

پلورالیزم هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی در فلسفه کارل یاسپرس

دکتر حسین اترک^۱

چکیده

کارل یاسپرس فیلسوف اگزیستانسیالیست آلمانی در صدد است تا ناپیوستگی و شکافی را که در معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی فلسفه‌های رایج پیشین وجود داشت با بازشناسی قلمرو هستی پر کند. اشتباه فلسفه‌های پیشین در این بود که با یگانه دانستن قلمرو هستی سعی داشتند با ابزار معرفتی واحدی که آن را حق می‌دانستند به شناخت حقیقت از غیر حقیقت پردازند. به عقیده یاسپرس هستی دارای قلمروهای متعدد است که هر یک از آنها ابزار شناختی خاصی نیاز دارند. وی شش وجه برای هستی باز می‌شناسد: هستی آن‌جائی یا جهان، هستی خودی یا وجود انسان که دارای چهار بخش دازین، آگاهی کلی، روح و هستی است و هستی فی‌نفسه یا ترانسندنس. این وجه مختلف هستی به روشهای متفاوتی شناسایی می‌شوند. دازین موضوع علوم تجربی و پوزیتیویسم و پراگماتیسم است. آگاهی کلی یعنی آن‌چه با عقل ادراک می‌شود. ذهن موضوع راسیونالیست هگل است. هستی، سرچشمه اصلی حقیقت‌ها و موضوع فلسفه اگزیستانسیالیسم است. جهان، حقیقت خارج از ما که با عقل وحس کشف می‌شود. ترانسندنس باشنده فراتر از جهان، برترین وجود و عالیترین حقیقت؛ حقیقتی که فقط انسان هستی‌دار می‌تواند به آن برسد و با حس و عقل قابل درک نیست.

واژه‌های کلیدی: یاسپرس، پلورالیسم، هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، وجود.

کارل یاسپرس (۱۸۸۲-۱۹۶۹) فیلسوف شهیر آلمانی در قرن بیستم که امروزه کمی مورد بی توجهی و غفلت واقع شده است. او به عنوان یک فیلسوف اگزیستانسیالیست موحد و مؤمن به خدا شناخته می‌شود. نوشته‌های پر حجم او پژوهشی است درباره نسبت میان موجود انسانی و جهان از یک سو، و موجود متعالی از سوی دیگر. البته ایمان یاسپرس «ایمان فلسفی» است نه ایمان دینی. (مک کواری، ۱۳۷۷، ص ۵۰) معنای ایمان فلسفی این است که از نظر او فلسفه حقیقی باید توسط ایمان به تعالی واقعی وجود انسانی هدایت شود و فلسفه‌ای که فاقد این روح است از وظیفه اصلی خود کوتاهی کرده است. (Thornhill, 2006, p.2)

یاسپرس ناپیوستگی‌های قلمرو هستی را، که دستگاههای کهن آن را همچون موضوعی یگانه و پیوسته در نظر می‌گرفتند، از یکدیگر باز شناخت. نقطه‌ی قوت موضع او در باز شناختن این ناپیوستگی بین سه شکل هستی است: هستی آن‌جائی، هستی خودی، هستی فی‌نفسه (در خود). این سه شکل از هستی به روشهای متفاوتی کاویده می‌شوند. (بلاکهام، ۱۳۷۲، صص ۶۸-۶۷)

شناخت هستی آن‌جائی چگونه است؟ یاسپرس با این فرض آغاز می‌کند که جهان خارجی وجود دارد که متفکر پای بر آن دارد، جهانی از عین‌های ثابت. در این جهان هر چیز شناخته شده‌ای یک عین است، یعنی همچون چیزی ثابت تجربه می‌شود و در نموداری ابلاغ‌پذیر ثبت می‌گردد، و عینی است، به این معنا که آن‌چه در مورد آن معلوم شده، بگونه‌ای کلی، فهمیده و پذیرفته شده است. پس علم رابطه‌ای است بین جهان فهمیدنی و فهم انسان. به گمان برخی این شناخت کلی موجودات آن‌جائی، سازنده‌ی کل اندیشه‌ی انسان است. و هیچ چیز وجود ندارد که به این صورت قابل درک و فهم عینی نباشد و به گونه‌ای کلی، فهمیدنی و ابلاغ‌کردنی نباشد. بنابراین برای آنها علم، میزان همه چیز است.

اما این شناخت عینی جهان، توسط علم، اشکال دارد. عقل به روشنی شناخت بسنده نمی‌کند و هدف آن، وحدت و تمامیت شناخت است. اما اولاً علم اساساً از دستیابی به این آرمان عینیت، وحدت و تمامیت ناتوان است. زیرا چیزهایی مانند احساسها، ادراکها، عواطف، شهودها و آگاهی‌های شخصی وجود دارند که نمی‌توان آنها را بطور عینی، کامل و کلی شناخت. این عنصرهای مهم حیاتی از صافی علوم می‌گذرند. ثانیاً شناخت استقرائی هرگز چیزی بیش از یک احتمال نمی‌دهد و در برخی از زمینه‌ها به ناچار نامعلوم و نامشخص می‌ماند. لذا غیر ممکن است مفاهیم علمی، تصویری یکدست از جهان به ما بدهند. هیچگاه بروشنی و یقین، معلوم نشده است که سرانجام، ذات جهان، عدد است یا ماده یا انرژی یا هر چیز قابل درک دیگری که یکی از علوم به بررسی آن می‌پردازد. (همان، ص ۶۹) ثالثاً

علوم نمی‌توانند وحدتی جامع و سازمانمند داشته باشند. هیچ علمی وجود ندارد که رهبری سایر علوم را بر عهده بگیرد و آنها را تحت سازمان خود قرار دهد، بویژه که تفاوت زیادی میان علوم طبیعی و انسانی وجود دارد. در هر قلمروی از علوم، اندیشه‌ها نمی‌توانند جای واقعیت‌های فردی را که مورد توجه خود قرار می‌دهند یا تجزیه و تحلیل می‌کنند، بگیرند. پس علم به وضوح و تعمیم شناخت دست می‌یابد اما به وحدت و تمامیتی که عقل می‌خواهد برسد، هرگز.

کار فیلسوف این است که قاعده‌های علوم را معین کند و یا بر آنها قیود عملی اعمال کند. قیودی که او تعیین می‌کند، اصول نهایی‌اند؛ آنچه علوم می‌توانند در قلمرو خود به آنها دست یابند، همیشه باز و نامتعیین است. بنابراین علم که زمینه‌ی فلسفه است، نمی‌تواند به وحدتی و کلیتی که عقل می‌خواهد برسد. علم با هستی سرو کار دارد. لذا فیلسوفی که از علم آغاز می‌کند، وقتی با قید و بندها و تعینات علم روبرو می‌شود، می‌فهمد که هستی مطلق با علم قابل اندیشیدن نیست. وحدت و کلیتی که فلسفه به دنبال آن است و علم قادر به دستیابی آن نیست، باید در جهان فی نفسه جست. این وحدت و کلیت از آن جهان متعالی است. جهانی که متفکر تنها با فراتر رفتن از جهان تجربی به آن دسترسی دارد. متفکر در هر سه قلمرو هستی شرکت می‌کند و تنها بدین وسیله است که به وحدت و تمامیتی که عقلش می‌خواهد، می‌تواند برسد. یاسپرس با دیدگاهش درباره‌ی جدائی سه درجه از هستی (هستی آن‌جائی، هستی خودی و هستی فی نفسه)، می‌تواند آشفتگی بین فلسفه و علم را که کارایی هر دو را درهم ریخته است، از میان ببرد. (همان، صص ۶۹-۷۱)

بخش اول: هستی‌شناسی یاسپرس

مسئله مطرح برای یاسپرس، مسأله‌ی وجود است. او در آغاز اثر سه جلدی خود «فلسفه» می‌گوید من مسائلی از این قبیل برای خود مطرح می‌کنم: وجود چیست؟ چرا چیزی هست؟ چرا نیستی نیست؟ چه چیز هست؟ من که هستیم؟ اصلاً چه می‌خواهیم؟

۱. سه قلمرو هستی

در فلسفه یاسپرس سه نحوه‌ی وجود تمییز و تشخیص داده شده است که هیچ وجه اشتراکی ندارند:

۱. وجود آن‌جا (Dasein) یا وجود متعین، یعنی وجود عینی (Letre object) یا وجود جهان که متعلق ادراک است.

۲. وجود من (Ichsein) یا وجود برای خود (Letre puor soi) و یا فاعل ادراک یا هست

بودن.



۳. وجود فینفسه (An-sich-sein) یا وجود به خودی خود (Letre en soi) که متعالی^۱ نامیده می‌شود.

اینها اقسام و قطبهای وجودند که قابل تبدیل به یکدیگر نیستند. زیرا همه را نمی‌توان به وجود آن‌جایی تبدیل کرد مگر آن که وجود فی‌نفسه به عین یا ابژه تبدیل شود، و یا همه را نمی‌توان به عین تبدیل کرد مگر این که عین به چیزی برای من تبدیل شود. برگرداندن همه به وجود برای خود یا وجود برای من امکان ندارد زیرا وجود خود همواره به سوی وجود به خودی خود کشیده می‌شود وجود برای خود (من یا هستی) شناخته شدنی نیست مگر این که به عین مبدل شود و وجود به خودی خود نشناختنی است. (ژان وال، ۱۳۵۷، ص ۶۵)

به عقیده‌ی یاسپرس هیچ یک از این سه قسم، کل وجود نیست و هیچ یک نمی‌تواند دیگری باشد. وجود جامع نمی‌توان پیدا کرد. با این همه انسان می‌تواند و باید از هر یک از این سه قلمرو به دیگری گذر کند.

۲. وجوه مختلف وجود من

به عقیده‌ی یاسپرس وجود من یا وجود برای خود دارای وجوه مختلفی است:

۲-۱. دازین (Dasein)

این کلمه آلمانی است و مرکب از Da به معنی آن‌جا و sein به معنی وجود و بودن است که ترجمه‌ی آن «آن‌جا بودن» یا «آن‌جا بود» می‌شود. دازین در اصل بر وجودات عینی خارجی در جهان اطلاق می‌شود و انسان اگر به عنوان یک موجود عینی افتاده در جهان تصور شود یک مصداق از دازین خواهد بود. در این صورت، انسان در مقام «وجود تجربی»^۲ به عنوان شیئی که در زمان و مکان و میان سایر چیزها در جهان قرار دارد، مطرح می‌شود. هنگامی که می‌گوئیم «من» منظور چیست؟ نخستین پاسخ این است که در تفکر درباره‌ی خودم، من خودم را یک عین می‌سازم. من این بدن هستم همراه با یک خود آگاهی نامتعیین که از برخورد من با محیط منعکس می‌شود. من وجود تجربی (دازین) هستم. (Jaspers, 1971a, 1, p.54)

در جای دیگر یاسپرس این اصطلاح را به معنای فاعلهای آگاه از خود و از محیط خود به کار می‌برد. چنان که می‌گوید: «دازین عبارت است از درک خود به عنوان موجودی در

۱. Trancendental یاسپرس بجای کلمه‌ی «خدا» واژه‌ی «ترانسندنتال» بکار می‌برد. این کلمه در فلسفه وجودی به دو معناست: یکی ناظر به حرکتی است که از حدّ خود فراتر می‌رود مثلاً می‌گوئیم آگاهی کلی از حدّ دازین فراتر می‌رود. اما معنای دوم ناظر به وجود یا عبارت دقیق‌تر، باشنده‌ای است که وجود آن از حدّ وجود فراتر رفته از خود، بیرون است و در این معناست که ترانسندنتال معادل «خدا» است. اما یاسپرس دوست دارد به جای کلمه خدا از ترانسندنتال استفاده کند. زیرا اگرچه وجود خدا بیرون از جهان هستی است، اما رسیدن به او، بدون انجام یک حرکت بیرون‌روندی از خود امکان ندارد.

آن جا. این وجود تجربی با عبارت من آنجا هستم و ما آنجا هستیم بیان می شود». در مرتبه‌ی دازین مطالعه انسان به عنوان موجودی مطرح است که در جهان واقع شده است. جهانی که فقط در برابر او قرار ندارد، بلکه وی بگونه‌ای عمیق به آن وابسته است. وجودی که وابسته به جهان و گشوده به آن است.

وجود تجربی یا دازین به علم تعلق دارد و روش تحقیق پیرامون آن نیز عینی است. موضوع علوم تجربی چون زیست شناسی، روانشناسی و پزشکی، انسان در مرتبه‌ی دازین است. او خود را به عنوان «فاعل شناسایی محض» می شناسد و شناخت خود نیز مبهم و نامتعیین است و شناسایی او نیز از راه علم میسر است و از همین جاست که فرد، آن اصالتی که باید داشته باشد را ندارد. (نصری، ۱۳۷۵، ص ۷۹)

۲-۲. آگاهی کلی یا آگاهی محض

در این مرحله انسان سعی دارد تا درباره‌ی موجوداتی که در جهان هستند، آگاهی کسب کند و از این روی، در این سطح سرو کار انسان با شناخت‌های علمی است. در این مرحله انسان سعی دارد به موشکافی امور بپردازد. آگاهی کلی خاستگاه و منشأ علوم تجربی است. در این مرحله آگاهی خود را با نیروی منطقی بر انسان تحمیل می کند. در این سطح، تفکر متافیزیکی، درک حقایق دین، ارزیابی هنر و حتی ادراک محتوای موسیقی یا عشق‌های رمانتیک امکان پذیر نیست. در این مرتبه ما فقط با حقایق محاسبه پذیر و معین سرو کار داریم.

متعلق آگاهی کلی، جهان علمی است، یا جهانی که برای ما قابل شناسایی است و ما با آن در ارتباط هستیم. هر آن چه با آگاهی کلی قابل شناسایی باشد، برای دیگران نیز قابل ادراک و شناسایی است. مفاهیم و روشهایی که در این سطح به کار گرفته می شود، کلی و عمومی و قابل تأیید است و معرفت ناشی از آن کلی و عینی است. این سطح متعلق به همه و مشترک میان انسانها و منحصر به کس خاصی نیست. (همان، صص ۸۲-۸۱) و این معنای اصطلاح آگاهی کلی است. یعنی آگاهی من از آن لحاظ که هر آگاهی دیگر می تواند جای آن را بگیرد. مثلا در فلان پدیده علمی لزومی ندارد حتما فلان دانشمند آن را مورد مطالعه قرار دهد، جای او هر کس دیگر نیز می تواند قرار بگیرد. لذا آگاهی کلی یعنی آگاهی غیر شخصی. (وال، ۱۳۵۷، ص ۸۱)

۲-۳. روح یا ذهن^۱

سومین سطح وجود ما روح یا جان است. یاسپرس این اصطلاح را از هگل و ایدالیست‌های آلمان گرفته است. هگل روح را اراده‌ی به جامعیت می دانست ولی یاسپرس نیل به جامعیت را



غیر ممکن می‌داند و می‌گوید ما چون انسان هستیم نمی‌توانیم به جامعیت برسیم. در مرحله‌ی قبل انسان موجودات را بصورت مجزا از یکدیگر در نظر می‌گرفت، اما در این مرحله سعی دارد میان امور پراکنده، وحدت برقرار کند. روح خالق ایده‌ها است همچنان که آگاهی کلی، مفاهیم را اختراع می‌کند. روح، معانی را به وجود می‌آورد و اشیاء را به کمک نمادها ادراک پذیر می‌کند. روح منشأ نظم اجتماعی و دشمن فردگرایی است. در سطح روح هر فردی عضوی از کل جامعه است. هر فردی جزء کوچکی از یک کل گسترده است که همه چیز از آن سرچشمه می‌گیرد. (نصری، ۱۳۷۵، ص ۸۲)

۴-۲. هستی^۱

انسان نه با وجود تجربی (دازین) تمام است، نه با آگاهی کلی و نه با روح. حقیقت انسان چیز دیگری است و هرگز نباید خود را در یکی از این سطوح محدود کند. انسان باید از این سطوح فراتر رود تا به هستی برسد. در ذات ما چیزی نهفته است که بنیاد تفکر ماست؛ حریم مقدسی است که اصل و حقیقت ماست و یاسپرس آن را هستی می‌نامد. هستی اصل بنیادین و شرط خودیت است که بدون آن تمام گستره وجود، متروک و ویرانه است. هستی گرچه خودش هرگز یک نوع و شکل خاص نمی‌شود ولی حامل معنای وجوه دیگر وجود است. در حالی که وجود تجربی، آگاهی کلی و ذهن در جهان آشکار می‌شوند و حقایق قابل تحقیق علمی هستند ولی هستی موضوع هیچ علمی نیست. (Jaspers, 1969, p.61) در زمینه هستی جز به رمز و اشاره نمی‌توان سخن گفت. یاسپرس معتقد است، هستی خاستگاه و جهشگاه است. هستی عبارتست از تصمیم گرفتن. هستی آن چیزی که من اکنون هستم نیست بلکه چیزی است که خواهم بود. هستی رو به سوی آینده دارد و من با تصمیم خود به سوی آن جهش می‌کنم. ترانسندنس (خدا) را با دیده دازاین یا آگاهی کلی نمی‌توان دید، تنها با گذر از منزلگاه هستی است که می‌توان آن را یافت. از سوی دیگر هستی از آنجا که با ترانسندنس روبروست، هستی است و گرنه اگر او نبود هستی هم نبود. (وال، ۱۳۵۷، ص ۷۴)

یاسپرس برای هستی ویژگی‌هایی بیان کرده است که عبارتند از:

۴-۲-۱. غیر قابل تعریف بودن

هستی قابل تعریف و قابل شناخت عینی نیست. هستی هیچ‌گاه به صورت موضوع در نمی‌آید تا از آن بتوان تعریفی به دست داد. هر کوششی برای موضوع قراردادن هستی مساوی با از دست دادن آن است. هستی که بتوان درباره‌اش صحبت کرد از نظر مفهومی قابل شناسایی نیست، چراکه مضمون حقیقی آن هرگز به صورت مفاهیم کلی در نمی‌آید. از همین رو است



که کلمه‌ی existenz در نظر یاسپرس معادل existence نیست.

یاسپرس در مورد هستی می‌گوید:

«من نمی‌توانم هستی را بشناسم فقط می‌توانم آن را در آزادی عمل تجربه کنم».

(Jaspers, 1971a, 1, p.102)

«در هستی من متعلق شناسایی برای خود قرار نمی‌گیرم. من هستی را در می‌یابم بدون

این که حتی قادر باشم آن را بینم. existence انسان به عنوان موضوع است، انسان

ملاحظه شده به عنوان موجودی در میان موجودات دیگر جهان. Existenz انسان غیر

قابل موضوع شدن است. من، Existenz هستم تا زمانی که موضوع تفکر برای خودم

نشده‌ام.» (Jaspers, 1986, p.62)

هستی در چارچوب مقولات ارسطویی نمی‌گنجد و یاسپرس برای آنها یکسری مقولات

وجود شناسانه مطرح نموده است که اهم آنها عبارتند از: آزادی، تصمیم، تاریخیت. (نصری،

۱۳۷۵، صص ۸۶-۸۳)

۲-۴-۲. اصالت داشتن

دومین ویژگی هستی، اصالت داشتن است. هستی داشتن یعنی اصیل بودن، خود بودن،

یکه و بی‌نظیر بودن. به محض این که انسان پا به مرتبه هستی می‌گذارد، به حوزه‌ی بی‌بدیل

بودن پا گذاشته است. زیرا در سطوح قبلی وجود من، هر کس دیگری ممکن است جای مرا

بگیرد. بطور مثال در سطح آگاهی کلی، فرد دیگری می‌تواند مانند من در برابر موضوعی

جهت گیری کند ولی در این حوزه، هیچ کس نمی‌تواند جای مرا بگیرد. هر کس فقط نقش

خود را ایفا می‌کند. با این بیان هستی نمی‌تواند جنس و یا نوع فرض کرد و هستی‌های دیگر

را افراد و مصادیق آن در نظر گرفت.

۲-۴-۳. بالقوه بودن

سومین ویژگی هستی، بالقوه بودن است. به یک معنی هستی همواره وجود بالقوه است.

از انسان نیز باید به عنوان وجود «ممکن» یا «بالقوه» سخن گفت. انسان همواره امکان وجود

اصیل را دارد و در میان وجود معتبر و نامعتبر در نوسان است. موجودات دیگر این امکان را

ندارند. من امکان هستی خودم هستم. به این معنا که من موجودی از قبل ساخته شده، نیستم.

امکانات هر انسانی نیز با امکانات دیگری متفاوت است. در صفت اصیل بودن بیشتر به گذشته

و خاستگاه نظر داریم و در صفت امکان به آینده.

۲-۴-۴. انتخاب

چهارمین صفت هستی، «انتخاب» و «تصمیم» است. ما از اندیشه‌ی امکان به اندیشه‌ی





انتخاب و تصمیم می‌رویم. من همیشه در حال انتخاب و تصمیم هستم و با تصمیم‌هایم خودم را می‌سازم. به گفته‌ی یاسپرس با عمل و انتخاب درمی‌یابم که هر چیزی تنها به دوش من قرار دارد و مسئولیت آنها با من است. چون من با تصمیم خود را می‌سازم، پس هیچ‌گاه چیزی از پیش تعیین شده نیستم، بلکه همواره چیزی هستم که باید تعیین یابد. از نظر یاسپرس یکی از نشانه‌های هستی، آزادی است.

هستی به عنوان امکان با هر انتخابی که می‌کند و تصمیمی که می‌گیرد یک گام به سوی وجود یا عدم برمی‌دارد. چون انتخابها متفاوت است وجود من از وجود دیگری جداست. به خاطر آزادی و انتخاب، هستی من با هستی دیگران ذاتاً فرق دارد. (نصری، ۱۳۷۵، صص ۸۹-۸۸)

۲-۴-۵. بنیاد بودن

هستی، بنیاد سطوح دیگر است. هستی با دازین و آگاهی کلی و روح در ارتباط است. هستی سرچشمه‌ی آنهاست و ریشه‌ی آنها نیز در هستی است و بدون هستی هیچ‌یک نه نباتی دارند و نه بنیادی. هستی برانگیزنده‌ی آنهاست. به قول یاسپرس، هستی در وجود تجربی تحقق می‌یابد، در آگاهی کلی روشن می‌شود و در جان، محتوای خویش را آشکار می‌سازد.

۲-۴-۶. ارتباط با متعالی

یکی دیگر از ویژگیهای هستی ارتباط با متعالی یا خداوند است. اساساً هستی به علت ارتباط با متعالی وجود دارد. یاسپرس می‌گوید هستی یا با متعالی در ارتباط است و یا اصلاً نیست. در ذات هستی جهش به سوی متعالی نهفته است و با جهش بسوی اوست که انسان از حدّ خود فراتر می‌رود. و با این بالا رفتن هم اصالت خویش را می‌یابد و هم به آرامش می‌رسد. (همان، صص ۹۴-۹۰)

۲-۴-۷. تنازع عقلی

مراد از تنازع عقلی، تنازع وحدت و کثرت حقیقت است. هر هستی به چیزی اعتقاد دارد که هستی‌های دیگر آن را حس می‌کنند ولی تصورش نمی‌کنند. حقیقت و اعتقاد من برای دیگران حقیقت نیست و گرنه حقیقت عینی می‌بود. این تکثر اعتقادات و جهان‌نگری‌ها چگونه است. ممکن است من مثلاً به خدا اعتقاد داشته باشم که دیگری ندارد. در حالیکه هر دو اعتقاد خود را مطلق و نامشروط بدانیم. این تنازعات از خصوصیات ذاتی هستی است. راه حل تنازعات، انکار تناقض آمیز بودن آنها و قائل شدن به تکثر حقایق است. اما این تکثرها در جایی به وحدت باید برسند چرا که حقیقت همیشه یکتاست. آنجا حوزه ترانسندنس است. او وحدت بخش همه حقایق متکثر است. هر کس با پرتوی از حقیقت او متصل می‌شود (هر کسی از ظن خود شد یار من). ترانسندنس برای همه یکسان جلوه نمی‌کند. پس حوزه هستی جلوه‌گاه حوزه ترانسندنس است.

۳. وجود فی نفسه یا متعالی

همه‌ی متفکران اگزیستانسیالیست به طرح مسأله‌ی خدا پرداخته‌اند و به ضرورت و یا عدم ضرورت آن در رابطه با انسان سخن گفته‌اند. یاسپرس هم مانند دیگر فیلسوفان اگزیستانسیالیسم هر چند عقاید و رفتارهای مذهبی را نمی‌پذیرد، اما اصرار دارد که هر فردی باید خودش بصورت فردی و شخصی تجربه کند و هر کس به تنهایی راه بسوی خدا بگشاید. وی در بعضی از آثار خود بجای کلمه‌ی «خدا» از لفظ متعالی یا تعالی و استعلاء^۱ استفاده می‌کند. منشأ استعمال اصطلاح متعالی در فلسفه معاصر عمدتاً افکار کرکگور است. (وال، ۱۳۸۰، ص ۸۳۷) این اصطلاح در فلسفه‌های اگزیستانسیالیست به دو معناست:

۱- معنایی که ناظر به عمل از خود بیرون رفتن و از حد خود فراتر رفتن است. مثلاً انسان از حد دازین بیرون می‌رود و وارد مرتبه‌ی آگاهی کلی می‌شود و از این مرتبه نیز فراتر رفته به جان و روح می‌رسد و از این حد نیز بالاتر رفته به هستی خود نایل می‌شود. ترانسندنس در نزد کرکگور، ذاتاً همان حدی است که ما به سوی آن می‌رویم. در نزد سارتر و هایدیگر عبارت است از عمل از خود بیرون رفتن؛ اما از خود بیرون نمی‌رویم تا چیزی یا خدایی را جستجو کنیم، زیرا در این فلسفه‌ها جای خداوند از جهان حذف شده است. بر اساس این معنا باید ترانسندنس را استعلاء ترجمه کرد.

۲- معنایی که ناظر به خداست؛ یعنی باشنده فراتر از جهان، موجودی که برتر از جهان است چرا که خدا بیرون از هستی است. به این معنا باید ترانسندنس را متعالی یا تعالی ترجمه کرد. یاسپرس هر دو معنا را بکار می‌برد و میان این دو ارتباط برقرار می‌سازد. زیرا که با عمل ترانسندنس و با فراتر رفتن از حد هستی خود، به سوی خدا می‌رویم. (وال، ۱۳۵۷، ص ۷۵) از نظر یاسپرس خدا را نمی‌توان تعریف کرد. هیچ تصویری هم از او نمی‌توان داشت و او را نمی‌توان در قالب هیچ یک از مقولات گنجاند، چرا که 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. او ورای زمان و مکان است. وی براهین اثبات وجود خدا را نمی‌پذیرد و آنها را اساساً برهان نمی‌داند، بلکه روشهایی برای کسب یقین می‌داند. در براهین وجود خدا سعی می‌شود تا تجربه‌ی سیر بسوی خدا بصورت اندیشه بیان شود. این براهین مسیرهای فکری هستند که بوسیله‌ی آنها آگاهی از خدا ناگهان برای انسان حضور پیدا می‌کند. این براهانها نه تنها خدا را اثبات نمی‌کنند بلکه ما را به گمراهی می‌کشاند و تفکر در مورد خدا را با ابهام بیشتری مواجه می‌کنند. حداکثر کاری که این براهانها می‌کنند این است که انسان می‌فهمد هستی منحصر به این جهان نیست و خدا متعلق معرفت ما قرار نمی‌گیرد. او بوسیله‌ی حواس قابل درک نیست و غیر قابل مشاهده





است و جز از راه اعتقاد و ایمان نمی‌توان او را درک کرد. (نصری، ۱۳۷۵، صص ۲۹۹-۲۹۷)
 از نظر یاسپرس منشأ ایمان به خدا در آزادی بشر نهفته است. هنگامی که انسان نسبت به آزادی خود، آگاهی حقیقی به دست می‌آورد، در مورد خدا یقین پیدا می‌کند. آزادی انسان از یقین به خدا جداپذیر نیست. من به یک امر یقین دارم و آن این که به عنوان یک موجود آزاد خودم به خودم وجود نداده‌ام، بلکه وجود به من داده شده است. من نمی‌توانم آزادی خود را به زور به دست آورم. جایی که من به طور اصیل و معتبر هستم یقین دارم که من خودم را ایجاد نکرده‌ام. به بیان دیگر من به عنوان موجود آزاد از منشأ دیگری سرچشمه گرفته‌ام که آن منشأ همان متعال یا خدا است. (همان، ص ۲۹۹)

مسأله دیگر در رابطه با متعالی و ترانسندنس، گذار و رسیدن به آن است. اولین گذار ما از ملاحظات هستی‌شناسانه به ترانسندنس، مشکل یکی و بسیاری حقیقت است. اگر این یک واقعیت است که حقایق بسیارند پس باید احساس کرد که چیزی هست که بر هر یک از ما آشکار می‌شود. یاسپرس پس از کرکگور این چیز را «کاملاً دیگر» یا «مطلقاً دیگر» یعنی خداوند کاملاً متفاوت از ما و از جهان، می‌نامد.

هستی ما همواره با انتخاب و آزادی و ترانسندنس ارتباط دارد و از آنها گسیخته نیست. همان طور که آگاهی کلی به جهان خارج متوجه است، هستی نیز به ترانسندنس توجه دارد. (وال، ۱۳۵۷، صص ۱۰۶-۱۰۷) کسی که در مرتبه دازین و بود تجربی محصور است نمی‌تواند به ترانسندنس برسد. تنها، هستی با ترانسندنس ارتباط دارد. او فقط با هستی جلوه می‌کند. لذا ترانسندنس جدا از هستی نیست. در نتیجه، هر وقت در جهان کسی هست که به ترانسندنس اعتقاد داشته باشد، او هست. اگر در جهان، هستی داری نباشد، او هم نیست. یعنی برای کسی جلوه نمی‌کند. (همان، ۱۰۸)

ما با عمل ترانسندنس (از خود فراتر شدن) به ترانسندنس (باشنده فراتر از جهان) می‌رسیم. اما این عمل از خود فراشدن، اندیشیدن نیست. چرا که ترانسندنس اندیشیدنی نیست. باید از اندیشیدن فراتر رفت و به «نه-اندیشیدن» رسید. نه می‌توان به آن اندیشید و نه می‌توان از اندیشیدن به آن خودداری کرد. این تناقض فقط در الهیات سلبی قابل حل است. برای او بطور مثبت نمی‌توان چیزی اثبات کرد. نمی‌توان به او مقولاتی چون کمیت، کیفیت، نسبت، وحدت، کثرت، زمان، مکان، ماده، صورت، وجود و عدم را به کار برد. پس باید جهشی کرد که در آن جای اندیشه نیست و ما با آن جهش خواهیم دانست که چیزی هست بی آن که بدانیم آن چیز چیست. (همان، صص ۱۰۸-۱۰۹)

باید یادآوری کرد که ترانسندنس تنها باعتبار روابطش با ما و در روابطش با ما هست. این روابط را یاسپرس روابط هستی‌آسا می‌داند. ترانسندنس در واقع به جوهری آشکار می‌شود

که در آن با او در ارتباطیم. ترانسندنس تنها در وجهی که ما خود را در برابر او می‌نهیم یا وقف او می‌کنیم، هستی دارد. ما از راه حالت‌های خود در برابر ترانسندنس قادریم چگونگی آن را دریابیم. ما این حالات را نمی‌توانیم در خود قرار دهیم، آنها در ما نهاده می‌شوند و ما فقط شاهد آنها در وجود خود هستیم. مثلاً با مشاهده بلایای طبیعی چون زلزله، سیل، آتش فشان و ... در ما حالت ترس و عجز ایجاد می‌شود و به قدرت، قهر و غلبه ترانسندنس پی می‌بریم. یا با مشاهده باران و درختان و زیبایی‌های طبیعت در ما حالت امید و زندگی پدید می‌آید و به رحمت او آگاه می‌شویم.

باید توجه کرد که همیشه در ما شوری برای اوج بسوی ترانسندنس هست و این شور گاه فرو می‌نشیند و گاه اوج می‌گیرد. ما همواره بر سر این دو راهی هستیم. وقتی بسوی او اوج می‌گیریم، سروش یزدان در درونمان راهنمای ما به سوی اوست و در این حالت احساس نامیرندگی می‌کنیم. وقتی این شور فرو می‌نشیند، گاه ممکن است بصورت نفی خدا درآید. اما نفی خدا هم نوعی رابطه با اوست. در آثار نیچه سخن از نفی خداست اما با این وجود، نفی خدا، یک حالت و رابطه‌ای در برابر خدا و وجهی از تسلط خدا بر هستی ماست. و این حالت به ترانسندنس بسی نزدیکتر از تصدیق‌های نظری است. (وال، ۱۳۵۷، ص ۱۱۲)

یاسپرس این دوگانگی و تضاد در برابر خدا را تعبیر به «قانون روز و سودای شب» می‌کند. وقتی در اوج شور بسوی او هستیم، روز است. قانون روز چیزی است که جهان را منظم می‌کند. یعنی اعتقاد و رابطه با خدا جهان را منظم و درست نشان می‌دهد. اما در مقابل، سودای شب، حسیض سقوط، بی‌اعتمادی و بدگمانی به خدا است. در این حالت هرگونه نظم و انضباط در جهان در مغاک نیستی فرو می‌رود. تمام آنچه در روز می‌پنداشتیم، واهی می‌نماید. اما این هم راهی به سوی خداست. شکستی که در سودای شب با آن مواجه می‌شویم یکبار دیگر ما را به ترانسندنس روبرو می‌کند. ما دو راه جلوی خود داریم و باید یکی را انتخاب کنیم. باید وجه آشکار شدن ترانسندنس بر خود را انتخاب کنیم. (همان، ص ۱۱۴)

اما یک خطر بر سر راه ما هست و آن این که ترانسندنس، ترانسندنس نباشد. یعنی به صورت ماده درآید، مبدل به خرافه شود یا در عقاید جزمی، صورتی عینی به خود بگیرد. پوزیتیویسم انحطاط ترانسندنس است. چون بیرون از حوزه علم همیشه چیزهایی هست. وقتی هگل با ترسیم تاریخ ذهن انسانی در فکر آن است که با این تاریخ، حقیقت کلی را در اختیار ما بگذارد، این نیز انحطاط ترانسندنس است. وقتی خدا خیلی شخصی و نزدیک به خود تصور کنیم، این هم انحطاط ترانسندنس است. ترانسندنس متعالی و بلند مرتبه است و تمام صورتهای جزئی را که مدعی تجسم او هستند درهم می‌شکند. (همان، صص ۱۱۵-۱۱۶)

بخش دوم: معرفت‌شناسی یاسپرس

شاید بتوان گفت اوج فلسفه یاسپرس در نظریه حقیقت او باشد. چرا که در این جا به کمک وجودشناسی خود تضاد و تعارض بین علوم و فلسفه‌های مختلف را حل می‌کند و آنها را آشتی داده و به نقطه توافقی می‌رساند. او ابتدا در مقام مباحثات با خصم از حقیقت به معنای صدق در قضایا شروع می‌کند و سپس به حقیقت به معنای وجود و واقعیت می‌رسد. آن‌چه در اینجا می‌آوریم خلاصه‌ای از نظریه حقیقت یاسپرس از کتاب «در باره حقیقت» (۱۹۴۷) اوست که ژان وال گزارش می‌کند:

۱- جستجوی حقیقت وقتی آغاز می‌شود که ما تشخیص دهیم در حوزه حقیقت نیستیم و به اصطلاح در اشتباهیم. بنابراین حقیقت فقط در جایی است که خطا نیز باشد پس حقیقت، دست کم در نظر اول، در حوزه قضایا و احکام است. (وال، ۱۳۵۷، ص ۲۳۰)

۲- حقیقت، مطابقت است؛ مطابقت قضیه با موضوعش، مطابقت محمول با موضوعش، مطابقت قضیه با مطابقش، مطابقت ذهن و عین. اما مطابقت مستلزم جدایی است، جدایی قضیه با موضوعش، جدایی موضوع و محمول، جدایی ذهن و عین. پس حقیقت فقط در حوزه جدایی است.

۳- گرچه حقیقت در حوزه جدایی است ولی باید گفت حقیقت در واقع، این همانی با وجود است. (همان، ص ۲۳۰) وقتی حقیقت و صدق به معنای مطابقت قضیه با موضوع، و ذهن با عین شد پس حقیقت قضیه، همان وجود موضوع و عین خارجی آن است. در نظر یاسپرس، حقیقت در ناحیه موضوع است نه در خود حکم یعنی چیزی است که موضوع متوجه آن است. نظر یاسپرس را می‌توان چنین توضیح داد که صدق و کذب متعلق به تصورات است. وقتی می‌گوئیم «درخت سبز است»، این قضیه حکایت از یک تصور بسیط در من دارد که «درخت سبز» باشد. ذهن این تصور بسیط را که از مشاهده درخت در خارج بدست آمده به صورت قضیه تحلیل می‌کند. پس در واقع، صدق قضیه در «ما بازاء داشتن تصور» است. پس اگر قضیه‌ای ما بازاء داشت یعنی ما بازاء آن وجود داشت، صادق است و گرنه کاذب. پس حقیقت همان وجود است.

۴- وقتی حقیقت متعلق به معنای این همانی با وجود شد پس مقدم بر حکم و قضیه است. چرا که وجود حقیقی مقدم بر وجود ذهنی است. حال آن که در ابتدا آن را فقط متعلق به عالم احکام و قضایا می‌دانستیم.

۵- اگر می‌بینیم حقیقت مقدم بر حکم است دلیلش این است که وابسته به فهم نیست و احساس هم در آن نقش دارد. پس حقیقت امری هستی‌آسا است. نظریه وجودشناختی حقیقت - این که حقیقت همان وجود است - با نظریه هستی‌آسای حقیقت - این که حقیقت



نه تنها کار عقل بلکه کار احساس نیز هست - در نزد یاسپرس مرتبط است. (همان، ص ۲۳۱)

۶- چون حقیقت همان وجود است و وجود عیان و ظاهر است پس حقیقت عیان شدن و ظاهر شدن وجودی دیگر بر من است (رنالیسم یاسپرس). پس ما احکام و حقایق را ایجاد نمی‌کنیم بلکه این حقایق هستند که خودشان را بر ما تحمیل می‌کنند. ما وجود را تولید نمی‌کنیم، خود وجود است که به یک معنا با ضربه شلاق خویش تعبیر و احکام ما را تولید می‌کند. این احکام معنا و مفهومی ندارند مگر در پرتو وجود دیگر که خاستگاه آنهاست. (همان)

۷- چون حقیقت همان وجود است و وجود، وجوه مختلفی دارد، پس حقیقت هم یک شکل نبوده و وجوه متفاوتی دارد. وجود دارای شش نوع بود: دازاین، آگاهی کلی، ذهن، هستی (اگرستانس)، جهان و ترانسندنس. پس حقیقت هم دارای شش وجه است. چهار وجه وجود و حقیقت مربوط به وجود خود من بود و دو وجه آن یعنی جهان و ترانسندنس، خارج از وجود من و غیر من هستند. پس حقیقت به دو وجه «حقیقت من و جز من» تقسیم می‌شود. (همان، ص ۲۳۲)

۸- دازاین: یاسپرس می‌گوید این حقیقت دازاین در آمپریسم یعنی فلسفه تجربی بیان می‌شود ولی بیان این حقیقت، بخصوص، در پراگماتیسم است. دازاین، وجود حی و حاضر و وجود آنجایی است است، فرد معین و جزئی، چیزی که در زمان و مکان محدود و معین است و آغاز و انجامی دارد؛ وجودی عینی و خارجی که می‌تواند مورد مطالعه تجربی قرار گیرد؛ البته دازاین همیشه شیء محدود نیست؛ دازاین می‌تواند خودش را گسترش دهد و نیروی محرک بیشتری بدست آورد. به همین جهت است که یاسپرس آئین مناسب با آن را پراگماتیسم و سودگرایی می‌داند نه آمپریسم. «برای انسان در مرحله دازاین، حقیقت عبارت است از چیزی که برای حفظ فرد و گسترش او مفید است؛ چیزی حقیقی است که سعادت او را تأمین می‌کند، یعنی چیزی که به مصلحت و سود اوست» (Jaspers, 1971b, p.38). اینجا سپهر تجربی، عملی و سودجویانه است. انسان در این ساحت حس و تجربه را ملاک تشخیص حقیقت می‌داند و هر چه به این سنجه موافق نیاید را حقیقی نمی‌شمارد. علوم تجربی و پوزیتیویسم و پراگماتیسم، فلسفه‌های متعلق به این ساحت هستند. (وال، ۱۳۵۷، صص ۲۳۴-۲۳۳)

۹- آگاهی کلی: دومین وجه وجود و دومین وجه حقیقت، آگاهی کلی است یعنی سپهر هویدائی احکام. آگاهی کلی در فلسفه عقلانی کلاسیک دکارت بیان می‌شود. «آگاهی کلی یعنی آن چه معمولاً با عقل می‌فهمیم». جایی که تصور و تصدیق و تعقل و استدلال عقلانی هست. آگاهی کلی محیطی است که در آن همه چیز روشن می‌شود اما نه تمام حقیقت. حقیقت همیشه از حد این حقایق ذهنی بیرون است. حقیقت همیشه سرچشمه‌ای در بیرون از آگاهی

کلی دارد، در دازاین یا ذهن یا هستی. بنابراین تصدیق به دو چیز ضروری است: از یک سو روشن شدن هر گونه حقیقت به وسیله آگاهی کلی و از سوی دیگر تصدیق این که سرچشمه حقیقت در وجوه دیگر وجود است. حقیقت در این ساحت در نبود تناقضات و در عینیتی است که در مقوله های کلی و حقایق عقلانی هست. «حقیقت در این مرحله به عنوان درستی قاطع و قانع کننده اعتبار دارد. حقیقت در این مرحله خود را با شاهد و دلیل اثبات می کند» (Jaspers, 1971b, pp.38-39). حقایق علمی و ریاضی و بطور کلی حقایقی که با عقل کشف می شوند، متعلق به این ساحت هستند. انسان در این ساحت یک عقل گرا و راسیونالیست است که عقل را ملاک حقیقت یابی می داند. لذا هر چه را که با عقل قابل کشف نباشد حقیقی نمی داند. در این جا حقایق به شکل احکام و قضایا بیان می شوند. مطابقت موضوع و محمول و ذهن و عین در اینجا شرط است. و حقیقت متعلق به حوزه جدایی است. (وال، ۱۳۵۷، صص ۲۳۴-۲۳۵)

۱۰- ذهن: یکی دیگر از وجوه وجود و حقیقت است. ما باید از آگاهی کلی فراتر رویم چون هر چیزی که در آگاهی کلی حقیقت باشد تمام حقیقت نیست. لذا باید از راسیونالیست کلاسیک به چیزی که همانا نظریه ای از ذهن خواهد بود یعنی راسیونالیست هگل، رو آوریم. محل نموداری ذهن آن چنان که هگل تصور می کرد، آگاهی کلی است ولی با آن فرق دارد. ذهن جامعیت بی انتها است؛ سیستم ساز و جامع نگر است. برای انسان در این ساحت، ایده ها، جامع ها و سیستم حقیقت دارد. اما این ایده آلیسم مطلق نیز چندان رضایت بخش نیست. هگل خود به نقص این سیستم آگاه بود و آن این بود که طبیعت در پیوستن کامل به عقل ناتوان است. جامعیت مطلق در کار نیست. (همان، صص ۲۳۶-۲۳۷)

۱۱- هستی: سرچشمه اصلی حقیقت ها است. او حامل همه وجوه حقیقت است. هستی، همان شخصیت و تشخیص ما است؛ خود من، من من، منیت من. موضوعی که از راه دانش قابل شناخت نیست. من فقط می توانم خودم را بیابم یا گم کنم. هستی موضوع دل به دریا زدن است نه موضوع شناسایی. در نزد یاسپرس مانند کر کگور هستی با ایمان در ارتباط است. ایمان آن جاست که من به طور اصیل هستم، آن جا که دانش واسطه نیست. لحظه ای یافت می شود که در آن، نظر و عینی نگری حذف می شود، لحظه ای که من روبروی خودم نیستم، من با همه آن چه می اندیشم انطباق و وحدت دارم. این لحظه هستی است. هستی همان چیزی است که فلسفه اگرستانسیالیسم به آن می پردازد. هستی، ساحت ایمان، انتخاب، خطر کردن و ارتباط با دیگر هستی ها است. «آن چه در ساحت هستی حقیقت دارد، ایمان است. ایمان به رابطه خود با ترانسندنس. اینجا دیگر من با تصدیق و تأیید حمایت نمی شوم؛ با یقینیت اثبات پذیر عقل یا با جامعیت حفظ کننده روح حمایت نمی شوم. حقیقت هستی خود را به عنوان



آگاهی درست از واقعیت ثابت می‌کند» (Jaspers, 1971b, p.39) در این جا حقیقت هستی آساست و با صاحب آن وحدت دارد. اگر در آگاهی کلی، حقیقت در جدایی بود، در این جا در وحدت است. جدایی ذهن و عین برداشته شده است و یکپارچگی و عینیت حاکم است. لذا در این ساحت مشکل سنتی حقیقت و معرفت یعنی مطابقت ذهن و عین وجود ندارد. در این جا شکاف سوژه و ایزه از بین رفته و وحدت جایش را گرفته است. معرفت اصیل و حقیقی اینجا قرار دارد. بنابراین حقیقت دارای وجوه متفاوت است، یک جا بصورت جدایی و یکجا به شکل وحدت. (وال، ۱۳۵۷، صص ۲۳۷-۲۳۸)

۱۲- جهان: وجود آن جایی؛ حقیقت خارج از ما؛ حقیقتی که موضوع آگاهی کلی است و با عقل و حس کشف می‌شود. یاسپرس جهان را دو قسم می‌کند: یکی جهانی که می‌توان آن را جهان محسوس نامید یعنی جهان در مجموع خویش، بنیاد جهان. هیچ یک از اجزاء این جهان را نمی‌توان به کمک کلمات توضیح داد، خواه آن جزء، دازاین باشد یا ماده یا ایده. این جهان هیچ گاه شناخته شده نیست. مگر زمانی که از خودمان شروع کنیم، زیرا ما جزئی از جهان هستیم و با مشاهده خودمان به حقیقتی از جهان رسیده‌ایم. در این جا سخن بر سر بنیاد جهان است؛ کلی که قابل برگشت به اجزاء خویش نیست. دوم جهانی که مجموع نماها و جنبه‌های شناخته شدنی جهان است. جنبه‌هایی از جهان که علم ما را با آن مرتبط می‌کند. (همان، ص ۲۳۶)

۱۳- ترانسندنس: باشنده فراتر از جهان، برترین وجود و عالیترین حقیقت. حقیقتی که فقط انسان هستی‌دار می‌تواند به آن برسد.

از نظر یاسپرس حقیقت و وجود، یکی است. به نظر او خطای بزرگ نظریه کلاسیک معرفت در این است که حقیقت را مربوط به حکم می‌داند و حال آن که پیش از حکم نیز حقیقتی هست و همین حقیقت است که با وجود یکی است. در نظر یاسپرس حداقل دو وجه حقیقت وجود دارد: حقایق عقلانی یا آگاهی کلی که «جدایی» از مشخصات آن است، جدایی ذهن و عین، و حقیقت هستی که جدا از ما نیست و متحد با ماست. عیسی می‌گوید: «من حقیقتم» و حقیقت حقیقی همین است. او تصدیق می‌کند که ایده حقیقت را در معنای هستی فقط به معنای استعاری می‌توان به کار برد چرا که بمعنای دانش و معرفت معمول نیست و با همان قواعد معمولی حقیقت که عبارتند از قواعد عقلانی، قضاوت پذیر نیست. (وال، ۱۳۵۷، صص ۲۶۱-۲۶۲)

به عقیده ژان وال گرچه یاسپرس سعی دارد از نظریه کلاسیک حقیقت دوری جوید و حقیقتی پیش از حکم ثابت کند که همان حقیقت وجود است و بدین وسیله مشکل جدایی و مطابقت را حل کند ولی می‌توان گفت او نیز به نحوی همان نظریه کلاسیک را حفظ کرده

است به این معنا که حقیقتی که او پیش از حکم ثابت می‌کند بهتر است بدان نام «واقعیت» دهیم تا حقیقت. حقیقت ثانوی در احکام و قضایا است و حقیقت اولی به قول یاسپرس، را واقعیت می‌نامیم. زیرا به تصدیق خود او نیز نام معرفت و حقیقت مخصوص احکام است. (همان، صص ۲۷۲-۲۷۳)

نتیجه‌گیری

یاسپرس با تفکیک وجوه حقیقت هم مشکل علوم را حل می‌کند و هم مشکل فلسفه را. وی معتقد است وجوه مختلفی برای حقیقت وجود دارد و حقیقت یک شکل ندارد و هر وجه از حقیقت با معیاری خاص و در ساحتی خاص قابل دسترسی است. چون حقیقت دارای وجوه متفاوت است، اشتباه بزرگی است که با کشف وجهی از وجوه حقیقت، وجوه دیگر آن را منکر شد. حقیقتی که علوم تجربی و فلسفه تجربی با روش خاص خود کشف می‌کنند، تنها یک وجه از حقیقت است نه تمام حقیقت. لذا انکار وجوه دیگر حقیقت که با روش حسی و تجربی آنها قابل دسترسی نیست، اشتباه است.

عقل‌گرایان در باب معرفت معتقدند که علم حقیقی آن است که دارای شروط ضرورت، کلیت، ثبات، ازلیت و ابدیت باشد و تنها روش تحصیل علم، روش عقلی و ذهنی است. یاسپرس می‌گوید حقیقتی که با این روش کشف می‌شود، حقیقت متعلق به ساحت آگاهی کلی است و تنها وجهی از وجه شش‌گانه حقیقت است در نتیجه، راسیونالیستها نباید وجوه دیگر حقیقت را که با روشی دیگر مثل حس و تجربه‌گرایی بدست می‌آید انکار کنند.

این که علوم و برخی از فلسفه‌ها در اثبات مابعدالطبیعه و ترانسندنس (خدا) عاجز هستند به این علت است که این حقایق متعلق به ساحتی هستند که با روش علمی و فلسفی آنها قابل کشف نیستند. ترانسندنس را فقط در ساحت هستی و با ایمان هستی‌آسا می‌توان کشف کرد نه با حس تجربه یا عقل و ذهن. حقیقتی که در پراگماتیسم و پوزیتیویسم از آن بحث می‌شود، متعلق به ساحت دازاین است؛ حقیقتی که راسیونالیست بیان می‌کند مربوط به ساحت عقل کلی است؛ حقیقتی که ایده آلیست هگل بیان می‌دارد متعلق به ساحت ذهن است و حقیقتی را که اگزیستانسیالیسم بیان می‌کند مربوط به ساحت هستی است. هر یک از این حقایق با روشی خاص کشف می‌شوند، هستی‌رانی‌توان با مقولات ارسطویی یا روش علمی کشف کرد بلکه با مقولات آزادی و انتخاب می‌توان آن را بدست آورد. بنابراین حقیقت دارای وجوه متفاوت است و اشتباه بزرگی است که با کشف وجهی از وجوه حقیقت، وجوه دیگر آن را منکر شد.



۱. بلاکهام، ج. (۱۳۷۲)، *نش متفکر اگزیستانسیالیست*، ترجمه محسن حکیمی، نشر مرکز، چاپ سوم.
۲. مک کواری، جان (۱۳۷۷)، *فلسفه وجودی*، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، انتشارات هرمس، اول.
۳. نصری، عبدالله (۱۳۷۵)، *خدا و انسان در فلسفه یاسپرس*، انتشارات آذرخش، چاپ اول.
۴. وال، ژان آندره (۱۳۵۷)، *اندیشه هستی*، ترجمه باقر پرهام، انتشارات کتابخانه طهوری، چاپ دوم.
۵. وال، ژان آندره (۱۳۷۲)، *نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه های هست بودن*، ترجمه یحیی مهدوی، انتشارات خوارزمی.
۶. وال، ژان آندره (۱۳۸۰)، *بحث در مابعدالطبیعه*، ترجمه یحیی مهدوی، انتشارات خوارزمی، دوم.
۷. یاسپرس، کارل (۱۳۷۸)، *کوره راه خرد*، ترجمه مهید ایرانی طلب، نشر قطره، چاپ اول.
8. Jaspers, Karl (1969), *Reason and Existenz*, Translated by William Earle, Noonday press.
9. Jaspers, Karl (1971a), *Philosophy*, University of Chicago Press.
10. Jaspers, Karl (1971b), *Philosophy of Existence*, Translated by Richard F. Gabau, University of Pennsylvania press.
11. Jaspers, Karl (1986), *Basic philosophical writings*, edited and Translated by Edith Ehrlich, Leonard H. Ehrlich, Georg B. Pepper, Humanities Press.
12. Thornhill, Chris, (2006) "**Karl Jaspers**", in *Stanford Encyclopedia of philosophy*, First published Mon Jun 5. Available at: <http://plato.stanford.edu/entries/ Karl Jaspers>.