

نقد و بررسی ترجمه فارسی کتاب *عالم در آینه تفکر فلسفی*،

نوشته‌ی کارل یاسپرس

نواب مقربی^۱

چکیده

کتابی را که در این مقاله تلاش می‌شود به نقد و بررسی آن و نیز نقد و بررسی ترجمه فارسی آن پرداخته شود چنانکه خود یاسپرس آن را توصیف می‌کند می‌توان «حوزه‌ای کوچک از تفکر فلسفی» برشمرد. حوزه کوچک، نه به معنی آنکه از خیلی چیزهای خرد در فلسفه سخن بگوید، و نیز نه اینکه آگاه‌ها یا اصول‌آمدگی برای پرداختن به فلسفه را بازمی‌نماید. هر که فلسفه‌پردازی می‌کند با مسائل بزرگ سروکار دارد و در ساحت خود فلسفه است. هرآینه اگر جز این باشد، نشانی از فلسفیدن در میان نخواهد بود. کوچک، در اینجا یعنی فشرده و در آن خود افکار فلسفی محل توجه است.

یکی از مکاتب تأثیرگذار فلسفی قرن بیستم اگزیستانسیالیسم است. فیلسوفان اگزیستانس به دغدغه‌های انسانی پرداخته‌اند و فلسفه را از امور انتزاعی به امور ملموس زندگی روزمره وارد کرده‌اند. در این میان یاسپرس اگرچه توجه بیشتری به عقل دارد، ولی او نیز در اعتقاد به ناتوانی عقل برای شناخت واقعیت، با دیگر فیلسوفان اگزیستانس موافق است. او معتقد است نادیده گرفتن حدود و خرافه علمی توانایی‌های شناخت عقلی سبب ایجاد خطا و انحراف در اندیشه می‌شود و این خطا را خرافه‌ای که باعث دور شدن از واقعیت حقیقی در فلسفه می‌شود، می‌نامد. یاسپرس در فلسفه‌ورزی خود به دنبال «اگزیستانس» است. او اگزیستانس را وجود حقیقی انسان می‌داند و معتقد است که آن در پیوند با آزادی و موقعیت‌های مرزی شکوفا می‌شود.

کتاب *عالم در آینه تفکر فلسفی*، که با ترجمه محمود عبادیان به زبان فارسی برگردانده شده با رویکردی اگزیستانسیالیست و با عطف نظر به مسائل جهان امروز و زندگی عادی همگانی نوشته شده است. کتاب متن سخنرانی‌هایی است که یاسپرس در رادیو باواریای آلمان در پاییز ۱۹۶۴ انجام داده است. در این مقاله، پس از معرفی شکلی اثر، نویسنده و ترجمه فارسی و مترجم آن، نخست شرحی مفصل و تحلیلی از تمامی فصل‌های کتاب به دست می‌دهیم و سپس در ادامه نتیجه‌گیری انتقادی، ایرادهای وارد بر شیوه ترجمه کتاب و پیشنهادهایی برای به‌ترسازی آن در پی می‌آید.

کلید واژگان: فلسفه برای همگان، اگزیستانسیالیسم، یاسپرس، فلسفه آلمانی، کیهان و زندگی، انسان، فلسفه در جهان.

^۱ دکترای کلام - فلسفه دین، دانشگاه آزاد اسلامی، nawabmoqarrabi@gmail.com

۱. مقدمه

فلسفه آکادمیک سده بیستم و بیست و یکم، بینش ویژه‌ای را که در فلسفه باستان ریشه دارد و عبارت از مجموعه‌ای از تمرین‌های روحانی شامل انواع گفت‌وگو، تاملات ژرف‌کاوانه و تفکر نظری است، به میزان بسیار بالایی از دست داده است. این تمرین‌های فلسفی در کنار شیوه‌های مختلف گفتار که در مکاتب باستانی پرورش پیدا کرده در درجه نخست هدفش بیشتر ساختن دانشجوی فیلسوف است تا آموزاندن او. هدف فلسفه‌های باستانی، پروراندن نگرشی خاص و استوار در برابر هستی از راه فهم عقلانی گوهره بشریت و جایگاه آن در کیهان بوده است. این پروراندن، به‌ویژه مستلزم این بوده است که دانشجویان یاد بگیرند با عواطف و احساسات و نیز باورهای ارزشی خیالی‌ای که عواطف، عادات، و نحوه بار آمدن در کودکی القا می‌کند، مبارزه کنند. پروراندن گفتار یا نوشتار فلسفی، بدون پیوند با چنین سلوک اخلاقی دگرگون‌سازی، در نظر فیلسوفان باستان، خطیب بودن یا سوفیست بودن است و فیلسوفی کردن نیست.

با ظهور مسیحیت و در نهایت از اعتبار افتادن مکتب‌های فلسفی باستان، تلقی فلسفه به مثابه روش زندگی و شیوه‌ی زیست از جهان غرب رخت بریست. تمرین‌های روحانی و معنوی فلسفه در رهبانیت مسیحی ادغام شدند و با آن سازوار شدند. فنون مکالمه فیلسوفان و دیدگاه‌های مابعدطبیعی در الهیات وحیانی و سپس، بعدتر در علوم طبیعی مدرن ادغام شدند و تابع آن شدند. با این همه، فهم فلسفه همچون روش زندگی هرگز به‌یک‌باره از جهان غرب ناپدید نشده و نشانه‌هایی از آن را در مونتینی، روسو، گوته، ثورو، نیچه و شوپنهاور و حتی در آثار دکارت، اسپینوزا، کانت و هایدگر می‌توان باز دید.

فهم جدید از فلسفه‌ی باستان و روایت تاریخی این فهم نوین از ناپدید شدن فلسفه همچون شیوه زندگی در جهان غرب، در میان متفکران اخیر هم ستایش و هم نکوهش برانگیخته است. بر طبق این رهیافت نوین از فلسفه، مکتب اپیکوری و رواقی بیش از هر چیزی می‌تواند زندگی معنوی مردان و زنان زمانه‌ی ما را بارور کند و بپروراند.

(Hadot, (1995), Introduction: 1-45)

سقراط روش کار خود را «مامایی کردن» می‌نامید. مقصود او این بود که فلسفه تنها عرضه کردن اندیشه‌های جدید نیست بلکه عبارت است از پروراندن اندیشه‌هایی که در واقع وجود دارند ولی هنوز آشکار نشده‌اند. سقراط می‌کوشید که با روش دیالکتیک خود که با پرسش و پاسخ پیش می‌رفت این اندیشه‌های نهفته را بپروراند و به عبارتی «مامایی» کند و پس از حک و اصلاح انتقادی چنان اندیشه راست و درست بزایایند. اینکه سقراط فلسفه را «مامایی» می‌نامد نشان از عنصری عملی در تفکر فلسفی دارد. پس از ارسطو، این عنصر عملی تبدیل به نظروزی‌های بی‌پایان و منتزع از زندگی عادی و هرروزی آدمیان شد. چنان به نظر می‌رسد که یاسپرس هرچند فلسفه را از نظروزی خالی نمی‌بیند ولی در این اندیشه که فلسفه بایستی در خدمت انسان و زندگی در آید و از آسمان به زمین فرود آید با فیلسوفان

رواقی مسلک همداستانی دارد: به عبارت دیگر با این طرز تلقی اپیکوری از فلسفه که «پوچی واژه‌ای است مناسب فیلسوفی که رنجی از آدمیزاده را بر نمی‌دارد. زیرا درست همانگونه که پزشکی سودی در بر ندارد اگر دردهای بدن را درمان نکند، فلسفه نیز بی‌سود است، اگر رنج‌های روح را درمان نکند» (Brailey, 1926:133)

کتاب «فلسفه برای همگان است» که از رادیوی باواریای آلمان پخش شده و مخاطب عام دارد، در واقع تلاشی است برای همگانی‌سازی و کاربردی‌سازی فلسفه در جهان امروز. وانگهی، علت انتخاب این اثر جهت نقد و بررسی نیز همین صفت متمایز است که در بالا به آن اشاره شد.

۲. نقد و تحلیل اثر

۲-۱. معرفی کلی اثر و نویسنده

کارل تئودور یاسپرس (۲۳ فوریه ۱۸۸۳-۲۶ فوریه ۱۹۶۹)، روان‌پزشک و فیلسوف اگزیستانسیالیست آلمانی بود. کارل یاسپرس در ۲۲ فوریه ۱۸۸۳ در شهر اولدنبورگ آلمان به دنیا آمد و پسر مدیر یک بانک بود. بعد از پایان دوره دبیرستان، سه نیمسال در دانشگاه هایدلبرگ و مونیخ حقوق خواند و سپس به تحصیل در رشته پزشکی در برلین، گوتینگن و هایدلبرگ مدت پنج سال پرداخت. در سال ۱۹۰۹ دکترای خود را در پزشکی گرفت و در سال ۱۹۱۳ قبل از آغاز جنگ جهانی اول استادپار روانپزشکی دانشگاه هایدلبرگ و در سال ۱۹۲۱ استاد رسمی دانشگاه شد. وی از سال ۱۹۳۰ میلادی به تدریس فلسفه مشغول شد. در نهضت نازی به علت اظهار افکاری که مخالف با نازیسم بود، از کار برکنار شد و پس از شکست آلمان (۱۹۴۵) از نو سمت مورد بحث به او واگذار شد. او در همین دوران افکار کی‌یرگور فیلسوف اگزیستانسیالیست را تبلیغ می‌کرد. پس از رد کردن دعوت دانشگاه‌های گرایس والد، کیل و بن، در سال ۱۹۴۸ استاد دانشگاه بازل شد. یاسپرس جامعه صنعتی امروز را که هدفش تأمین سطح معینی از رفاه برای اکثریت هرچه بیشتر مردم است برای شخصیت انسانی خطرناک می‌داند. او از خداوند به عنوان وجود متعالی نام می‌برد و نقصان معرفت و محدودیت قدرت انسان را دلیل وجود ناشناس غیرقابل شناخت هستی فرض می‌کند. یاسپرس در ۲۶ فوریه ۱۹۶۹ (۸۶ سالگی) بر اثر حمله قلبی درگذشت.

کتاب *عالم در آیینۀ تفکر فلسفی*، نوشته فیلسوف آلمانی کارل یاسپرس Karl Jaspers ۱۸۸۳ - ۱۹۶۹ است که با ترجمه محمود عبادیان به زبان فارسی برگردانده شده و انتشارات پرسش آبادان آن را در سال ۱۳۹۳ در ۱۶۷ صفحه و قطع رقعی منتشر کرده است. کتاب متن سخنرانی‌هایی است که یاسپرس در رادیو باواریای آلمان در پاییز ۱۹۶۴ انجام داده است. عنوان اصلی کتاب به آلمانی: *Kleinc Schule des philosophischen Denken*. این کتاب ترجمه‌ای است از: *Philosophy Is For Everyone* یا «فلسفه برای همگان است»، که در سال ۱۹۶۹ در لندن منتشر شده است.

۲-۲. نقد و تحلیل خاستگاه اثر

یکی از مکاتب تأثیرگذار فلسفی قرن بیستم اگزیستانسیالیسم است. فیلسوفان اگزیستانس به دغدغه‌های انسان پرداخته‌اند و فلسفه را از امور انتزاعی به امور ملموس زندگی روزمره وارد کرده‌اند. بنابراین موضوعات مورد بحث فیلسوفان این مکتب برای مخاطب غیرمتخصص نیز قابل درک و جالب توجه است. فیلسوفانی که در این مکتب جای می‌گیرند با یکدیگر اختلاف اساسی دارند که از این نظر نسبت به بقیه مکاتب منحصر به فرد است؛ در یک طرف کی‌یرکه‌گور به عنوان یک الهیدان قرار دارد که تمام تأکیدش بر ایمان است و در طرف دیگر سارتر قرار دارد که دارای اندیشه‌های الحادی است. در میانه این جریان نیز هایدگر و یاسپرس قرار دارند. با این همه این فیلسوفان به لحاظ داشتن ویژگی‌های مشترک تحت نام یک مکتب فلسفی قرار گرفته‌اند که از آن جمله می‌توان به اعتراض آنان نسبت به نظام متافیزیک سنتی، تأکید ویژه بر انسان و همچنین توجه به محدودیت‌ها و ناکارآمدی عقل اشاره کرد. یاسپرس نیز کتاب خود را با اتکا به دیدگاه اگزیستانسیالیستی به عالم به رشته تحریر در آورده است.

بیشتر آثار یاسپرس به زبان فارسی برگردانده شده است، اما مهم‌ترین اثر او، کتاب *فلسفه در سه جلد* که به نظر خود او نتیجه تمام فلسفه‌ورزی‌هایش است، هنوز به زبان فارسی ترجمه نشده است.

۲-۳. نقد شکلی و صوری اثر

۱-۲-۳. معرفی کلی مترجم اثر

محمود عبادیان متولد ۱ فروردین ۱۳۰۷ در ارومیه متوفای ۱۲ فروردین ۱۳۹۲ در تهران، استاد بازنشسته گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبایی، عضو هیئت علمی دانشگاه مفید قم و عضو گروه فلسفه فرهنگستان هنر ایران بود. او دوره دکترای «تاریخ فلسفه عمومی» را در دانشگاه چارلز پراگ (۱۹۶۱) و دکترای «فلسفه کلاسیک آلمان» را در دانشگاه هامبورگ (۱۹۷۸) گذراند. دکتر محمود عبادیان از جمله چهره‌های دانشگاهی‌ای بود که سابقه مبارزاتی هم داشت. وی بیش از ۳۰ عنوان کتاب فلسفی و ادبی را ترجمه یا تألیف کرده است.

۱-۲-۳. نقد شکلی و صوری ترجمه اثر

نخستین ویژگی شکلی و صوری اثر اصلی سادگی بیان نویسنده در طرح مسائل عمده و بنیادین فلسفه و شیوه کاریست آنها در جهان امروز است. البته این روانی و سادگی متأسفانه در نثر ترجمه فارسی انعکاس کمتری دارد. علاوه بر تغییر عنوان اثر اصلی - به زبان آلمانی *Kleinc Schule des philosophichen Denken* به زبان فارسی (مدرسه کوچک تفکر فلسفی) ترجمه انگلیسی *The Perenial Scope of Philosophy* (حوزه بی‌پایان اندیشه فلسفی) - به دست مترجم که در واقع قلب محتوای اصلی و جان کلام یاسپرس را موجب شده است. کاربرد اصطلاح‌های نامعمول در ترجمه معادل‌های انگلیسی که معنایی مشخص و معین دارند مطالعه متن را به زبان فارسی با دشواری مواجه کرده است. ایراد صوری دیگر، نبود مقدمه‌ای در معرفی نویسنده و محتوای کتاب و شیوه همگام‌سازی آن در زمینه‌ای بومی در ترجمه فارسی است. یکی دیگر از معایب نبود مقدمه مترجم این است که مترجم متن کتاب را از آلمانی که زبان اصلی

کتاب است ترجمه کرده یا از ترجمه انگلیسی آن. چون خود مترجم تصریح نکرده است. از این رو، در اینجا تنها به حدس و گمان می‌توان اتکا کرد. یکی از ویژگی‌های معمول در میان مترجمان فارسی این است که مترجم فارسی‌زبان معمولاً آگاهی خواننده را از پیش‌زمینه و سوابق علمی و پژوهشی خود و نیز زمینه و زمانه نگارش کتاب اصلی پیش‌فرض می‌گیرد و نگارش مقدمه بر ترجمه فارسی را امری نا ضروری و پیش‌پا افتاده می‌بیند. البته، متن اصلی، پیشگفتار شفافی دارد که مقصود نویسنده را توضیح می‌دهد و نقشه راه را مشخص می‌سازد. در پیشگفتار نویسنده هدف اصلی کتاب به روشنی بیان شده است.

«فهرست مطالب» حاوی جزئیات مطالب هر فصل نیست و فهرستی مختصر به شمار می‌رود که می‌توانست با اندکی خلاقیت مترجم به رئوس مطالب هر فصل نیز در آن اشاره‌ای برود که متأسفانه چنین نشده است. کمترین فایده این کار این است که تصویری کلی از سراسر مفاد کتاب به دست می‌آید که خواننده را در فهم بهتر و دقیق‌تر مطالب یاری می‌رساند.

در کتاب جدول، تصویر و نمودار دیده نمی‌شود که با توجه به وجه خطابی و خطاب عمومی کتاب ایراد به شمار نمی‌رود. خلاصه فصول، اهداف هر فصل، جمع‌بندی کلی کتاب هم وجود ندارد. البته، این کاری است که مترجم می‌توانست در ترجمه فارسی بگنجانند که از این کار دریغ کرده است.

معرفی منابع برای مطالعه بیشتر، تمرین‌های عملی برای فهم عمیق‌تر و دقیق‌تر نیز هر چند ضروری به نظر نمی‌رسد چون کتاب برای مخاطبان عام و مردم عادی نوشته شده است در متن ترجمه وجود ندارد. نمایه تفصیلی و کتابشناسی نیز در پایان کتاب وجود ندارد. تنها مترجم به نمایه‌ای مختصر اکتفا کرده است.

روی هم رفته، بررسی امتیازها و کاستی‌های اثر نشان می‌دهد که ترجمه اثر مزبور جامعیت صوری لازم را ندارد. کاربرد واژه غلط «نظرات» در جای جای کتاب، برای نمونه، صفحه ۱۴ ملاحظه می‌شود: «نظرات» جمع «نظر» در زبان عربی نیست، بلکه جمع واژه «نظر»، «انظار» است. (رک، غلط نویسیم، ابوالحسن نجفی) معادل‌های فارسی سره‌ای چون، «آموزه‌ها»، «اندیشه‌ها» یا «دیدگاه‌ها» به جای آن می‌شود به کار برد. «باهمش آزاد» در صفحه ۷۳، مفهوم ساده‌ای را بیهوده مغلق می‌کند. واژه «Alkmaon» آکمائون (لقمان؟) صفحه ۱۴۴ دیده می‌شود، نامی که مترجم تنها به گذاشتن علامت سوال در برابر آن اکتفا کرده است به جای آنکه دلایل زبان‌شناختی و ریشه‌شناختی خود را از چنین حدسی در پانویس بیان دارد.

۳. نقد و تحلیل محتوایی اثر

۳-۱. پیشگفتار

یاسپرس عنوان گفتارهای خود را «حوزه‌ای کوچک در تفکر فلسفی» (*Kleinc Schule des philosophichen Denken*) پیشنهاد می‌کند. حوزه کوچک نه به معنای آنکه چیز دانسته‌ای را می‌آموزد. موضوع این حوزه تنها

شناخت‌های صرف نیست. در آن باید راه‌های تفکر پیش گرفته شود تا به امید آن بتوان شنونده را - با آنکه تا آن زمان تنها تجربه ناآگاهانه در فلسفه داراست - به بازبینی واداشت تا بلکه در سایه آن دریابد که در حقیقت مسئله فلسفه چیست. سرانجام حوزه فلسفی به معنای آن است که تفکر تجربی و نظری را تا واپسین مرز می‌کاود تا میزانی که سرچشمه‌ها آشکار گردند. حوزه در اینجا به معنی تمرین در عملیات صوری - منطقی و منطقی - زبانی نیست که دارای ارزش مفید ولی هنوز فاقد معنی فلسفی است. حوزه تفکر فلسفی بیشتر بر آن است تفکری را به میان آورد که پیشینه‌های در ما و نیز فراسوی ما را روشن‌گر باشد، تفکری که از آن معنی و رهنمونی حاصل شود.

موقعیت تلویزیون مقتضای آن است که از این حوزه هفته‌ای نیم ساعت سخن رود. از این رو هر بار می‌بایست یک سخنرانی کمابیش و به‌نفسه کاملی ایراد شود. بنابراین، یاسپرس از موضوع‌های بی‌شمار، سیزده نکته زیر را بر می‌گزیند.

الف) قلمروهای بنیادی

۱. کیهان و زندگی ۲. تاریخ و زمان کنونی ۳. داندگی پایه، ۴. انسان

ب) در پهنه سیاست

۵. مباحثه سیاسی، ۶. سیاسی شدن انسان، ۷. شناخت و قضاوت ارزشی، ۸. روان‌شناسی و جامعه‌شناسی، ۹. عامه مردم

ج) اندیشه در ابدیت

۱۰. ارقام (رمزها)، ۱۱. عشق، ۱۲. مرگ

د) پایان سخن

۱۳. فلسفه در جهان

یاسپرس در این گفتارها از تجربه‌های مشهور، از واقعیت‌های طبیعت و از امور واقع زندگی، از سنت‌ها مایه می‌گیرد تا در هر مورد به مرز پرسش‌هایی برسد که هیچ‌یک از علوم به آنها پاسخ نداده است. در آن مرزهاست که پی‌می‌بریم در برابر هستی باید به حیرت درآمد. در آنجاهاست که جوای معنی و وظیفه دازاین (Dasein) خود می‌شویم.

پیوند گفتارها در این نیست که هر گفتار بعد از گفتار پیشین نتیجه می‌شود. هر کدام به کیفیتی غیر از گفتار قبلی آغاز می‌شود. البته همه آنها به طیفی واحد راه می‌برند، طیفی که خود نمی‌تواند مستقیماً موضوع گفتاری گردد؛ زنجیره پیوند آنها در این است.

فلسفه عام است. چیزی نیست که به آن بستگی نیابد. آن کس که به فلسفه می‌پردازد (می‌فلسفد) به همه چیز روی می‌آورد. اما هیچ‌کس نیست که بتواند همه چیز را بداند. چه چیز است آنکه راه بی‌ثمر همه چیزدان را از راه فلسفه به

آنچه جهان‌شمول است، جدا می‌کند. از آنجا که داندگی، بیکران و پراکنده است، فلسفه می‌خواهد با بهره‌گیری از داندگی به کانون آن دست یابد. دانستنی‌ها بی‌پایان و پراکنده‌اند است؛ فلسفه در این رهگذر سعی دارد از داندگی برای وصول آن حد وسط استفاده کند.

فلسفه شیوه تفکر است، شیوه‌ای همچون تقریر جامع که به ذات آدمی راه می‌برد. این گفتارها برآند در این شیوه تفکر حرکت کنند. به هرچه واقعیت‌دار است روی آورند و بر آن اساس، سرنخی را که به سرچشمه چیزها روان است بیابند و یا واقعیت‌ها را از این خاستگاه روشن‌تر سازند. از این‌رو جهشی است به این طرز تفکر با کیفیت دیگر.

البته گفتارهای فلسفی چون سر رسیدن به این امور والا را دارند، برانزده است که فروتنی پیشه گیرند. در خصوص دانستنی‌های به‌کارگرفته شده باید بگوییم که تنها اندکی است از دریای دانش؛ و درباره خود فلسفیدن اینکه: تنها دمی چند در این گستره بی‌پایان جو فلسفی تنفس می‌کنیم.

این تشبیه ضمناً به معنای آن است که آب دریای دانش تنها زمانی غذای روحی می‌شود که نه تنها نیروی فهم، که خود انسان نیز در آن (سهیم) باشد، انسانی که بتواند دانش را متفکرانه از آن خود کند. هوای پاک فلسفیدن تنها از واقعیت تقرر ظهوری (Existenz) نیرو می‌گیرد، واقعیتی که با تنفس در آن می‌زید، انجام‌پذیر شدن این امر، چیزی است که اندیشه می‌تواند آن را در شنونده برانگیزد. اما اینکه شنونده به آن واقعیت بخشد، چیزی نیست که اندیشه صرف او را به آن وادارد. گام در آن باره سخن گفتن و از سخن گفتن تا درگیر آن شدن را باید هر فردی خود انجام دهد.

یاسپرس در روند گفتارها در هر نوبت به پرسش درباره آنچه تجربی و آنچه منطقی است می‌رسد. نخست پاسخ‌ها را بررسی می‌کند. اما هیچ یک از آنها پاسخ نهایی نخواهد بود. هر پاسخی راه به پرسش دیگر را هموار می‌کند تا اینکه آخرین پرسش را بی‌پاسخ می‌گذارد، ولی نه به اعتبار آنکه پرسش پوچ است. در واقع امکان‌گذار به خاموشی غنایافته را فراهم می‌آورد. نه خاموشی که در آن هیچ نیست. بلکه آن چیزی که ذاتی خود انسان است و به ازای وضعیت درونی او به اعتبار خواست او عقل یا عشق سخن تواند گفت.

۲-۳. کیهان و زندگی

ما در جهان زندگانی می‌کنیم، ولی جهان را چونان کل هرگز موضوع خود نکرده‌ایم. موضوع‌های پدیدارشنونده را باید با بیکرانگی به پژوهش گرفت.

جهان چنان نیست که برای شناخت ما وحدتی همبسته باشد؛ در واقع از هم گسسته است پژوهش از خاستگاه ایده (اندیشه)‌های وحدتی انجام می‌گیرد، وحدتی که در برخی پهنه‌های معین جهان عینیت دارد، تاکنون یک ایده از نظر علمی بارور از تمامت جهان ارائه نشده است. جهان را نمی‌توان به اعتبار خود آن درک کرد - نه بر اساس ماده، نه بر مبنای زندگی و نه با توجه به روح، یک واقعیت دانسته‌نشده‌ی بر واقعیت شناخته‌شونده جهان مقدم است و شناخت به

آن دست نمی‌یابد. جهان برای شناخت ما بی‌زمینه است. اینها همه مرزهای علم‌اند، نه مرزهای تفکر که سرچشمه فلسفی‌اش در وجود ماست.

۳-۳. تاریخ و عصر کنونی

در آینه تاریخ است که به فراسوی تنگنایی می‌نگریم که منحصرأ زائیده کنونه ماست و در آن به میزان‌ها و مسأح‌ها پی می‌بریم. بدون توجه به تاریخ، هوای لازم برای تنفس روح خود را از دست می‌دهیم.

ما مسئول آن هستیم که چه وظایفی برای خود در نظر می‌گیریم. امروزه چنان است که سرنوشت خود را همبسته به سرنوشت بشریت می‌باییم. وظیفه ماست کاری کنیم که همه انسان‌ها احساس پیوستگی به یکدیگر داشته باشند.

البته روشن است که نمی‌توان یک معنی واحد از کل محتوای زندگی و از اعتقاد و شکل‌های آن آرزو کرد و توقع داشت. چنین انتظاری به معنای فلج شدن شهودی شدن زمانی ابدیت می‌تواند باشد. آن امر مشترک و چیزی که همه چیز را پیوند می‌دهد، تنها از یک جماعت سیاسی ساخته است که در پناه صلحی که بر پایه یک سازش مستمر در مسائل وجود انسانی است، باشد. این امر مستلزم اتفاق اراده برای صلح است. یعنی: اتفاق نظر به منظور تأمین شرایطی که برای یک صلح ضروری است.

این با فلسفه است که فضای باز و راه به آینده و میزان‌های زیبایی‌بخشی به پدیده‌های انسانی را آگاهی‌پذیر کند و از این راه احساس مسئولیت نسبت به هر وضعیت مشخص تازه را افزایش دهد.

با این‌همه، اصل و هدف مبهم می‌ماند. اگر تاریخ بر ما چیره گردد، آرامش را از ما سلب می‌کند. آرزویمان این است که جایی در ورای تاریخ بیابیم تا از آن خاستگاه در تاریخ زندگی کنیم.

چنانچه پای به بیرون از تاریخ بگذاریم، به پرتگاه نیستی می‌افتیم. بدون وجود داشتن در تاریخ، رشته‌ای ما را به آن چیزی نمی‌برد که وجود ذاتی دارد. بدون وجود تاریخ زبانی نمی‌داشتیم تا از چیزی روایت کند که از آن وجود یافته و در دامن آن هستیم. نمی‌توان به فراسوی تاریخ رفت. آنجا هم که در برهه‌ای آن را به ظاهر پشت سر می‌نهم، از جایی دیگر بر ما می‌تابد. چنان است که گویی ابدیت را همواره در زمان کنونی تجربه می‌کنیم. در برش زمان - در پدیده زمان.

۳-۴. دانش اساسی

در گفتار حاضر یاسپرس روش کاملاً دیگری به کار می‌برد: به جای آنکه از موضوعات سرآغاز بگیریم و به جهان روی آوریم از وضعیت موجود عزیمت کردیم. می‌خواهیم اطمینان حاصل کنیم که خود را چگونه در جهان می‌باییم. وضعیت

فراگیر به‌ازای دوگانگی «من» و موضوع وجود دارد و در این رابطه پدید می‌آید و از خود کمابیش چونان موضوع خویش در دوگانگی سوژه - اُبژه آگاه می‌شود. چنین حصول اطمینانی برای دانش علمی که بستگی به موضوع‌ها دارد، هیچ است. هیچ‌گونه دانش به‌همراه ندارد، تنها وضوحی بر آگاهی ما از هستی است. جهش به این آگاهی برای فاهمه مقدور نیست. این جهشی است که با فهم به فراسوی فاهمه راه می‌برد، بی‌آنکه فهم را نادیده گیرد.

۳-۵. انسان

در دو گفتار نخست، یاسپرس، در پرس‌وجوی مرزهای دانش خود از طبیعت و تاریخ شد. در گفتار سوم جهت فکر خود را باز می‌گرداند و متوجه سرشت داننده و خود امر دانسته می‌گردد. در آن از بود چیزهایی که برای ما وجود دارند در پرتو دوبهرگی (Spaltung) سوژه - اُبژه آگاه می‌شود. حالت فراگیر که در پدیده‌ی دوبهرگی آشکار می‌شود، خود نه ذهن است و نه عین. یاسپرس بروز آن را در تفاوت با دانندگی از طبیعت و تاریخ دانندگی پایه می‌نامد.

البته تمام آنچه از آن سخن رفت در انسان گرد می‌آید: طبیعت، تاریخ و حالت فراگیر. نخست اینکه ما در مقام موجود زنده از ماده تکوین یافته، جزئی از طبیعت و نوعی از حیوانات هستیم. در ثانی در مقام موجود اندیشه‌ور، کنشگر و آفریننده در تعلق تاریخ هستیم، تاریخی که آن را پدید می‌آوریم و در همان حال در بستر آن هستیم. سوم، ما در فراگیری هستیم که طبیعت و تاریخ را در بر می‌گیرد. پس از آنکه ما به وجود خود در سایه طبیعت و تاریخ آن شده‌ایم که اکنون هستیم، گویی چنان است که ما در عین حال از بیرون طبیعت و تاریخ آمده‌ایم که اصالت پیشین و هدف کنونی از آنجا داشته‌ایم.

هرکس که درباره‌ی انسان می‌پرسد، خواهان آن است که تصویری حقیقی و معتبر از او دریابد، ولی این نشدنی است. آنچه را که نمی‌توان تعریف و تبیین کرد همانا منزلت آدمی است. انسان همانا به این اعتبار انسان است که منزلت را در خود و در هر انسان دیگر باز می‌شناسد. «کانت» این نکته را با سادگی زیبایی بیان کرده است: «هیچ انسانی نباید انسان دیگر را صرفاً به عنوان وسیله به کار گیرد. هر انسان [برای] خود هدف است.»

۳-۶. بحث سیاسی

«سیاست سرنوشت است.» (یاسپرس، ۱۳۹۳، ۶۱) این کلام ناپلئون از زمانی هراس‌انگیزتر شده است که خودکامگی مطلق عصر تکنولوژی روی کار آمده است. فلسفه اهمیت سیاسی داشت، حتی در زمانی که ناسیاسی می‌نمود. چه، در فلسفیدن است که انسان به خویشتن انسانی خود نائل می‌شود. از فلسفه انگیزه می‌یابد تا موجودیت خود را در اشتراک با دیگر انسان‌ها از نظر سیاسی شکل دهد و بسنجد.

کوتاه سخن: مباحثه سیاسی برای چیست؟ پاسخ اینکه در خدمت خودآموزی سیاسی بوده و آماده‌گر فعالیت عملی است. از این‌رو میدانگاهی در زندگی سیاسی مردم به شمار می‌رود. اگر جز این باشد، نوعی لافزنی بوده و بیشتر موضوعی برای روان‌شناسی و ترفندی در دست سیاست‌بازان است.

تأمل فلسفی در این رهگذر چه ارزشی به همراه دارد؟ موجب می‌شود که مباحثه روشن‌تر پیش برود، بر اصول و هدف‌ها پرتو افکند، اهمیت بزرگ و مراتب ارزش‌های اساسی را به ما گوشزد می‌کند. نگران سرنوشت انسان است، و امر سیاست را به این پرسش ارتقاء می‌دهد: برای چه زندگانی می‌کنیم؟

۳-۷. سیاسی شدن انسان

سیاست در دو قطب عمل‌نمایی دارد: قهر بالقوه و باهمش آزاد. در برابر قهر (زور) ایستادگی به وسیله قهر ضروری است، اینکه آدمی آماده باشد بدون مقاومت برده دیگری شود یا اینکه از بین برود. باهمش آزاد جماعتی را پدید می‌آورد که متکی به نهادهای اجتماعی و قانون است. سیاست قهر و سیاست مشاوره از سرشت در ستیزند. پیوند یافتن این دو، اعمال سیاست را پدید می‌آورد که دست‌کم تا به امروز چنین بوده و تا زمان پیش‌بینی ناشونده‌ای، چنین می‌ماند.

نبایستی مسئله آزادی را چنان ساده انگاریم که گویا یک امر بدیهی است. آیا اصولاً می‌توان از این اصل که آزادی سیاسی با ذات انسان سرشته شده دفاع کرد؟ در این رهگذر شناخت جامعی از آنچه صحیح است در دست نیست. مسئله عبارت از یک تصمیم اساسی در شیوه تفکر کامل انسان‌هاست، تصمیم وجودی هر فرد است که به اتفاق آنهایی که با وی سرنوشت سیاسی مشترک دارند، اتخاذ می‌کند.

هر آینه قرار است که قهر، آدمی را از پای درآورد، دست‌کم راه به آزادی به معنای حقیقت او بوده است. شکست به معنای رد این حقیقت نیست، همان‌گونه که شکوه و عظمت کره زمین وقتی بار دیگر در دنیای کیهانی استحاله می‌گردد، در نیست شدنش است.

۳-۸. شناخت و قضاوت ارزشی

گفتیم، هر انسانی که به آگاهی لازم و کافی برسد، در او اراده به آزادی سیاسی خمیره یافته است. ضمناً نشان دادیم چه چیزی این اصل را نقص می‌کند: شیوه‌ای که اکثریت مردم بر اساس آن امروزه زندگی می‌کنند؛ شهادت تاریخ مبنی بر اینکه تکاپوها به منظور تأمین آزادی سیاسی تاکنون ناکام مانده است. و سرانجام: دیدگاه مبتنی بر اینکه انسان قادر به دستیابی به آزادی سیاسی، نیست، چون‌که آزادی‌ای بیش از آنچه بر او مقدور است از او می‌خواهند.

اراده معطوف به علم ناب از اراده وجودی به حقانیت اصالت می‌گیرد. علم بایستی از آنچه نمی‌تواند انجام دهد چشم پوشد خواه آن را قضاوت‌های ارزشی، اعتقادی و یا قضاوت‌های ارادی بنامیم. هم اراده معطوف به علم ناب و هم اراده به پیراستگی وجود بستگی به تصمیم آزاد دارد. آن کس که خواستار علم ناب است، کمک به افزایش این امکان می‌کند که به اتفاق همه اندیشندگان در آنچه از نظر علمی شناخته‌شدنی است هم‌رأی گردد. آنها که می‌خواهند در آزادی زندگی کنند باید قدرت‌های موجود ستیزنده را به خوبی شرح کنند. این درگیری به آنها امکان می‌دهد که در بُعد انسانیت فراگیر، در ارتباط با مخالفان خود درآیند.

با تمیز دادن شناخت از ارزش نهادن که مسئله اساسی علم و زندگی هر دو است، سودایی همراه است که از شیفتگی برای پژوهش علمی فزون‌تر است: این سودا از اعتقاد به معنی حقیقت سرچشمه می‌گیرد. این سودا که علم ناب را از قضاوت‌های ارزشی می‌پیراید بنایش بر این باور است که در حقیقت معنی انسانی نهفته است و این معنی در ستیز با تمام قدرت‌هایی است که انکار حقیقت می‌کنند و خواهان آن نیستند.

این شیفتگی به حقیقت به سکون در نمی‌آید، بلکه در حرکت پویا می‌ماند، همانند خود حقیقت. چه، اینکه حقیقت چیست و حقیقت به چه معنی‌هایی وجود دارد، پرسشی است که همیشه پرسش باقی می‌ماند.

۹-۳. روان‌شناسی و جامعه‌شناسی

در این فصل، موضوع سخن یاسپرس، دستاوردهای بزرگ روان‌شناسی و جامعه‌شناسی نیست، بلکه از اثرات منحرف‌کننده آن دو سخن می‌گوید: این دو رشته نیروهای زیان‌بار زمان ماست.

اول: دانستی‌های آنها در هاله‌ای از ابهام و پرگویی کلی است. ذهن انسان را تیره و نیروی قضاوت او را تضعیف می‌کنند، واقعیت‌ها را می‌پوشانند.

دوم: بیش از همه دو متفکر، یعنی مارکس و فروید در جامعه‌شناسی و روان‌شناسی با نیروی فوق‌العاده مشاهده و بازسازی به همراه شناخت‌های واقعی خود نگرش‌های غلط و درک‌های زیان‌بار از انسان پدید آورده‌اند. آنها مردان تنفرداری بودند که مانند پیامبران باورآنگیزی کردند.

هواداران‌شان مردمانی بیگانه به کلیسا و خام به فلسفه بودند. بینش‌های علمی اصیل‌شان دستاویزی شد برای پیشگویی‌های شبه علمی‌شان و حیثیت دادن به تمام معتقدان به خرافه علمی.

مارکس جامعه‌شناس نیست و فروید هم روان‌شناس نیست. اما تأثیرهای شگرفی که این دو مرد داشته‌اند نشان می‌دهد که جامعه‌شناسی و روان‌شناسی متضمن امکان دوگانه‌اند: می‌توانند منشأ شناخت اصیل از آدمی باشند، و پیامبرانه برآمد کنند و هاتف فلسفه‌ای هرز گردند.

فرضیه‌های روانکاوی به نوعی دانش هستی (هستی‌شناسی) درمی‌آیند، به‌گونه‌ای روان‌بخشی به جهان. جدّ وجودی به رفتار سطحی روانکاوانه تنزل می‌یابد. بدین‌گونه روانکاوی و مارکسیسم هر دو به صورت شبه فلسفه بروز می‌کنند.

با انحراف یافتن روان‌شناسی و جامعه‌شناسی به علوم جامع، گهگاه پدیده‌های شایان توجه در فعالیت نمایندگان آنها بروز می‌کند: اراده معطوف به قدرت بر اراده معطوف به حقیقت پیشی می‌گیرد. آنان خود را فرمانروایان روحی جهان می‌پندارند. خنده‌آورتر وقتی است که دانسته شود این افراد کوتوله‌هایی بیش نیستند. روان‌شناسی و جامعه‌شناسی را به علم ناب متبلور کردن کاری است که با فلسفیدن شدنی است؛ و این به‌نوبه خود به فلسفه فضایی باز می‌دهد.

۱۰-۳. افکار عمومی (هماهنگی)

یاسپرس بر این باور است که تنها در پرتو حقیقت و هماهنگی است که پیشرفت سیاسی و اقتصادی می‌تواند به خیر انسانی بینجامد. این است باور ما که از وجود و بلوغ خود انسان به آگاهی کامل فلسفی مایه می‌گیرد. بیشترین حد هماهنگی (عمومیت) شرط ضروری حقیقت است. تاکنون ریا، نیرنگ و دروغ وسیله بدیهی در سیاست بوده است. اما نفع عاید از ریاکاری لحظه‌ای و به بهای نفع آینده تمام می‌شود. از نظر غایی به زیان زندگی است. حقیقت بر دروغ سر می‌گردد. دولت‌هایی که سیاست استوار بر دروغ دارند، قربانی سیاست‌هایی می‌شوند که بنایشان بر دروغ بوده است.

تنها یک منافع عمومی مطلق است: اینکه مبارزه برای حقیقت و صداقت دارای امکان برای همگانی است و باید ادامه یابد - مبارزه برای اولویت منافع و خیر همگانی فوق تمام منافع است، یعنی مبارزه برای آزادی: امر همگانی (respublica).

این نیز هست که فردی با کلام، نوشته و کار خود پا به جرگه عمومیت می‌گذارد. او باید بپذیرد که محقاند او را از لحاظ شخص بنگرند و به پرسش گیرند. آن کس به امر همگان می‌پردازد در قبال آن مسئول است. با گام گذاشتن در این راه، او دیگر آن فرد پیشین نیست.

از همین رو به عمومیت نمی‌گروند. همه گونه افراد: دولتمرد، نویسنده شاعر، فیلسوف مایلند از لحاظ شخصی در پرده بمانند. اما هیچ کس نمی‌تواند خواستار شود که وقتی به عنوان فرد در تعلق عمومیت است، به شخص او توجه نشود. او پا به عرصه مبارزه پُر‌های وهوی برای حقیقت می‌گذارد که در آن امور و شخص پیوسته دستخوش تحریف، سوء تفاهم، کشمکش و اهانت بی‌امان عمومیت می‌گردد.

هرکس این خطر کردن را برتابد، همان چیزی را در فضای گسترده عمومیت تجربه می‌کند که در زندگانی خصوصی او نباید با تصویری که از خود در عمومیت دارد، هم هویت شود. آن تصویر را باید برتافت، بی‌آنکه در عین حال بدان فریفته شود که چهره آن را به جای هویت راستین خود بپذیرد. عمده آن است که انسان آزادانه به هویت خویش که

مبتنی بر استعدادهای خود اوست، وفادار بماند.

۱۱-۳. ارقام (رمزها)

ما در جهان رمزها زندگانی می‌کنیم که در آن هر چیز اصیل بایستی بر ما نمودار شود، ولی چنین نمی‌شود، بلکه در معنی‌هایی پوشیده می‌ماند که دستخوش تنوع و تغییر بی‌پایانند.

رمزها همچون یک زبان تعالی‌اند که با این‌همه از آنجا به عنوان زبانی که خود آفریده‌ایم در دسترس قرار می‌گیرند. رمزها عینی‌اند. در آنها به عنوان زبانی که خود آفریده‌ایم در دسترس قرار می‌گیرند. رمزها عینی‌اند. در آنها از چیزی سخن می‌رود که آدمی به آن اقبال می‌کند. رمزها ذهنی‌اند. انسان آنها را بنا بر شیوه تصور، تفکر و نیروی درک خود می‌پردازد. رمزها در دوشگگی سوژه - اُبژه در آن واحد ذهنی و عینی‌اند.

هیچ نظام عقلی نمی‌تواند بر رمزها دست یابد، هیچ سیستم دیالکتیکی در مقامی نیست که از ستیز آنها نگرشی حاصل کند. اما فلسفه که خود رمزآور است می‌تواند بستگی وجودی ما را با آنها توضیح دهد. این کار از زمان افلاطون شروع شده است.

آنچه روزگاری کالبد خدایان بود، رمز شده است. در پرتو روشن رمزها امکان راه‌یابی به اعتلا را داریم. شناخت اسطوره‌های نامتناهی این را به ما نمی‌آموزد. تفسیرهای روان‌شناسی آن را آشفته می‌کند. تنها تجربه فلسفه وجودی گشاینده معنوی رمزهاست.

۱۲-۳. عشق

سرود عشق قدیس «پاولوس» (۱. کُر. ۱۳) (یاسپرس، ۱۳۹۳، ۱۲۹) چنین آغاز می‌شود. اگر با زبان انسان‌ها و فرشتگان سخن بگویم و عشق نداشته باشم، گل صدادار یا طبل تهی هستم و چنانچه رازدان و صاحب تمام دانستنی‌ها و باورها می‌بودم ولی عشق نمی‌داشتم، هیچ چیز نبودم. و هرگاه تمام دارایی‌ام را به بی‌چیزان می‌دادم و کالبدم را می‌گذاشتم بسوزانند و چیزی از عشق نمی‌داشتم، بهره‌ای از آن نمی‌داشتم.

کی‌یرکه‌گور می‌گوید: «زن با گذشت سال زیباتر می‌شود. این را اما تنها عاشق مشاهده می‌کند.» (یاسپرس، ۱۳۹۳، ۱۳۵)

عشق چیست؟ عشق در همان آمیزش جنسی نیز چیزی بیش از این است. معنی‌اش گستره‌ای فراخ دارد. مثالی می‌زنیم: ما از عشق به خدا صحبت می‌کنیم: عشق بین انسان‌ها معشوق را کالبدیافته می‌بیند - حتی هنگامی که عشق متافیزیکی از زمان اعتلا می‌یابد. اما عشق به خدا موضوع خود را در جهان نمی‌یابد.

به حکم آنکه ما انسانیم و در معرض خودفریبی و پنهان‌داری و معطوف به نیروهای عاری از عشق، نمی‌توانیم بدون بازداری زندگی کنیم. هر عشقی که «ده فرمان» دهگانه را نقض کند، دیگر عشق نیست، بلکه به نام عشق دروغ‌پردازی می‌کند و از سودایی دیگر مایه دارد.

از این رو نبایست با استناد به عشق یک رفتار، عمل و قضاوت درست را بسنجیم. چون معنی عشق را نمی‌دانیم، نمی‌توانیم با آن عقلانی کار کنیم. با این‌همه هرگونه قضاوت عقلانی و زندگانی طبق قانون اخلاقی به رغم روشنی‌ایی که از نظر ما دارد، بدون تحقق در سایه عشق بیهوده و نیازمند به اتکای عشق است. عشق سرمشقی غیر خود ندارد. وجود خود را به مدد وجدان توجیه می‌کند - سرسختانه - ولی با وجدان عشق‌ورزانه.

۳-۱۳. مرگ

آنچه انسان تحمل می‌کند چیزی است که فرد زنده از سر می‌گذراند. خود مرگ به تجربه در نمی‌آید. اما ترس از مرگ با ترس از مردن بسیار متفاوت است. خاصه وقتی به عنوان وضعیتی دریافت گردد که پس از سپری شدن زندگی دست می‌دهد. هیچ درمان پزشکی نمی‌تواند ما را از این ترس برهاند؛ تنها از فلسفیدن کاری ساخته است.

ما زمان خطی و دوری را متمایز می‌کنیم. «آلکمئون (لقمان؟) [Alkmäon] فیثاغورثی و پزشک یونانی (قرن ششم ق.م) چنین پاسخ داد: «انسان از آن روی از پای درمی‌آید که نمی‌تواند آغاز و انجام را پیوند دهد».

زمان خطی به گونه‌ای دیگر است. بر هر چیز زمان‌یافته فرجام غایی می‌نهد. زمان دوآر و زمان خطی هر دو بر لحظه (دم) تأکید دارند. اما به معنایی کاملاً متفاوت. در زمان دوآر آنچه روی می‌دهد، بی‌شمار تکرار می‌شود؛ در قید زمان می‌ماند، در زمان خطی چیز سرمدی زماناً یقین می‌گردد. در آن فراروی از زمان روی می‌دهد. درباره هر دو می‌توان گفت: همه چیز سپری می‌شود، ولی یک چیز می‌ماند. بازگشت زمانی یا اینکه واقعیت بی‌زمان.

ما می‌دانیم که خواهیم مرد. از مرده بودن چیزی نمی‌دانیم. آنچه به عنوان شناخت فراچنگ آورده بودیم و یا در سایه اعتقاد به آن رسیده بودیم از کف ما ربوده شده است.

وظیفه انسان است که در ابهام و خطر، تحت برترین معیارهایی که بر وضعیت‌های پیش‌یافته وی پرتو می‌افکنند، زندگی کند. اگر بر آن باشد که از فناپذیری خود به منزله امر واقع واقف گردد، گوهر وجودی خود را از دست می‌دهد. چنانچه ندانندگی در این رهگذر را برتابد، به خویشتن خویش می‌آید و در راه خاص زندگانی خود رهسپار می‌شود.

۳-۱۴. فلسفه در جهان

«چیستی» فلسفه هر چه باشد، فلسفه در جهان شکل گرفته و باید در پیوند با آن باشد. درست است که از پوستهٔ دنیایی خود به در می‌رود تا در فضای نامتناهی تنفس کند. ولی باز می‌گردد تا در کرانمندی زمینهٔ همیشگی تاریخی خود را بیابد.

فلسفه برای چیست؟

دست‌کم این را می‌آموزد که از خودفریبی پرهیز کنیم. نمی‌گذارد هیچ امر واقع و هیچ امکانی نادیده گرفته شود. می‌آموزد که بتوانیم با بدبختی محتمل، رویاروی شویم. سکوت زندگی را بر هم می‌زند. اما ضمناً ما را بر حذر می‌دارد که بی‌فکری را طبیعی انسان ندانسته و فاجعه را ناگزیر ندانیم. چه پیامد آن بستگی به ما نیز دارد.

هر آینه فلسفه در تفکر شاداب باشد و چنانچه اگر در استدلال گیرا بوده و سخنگویانش اصالتاً قابل اعتماد باشند، فلسفه می‌تواند عامل سعادت گردد. تنها فلسفه می‌تواند شیوهٔ تفکر ما را دگرگون کند. و در صورت امکان شکست تمام و کمال، باز این فلسفه است که شأن انسان حتی دستخوش نیستی را حفظ کند. وقتی انسان در همبستگی با جماعت بنا یافته بر حقیقت هم‌سرنوشتان استوار باشد، چشم به راه آن چیزی می‌شود که می‌تواند روی دهد. چه، نابود شدن به معنای هیچ شدن نیست.

۴. نقد ساختاری اثر

انسجام و نظم منطقی مطالب در کل اثر اصلی و بین فصول اصلی آن وجود دارد و نویسنده شمایی کلی از کاری را که قصد داشته به انجام رساند در آغاز کتاب به دست داده است. با این‌همه، فصول نیازمند تقطیع و گاهی روشن‌سازی هستند. هر فصل به همان شیوه خطاب‌ای که در رادیو بیان شده است بدون دخل و تصرف در کتاب ظاهر شده‌اند که شیوه‌ای خشک و ناملموس به آن داده است. نویسنده بیشتر در پی آن بوده است که تصویری بسیار کلی از فلسفه خود که جامع و شامل باشد به دست دهد و بنابراین، هر موضوع حایز اهمیتی در حوزه فلسفه تقریباً در این کتاب مطرح شده است که در واقع مخاطب خاص ندارد و بیشتر مخاطبان آن عام هستند.

۵. نتیجه: ارزیابی نهایی ترجمه اثر

ایراد اساسی‌ای که به ترجمه اثر می‌توان وارد کرد مربوط به عنوان آن است چنانکه در چکیده نیز بیان شد، عنوان اصلی سخنرانی‌ها «فلسفه برای همگان» یا «Philosophy Is For Everybody» است و عنوان آلمانی آن *Kleinc Schule des philosophischen Denken* «مدرسه کوچک اندیشه‌ی فلسفی» یا بر طبق ترجمه انگلیسی کتاب «حوزه‌ای بی‌پایان از اندیشه فلسفی» *The Perennial Scope of Philosophy*. فلسفه از دیرباز با الفاظ پیچیده و پرطمطراق

عجین بوده است؛ هرچند رسالت فلسفه در آغاز پرداختن به مسائل اساسی زندگی عادی بشر بوده است چنانکه در شیوه زندگی سقراط مشاهده می‌کنیم ولی بر اثر انحرافی که از زمان ارسطو به این سو آغاز شده است فیلسوفان بیشتر با مسائل انتزاعی سر و کار داشته‌اند تا مسائل ملموس و انضمامی عینی. مترجم اثر نیز برکنار از این اثر نامطلوب نیست. بنابراین، عنوانی را برگزیده است که با هدف اصلی کتاب که همگانی‌سازی فلسفه است تعارض دارد: *عالم در آیین تفکر فلسفی*. غافل از اینکه کتاب مجموعه‌ای از گفتارهایی است که از رادیو و برای عموم مردم عرضه شده است.

زمانی که مسائل فلسفی ساده‌سازی می‌شود و به منظور فهم عادی مردم جهت کاربرد در زندگی عادی عرضه می‌شود، توقع می‌رود که مترجم یا نویسنده از کاربرد اصطلاح‌های تخصصی پرهیز کند. متأسفانه هر چند نویسنده به این شرط پایبند بوده ولی مترجم فارسی دست و دلبازی فزون از حد و گزافی در کاربرد اصطلاح‌های نامانوس در برابر واژه‌های مانوس انگلیسی و آلمانی در کتاب به کار برده است و تعقید و پیچیدگی نالازمی را بر نثر شفاف و عاری از لفاف کتاب بار کرده است. بنابراین، می‌توان گفت که مترجم به یک معنی نقض غرض کرده است. زیرا نویسنده به راه ساده‌سازی و کاربردی‌سازی فلسفه رفته و مترجم در راه تجرید و دشوارسازی مطالب پیش رفته است. علاوه بر کاربرد اصطلاحات نامانوس و عجیب و غریب که در متن ترجمه ملاحظه می‌شود، کاربرد واژگانی از لحاظ دستوری غلط چون «نظرات» به عنوان جمع «نظر» نیز در متن ملاحظه می‌شود.

از این رو، می‌توان نتیجه گرفت ترجمه‌ای خوش‌خوان‌تر و روان‌تر از کتاب حاضر ضروری به نظر می‌رسد. وانگهی، کتاب‌هایی از این دست که برای عموم به رشته تحریر در آمده‌اند و مخاطبان گسترده‌تری دارند نیازمند مقدمه‌ای درباره نویسنده و دستگاه فلسفی او و عمده اندیشه‌های فلسفی اوست تا خواننده فهمی کلی و اجمالی از موضوع مورد بحث به دست آورد و سپس به غور و خوض و تفکر در مطالب آن مشغول شود. جای بسی شگفتی است که چگونه مترجمی که وارد جزئی‌ترین مطالب کتاب می‌شود تا بتواند ترجمه‌ای دقیق از اثر به دست دهد خود از هدف اصلی نویسنده غافل می‌ماند. درست همچون کاوشگری که هر چند در اعماق جنگل و در میان انبوه درختان به کندوکاو مشغول بود ولی همچنان از فهم واژه‌ی «جنگل» ناتوان بود.

نکته حایز اهمیت دیگر انطباق اثر با نیازهای روز جامعه ایرانی-اسلامی و چالش‌های احتمالی با آن است که به هیچ روی نه در مقدمه و نه در موخره لحاظ نشده است. هر اثر فلسفی‌ای که به رشته تحریر در می‌آید در زمینه و بافت اجتماعی ویژه‌ای که به آن تعلق دارد پرورش می‌یابد و در پاسخ به نیازها و اقتضاهایی نوشته شده که در آن بافت و زمینه اجتماعی پدیدار شده‌اند. از این رو، وظیفه مترجم تنها انتقال لفظ به لفظ کلمات لاتین از زبان مبدأ به زبان مقصد نیست بلکه همچنین سازواری و سازگاری دادن اثر با نیازهای روز جامعه‌ای که بناست ترجمه در آن منتشر شود نیز هست. اثری که چنین ویژگی‌ای نداشته باشد تنها مشت‌ی کلمات بر روی کاغذ است.

با این‌همه، در نبود ترجمه‌ای خوشخوان‌تر از ترجمه حاضر، ترجمه کنونی را می‌توان در رشته فلسفه در مقطع کارشناسی برای آشنایی کلی با فلسفه اگزیستانسیالیسم، البته، یکی از شاخه‌های آن، به عنوان اثر فرعی و در درس فلسفه‌های اگزیستانسیالیسم به عنوان اثر اصلی در شناخت فلسفه یاسپرس به کار برد.

فهرست منابع فارسی

۱. یاسپرس، کارل (۱۳۷۶)، *آغاز و انجام تاریخ*، ترجمه محمدحسن لطفی تبریزی، تهران: خوارزمی.
۲. یاسپرس، کارل (۱۳۷۸)، *کوره راه خرد: درآمدی به فلسفه*، ترجمه مهبد ایرانی‌طلب، تهران: قطره.
۳. یاسپرس (۱۳۸۵)، کارل، *افلاطون*، ترجمه محمدحسن لطفی تبریزی، تهران: خوارزمی.
۴. یاسپرس، کارل (۱۳۷۲)، *کانت*، ترجمه میر عبدالحسین نقیب‌زاده، تهران: طهوری.
۵. یاسپرس، کارل (۱۳۸۳)، *نیچه: درآمدی به فهم فلسفه ورزی او*؛ ترجمه سیاوش جمادی، تهران: فغنوس.
۶. یاسپرس، کارل (۱۳۹۵)، *ماهیت روان‌درمانی (ارزیابی انتقادی)*، ترجمه فرید فدایی، تهران: نشر چشمه.

فهرست منابع لاتین

7. Cyril Bailey, (1926), *Epicurus: The Extant Remains*, Londodn: Oxford University Press.
8. Hadot, Pierre, *Philosophy as a Way of Life: Spritual Excercises from Socrates to Foucault*, (1995), edited with an introduction by Arnold I. Davidson, translated by Michael Chase, UK and USA: Blackwell.
9. Jaspers, Karl (1953). *The Origin and Goal of History*. translated by Michael Bullock. New Haven, CT: Yale University Press.
10. Jaspers, Karl (1955). *Reason and Existenz*. translated by William Earle. New York: Noonday Press.
11. Jaspers, Karl (1958). *The Future of Mankind*. translated by E. B. Ashton. Chicago: University of Chicago Press.
12. Jaspers, Karl (1997). *General Psychopathology – Volumes 1 & 2*. translated by J. Hoenig and Marian W. Hamilton. Baltimore and London: Johns Hopkins University Press.
13. Jaspers, Karl *Nietzsche: An Introduction to the Understanding of His Philosophical Activity*, Johns Hopkins University Press, 1997
14. Jaspers, Karl *Strindberg and Van Gogh: An Attempt of a Pathographic Analysis with Reference to Parallel Cases of Swedenborg and Holderlin*.
(1971), University of Pennsylvania Press Jaspers, Karl, *Philosophy of Existence*. ۱۵

16. Jaspers, Karl, *The Perennial Scope of Philosophy*, (2007), *Philosophical Library*, New York.