

ترانسندانس: معنای اسمی، معنای فعلی

محمد کاظم علمی*

زهرا زهانی زهان**

چکیده

از بدیع‌ترین اندیشه‌های یاسپرس، نظریه او درباره «متعالی» یا به تعبیر خود او «ترانسندانس» است. پژوهش حاضر به بیان جایگاه این نظریه در اندیشه این فیلسوف اگزیستانس می‌پردازد. از نظر او، شناخت علمی و معرفت متافیزیکی محدود است، اما انسان می‌تواند به سوی امری فراتر از عقل که قوام هستی انسان بدان است، راهبری شود که این همان «متعالی» است که آخرین وجه وجود است. این پژوهش بر آن است که متعالی از نظر یاسپرس را می‌توان در دو جنبه اسمی و فعلی مورد بررسی قرارداد؛ جنبه اسمی و جنبه فعلی ترانسندانس دو ساحت متمایز «متعالی» است که هریک از این دو جنبه به نحوی مکمل جنبه دیگر است.

کلیدواژه‌ها: متعالی، اگزیستانس، دازاین، جهان.

۱. مقدمه

عنوان فیلسوف اگزیستانس (Existence) بیش از همه برازنده یاسپرس است؛ هم به لحاظ تقدّم زمانی در طرح این مباحث و هم به لحاظ مضامین اندیشه‌اش. در اندیشه او، اصل انسان است و انسان به عنوان موجودی در جهان «دازاین» (Dasein) و به عنوان موجودی انتخاب‌کننده و آزاد، «اگزیستانسیال» (Existential) است؛ و به همین عنوان با لحاظی دیگر قوام‌یافته از امر متعالی و متوجه آن، و بالاخره موجودی در نسبت با دیگران به سوی حقیقت است.

* دانشیار و عضو هیئت علمی دانشگاه فردوسی مشهد elmi@ferdowsi.um.ac.ir

** کارشناسی ارشد فلسفه، دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول) zahanizahra@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۳/۱۳، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۵/۲۴

یاسپرس از فیلسوفان بسیاری متأثر بوده است؛ از جمله: افلاطون، افلوپین، کانت، هگل، نیچه، کرکگور، هوسرل و هایدگر (وال، ۱۳۷۵ الف: ۶۸). اما، تأثیر هریک بر وی در زمینه خاصی بوده است؛ مثلاً، «تأثیر کانت و کرکگور بر او بیش از هرچیز در روشننگری‌اش از خرد و هستی است» (Edwards, 1967: 80). می‌توان گفت که در حقیقت او فلسفه‌اش را از جایی آغاز می‌کند که کانت در آنجا بحث خود را تمام کرده‌است. کانت بر آن است که در حیطة عقل نظری نمی‌توان سه ایده خدا، جهان و انسان را اثبات کرد و این انتهای کار کانت بود که یاسپرس از همین جا آغاز کرد (خاتمی، ۱۳۸۶: ۲۵۳).

اما، درباره نیچه و کرکگور، او بارها آنها را می‌ستاید و گاهی آن دو را به‌رغم تفاوت‌های بنیادین در اندیشه، با هم مقایسه می‌کند و هر دو را در تاریخ فلسفه استثنا می‌داند.

یاسپرس با خواندن فلسفه نیچه به هیجان آمده و به حوزه فلسفه هستی‌گشایانده شده‌است. او همانند کرکگور با فلسفه هگل می‌جنگید و می‌گفت: «هگل فلسفه را به سطح عام رسانیده است». فلسفه‌اش در اعتراض به دکارت و هگل، به اندیشیدنی می‌انجامد که فردی است و در نتیجه محتوای آن فلسفه‌ها را به سود دستاویز «ساختمان درونی فرد انسان» انکار می‌کند. وی با پافشاری بسیار، حقیقت فلسفی را درونی می‌داند و اصل فلسفه هگل را که می‌گوید هر داوری باید به صورت اندیشه درآید و گسترش یابد، انکار می‌کند. در کل، یاسپرس فلسفه‌اش را اجابت خواست کرکگور و نیچه می‌داند (دستغیب، ۱۳۵۴: ۲۰۶).

او عمدتاً در دو بخش از کرکگور متأثر است: ۱. در مبارزه علیه خردگرایی و سیستم‌سازی هگلی و مبارزه علیه حقیقت جامع همه‌کس فهم؛ ۲. در توجه به غیرعقلانی بودن ایمان و رمزآمیزی جهان (نوالی، ۱۳۸۶: ۱۴۵). از سوی دیگر، تفکر مسیحی نیز بر اندیشه او تأثیر بسزایی داشته‌است:

تفکر مسیحی و طریق نجات دیانت مسیح، آغاز حرکت و منشأ انبعاث تفکر یاسپرس می‌باشد به نحوی که فهم تاریخی فکر او منوط به فهم دیانت مسیح است (همان: ۱۴۵).

یاسپرس در تفکر سیاسی‌اش تحت تأثیر مستقیم ماکس وبر (Max Weber) بوده‌است و او را بزرگترین مرد روزگار خویش می‌دانسته‌است. او می‌گوید:

تفکر سیاسی من از آغاز جنگ جهانی اول در ۱۹۱۴ تحت تأثیر ماکس وبر شکل گرفته‌است. و از او آموختم که چگونه در چارچوب [اصول] ملی بیندیشم. و این شیوه تفکر را به جان پذیرفتم (یاسپرس، ۱۳۷۹: ۹۳).

تأثیر هوسرل نیز در یاسپرس بارز است. چون او از سوئی روش پدیدارشناسی توضیحی هوسرل را به کار می‌گیرد و از سوئی دیگر می‌توان ایده‌های او را درباره خود متعالی و آگاهی‌های متعالی به کاربرد (کرمی، ۱۳۸۵: ۸۷).

۲. مسئله یاسپرس: وجود

دغدغه وجود (Being) و پرسش از آن، محور مباحث فلسفه اگزیستانس است. بدین ترتیب، پرسش اصلی فلسفه یاسپرس نیز از وجود است. اما، او نیز مانند عمده فلاسفه اگزیستانس، بنای پاسخ‌گویی به پرسش از مطلق وجود یا وجود بماهو وجود را ندارد. او می‌گوید: «هرگاه تلاش می‌کنم وجود بماهو وجود را به دست آورم، شکست می‌خورم» (Jaspers, 1963: 4). علت این ناکامی نیز آن است که در پرسش از وجود بماهو وجود، به نتایجی می‌رسیم که تعریف کلی وجود بماهو وجود را ناممکن می‌کند.

در اکتشاف جهان (جهت‌یابی به جهان) هستی بدیهی‌ترین اشیاء نسبت به ماست ... نخستین نتیجه آن است که هستی در همه اشیائی که وجود دارند و می‌توان آنها را تصور کرد، یکسان نیست. فهرست مقولات برای طبقه‌بندی چیزها برابر وجوه هستی است. هر مقوله مانند: واقعیت، اعتبار، جوهر، کمیت، کیفیت، ماده، صورت، حیات، آگاهی و ...، یک وجه یا نوعی از هستی را مشخص می‌کند. در نتیجه این عبارت که «چیزی هست» در همه‌جا به یک معنا نیست. نتیجه دوم این بود که هستی که یکبار توسط بررسی ما پاره‌پاره شده بود نمی‌تواند دوباره به «یک» هستی بازآید. اگر ما تلاش کنیم از وجود بماهو وجود - یعنی وجودی که همه وجوه هستی را نشان می‌دهد - پرسیم، به پاسخی دست‌نخواهیم‌یافت. هستی اکنون منحل شده و گسستگی آن آخرین نتیجه تفکر این جهانی است (ibid: 33).

از این رو است که یاسپرس منطق پوزیتیویسم و ایده‌آلیسم را در فهم هستی به دلیل مشابهی مطرود می‌داند. پوزیتیویسم تلاش می‌کند هستی را در مجربات منحصر کند و ایده‌آلیسم می‌کوشد هستی را به تصورات میان‌تهی تقلیل دهد، و این هر دو دست‌کشیدن از هستی است.

با این حال، می‌افزاید:

اگرچه مطالعه وجود کلی با توجه به محدودیت بشر همراه با شکست است، پرداختن به آن لازمه انسان و حرکت تعالی است. من واقعیت هستی را نه در وجود در اختیار دارم، نه در تعاریف گوناگون از بعضی وجودهای خاص که موضوع علم و آگاهی‌اند، نه در وجود

شخصی خودم و نه حتی در ارتباطم با دیگران. هیچ جایی نیست که بفهمم وجود چیست؟ اما به‌رغم محدودیت‌ها صعود می‌کنم و به جست‌وجوی وجود که آزادی مرا - چون آزادی من است - محدود نموده، می‌پردازم. چون هرگاه به جست‌وجوی وجود نپردازم، آن‌چنان است که گویی من خودم بودن خود را متوقف کرده‌ام (4: ibid).

پس، در ما انگیزه‌ای اصیل برای تحقیق از وجود حقیقی هست، گرچه دستیابی به آن برای ما میسر نیست. از دید یاسپرس، همین ناکامی و شکست در یافتن وجود محض، برون‌رفت مهمی برای وجودشناسی نوین است. از نظر او، از سه حوزه می‌توان به وجود نزدیک شد که این سه حوزه هیچ وجه اشتراکی با هم ندارند، تشکیک ندارند، قابل تبدیل به یکدیگر نیستند و هیچ‌کدام نمی‌تواند جامع دیگران باشد، ولی هر سه این حوزه‌ها ضروری‌اند.

این حوزه‌ها عبارت‌اند از:

الف) «وجود آنجا» یا متعین یا جهان و یا وجود عینی که شناختنی است؛

ب) «وجود من» یا فاعل ادراک یا وجود لِنفسه که فاعل شناسنده است؛

ج) «وجود فی‌نفسه» یا متعالی که نشناختنی است.

که این سه حوزه به ترتیب مربوط به این سه نحوه وجودند: ۱. جهت‌یابی‌های جهانی (World Orientation) (اکتشاف جهان)؛ ۲. روشن‌سازی اگزیستانس؛ ۳. خروج به سمت تعالی (وال، ۱۳۷۲: ۱۶۵).

اگرچه بحث اصلی این پژوهش متعالی است، به عنوان زمینه ورود به متعالی، به دو نحوه وجود دیگر نیز به‌اجمال اشاره می‌کنیم:

۱.۲ جهت‌یابی‌های جهانی

این بحث در واقع همان بحث جهان‌بینی‌هاست و اینکه جهان‌بینی انسان بر چه چیز استوار است. او بر آن است که هر انسانی جهان‌بینی خاص خود را دارد و بر اساس همان جهان‌بینی است که جهان را تفسیر می‌کند. ما سه جهان‌بینی داریم: علمی، فلسفی، دینی. جهان‌بینی علمی نمی‌تواند نشان‌دهد که جهان چیست. این نظر یاسپرس که علم نمی‌تواند چستی جهان را نشان‌دهد، همانند نظر کانت است که معتقد بود علم نمی‌تواند در عالم کلیت را مشخص کند.

یاسپرس در مذمت علم چنین بیان می‌کند: ۱. علوم همگی جزئی‌اند؛ ۲. بر اصول

موضوعه استوارند؛ ۳. از توضیح معانی خودشان عاجز هستند؛ ۴. هرگز وارد قلمرو ارزش‌ها نمی‌شوند؛ ۵. جامعیت و عینیت ندارند. بنابراین، جهان‌بینی علمی نقص‌های کلی و اساسی در ذات خود دارد.

یاسپرس پس از ردّ جهان‌بینی علمی، صورت‌های گوناگون جهان‌بینی فلسفی را بررسی می‌کند. جهان‌بینی علمی نمی‌تواند خلأ فلسفه را پر کند و باید صورت دیگری از عقلانیت را لحاظ کرد که غیر علمی است. او از این صورت از عقلانیت، به آگزیستانسیال تعبیر می‌کند. او دو صورت کلی جهان‌بینی فلسفی را تحت دو عنوان ایده‌آلیسم و پوزیتیویسم تقسیم‌بندی می‌کند که دو جریان شاخص در تفکر در قرن نوزدهم تا نیمه اول قرن بیستم هستند. جریان‌های پوزیتیویستی علم‌مدارند و اشکال کار در این جهان‌بینی این است که این جهان‌بینی خود را ملتزم به روش‌های پوزیتیویستی تجربه کرده‌است و در نتیجه این روش استقرایی است و محدودیت دارد و قابلیت تعمیم کلی را ندارد. لذا، مسئله بنیادین پوزیتیویستی حل مسئله جهان نیست، بلکه این است که بتواند خودش را توجیه کند و جایگاه خودش را بیابد. بنابراین، از نظر یاسپرس، پوزیتیویسم خوددرگیری دارد و در نتیجه عقلانیت معطوف به تجربه پوزیتیویسم با شکست مواجهه می‌شود (خاتمی، ۱۳۸۶: ۲۵۶-۲۵۸).

اما، در مورد جهان‌بینی ایده‌آلیستی، این جهان‌بینی نیز عقلانیت فلسفی است که به دلیل معطوف‌نبودن به تجربه، بر پوزیتیویسم برتری دارد. اما، مشکل آن این است که واقعیت را خارج از ایده جست‌وجو نمی‌کند و ایده تمام واقعیت را می‌سازد؛ لذا، نمی‌توان با ایده‌آلیسم هم جایگاه علم را مشخص کرد. و این ضعف جهان‌بینی ایده‌آلیستی دو دلیل دارد: ۱. اینکه دغدغه‌اش همچنان تفسیر عالم است و در این تفسیر، علم را مصادره می‌کند؛ ۲. ایده‌آلیسم از آگزیستانس انسان به معنی دقیق کلمه غفلت می‌کند (همان: ۲۵۸).

او در مورد جهان‌بینی دینی نیز محدودیت‌هایی قائل شده‌است: نخست اینکه او دین را دین مسیح می‌داند و دوم، بر آن است که ما اگر بخواهیم در جهان‌بینی دینی هم شناختی به‌دست آوریم، شناخت ما در شناخت مسیح متناهی می‌شود و ما از شناخت وجود و شناخت خدای پدر عاجز می‌مانیم و در نتیجه، تمام جهت‌یابی‌ها با شکست مواجهه می‌شوند. شکست یعنی اینکه ما نمی‌توانیم فراتر از توانایی‌های خودمان در این حوزه‌ها کار کنیم و جهان برای انسان یک حد ظاهر می‌شود و نمی‌توان به لحاظ علمی یا فلسفی و یا دینی آن را تفسیر کرد. این شکست، شکست انسان است نه شکست جهان، چراکه جهان

واقعیتی خارج از انسان است. در واقع، این حد، حد من است نه حد عالم. بنابراین، عالم به عنوان حد بر من ظاهر می‌شود نه آنکه عالم حدی داشته‌باشد. در نتیجه، هر سه جهان‌بینی مطرود هستند و نمی‌توانند جهت واقعی را نشان‌دهند و هر سه با شکست مواجه‌هستند، اما این شکست معنای منفی ندارد. ما دو نوع شکست داریم: ۱. تناهی کلی بشر را نشان‌می‌دهد که مربوط به اگزیستانس است؛ ۲. ضعف ما را در آنچه مدعی بررسی کامل آن هستیم، نشان‌می‌دهد. در جهت‌یابی‌های جهانی شکست از نوع دوم است و از نظر او، ما در سطح واقعیت خارجی با چهار ساحت ماده، حیات، آگاهی و روح سروکار داریم که این چهار ساحت با هم قابل جمع‌اند و با هم تعارض ندارند. بعضی علوم فقط با ماده سروکار دارند و بعضی دیگر با روح، لذا محدودیت پیدامی‌کنند و هر علمی تنها می‌تواند با یکی از این ابعاد سروکار داشته‌باشد؛ لذا، محدودیت آنها بروز می‌کند و محدودیت‌ها از نظر او مثبت هستند. بنابراین، در اولین خروج انسان به سمت جهان که خروج طبیعی است، علم حصولی آغاز می‌شود و اگر انسان نمی‌تواند در خارج از خودش به واقعیت برسد، باید به خودش بازگردد و انسان اگزیستانس می‌شود (همان: ۲۵۸-۲۶۸).

۲.۲ روشن‌سازی اگزیستانس

به تعبیر یاسپرس، محدودیت شکست است و شکست باعث ظهور اگزیستانس می‌شود و اصلاً در مواجهه با شکست است که ما از اگزیستانس خود آگاه می‌شویم. از نظر یاسپرس، اگزیستانس انسان تعریف‌شدنی نیست و هرآنچه تعریف می‌کنیم، تعریف شرح‌الاسمی است و تعریف ماهوی ندارد. یک فرآیند و قالب نیست؛ همان است که شما عملاً هستید. در واقع، چیزی است که قداماً به آن روح یا روان می‌گفتند. اما، این نمی‌تواند درست باشد، زیرا او از روح در مقابل اگزیستانس صحبت کرده‌است و بر این نظر است که روح زمان‌مند نیست، اما اگزیستانس زمان‌مند است. او بر آن است که اگزیستانس یک فعل است و وجود اگزیستانس را هم از طریق فعل می‌توانیم بفهمیم. این فعل، آگاهی به خود و علم حضوری به فعل خود است و همین‌که فعل متوقف شود، به علم حصولی تبدیل می‌شود و این آگاهی به خود با فعل انتخاب و اختیار هم‌زمان می‌شود. در واقع، انسان همین‌که تجلی پیدامی‌کند، تجلی‌اش گویی نوعی انتخاب و اختیار است؛ تازه پی‌می‌برد که خودش هست. لذا، مهم‌ترین ویژگی اگزیستانس آزادی و انتخاب است و اگزیستانس هسته اصلی تفلسف یاسپرس است؛ هسته اصیلی است که با خودش و با متعالی در ارتباط است و به واسطه

متعالی است که واقف می‌شود که منفعل و کارپذیر است و متعالی شالوده آن است. ظهور این اگزیستانس در تنگناهای زندگی است که از آنها به عنوان موقعیت‌های مرزی نیز نام می‌برند؛ از جمله این موقعیت‌های مرزی عبارت‌اند از: مرگ، رنج، نبرد، خطا، گناه. انسان در موقعیت‌های مرزی به دریافتی عمیق نائل می‌آید (وال، ۱۳۷۲: ۹۱-۹۸).

مرگ: برای یاسپرس دغدغه مهمی است و همیشه با انسان است. علامتی است از ناپایداری هستی؛ هم هستی را به فنا محکوم می‌کند و هم مایه ارزش بی‌پایان هستی است. آدمی تنها وجه تجربی و مادی را با مرگ ترک می‌کند، اما در پس این ترک، وصل به جاودانگی است که زندگی آگاهانه را معنادار می‌سازد. به دنبال این مرگ، حشر بزرگ و هم‌نشینی عظیم انسان‌های خودیافته و به‌خودرسیده آغاز می‌شود. از این رو، خداحافظی سقراط برای یاسپرس دل‌انگیز است، چراکه از دور، طلوع افق زیبایی بقای ابدی را نوید می‌دهد. و اینکه هیچ درمان پزشکی نمی‌تواند ما را از ترس از مرگ برهاند، تنها از فلسفیدن کاری ساخته‌است. آگاهی به مرگ موقعیتی است که دازاین به طور کلی خود را در تهدید می‌بیند. در این حالت، دازاین متفنی می‌شود و انسان به اصل هستی خویش رجوع می‌کند (یاسپرس، ۱۳۷۷: ۱۴۴).

رنج: همواره ملازم ذات انسان است. به تعبیر نیچه انسان چنان سخت رنج می‌کشد که خنده را اختراع می‌کند (مصلح، ۱۳۸۴: ۱۴۶).

پیکار و گناه: این دو نیز مقتضای حیات انسان هستند، اما در اغلب اوقات، انسان از این موقعیت‌ها اعراض و غفلت می‌کند. اما، این آنتی‌نومی‌ها و نیز آنتی‌نومی‌های دیگر که ما می‌توانیم بدان‌ها پی‌بریم، برای هستی لازم‌اند. اگر آنتی‌نومی‌ها نباشند، هستی نیز نیست و اگر هستی نباشد، ترانساندانس نیست. از نظر یاسپرس، اگزیستانس در چند تکنیک خودش را به صورت اگزیستانس می‌بیند: ۱. در مواجهه با شکست؛ ۲. در کنش ارتباطی با دیگران که در یاسپرس این ارتباط ارزشی و اخلاقی است؛ ۳. در وضعیت یافتگی و تاریخ‌مندی است. اگزیستانس در وضعیتی محقق می‌شود که ماهیتاً زمان‌مند است و یاسپرس نام آن را اکنون جاوید گذاشته‌است؛ یعنی، به نظر او اگزیستانس ما همواره در حال زندگی می‌کند و هر آنچه به اگزیستانس نسبت داده می‌شود، به حال نسبت داده می‌شود. اکنون جاوید وضعیت حضور من است و اینکه من هیچ‌گاه از وضعیت حضور خارج نمی‌شوم. آینده یعنی زمان حالی که اگزیستانس من در دوره‌ای که هنوز اتفاق نیفتاده محقق خواهد شد و گذشته یعنی حال‌های از دست‌رفته محقق شده (بوخنسکی، ۱۳۸۳: ۱۵۷).

۱.۲.۲ فراگیرنده

بحث حقایق یا امور احاطی در یاسپرس با بحث وجودشناسی مرتبط است. او وجودشناسی متافیزیکی را رد می‌کند، ولی بحث درباره وجود را کنار نمی‌گذارد. وجود همیشه یک پایدار است و خاص سوژه‌ای است که آن را دریافته‌است. او اساساً مباحث فلسفه را در ذیل عنوان حقایق یا امور احاطی مورد بحث قرار می‌دهد. با توجه به امور احاطی، اهم امور احاطی از نظر او عبارت‌اند از: جهان، امر متعالی، عقل و اگزیستانس (مصلح، ۱۳۸۴: ۱۵۱).

۲.۲.۲ چهار ظهور حقیقت احاطی انسان

یاسپرس برای وجود لافسه، وجوه و ساحت‌های خاصی قائل است که این وجوه عبارت‌اند از: الف) دازاین؛ ب) آگاهی محض؛ ج) روح؛ د) اگزیستانس.

الف) دازاین: پایین‌ترین سطح وجود ما، بود تجربی ماست که به زمان و مکان وابسته است. این وجود رابطه‌ای با موجودات عینی دارد که مبتنی بر رفع نیازهای طبیعی و زیستی است. این نحوه ارتباط جزئی و انضمامی است. دکتر اسچراج (Schrag) در تعیین تعریف یاسپرس از دازاین ذیل عنوان مختصات وجود تجربی می‌گوید:

من اول از همه موجودی تجربی‌ام. به عنوان وجودی تجربی من بدنم، تجربه حسی‌ام، انگیزه‌ها و خواست‌هایم، دلواپسی‌ها و رنج‌هایم، کوشش‌ها و مبارزاتم و ترس‌ها و امیدها هستم. من یک هستی فیزیولوژیکی - روان‌شناختی - جامعه‌شناختی هستم که اراده به حفظ خود و امنیت خود، اراده به شناخت و اراده به قدرت بر آن سیطره دارد (کرمی، ۱۳۸۵: ۱۸۱).

ب) آگاهی محض: آگاهی محض بنیاد و پیش‌فرض فیلسوفان کلاسیک است. در این مرتبه، انسان سعی دارد تا به موجودات آگاهی‌پیدا کند و از این‌رو در این سطح، سروکار انسان با شناخت‌های علمی است. آگاهی محض خاستگاه و منشأ علوم تجربی است. یاسپرس در تشریح این سطح می‌گوید:

در این سطح من موضوعی هستم که ضرورتاً با هر موضوع دیگری برابر، من تبادل‌پذیرم، این تبادل‌پذیری، هویت میانگین کیفیت بین افراد تجربی نیست، بلکه وجودی نفسانی بماهو است - کیفیت نفسانی که مقدمه همه عینیت است - من آگاهی محض هستم (Jaspers, 1963: 54).

حقیقت در این سطح، مطابقت قضیه با متعلق آن است. انسان در این مرحله کلی و

انتزاعی می‌اندیشد و با توجه به آثار و عوارض موجودات می‌خواهد آنها را در ذیل قواعدی قرار دهد (کرمی، ۱۳۸۵: ۱۸۴).

ج) روح: ریچارد اف گراباو (Richard F. Grabau) در دیباچه فلسفه آگزیستانس یاسپرس می‌گوید: «یاسپرس با وام‌گرفتن این اصطلاح از هگل و سنت ایده‌آلیستی آلمانی بعدی، بیشتر از ذهن به عنوان نوعی سنتز از وجود و آگاهی محض و انتزاعی به طور کلی سخن می‌گوید» (Jaspers, 1971: xix).

«ویژگی اساسی ذهن، سیر به سوی جامعیت و وحدت و اصرار بر کلیتی منسجم از تمامی تجربه است» (Schrajo, 1971: 91).

پس اگرچه هگل ذهن را اراده جامعیت می‌دانست، یاسپرس نیل به جامعیت را غیرممکن می‌داند و در این سطح از وجود، تلاش دارد پراکندگی و تفرق سطح آگاهی را به وحدت تبدیل کند. ذهن ایده‌هایی چون: ماده، زندگی، روح، خدا، ملت، کلیسا، دانشگاه و امثال آن را می‌سازد و بدین وسیله زمینه‌ساز افکار و رفتار ما می‌شود. این سطح از وجود خاستگاه اندیشه‌های متافیزیکی و معرفت‌های زیبایی‌شناختی است. همچنین، این سطح زیر بنای افکار ما و منشأ زندگی اجتماعی ماست. هدف حقیقی این سطح، شناسایی و ترجیح برخی ایده‌ها بر برخی دیگر است. هر سه این وجوه - آگاهی محض، وجود تجربی، روح - می‌توانند موضوع پژوهش قرار گیرند، اما با حالت‌های مختلف و شیوه‌های گوناگون: آگاهی محض به مقولات به‌ویژه به روش‌های علوم طبیعی بدل می‌شود؛ وجود تجربی موضوع علوم طبیعی و نیز علوم اجتماعی قرار می‌گیرد؛ روح، موضوع علوم طبیعی و نیز علوم اجتماعی قرار می‌گیرد. اما، بیشتر موضوع تاریخ فکر، هنر، شعر یا به طور کلی علوم انسانی قرار می‌گیرد. با مفهوم جهان یا دازاین یا آگاهی کلی و ذهن همه‌چیز تمام نمی‌شود. بنیاد همه این‌ها چیزی است که عین نیست؛ چیزی است که با ملاحظه عقل از دست نمی‌رود؛ چیزی است که جلوه‌گر نمی‌شود مگر به آنچه همانند اوست؛ در این جاست که ما با هستی روبه‌رو می‌شویم (کرمی، ۱۳۸۵: ۱۸۵-۱۹۰).

د) آگزیستانس: آگزیستانس با فراتر رفتن انسان از تفکیک سوژه و ابژه و با التفات به نسبت با امر متعالی است که ظهور می‌یابد؛ واقعیت با ارزش و معتبری است که در انسان است؛ شناختنی نیست، بلکه تنها به صورت موضوع دعا یا نیایش و یا به قول یاسپرس ندا آشکار می‌گردد. من می‌توانم ندای هستی دردهم و دیگران را به هستی بخوانم، اما نمی‌توانم چگونگی هستی‌ام را بنمایانم (مصلح، ۱۳۸۴: ۱۵۲).

بلاکهام در این باره می‌گوید: «در نهانخانه دل ما چیزی است که بنیاد اندیشه است، حریم مقدسی است که من از آنجا آزادانه به سوی خود پیش می‌روم و ما این چیز را هستی می‌نامیم» (بلاکهام، ۱۳۶۸: ۸۲).

اگرستانس خود را به دانش درخودماننده نشان نمی‌دهد؛ دارای چیز ثابت و تغییرناپذیری نیست؛ تنها به خود هستی، خود را نشان می‌دهد. و با این سخن که هستی رو به هستی دیگر دارد، پای ایده ارتباط به میان می‌آید. اما، قبل از ورود به این بحث، در مورد امور فراگیرنده، این نکته اساسی است که همه آنها متعلق به یکدیگرند و ریشه واحدی دارند. هرگاه یکی از انحاء جدا شود و اعتبار آن مطلق گرفته‌شود، غیرحقیقت خود را می‌نمایاند (وال، ۱۳۷۵ الف: ۷۳-۷۴).

۳.۲.۲ نسبت و ارتباط

با ورود به بحث اگریستانس و ایضاح ذات آن مقوله بنیادین، «نسبت و ارتباط» آشکار می‌شود. یاسپرس یکی از ارکان اگریستانس را ارتباط می‌داند که در تحقق آن نقش اساسی و حیاتی دارد (مصلح، ۱۳۸۴: ۱۵۰).

عنصر ارتباط در وی بسیار اهمیت دارد و این اهمیت تا جایی است که می‌گوید: «اندیشه‌ای از نظر فلسفی حقیقت دارد که اندیشه ارتباط را رشد دهد» (Jaspers, 1963: 97). در تفکر فلسفی او ارتباط بر چند گونه است: الف) ارتباط انسان با جهان؛ ب) ارتباط انسان با دیگران؛ ج) ارتباط انسان با خود؛ د) ارتباط انسان با متعالی. در ارتباط نوع نخست، تصور انسان قطع نظر از جهان ناممکن است، زیرا حقیقت او هستی در جهان است.

در دومین نوع ارتباط - ارتباط انسان با دیگران - که از سایر اقسام ارتباط ارج بالاتری دارد، انسان در همراهی و همکاری و هم‌فکری با سایر انسان‌ها و در تعامل و تعاطی مداوم با آنها انسان می‌شود، والا او خود به تنهایی انسان نیست. انسان موجودی است که به واسطه این نسبت‌ها و همراهی‌ها، تحصیل خاصی می‌یابد و از سایر موجودات و از سایر انسان‌ها فاصله می‌گیرد. و اینکه انسان در تحقق بخشیدن به خویش، در نسبتی خاص با دیگران است؛ بسیاری از مشکلات امروز انسان، غفلت از چنین نسبت و ارتباطی با یکدیگر است. در نتیجه، انسان اساساً خصلتی اجتماعی دارد و بدون دیگران نمی‌تواند وجود داشته‌باشد.

در سومین نوع ارتباط - ارتباط انسان با خود - بیان می‌کند محبت سرچشمه ارتباط است و به آن روشنی می‌بخشد. در این ارتباط، طی یک آفرینش متقابل، خویشی در ما ایجاد می‌گردد، بدون اینکه در دیگری منحل شود. در این حالت، تنهایی و اتحاد تحقق می‌یابد.

در آخرین نوع ارتباط که ارتباط انسان است با متعالی، آزادی را احساس می‌کند، زیرا با این ارتباط از موقعیت و مواضع حیوانی گذر می‌کند.

در کل، می‌توان گفت یاسپرس در بحث نسبت، هم توصیف می‌کند و هم توصیه. انسان بدون نسبت‌های بین‌الانفسی به خویشتن نایل نمی‌آید و حتی فلسفه پدید نمی‌آید (وال، ۱۳۷۵ الف: ۷-۱۶۱).

در همین نسبت‌هاست که حدود افراد تعیین می‌شود و حقیقت آنها تقوم می‌یابد. لذا، تقوم فلسفه نیز به نسبت و ارتباط است. یاسپرس در بحث اگزیستانس و تحلیل آن بسیار شبیه کرکگور است، به‌خصوص در بیان جهت‌گیری اگزیستانس به سوی امر متعالی، اما در مقابل، در بحث نسبت و ارتباط شبیه هگل است. از سویی مبدأ افکار و احوال و اعمال را به نحوی در درون جان انسان می‌داند، ولی از سویی دیگر، بر این نظر است که اگزیستانس و تفکر و فلسفه جز در نسبت و ارتباط تحقق و قوام ندارد (کرمی، ۱۳۸۵: ۳۵۰-۳۸۰).

۳.۲ متعالی

از نظر یاسپرس، خدای متعالی را نمی‌توان تعریف کرد (باید توجه داشت که Transcendence به معنای تعالی و Transcendent به معنای متعالی است، اما گاهی تعالی را متعالی نیز ترجمه کرده‌اند. در اینجا نیز مقصود همان معنای دوم Transcendence یعنی متعالی است). هیچ تصویری هم نمی‌توان از او داشت و او را در قالب هیچ‌یک از مقولات نمی‌توان گنجانید، چراکه او نه کیفیت است و نه کمیت؛ نه اضافه است و نه جهت؛ نه واحد است و نه کثیر؛ نه موجود است و نه معدوم» (Jaspers, 1963: 38-39).

از نظر او، انسان مجموعه‌ای است از نظم و بی‌نظمی. وی از نظم تعبیر به قانون روز و از بی‌نظمی تعبیر به سودای شب می‌کند. در قانون روز عقلانیت حاکم است و در سودای شب عشق. قانون روز نظم مطلق و قانون شب عشق و بی‌نظمی است. سودای شب است که انسان را از سطح اگزیستانس به سمت بالا می‌کشاند در اینجا خداشناسی سلبی یاسپرس که متأثر از فلوپین است ظاهر می‌شود و اتصال انسان با خدا کاملاً اگزیستانس است؛ یعنی، جذبۀ خدا شامل حال انسان می‌شود. وضعیت قانون روز مشخص است و انسان می‌تواند با مطالعه منطق، علم، فلسفه و ... احتیاجات خود را برآورد. سودای شب، هنر است؛ هنر نظم ندارد، بلکه عشق و ذوق و علاقه است که در آن والایی و ترانساندانس حضور دارد، اما منطق ندارد. هنر واقعی صرفاً ظهور و ظاهر کردن است.

اتصال من با خداوند و عشق‌ورزیدن و شوریدگی من فقط می‌تواند در قالب هنر ظاهر شود (خاتمی، ۱۳۸۶: ۲۷۸-۲۸۰).

پس امر متعالی با اصول عقلی قابل اثبات و استدلال نیست و در دایره شناخت انسان قرار نمی‌گیرد. او در اینجا با کانت هم‌رأی است که در نظر کانت تنها با ایمان و اعتقاد کامل است که می‌توان به خدا پی‌برد.

یاسپرس در توصیف ایمان و نحوه سیر در مراحل ایمان، با کرکگور هم‌نظر است. ایمان تجربه‌ای است که در آن هیچ‌کس نمی‌تواند جای دیگری را بگیرد و قابل انتقال به دیگری نیز نیست. یکی از مقارنه‌هایی که یاسپرس بر آن بسیار تأکید دارد، مقارنه تعالی و آزادی است. او بر این باور است که سرچشمه ایمان نه در مرزهای تجارب دنیایی، بلکه در آزادی انسان است. هرکس که به آگاهی حقیقی از آزادی دست‌یافت، یقین به خداوند پیدامی‌کند. آزادی و خدا دو امر جدایی‌ناپذیرند. عالی‌ترین آزادی من، آزادی از جهان است. چنین آزادی پیوند عمیقی با تعالی دارد و از آنجا که آزادی در ذات و جوهره ماست، ما همواره نیاز داریم رو به سوی او داشته‌باشیم. امر متعالی مسئله‌ای نیست که به یکباره و برای همیشه حل شود و وضعیت آن مشخص گردد، بنابراین همواره مسئله است. امر متعالی تنها با آگریستانس و آن هم تنها با واسطه رمز قابل تجربه است (نصری، ۱۳۷۵: ۲۲-۲۵).

به نظر یاسپرس در فوق سپهر واقعی که از دید علمی مشهود است و حتی در فوق هست‌بودن که وی خود آن را با عنوان قلمرو ارتباط و حیث تاریخی روشن بیان کرده‌است، متعالی وجود دارد که ما نمی‌توانیم جز از راه دیدن علایم و رموز آن در اشیاء به آن پی‌بریم (وال، ۱۳۷۵ ب: ۸۳۷).

برای یاسپرس ذات خدا مهم نیست؛ حضور خدا مهم است. برای حفظ حضور خدا نیز از مجازها، رمزها و تمثیلات می‌توان استفاده کرد. از نظر وی، رابطه ما با خدا مهم است. خدا برای او موضوع ایمان است نه موضوع شناخت. خدا اثبات نمی‌شود، بلکه مشاهده می‌شود. او به وسیله رمزها خود را بر ما مکتشف می‌سازد.

رمز: ما تنها وجود خویش، موجودات متعین اطرافمان و در عین حال محدودیت آنها را درک می‌کنیم. وجود حد خود دلالت بر وجود متعالی دارد و از آنجا که امر متعالی محیط بر همه موجودات است؛ به ادراک نمی‌آید، ولی وجود رمز و قدرت انسان برای رمزخوانی او را به نحوه‌ای تجربه و ادراک امر متعالی توانا می‌کند. دو نحوه رمزخوانی هنر و فلسفه هستند. رمز نحوه وجودی دارد که امر متعالی را به حضور کنونی درمی‌آورد و تنها از طریق

رمزها می‌توان خدا را شناخت. رمز در واقع ندای متعالی است. در جهان عینی سه‌گونه رمز وجود دارد: الف) تلقی از جهان به عنوان ظهور وجود فی‌نفسه؛ یعنی، اینکه موجودات همه نمود و پدیدار هستند؛ ب) آنچه در ادیان و اساطیر آمده‌است؛ ج) نظام‌های متافیزیکی. اما، درجه بالاتر رمز مربوط به آگزیستانس است. خود آگزیستانس نحوی تعالی در جهان دارد. انسان از ابتدا درکی حضوری از خویش دارد و با اختیار و آزادی خویش، خویش را می‌آفریند. منشأ اختیار و همه افعال امر متعالی است. رمزها همچون یک زبان تعالی‌اند. رمز نهایی، شکست است. و هدف فلسفه یاسپرس بودن را در شکست احساس کردن. و شکست چیزی نیست جز آخرین کلمه، حد نهایی، خاموشی. از جمله رموزی که یاسپرس برای امر متعالی قائل است عبارت‌اند از: موجود عینی، طبیعت، تاریخ، آگاهی، آزادی، انتخاب و ... (یاسپرس، ۱۳۷۷: ۱۲۸).

رمزها از امور واقع متفاوت‌اند؛ از جمله: الف) امور واقع برای همگان اعتبار دارند، اما رمزها در قید موجودیتی تاریخی، جهانی و آسمانی‌اند و تنها از آن موجودیت سخن می‌گویند؛ ب) امور واقع بررسی‌شونده‌اند. رمزها راه به تخیل و اندیشه‌وری می‌گشایند؛ ج) امور واقع تزلزل‌ناپذیرند. رمزها راه به آزادی را روشن می‌کنند؛ د) امور واقع یک دلالتی‌اند. چیزی چنین و چنان است. رمزها چند دلالتی‌اند، در نتیجه شالوده‌ثبات‌داری به‌دست نمی‌دهند (همان‌جا).

یاسپرس در برخی از آثار خود به جای کلمه خدا، از لفظ تعالی و استعلاء Transcendence استفاده می‌کند. از نظر نگارنده، می‌توان این اصطلاح را از دو دیدگاه و به دو معنا مورد توجه قرار داد:

الف) معنای فعلی: نوعی فعالیت است؛ همان عمل فلسفی انسان است؛ فعل از حد خود فراتر رفتن است. معنایی که ناظر به عمل از خود بیرون‌شدن و از حد خود فراتر رفتن است. به این معنا، گفته می‌شود که آگاهی کلی از حد دزاین فراتر می‌رود، یا جان از حد آگاهی کلی فراتر می‌رود و یا هستی از حد جان و آگاهی کلی گذر می‌کند (نصری، ۱۳۷۵: ۲۹۵).

در نزد کرکگور ترانساندانس همان حدی است که ما به سوی آن می‌رویم. در نزد سارتر و هایدگر ترانساندانس عبارت است از عمل از خود بیرون‌شدن؛ اما ما از خود بیرون نمی‌رویم تا چیزی خدایی را جست‌وجو کنیم، زیرا که در این فلسفه (آگزیستانس) جای خداوندی از این جهان حذف شده است (وال، ۱۳۷۵ الف: ۲۸۸).

بر اساس این معنا باید Transcendence را استعلاء ترجمه کنیم.

ب) معنای اسمی: زمانی که به این معنا به کار می‌رود مقصودش خداست؛ این اسم ماهیتاً از هر مسمّایی که به آن نسبت داده شود فراتر می‌رود.

این معنایی که ناظر به نام خداست؛ یعنی، مبدئی که برتر از جهان است و به تعبیری موجود برتر از جهان است، چراکه خدا بیرون از حدود هستی است؛ به این معنی Transcendence را باید تعالی یا متعالی ترجمه کنیم (همان: ۲۹۶).

یاسپرس هر دو معنا را به کار می‌برد و میان این دو معنا ارتباط برقرار می‌سازد، زیرا که با عمل ترانسندانس یعنی با فراتر رفتن از حد هستی خود به سوی خدا می‌رویم. البته، تا جهشی از جانب ما صورت نگیرد و هستی ما را دگرگون نسازد، ما به سوی متعالی نمی‌رویم (همان: ۲۹۷).

وقتی همه چیز فانی شد و رنگ فنا پذیرفت، آنچه هست فقط خداوند است و بس؛ آنچه ابدی و سرمدی است تنها پروردگار است که «یکی هست و هیچ نیست جز او» (یاسپرس، بی تا: ۵۵).

یاسپرس خدای خود را از خدای ادیان متمایز می‌کند. ترانسندانس یعنی آن ناشناخته‌ای که بر ما تسلط دارد و به رسم معمول خدا نامیده می‌شود، معمولاً در سنن، گفته‌ها، اسطوره‌شناسی‌ها و معتقدات جزئی دین انعکاس یافته یا چنان که گویی تجسم می‌یابد. بدین سان، تصور ترانسندانس به صورت بعضی فرمول‌ها و یا پاره‌ای نهادها درمی‌آید. اما، ترانسندانس (به جهت معنای خود) با درهم شکستن این فرمول‌ها و نهادها و یا با معنای تازه‌دادن به آنها، وسعت می‌یابد. اساساً، یاسپرس با توقف عمل فلسفیدن مخالف است و معنای واژه ترانسندانس ما را همواره به عمل فلسفیدن وامی‌دارد و همواره درصدد توصیف خداوند است (وال، ۱۳۷۵ الف: ۱۱۷).

همین که ترانسندانس چون چیزی جدا، از لحاظ مکانی و زمانی، و خاص تصوّر شود، به چیزی ایستا و عینی، یعنی مذهب، یا آیین یا عقیده‌ای تغییرناپذیر مبدل می‌گردد (همان: ۱۱۶).

از نظر نگارندگان، نسبت‌دادن چنین جزمیتی به همه ادیان تعمیمی نارواست، زیرا می‌توان معنایی معادل این تصویر یاسپرس در برخی ادیان یافت؛ از جمله در مفهوم تکبیر در دین اسلام می‌توان این معنا را به خوبی ملاحظه کرد. می‌دانیم که تعبیر کامل تکبیر در واقع «الله اکبر من آن یوصف» است؛ یعنی، خدا بزرگتر از آن است که وصف شود. از آنجا که هر شخصی، چه عالم و چه غیرعالم، ناگزیر همواره توصیفی از خداوند در ذهن خود

دارد و شارع به رغم نهی خود، از آن آگاه است، بدین وسیله با چنین تعبیری می‌خواهد این معنا را مورد تأکید قرار دهد که اگر چنین توصیفی صورت گرفت، پیشاپیش از نظر اسلام عاری از اعتبار است و بی‌درنگ پس از چنین توصیفی خداوند از آن توصیف فراتر می‌رود و بزرگتر است. این با توصیف یاسپرس از ترانساندانس به عنوان خدا سازگار است.

وجود حقیقی امری است متعالی، این خروج برای انسان قابل دسترسی نیست. این همان وجود فراگیر است و وجود فراگیر خداست نه انسان، چراکه خودبنیادی انسان در برخورد با وجود متعالی بنیاد خودش را در خدا پیدامی‌کند. تعالی نه جوهر است و نه کل مقوم وجود فی‌نفسه. یاسپرس متعالی را مصادره نمی‌کند، بلکه انسان را به سمت آن می‌کشاند. چگونگی کشش انسان به سوی متعالی در اندیشه یاسپرس به توصیف او از انسان متکی است.

۳. نتیجه‌گیری

در اندیشه یاسپرس، تعالی معنایی دوسویه دارد: ۱. گاهی او آن را به معنایی اسمی به‌کار می‌برد (ترانساندانس) و آن هنگامی است که مقصود او همان خداست. جز اینکه می‌دانیم خدای مورد نظر او به زعم خودش از خدایی که در ادیان مطرح است، متمایز است. از نظر او، آنچه به طور متعارف در ادیان، خدا نامیده می‌شود، انگاره‌ای است که بر ما چیرگی دارد و در اساطیر، سنن و باورهای جزمی دین تجلی یافته و به صورت برخی نهادها و فرمول‌ها مدون و تثبیت گردیده است. اما، ترانساندانس به صرف معنای اسمی خود فراتر از هر آن چیزی است که هر زمان به وصف درآید. بنابراین، هرگز در هیچ فرمول یا قالبی آرام نمی‌گیرد.

چه بسا مدعای یاسپرس در ادیان دیگر صادق باشد، اما به نظر می‌رسد که بتوان این معنای اسمی ترانساندانس را در اندیشه او با مضمون تکبیر در دین اسلام مقایسه کرد، زیرا «الله اکبر من ان یوصف» به معنای آن است که خداوند فراتر است از هر توصیفی که از او به عمل آورده شود و بنابراین از هر تثبیتی گریخته، فراتر می‌رود.

۲. معنای فعلی ترانساندانس است و آن هنگامی است که منظور او عمل فلسفیدن انسان است، که حرکتی در راستای از خود فراتر رفتن به سوی خداست. کلمه ترانساندانس به معنای فعلی نیز ما را همواره به عمل فلسفیدن وامی‌دارد و هرگز حد یقفی برای آن متصور نیست.

یاسپرس اساساً ترانساندانس را به معنای فلسفیدن عملی بی‌پایان می‌داند؛ به‌ویژه اگر این معنای فعلی توأم با معنای اسمی تعالی مورد توجه قرارگیرد، نمی‌توان هیچ پایان و ایستگاهی برای آن تصور کرد.

بدین ترتیب، فلسفه او کوششی است برای ساختن اندیشه‌های بیرون از فلسفه کلاسیک و علم. همچنین، کوششی است برای اندیشیدن و ایمان برون از دین و آنچه برایش اهمیت دارد، حفظ ایده‌های ایمان و اندیشه است.

اندیشه فلسفی از نظر او فعالیتی است در میدان عمل یا بهتر بگوییم نوع یگانه‌ای از فعالیت است. این اندیشه هنری است که با آن «بودن» خود را به‌دست می‌آوریم؛ فلسفیدن آزمودن جاودانگی در زمان است.

در مجموع، فلسفه‌ای ساده و نزدیک به افق اندیشه متعارف دارد و در عین حال اندیشه‌ای تعالی جو است.

منابع

- بلاکهام، هرولدجان (۱۳۶۸). شش متفکر آگزیستانس، ترجمه محسن حکیمی، تهران: نشر مرکز.
- بوخنسکی، ا. م (۱۳۸۳). فلسفه معاصر اروپایی، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، تهران: علمی و فرهنگی.
- خاتمی، محمود (۱۳۸۶). مدخل فلسفه غربی معاصر، به کوشش مریم سادات، تهران: علمی.
- دستغیب، عبدالعلی (۱۳۵۴). فلسفه‌های آگزیستانسیالیسم، تهران: بامداد.
- کرمی، حسین (۱۳۸۵). انسان‌شناخت: تطبیقی در آراء صدر و یاسپرس، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی سازمان چاپ و انتشارات.
- مصلح، علی‌اصغر (۱۳۸۴). تقریری از فلسفه‌های آگزیستانس، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- نصری، عبدالله (۱۳۷۵). خدا و انسان در فلسفه یاسپرس، تهران: آذرخش.
- نوالی، محمود (۱۳۸۶). فلسفه‌های آگزیستانس و آگزیستانسیالیسم تطبیقی، تبریز: دانشگاه تبریز.
- وال، ژان (۱۳۷۲). نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست‌بودن، ترجمه یحیی مهدوی، تهران: خوارزمی.
- وال، ژان (۱۳۷۵ الف). اندیشه هستی، ترجمه باقر پرهام، تهران: طهوری.
- وال، ژان (۱۳۷۵ ب). بحث در مابعدالطبیعه، ترجمه یحیی مهدوی، تهران: خوارزمی.
- یاسپرس، کارل (۱۳۷۷). عالم در آینه تفکر فلسفی کارل یاسپرس، ترجمه محمود عبادیان، تهران: چاپ فروردین.
- یاسپرس، کارل (۱۳۷۹). زندگی‌نامه فلسفی من، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: شهر کتاب هرمس.
- یاسپرس، کارل (بی‌تا). درآمدی بر فلسفه، ترجمه اسدالله مبشری، بی‌جا: حسینیه ارشاد.

محمد کاظم علمی و زہرا زہانی زہان ۱۱۵

Edward, Paul (1967). *Encyclopedia of Philosophy*, Mac Millan USA.

Jaspers, Karl (1963). *Philosophy*, 3 Vol., Translated by E.B. Ashton

Jaspers, Karl (1971). *Philosophy of Existence*, Translated by R. F. Grabau, University of Pennsylvania.

Schrajo, Oswaldo (1971). *Existence, Existenz and Transcendence*, Duquesne University.





پرویشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی