، به نحوی متقابل همدیگر را فهم کنیم و تفاوت‌های شگفت آور یکدیگر را بپذیریم. (Jaspers & Ashton, 2000: 5)»

#### ۴. ملاحظات پایانی

دانستیم که از نظر یاسپرس این فقط خود آدمی یا به تعبیر کیرکگور، فردانیت هر فرد است که باید دست به تغییر ریشه‌ای خود و جهان‌بینی خود بزند تا در مواجهه با موقعیت‌های مرزی بتواند صلح را جایگزین تشویش (در مواجهه با مرگ)، خوشبینی توأم با اعتماد به نفس را جانشین انفعال، بدبینی و نومیدی (در مواجهه با رنج)، و جدال عاشقانه را جایگزین جدال خشونت‌آمیز (در مواجهه با جدال) سازد. از نظر یاسپرس این دوره، تنها معیار معنا بخشیدن به زندگی، فرد منفرد و تجربه‌های یگانه او است. در این رویکرد، این کاملاً به عهده فرد است که موقعیتی از موقعیت‌های دوگانه موقعیت مرزی را انتخاب کند که شایسته اگزستانس او است. وقتی فرد به انتخاب شایسته دست زد، خواهد توانست زندگی خود را معنا بخشد. وجودی کردن موقعیت‌های شایسته و ارزش‌های ناشی از آن و به کار گرفتن آن در سبک زندگی، شرط لازم معنا بخشیدن به زندگی است. «انسان چیزی بیشتر از آنی است که خود از خود می‌داند. او آنی نیست که یکبار برای همیشه بوده باشد، بلکه یک شدن دائمی است. او صرفاً بخشی از زندگی نیست، بلکه در درون زندگی است. او امکانات را به کار می‌گیرد و با انتخابهایی که دارد خود را آنگونه که می‌خواهد، می‌سازد. (Jaspers, 2010: 146)

آنچه که یاسپرس در فهم موقعیت‌های مرزی فراهم آورده است، زمانی می‌تواند به فهم شرایط کرونایی کمک کند که متن بودن، همگانی بودن و متفاوت بودن نحوه مواجهه با آن در فرهنگ‌های مختلف مورد توجه قرار گیرد و جابه‌جایی آن با موقعیت‌های کلی لحاظ شود. در حالی که در شیوه اگزستانسیل، تلاش بر این است تا توصیفی از ویژگی‌هایی به دست داده شود که ما را همچون دازاینها از دیگر انواع هستنده‌ها متمایز سازد، در شیوه اگزستانسیال، فهم و دریافت دازاین (با صبغه غیر فردی از معنای هستی) است که اهمیت پیدا می‌کند.

نکته نهایی اینکه در کانونی بودن اهمیت موقعیت‌های مرزی نزد یاسپرس شاید رساتر از این سخن نتوان یافت که وضع این اصطلاح به تنهایی کافی است که واضع آن فیلسوفی بزرگ به شمار آید. (Miron, 2012: 141) این اما بدان معنا نیست که این نظریه فلسفی روزهایی برای نقد باقی نگذاشته است. گاه گفته شده است که در بحث یاسپرس از موقعیت‌های مرزی ابهاماتی وجود دارد. هلموت پلسنر (Helmut Plessner)، به طور مثال می‌نویسد موقعیت‌های مرزی نمی‌تواند منحصرًا از طریق نظریه‌های متافیزیکی ایضاح شود و ضرورت دارد که جنبه‌های فیزیکی تجربیات روزمره زندگی در موقعیت‌های مرزی نیز لحاظ شوند. (Kirkbright, 1997: 108-112) نقد دیگری که به نظریه موقعیت مرزی یاسپرس وارد آمده است، نقد پل ریکور به آمیزش هستی‌شناسی و اخلاق در موقعیت مرزی یاسپرس است. «از نظر یاسپرس، گناه نوعی محدودیت قطعی است. در هم آمیختگی گناه و محدودیت، از نظر من خطرناکترین آمیزشی است که در فلسفه‌های اگزستانسیال معاصر صورت گرفته است. محدودیت مفهومی هستی‌شناختی است، در حالیکه گناه مفهومی اخلاقی است. در فلسفه مدرن، گناه از صفت و شخصیت خود به مثابه امری که به سوء استفاده از آزادی تعلق دارد، به امری که به محدودیت ساختاری اگزستانسیال مرتبط است، انتقال یافته است.» (Ricoeur, 1981: 632-633) از نظر ریکور مرگ و گناه نمی‌توانند ذیل مقوله‌ای واحد به نام موقعیت‌های مرزی قرار گیرند. گرچه ممکن است نقد ریکور واجد حدی از حقیقت باشد، ولی صورت بندی خود او از مفهوم گناه که در متنی دینی و در ربط با گناه نخستین پیش می‌رود، یقیناً گناه را در متنی محدود قرار می‌دهد و این در حالی است که تفسیر اگزستانسیالیستی از گناه از دربرگیرندگی انسانی بیشتری برخوردار است.

می‌توان بحث کرد که عناصری در ساحت اخلاق در نظریه موقعیت مرزی یاسپرس قابل شناسایی است. به طور مثال، رفتار شجاعانه و کرامت آمیز در مواجهه با مرگ، پذیرش مسئولیت در مقابل دیگری و انتخاب بین این و آن در موقعیت‌های انسانی و اجتماعی تمام می‌تواند در ربط با رفتارهای اخلاقی قرار گیرند. با اینهمه ولی شارحان ترجیح داده‌اند قلمروهای مذکور را ساحت اگزستانسیالیستی فلسفه او بدانند و نه الزاماً اخلاقی. اصولاً سیستم فلسفی یاسپرس کمتر بتواند

به صورتی روشن در ربط با مباحث فلسفه اخلاق مورد بررسی قرار گیرد. و از اینرو خوانش اخلاقی فلسفه اگزیستانسیالیستی یاسپرس کار ساده ای نیست. آنچه مهم است این است که یاسپرس فلسفه خود را نه به مثابه استانداردهای اخلاقی و نه به صورت جزم‌های دینی و فلسفی بلکه به صورت نوعی مواجهه وجودی پیش می‌برد. فلسفه از نظر یاسپرس نمی‌تواند بجنگد، نمی‌تواند حقیقت خود را اثبات کند، می‌تواند ولی خود را در ارتباط قرار دهد. فلسفه هر جا که مورد انکار قرار گیرد، مقاومت نمی‌ورزد، هر جا هم مورد استقبال قرار گیرد، سروری پیشه نمی‌کند. فلسفه بیان زنده کلیت انسان و رشته پیوند همه انسانها است. « (Jaspers, 1954: 15) کلام آخر اینکه اگر ناز؟ یک سو نقدهای متفکران به موقعیت‌های مرزی یاسپرس مورد توجه قرار گیرد و از سوی دیگر عناصر سه گانه موقعیت‌های مرزی در شرایط کرونایی تدقیق و تعمیق شوند، این اصطلاح یا نظریه همچنان می‌تواند بر ابهامات موقعیتی که در آن به سر می‌بریم پرتو بیفکند.

### پی‌نوشت‌ها

۱. گرچه گاه ادعا شده است و در مواردی دلایلی علمی هم اقامه شده است که آخرین نوع ویروس کرونا مصنوعی خواسته بشر است (Chaturvedi, Ramalingam, & Singh, 2020)، ولی عمده شواهد و پژوهش‌ها بر ناخواسته بودن آن تاکید گذاشته‌اند. (Andersen, Rambaut, Lipkin, Holmes, & Garry, 2020) محققان معتقدند که سارس-ویروس کرونا-2 (SARS-CoV-2)، از جهت میزان شیوع، سرعت انتقال و به تبع آن دشوار بودن مهار و کنترل آن، نسبت به نوع اول آن موسوم به سارس یا سارس-ویروس کرونا، (SARS-CoV) به مراتب خطرناکتر و دیرپا تر است و همین است که سبب می‌شود از وضع ناشی از آن به عنوان وضعی بحرانی یاد شود. در سرتاسر این متن مسامحتا بحران ناشی از ویروس کووید ۱۹، بحران کلی کرونا خوانده شده است. برای فهم تفاوتها و شباهتهای این دو نوع ویروس رجوع کنید به: (Abdollahi, Mahmoudi-Aliabadi, Mehrtash, Jafarzadeh, & Salehi, 2020)
۲. شناخته شده است که هابرماس متأخر، خود از آنچه در کتاب *دانش و علایق بشری* فراهم آورده است روی بر می‌گرداند و یا به عبارتی آن را تعمیق می‌بخشد. جهت گیری هابرماس به سوی فراهم‌آوردن شالوده‌ای هنجارین برای سنت نظریه‌ی انتقادی و میراث روشن‌گری را می‌توان حداقل به دو مرحله تقسیم کرد. نخستین مرحله را — با پیروی از نظر ریک رادریک (Roderick, 1986: 73-74) — می‌توان دوره‌ای دانست که از آغاز فعالیت فلسفی او تا مقطع انتشار کتاب *دانش و علایق بشری* امتداد می‌یابد. دومین مرحله‌ی طرح هابرماس برای بازسازی نظریه‌ی انتقادی، با انتشار کتاب *نظریه‌ی کنش ارتباطی و گفتار فلسفی مدرنیته* آغاز می‌شود و با انتشار کتاب *میان واقعیت‌ها و هنجارها* به پایان می‌رسد. در این مرحله، هابرماس تلاش می‌کند پروژه‌ی بازسازی نظریه‌ی انتقادی خود را سامان دهد. پروژه‌های که « با انتشار نظریه‌ی کنش ارتباطی [۱۹۸۱] بسط می‌یابد. » (Bernstein, 1985: 96) نکته‌ای که

اهمیت دارد این است که آثار اوایل تا نیمه‌ی دهه‌ی ۱۹۷۰ هابرماس را باید به‌مثابه گذرگاهی برای ورود به مرحله‌ی دوم فکری او دانست. به عبارت دیگر، مقدمه‌ی نظریه‌ی ارتباطی همه‌شامل که حول و حوش این تاریخ نوشته می‌شود، نشان‌دهنده‌ی انتقال و تغییر جهت از نظریه‌ی اولیه‌ی علایق شناختی (مندرج در *دانش و علایق بشری*) به نظریه‌ی کنش ارتباطی است. در حقیقت، هابرماس در این مرحله جنبه‌هایی از فلسفه‌ی زبان را که توسط لودویک ویتگنشتاین، جان آستین و جان سرل بسط یافته بود، به استخدام پروژه‌ی خود درمی‌آورد و تا جایی پیش می‌رود که بهره‌برداری او از موضوعات مشتق شده از فلسفه‌ی زبان «چرخش زبانی هابرماس» نام می‌گیرد. (Cooke, 1994: 1) گاه طرح بازسازی نظریه‌ی انتقادی توسط هابرماس را شامل سه مرحله دانسته‌اند. نگاه کنید به: (Rush, 2004: 196)

۳. در انگلیسی، اصطلاحات آلمانی *Grenzsituation* و *Grenzerfahrungen* به *'boundary situation'* یا *'limit situation'* یا *'ultimate situation'* و یا گاه به *'border situation'* ترجمه شده است. (Peach, 2008, p. 87) در فارسی ولی به نظر می‌رسد که بهترین معادل همان موقعیت مرزی باشد. علاوه بر آن، در روان‌شناسی جهان بینی‌ها یاسپرس چهار موقعیت مرزی جدال، مرگ، انتخاب و گناه را فهرست می‌کند و بعدها با اضافه کردن رنج و حذف انتخاب به صورت بندی دیگری می‌رسد. برای شرح دقیقی از این تحولات در صورت بندی از ابتدا تا صورت بندی نهایی آن در کتاب فلسفه، نگاه کنید به: (Latzel, 1981: 177-108)

۴. در سطح مواجهه با فرهنگ ملی و در اینجا ایرانی به طور مثال مسئله این است که اگر ایرانی برای خود هویت مستقلی قائل است و منطبق با آن در مقابل هویتی که ادعای جهانی شدن دارد، ایستاده است، باید بداند که هویت مدعی فراگستری ماهیت خود را در حوزه‌های مختلف زندگی انسانی از سیاست و اقتصاد و اخلاق و دین نشان داده است؛ درحالی‌که ایرانی به جای آن یکسره به کلیاتی مانند پیشینه تمدنی، دین انسان ساز و... پناه برده است. درحالی‌که بحران هویت ایرانی در بحران اعتبار تفکر او به عالم و آدم است. چون چنین است، راه نوسازی او نیز جز استخراج منابع فرهنگی خویش و عرضه آن در قالب مفاهیم عصری نیست. (Mesbahian, 2019: 259) یا اگر نمایندگان هویت ایرانی معتقدند که پروژه روشنگری غربی، در شکل فعلی آن هر نوع غیرغربی روشنگری را یا تحریف کرده است، یا رد کرده است و یا با معیارها و استانداردهای عقل غربی، فرم جدیدی به آن داده است، ضرورت دارد که اولاً بر روشنگری اروپایی از منظری غیرغربی تأمل ورزیده شود تا از طریق آن محدودیت‌های روشنگری مذکور آشکار شود و ثانیاً مقدمات لازم برای تاسیس رویکردی مبتنی بر تنوع روشنگری‌ها فراهم آید، رویکردی که در صدد باشد تا هم روایت انحصارگرایانه و تک صدا از روشنگری را مورد چالش قرار دهد و هم شرایط لازم برای بازسازی فرهنگ‌های دیگر و در اینجا فرهنگ ایرانی را فراهم آورد. (Mesbahian, 2020: 148)

۵. دغدغه یاسپرس در مورد موقعیت‌های مرزی با سوبه نقدهای کیرکگور به طرح بلندپروازانه هگل برای دستیابی حقیقت، طرحی که در آن زندگی از دست می‌رود، همسویی‌های بنیادین دارد. کیرکگور پرسش می‌کند که فایده کشف حقیقت که هگل در دایره‌المعارف به دنبال آن است، چیست؟ فایده بررسی سیستماتیک همه نظام‌های فلسفی، مادام که منجر به یافتن حقیقتی نشود که من بتوانم در پرتو آن جان گیرم و زندگی کنم، چیست؟ چه فایده‌ای دارد اصولاً که من همه عناصر و مؤلفه‌های فلسفی را در یک کل ترکیب کنم و از آن جهانی بسازم که قرار نیست در آن زندگی کنم؟ کیرکگور تأکید می‌کند که منکر



عقل و ادراک و اهمیت این دو در زندگی نیست، بلکه آنچه برای او اهمیت بیشتری دارد این است که چگونه قرار است این عقلانیت وارد زندگی من شود و عطش مرا سیراب سازد؟ کیرکگور از فلسفه انتظار دارد که به ما بگوید چگونه زندگی کنیم. برای عقل از نظر کیرکگور کسی حاضر نیست خود را در رنج و خطر افکند، برای زندگی اما چرا. زندگی شور می‌خواهد، نه عقل. (Kierkegaard & Hannay, 2001: 60-62)

۶. همانگونه که یکی از شارحان فلسفه یاسپرس (Fuchs, Breyer, & Mundt, 2013) به تفصیل شرح می‌دهد، موقعیت مرزی در فلسفه یاسپرس نقش کانونی و محوری دارد، تا جائیکه حتی می‌توان تا این حد پیش رفت و بر پایه این مفهوم به تحلیل موقعیت مثلا شعرا و فلاسفه پرداخت. چنانکه می‌توان حتی حکم کرد که « حتی وضعیت روحی هولدرلین، در بسیاری جنبه‌ها یک موقعیت مرزی است. (Müller-Seidel, 1997: 244 in Fuchs, Breyer, & Mundt, 2013: 4)»

۷. همانگونه که پیچ بحث می‌کند، استفاده یاسپرس از اصطلاح تناقض (widerspruch/contradiction) ممکن است این پرسش را برانگیزد که آیا اصطلاح مذکور توسط یاسپرس معادل اصطلاحات تضاد (opposit) یا تعارض (antinomy) به کار گرفته شده است؟ وقتی یاسپرس با مفاهیمی نظیر ارتباط و تنهایی، آزادی و وابستگی، دازاین و اگزیتانس سر و کار می‌یابد، هر سه اصطلاح تناقض، تضاد و تعارض را به تناوب به جای یکدیگر به کار می‌گیرد. روشن است که وقتی او این مفاهیم را در زمینه‌ای اگزیتانسیالیستی مورد استفاده قرار می‌دهد، معنایی که به مفاهیم مذکور می‌دهد به کلی با آنچه که در منطق رواج دارد، متفاوت است. منظور یاسپرس در کلی‌ترین سطح نشان دادن نوعی رابطه دیالکتیکی است و نه تناقض منطقی. (Peach, 2008: 91) در سرتاسر متن مقاله حاضر نیز از همین سنت پیروی شده است و در همه جا معادل تعارض برای آنتی نومی به کار گرفته شده است.

## References

- 0 Abdollahi, A. , Mahmoudi-Aliabadi, M. , Mehrtash, V. , Jafarzadeh, B. , & Salehi, M. (2020) The Novel Coronavirus SARS-CoV-2 Vulnerability Association with ABO/Rh Blood Types. *Iranian Journal of Pathology*, 156-160. (in persian)
- 0 Andersen, K. G. , Rambaut, A. , Lipkin, W. I. , Holmes, E. C. , & Garry, R. F. (2020) The proximal origin of SARS-CoV-2. *Nature medicine*, 26(4), 450-452.
- 0 Bernstein, R. J. (1985) *Habermas and modernity*. Cambridge: Polity Press in association with Basil Blackwell.
- 0 Bochenski, J. M. (1969) *Contemporary European Philosophy*. Univ of California Press.
- 0 Chaturvedi, P. , Ramalingam, N. , & Singh, A. (2020). Is COVID-19 man-made? *Cancer Research, Statistics, and Treatment*, 3(2), 284.
- 0 Cooke, M. (1994) *Language and reason : a study of Habermas's pragmatics*. Cambridge, Mass ; London: MIT Press.

- 0 Feifel, H. (1977) *New meanings of death*. New York: McGraw-Hill.
- 0 Fuchs, T. , Breyer, T. , & Mundt, C. (2013) *Karl Jaspers' philosophy and psychopathology*: Springer.
- 0 Habermas, J. (1978) *Knowledge and human interests* (2nd [English] ed. ). London [etc. ]: Heinemann Educational.
- 0 Heidegger, M. , Schmidt, D. J. , & Stambaugh, J. (2010) *Being and time* (Rev. ed. ). Albany: State University of New York Press.
- 0 Held, D. (1980) *Introduction to critical theory : Horkheimer to Habermas*. London: Hutchinson.
- 0 Jaspers, K. (1954) *Way to wisdom*: Yale University Press.
- 0 Jaspers, K. (1963) *General psychopathology*. Translated from the German 7th ed. by J. Hoenig and Marian W. Hamilton. [Manchester, Eng. ]: University Press .
- 0 Jaspers, K. (1970) *Philosophy* (Vol. 2). Chicago: University of Chicago Press.
- 0 Jaspers, K. (1971) *Philosophy* (Vol. 3). Chicago: University of Chicago Press.
- 0 Jaspers, K. (2010) *Man in the modern age* Routledge revivals (pp. 1 online resource (213 pages). ).
- 0 Jaspers, K. , & Ashton, E. B. (2000) *The question of German guilt*. New York: Fordham University Press.
- 0 Kaur, H. , Garg, S. , Joshi, H. , Ayaz, S. , Sharma, S. , & Bhandari, M. (2020) A Review: Epidemics and Pandemics in Human History. *Int J Pharma Res Health Sci*, 8(2), 3139-3142.
- 0 Kierkegaard, S. , & Hannay, A. (2001) *A literary review : Two ages, a novel by the author of A story of everyday life, published by J. L. Heiberg, Copenhagen, Reitzel, 1845*. London: Penguin.
- 0 Kirkbright, S. (1997) *Border and border experience : investigations into the philosophical and literary understanding of a German motif*. Frankfurt am Main: P. Lang.
- 0 Latzel, E. (1981) 'The concept of" ultimate situation. *Jaspers' philosophy*. In *PA Schlipp* (Ed. ), *The philosophy of Karl Jaspers*, 177-108.
- 0 Lichtigfeld, A. (1954) *Jaspers' Metaphysics: Based on Karl Jaspers'" Philosophie"(Metaphysik)*: Colibri Press.
- 0 Mesbahian, H. (2012) The Man of Desires and Name of God as the Otherwise than Being: God's Subjectivity and Subjectivity as "other-in-the-Self" versus Human Subjectivity. *Jostarha-ye Falsafeh-ye Din (Philosophy of Religion Studies)*, 1(1), 119-134. (in persian)
- 0 Mesbahian, H. (2019) Reinventing the Self: A Philosophical Encounter with the Historiography of Cultural Identity. *Historical Perspective & Historiography*, 29(23), 255-274. (in persian)

- 0 Mesbahian, H. (2020) Habermas and the Other of Occidental Rationality: The Dichotomous Logic of Exclusive Inclusion. *Falsafeh (The Iranian Journal of Philosophy)*, University of Tebran, 47(2), 145-165. (in persian)
- 0 Mesbahian, H. , & Norris, T. (2017) *Dieter Misgeld: A philosopher's journey from hermeneutics to emancipatory politics*: Springer.
- 0 Miron, R. (2012) *Karl Jaspers from selfhood to being* Value inquiry book series; 250 (pp. x, 346 pages).
- 0 Misgeld, D., Norris, T., & Mesbahian, H. (2010) A philosopher's journey from hermeneutics to emancipatory politics. *Philosophical Inquiry in Education*, 19(2), 86-97.
- 0 Müller-Seidel, W. (1997) Diltheys Rehabilitierung Hölderlins. In *Die Literatur und die Wissenschaften 1770–1930* (pp. 139-184): Springer.
- 0 Peach, F. (2008) *Death, 'deathlessness' and existenz in Karl Jaspers' philosophy*: Edinburgh University Press.
- 0 Ricoeur, P. (1981) «Relation of Philosophy to Religion». In P. A. Schilpp (Ed. ), *The Philosophy of Karl Jaspers*. LaSalle: Library of the Living Philosophers, Volume 9.
- 0 Roderick, R. (1986) *Habermas and the foundations of critical theory*. Basingstoke, Hampshire: Macmillan.
- 0 Rush, F. (2004) *The Cambridge companion to critical theory*. Cambridge; New York: Cambridge University Press.
- 0 van Gelder, F. (2020) *Habermas on the Corona crisis - and what his new book has to add to this. [Translation of an interview - April 10th, 2020]*.
- 0 Wallraff, C. F. (2015) *Karl Jaspers: An introduction to his philosophy*: Princeton University Press.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی