

اگرستانسیالیسم^۱

نوشته اَلِستِر مَکِنتایر^۲

ترجمه هدایت علوی تبار^۳

چکیده

اگرستانسیالیسم را نه با مجموعه‌ای از قواعد فلسفی بلکه با موضوع‌های مشترکی باید تعریف کرد که اگرستانسیالیست‌ها به آنها پرداخته‌اند. این موضوع‌ها عبارتند از فرد و نظام‌ها، روی آوردن‌گی، هستی و پوچی، ماهیت و اهمیت انتخاب، نقش تجربه‌های شدید، و ماهیت ارتباط. طیف وسیعی از نویسنده‌ها اگرستانسیالیست دانسته شده‌اند اما نمایندگان اصلی این جنبش کی‌یر کگور، یاسپرس، هایدگر، سارتر، کامو و مارسل هستند. اگرستانسیالیسم در قلمروهای الهیات، سیاست و روان‌کاوی تأثیر گسترده‌ای داشته است. الهی‌دان‌های اگرستانسیالیست، به ویژه بارت، تیلیش و بولتمان، از مقدمه‌های اگرستانسیالیستی نتایج الهیاتی گرفته‌اند. در سیاست دست کم سه موضوع سیاسی نظام‌مند را می‌توان در اگرستانسیالیسم تشخیص داد. تأثیر اگرستانسیالیسم را در روان‌پزشکی می‌توان در روان‌پزشکی اگرستانسیال دید که دو نماینده برجسته آن بینوانگر و لینگ هستند. به اگرستانسیالیسم نقدهای متعددی وارد شده است.

کلیدواژه‌ها: موضوع‌های اگرستانسیالیستی، نویسنده‌های اگرستانسیالیست، الهی‌دان‌های اگرستانسیالیست، روان‌پزشکی اگرستانسیال

۱. این مقاله ترجمه مدخل «اگرستانسیالیسم» (Existentialism) از *دانشنامه فلسفه* (۱۹۶۷) به سرپرستی پل ادواردز است.

۲. Alasdair MacIntyre؛ (۲۰۲۵-۱۹۲۹) فیلسوف اسکاتلندی-آمریکایی.*

۳. دانشیار گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی (alavitabar@yahoo.com).

اگزیستانسیالیسم به آسانی قابل تعریف نیست. مبلغان اگزیستانسیالیسم منشأ آن را به پاسکال، قدیس آگوستین و حتی سقراط بازگردانده‌اند. در زمان ما ادعا شده است که اگزیستانسیالیسم آموزه نویسنده‌هایی به گوناگونی میگل د اوناونو^(۱) و نورمن میلر^(۲) است. در نگاه اول، ویژگی‌های این آموزه تقریباً به همان اندازه گوناگون است. اینکه دو نویسنده ادعا کنند اگزیستانسیالیست‌اند، به نظر نمی‌رسد توافق آنها را در خصوص هیچ نکته اساسی ایجاب کند. در نتیجه، تعریف اگزیستانسیالیسم با مجموعه‌ای از قواعد فلسفی می‌تواند بسیار گمراه‌کننده باشد. هر قاعده‌ای که آنقدر گسترده باشد تا همه گرایش‌های اگزیستانسیالیستی اصلی را در بر بگیرد ضرورتاً آنقدر کلی و مبهم است که بی‌محتوا می‌شود، زیرا اگر ما به تأکید مشترکی اشاره کنیم، مثلاً به انضمامی بودن وجود فردی انسان، درخواستیم یافت که در مورد فیلسوفان متفاوت این تأکید در زمینه‌هایی چنان مختلف صورت گرفته که کاربردهای کاملاً متفاوت و ناسازگار پیدا کرده است. پس اگزیستانسیالیسم را چگونه باید تعریف کرد؟

موضوع‌های اگزیستانسیالیستی

شاید سودمندترین شیوه این باشد که اگزیستانسیالیسم را جنبشی تاریخی بدانیم که در آن، روابط تأثیر و تأثر را می‌توان از یک نویسنده به نویسنده دیگر دنبال کرد. بدین ترتیب حتی اگر دو نویسنده، که به درستی اگزیستانسیالیست نامیده شده‌اند، از لحاظ آموزه‌هایشان بسیار متفاوت باشند، می‌توانیم آنها را در یک شجره‌نامه قرار دهیم. اما این مطلب فقط مسئله تعریف اگزیستانسیالیسم را یک مرحله عقب می‌برد. چگونه تبار فلسفی مان را انتخاب کنیم؟ پاسخ باید برحسب شماری از موضوع‌های تکرارشونده باشد که در واقع مستقل از یکدیگرند اما در تاریخ فلسفه در الگوهای گوناگونی با هم مرتبط بوده‌اند. موضوع‌های اصلی عبارتند از: فرد و نظام‌ها؛ روی آوردن‌گی؛ هستی و پوچی؛ ماهیت و اهمیت انتخاب؛ نقش تجربه‌های شدید؛ و ماهیت ارتباط.

فرد و نظام‌ها

سُرِن کی یرکگور برای سنگ‌نوشته قبرش عبارت «آن فرد» را انتخاب کرد. از نظر او مفهوم فرد هم با مفهوم نظام فلسفی و هم با مفاهیم کلیشه و توده در تقابل قرار داشت. میان این تقابل‌ها ارتباطی وجود دارد. از نظر کی یرکگور نظام فلسفی کوششی بود برای فهم وجود فردی در چارچوب طرحی مفهومی از آن نوعی که رابطه منطقاً ضروری میان هر جزء فردی و طرح مفهومی کل جهان را نشان می‌دهد. افراد در توده، یا کسانی که نقشی کلیشه‌ای را ایفا می‌کنند، افرادی هستند که خودشان را برحسب مفهوم یا مفاهیمی می‌فهمند که بر حسب اتفاق تجسم آن هستند. در هر دو مورد، فرد نسبت به مفهومی که تجسم آن است در مرتبه دوم قرار دارد. اما در واقع آنچه وجود دارد مقدم است؛ مفاهیم، ضرورتاً کوشش‌های ناکافی برای درک وجود فردی هستند که همواره از مفهوم‌سازی کامل می‌گریزد. یکی از مشکلات در فهم منظور کی یرکگور و پیروان بعدی او از اظهاراتی از این دست این است که به نظر نمی‌رسد هیچ یک از استدلال‌های مفصل آنها به نتیجه‌گیری‌شان منجر شود. دوتا از این استدلال‌ها را بررسی می‌کنیم.

استدلال نخست احیای استدلال کانت در رد برهان موسوم به برهان هستی‌شناختی^(۳) است. کی یرکگور، مانند کانت، استدلال کرد که وجود یک ویژگی نیست و هیچ مفهومی از یک چیز معین، وجود آن را ایجاب نمی‌کند. همچنین کی یرکگور در این مطلب که عمل و انتخاب را فقط در صورتی می‌توان فهمید که از دیدگاه فاعل به آنها نگریسته شود و نه از دیدگاه ناظر پیشگام برخی از نویسنده‌های جدید بود. اما حیرت‌آور است که کی یرکگور تصور می‌کرد مفهوم نظام فلسفی به نحو جدایی‌ناپذیری به دیدگاه ناظر و به انکار این مطلب که وجود یک ویژگی نیست گره خورده است. از این رو، نتیجه گرفت که فقط با محکوم کردن نظام‌سازی فلسفی می‌توان حق فرد را ادا کرد. تبیین این نحوه تفکر خاص این است که کی یرکگور نظام‌سازی فلسفی را با هگلیسم یکی می‌گرفت و هگلیسم را نوعی مابعدالطبیعه عقل‌گرایانه تفسیر می‌کرد. شایان ذکر است که نوعی عقل‌گرایی مابعدالطبیعی تقریباً همواره پس‌زمینه اگزیستانسیالیسم بوده است. در کشورهایی که تجربه‌گرایی سابقه

طولانی دارد به نظر نمی‌رسد که اگرستانسیالیسم حتی به صورت واکنش به گرایش فکری غالب شکوفا شود.

از این رو شاید آموزنده باشد که اگرستانسیالیست‌ها را عقل‌گراهای سرخورده بدانیم. وقتی آنها اعلام می‌کنند که واقعیت را نمی‌توان در چارچوب یک نظام مفهومی فهمید یا، به نحو مشخص‌تر، وجود فردی را نمی‌توان این‌گونه فهمید، نقش نظام مفهومی را با مفهوم مجموعه‌ای جامع از حقایق ضروری که از یک نقطه شروع بدیهی استنتاج شده‌اند، یکی می‌گیرند. بنابراین ممکن است به نظر برسد که اگرستانسیالیست‌ها گاهی فقط اعتراض تجربه‌گرایان به عقل‌گرایی (یعنی اینکه هیچ امر واقعی را نمی‌توان به عنوان حقیقتی ضروری بیان کرد) را به نحو غیرضروری و گمراه‌کننده‌ای پرشور صورت‌بندی مجدد می‌کنند. اما این شور، دست‌کم منشأ مستقلی دارد.

قرن نوزدهم شاهد سلسله اعتراض‌های بسیار گوناگونی علیه این نظر بود که جهان نظام جامعی است، خواه نظامی که خدای خالقی آن را اداره می‌کند، خواه نظامی کاملاً عقلانی که با پیشرفت تکاملی به سوی اهداف هر چه برتر در حال رشد است. اینکه جهان، معقول نیست و هیچ الگوی عقلانی در آن قابل تشخیص نیست، برای مثال در یادداشت‌های زیرزمینی داستایفسکی (۱۸۶۴) موضوعی محوری است. داستایفسکی اغلب به عنوان پیشگام اگرستانسیالیسم ذکر می‌شود، دقیقاً به این دلیل که او در سرخوردگی‌اش از اومانیزم عقل‌گرایانه بر ویژگی غیرقابل پیش‌بینی جهان تأکید می‌کرد و به این دلیل که افراد [در آثار] او با عدم ضرورت^۱ محض روبرو می‌شوند. هر ارتباط برقرارشده‌ای میان چیزها ممکن است در هر لحظه فروپاشد. نظم، نقاب فریبنده‌ای است که جهان، به ویژه جهان اجتماعی، به چهره زده است. بنابراین فرد با جهان روبرو می‌شود اما هیچ طرح عقلانی در اختیار ندارد تا با آن بر جهان چیره شود. عقل فقط او را به صورت‌بندی تعمیم‌هایی رهنمون می‌شود که اگر به آنها تکیه کند او را ناامید خواهند کرد.

اگزیستانسیالیسم گاهی این نوع نگاه به محدودیت‌های عقل را بیان می‌کند، اما با این کار ضرورتاً به عقل‌گریزی^۱ متعهد نمی‌شود. دست کم برخی فیلسوفان اگزیستانسیالیست آماده بوده‌اند تا بر اساس دلایل عقلانی - در واقع بر اساس دلایلی که تا اندازه‌ای کانتی است - در تأیید محدودیت‌های عقل استدلال کنند. علاوه بر این، وقتی فیلسوفان اگزیستانسیالیست از محدودیت‌های عقل سخن می‌گویند معمولاً مراقب‌اند توضیح دهند که به هیچ وجه نمی‌خواهند به قلمروی علوم طبیعی یا ریاضیات تجاوز کنند. کارل یاسپرس تا آن جا پیش می‌رود که پوزیتیویسم را به عنوان تبیین معتبری از علوم می‌پذیرد و آن را فقط زمانی ناموجه می‌داند که می‌خواهد خود تعقل را تبیین کند. به علاوه، یاسپرس ادعا می‌کند که حوزه‌هایی که اگزیستانسیالیسم به آنها می‌پردازد خارج از توان عقل نیستند، بلکه فقط اقتضا می‌کنند که عقل به شیوه‌های جدید و کمتر محدودکننده فهمیده شود.

بنابراین، این ادعاها که فرد را نمی‌توان در یک نظام عقلانی فهمید و جهانی که فرد با آن روبرو است پوچ است، معلوم می‌شود که محتوایشان چشمگیری کمتری نسبت به آنچه در نگاه اول ممکن است به نظر رسیده باشد دارد. آنچه منجر به مبالغه دربارهٔ آنها شده است شاید تا اندازه‌ای ارتباطشان با دو سنت فلسفی دیگر باشد، یعنی پدیدارشناسی و آن نوع فلسفه که هستی‌شناسی را یک رشته فلسفی محوری می‌داند. هر یک از این دو سنت موضوع‌های خاصی را در اختیار اگزیستانسیالیسم قرار می‌دهند که در ادامه آنها را بررسی می‌کنیم.

روی‌آوردگی

به استثنای کی‌یرکگور فیلسوفان اگزیستانسیالیست اغلب از یک طرح مفهومی استفاده می‌کنند که از پدیدارشناسان، فرانتس برنتانو^(۴) و ادموند هوسرل، و از طریق آنها از دکارت گرفته شده است. پدیدارشناسان در تلاش برای پاسخ به پرسش‌هایی مانند باور چیست؟،

احساس چیست؟، و عمل ارادی چیست؟ می‌خواستند با روان‌شناسی تداعی‌گرا^۱ مبارزه کنند که می‌خواست باورها و احساسات را به شیوه‌ای کاملاً طبیعت‌گرایانه توضیح دهد. در مقابل، پدیدارشناسی تأکید می‌کرد که باور همواره باور به ... است و خشم همواره خشم از ... است. متعلق باور یا احساس، چیزی یا وضعیتی در جهان خارج نیست. من ممکن است به چیزی باور داشته باشم که نادرست است یا از چیزی خشمگین باشم که در واقع اتفاق نیفتاده است. بنابراین متعلق باور یا احساس، درونی آن باور یا احساس است. این متعلق، به زبان پدیدارشناسی، یک متعلق روی‌آوردی^۲ است.

برنتانو فقط به این منظور بر فرد منفرد تمرکز کرد که توصیف دقیقی از ویژگی‌های اصلی باور کردن، احساس کردن، اراده کردن و غیره ارائه دهد. هوسرل آگاهی فرد از اعمال خودش را دارای نقشی اساسی دانست که بی‌شبهت به نقشی نیست که دکارت برای آن قائل بود. اگزیستانسیالیست‌های پسا هوسرل، به ویژه سارتر، آموزه روی‌آوردگی را برای تأکید بر تفاوت بنیادی میان شناخت من از خودم و شناخت من از دیگران به کار برده‌اند. گفته شده است که به انسان‌های دیگر نه آن‌گونه که هستند بلکه به عنوان متعلق‌های روی‌آوردی ادراکات، باورها و احساسات من نگریسته می‌شود. اما من برای خودم هرگز نمی‌توانم چنین متعلق‌باشم و در واقع من متعلق نیستم و اگر آنها مرا چنین در نظر بگیرند نگاه آنها به من لزوماً نادرست است. نقد روشن این مطلب این است که بگوییم کلمه «متعلق» به عنوان یک جناس به کار برده شده است. گفتن اینکه باورهای من متعلق‌های روی‌آوردی دارند نه به این معنا است که آنها لزوماً نادرست‌اند و نه به این معنا که باورهای من درباره انسان‌های دیگر مرا ملزم می‌کنند که آنها را اشیاء بدانم نه اشخاص. اما هیچ نویسنده اگزیستانسیالیستی در واقع چنین اشتباه ساده‌ای را مرتکب نمی‌شود. همواره مقدمه‌ای اضافی برای این استدلال وجود دارد، مقدمه‌ای که مبنایی را برای این ادعای اگزیستانسیالیستی فراهم می‌کند که در نظر گرفتن دیگران به عنوان متعلق ادراکات یا باورهای خودم به این معنا است که آنها را

1. associationist psychology

2. intentional object

چیزی جز آنچه هستند در نظر بگیریم. برای مثال در نوشته‌های سارتر و سیمون دو بووار نظریه‌های خاص دربارهٔ ویژگی عشق و نفرت نقش مهمی ایفا می‌کنند. اما آنچه روشن است این است که گرچه آموزهٔ روی آوردن‌گی لازم نیست به شیوه‌ای اگزیستانسیالیستی فهمیده شود اما این آموزه بُعدی به مفهوم اگزیستانسیالیستی از فرد می‌افزاید. فقط از طریق مفهوم روی آوردن‌گی بود که موضوع‌هایی در فلسفهٔ کی‌یرکگور (که تا اندازه‌ای میراث فردگرایی مذهب پروتستان و تا اندازه‌ای واکنشی علیه هگل بودند) توانستند در فلسفهٔ هایدگر بخشی از نظریهٔ شناخت و مابعدالطبیعه شوند.

هستی و پوچی

اگزیستانسیالیست‌ها چون بر این باورند که واقعیت همواره از مفهوم‌سازی کافی می‌گریزد به ویژه گرایش دارند که «هستی» را یک نام بدانند، در واقع نام قلمرویی که ما بیهوده می‌خواهیم آن را بفهمیم. کی‌یرکگور نوشت: «آنچه فیلسوفان دربارهٔ واقعیت می‌گویند اغلب به اندازهٔ تابلویی که در ویتترین مغازه‌ای می‌بینید و روی آن نوشته شده است: "در اینجا اتوکشی انجام می‌شود" ناامیدکننده است. اگر لباس‌تان را برای اتوکشی بیاورید فریب خورده‌اید زیرا تابلو فقط برای فروش است» (یا این یا آن، ۱۸۴۳).

ما در فلسفهٔ کی‌یرکگور بحث نظام‌مندی از این نوع موضوع‌ها کم می‌بینیم یا نمی‌بینیم. اما نزد برخی از جانشینان او، هستی‌شناسی نظام‌مندی می‌یابیم که بیش‌تر مدیون تأثیر مابعدالطبیعهٔ مدرسی^(۵) و عقل‌گرایی است تا مدیون کی‌یرکگور. هایدگر این پرسش لاینیتس را دوباره مطرح کرد: چرا چیزهایی که هستند به جای اینکه نباشند، هستند؟ از نظر لاینیتس این پرسش را فقط با ارائهٔ استدلال کیهان‌شناختی^(۶) برای وجود خدا می‌توان پاسخ داد. از نظر هایدگر خود پرسش گمراه‌کننده است، زیرا مطرح کردن آن مبتنی بر تحلیل ناکافی از مفاهیم هستی و نیستی است. هایدگر «هستی» و «نیستی» را چنان در نظر می‌گیرد که گویی هر دو نام هستند، گاهی نام قوا، گاهی نام قلمروها. اینطور نیست که او از مشکلات منطقی‌ای که در انجام این کار با آنها روبرو است کاملاً ناآگاه باشد، اما چنین مشکلاتی را گواهی بر ویژگی فوق‌العاده مبهم هستی و نیستی می‌داند و نه نشانهٔ اشتباهات خودش. او

همچنین این واقعیت را می‌پذیرد که تفکر علمی هرگز چنین مفاهیم یا زبانی را به کار نمی‌گیرد، اما این مطلب را گواهی می‌داند بر اینکه علم به عنوان روشی برای فهم واقعیت کافی نیست و برای این کار به شعر و فلسفه نیاز است. او هستی^۱ را از هستنده‌ها^۲ و از نحوه‌های هستی متمایز می‌کند. نوشته‌های او گاهی یادآور هستی‌شناسی مدرسی است اما اغلب موجز و گنگ است.

در فلسفه سارتر نیز ارتباط ضمنی با عقل‌گرایی مابعدالطبیعی از نوعی که در بالا ذکر شد، وجود دارد. نظریه پوچی وجود، که به ویژه در اگزیستانسیالیسم فرانسوی اهمیت دارد، در واقع انکار اصل دلیل کافی است. هیچ تبیین‌هایی از اینکه چرا امور این گونه هستند و نه به نحوی دیگر وجود ندارد. آنچه در اینجا عجیب است این است که از یک سو این واقعیت که امور دلیل کافی ندارند نقصی در طبیعت آنها دانسته می‌شود و به آنچه هایدگر «سقوط کردگی»^۳ آنها می‌نامد تعلق دارد که تجربه آن در ما ایجاد اضطراب و سردرگمی می‌کند. اما از سوی دیگر، نبود دلیل کافی ضامن آزادی انسان است. اگزیستانسیالیست‌های آلمانی و فرانسوی هر دو میان هستنده‌هایی که برای خود^۴ وجود دارند، که دارای آگاهی و آزادی هستند، و هستنده‌هایی که در خود^۵ وجود دارند، که صرفاً اشیاء هستند، قاطعانه تمایز قائل می‌شوند. اما از نظر اگزیستانسیالیسم همه امکانات مهم زندگی انسان به واقعیت آزادی انسان پیوند خورده است، به طوری که تأسف خوردن از پوچی وجود تا اندازه‌ای عجیب است. ولی آنچه این اظهار تأسف منعکس می‌کند نگرش دوپهلوی اگزیستانسیالیست‌ها به آزادی انسان است.

1. Being (*Sein*)

2. beings (*die Seiende*)

3. fallenness

4. for themselves (*pour-soi*)

5. in themselves (*en-soi*)

آزادی و انتخاب

اگر نظریه واحدی را بتوان مقوم آموزه اگزستانسیالیسم دانست این نظریه است که امکان انتخاب، واقعیت بنیادی ماهیت انسان است. حتی این نظریه که وجود مقدم بر ماهیت است اغلب فقط بدین معنا است که انسان‌ها ماهیت ثابتی ندارند که انتخاب‌های آنان را محدود یا معین کند، بلکه انتخاب‌های آنان است که ماهیت‌شان را به وجود می‌آورد. هنگامی که اگزستانسیالیست‌ها این نظریه را بسط می‌دهند دست کم سه ادعای جداگانه را مطرح می‌کنند.

اول اینکه انتخاب، همه جا حضور دارد. همه اعمال من حاکی از انتخاب است. حتی هنگامی که به صراحت انتخاب نمی‌کنم - همان گونه که ممکن است در اکثر موارد این کار را نکنم - عمل من گواهی بر انتخابی ضمنی است. دومین ادعا این است که گرچه در بسیاری از اعمال من انتخاب‌هایم تابع معیارها هستند اما معیارهایی که به کار می‌برم خودشان انتخاب شده‌اند و هیچ مبنای عقلانی‌ای برای چنین انتخاب‌هایی وجود ندارد. سوم اینکه هیچ تبیین علی برای اعمال من نمی‌توان ارائه داد.

از نظریه اول تفسیرهای گوناگونی ارائه شده است. از نظر کی‌یرکگور اعمال شخص همواره بخشی از یک شیوه زندگی منسجم را شکل می‌دهند: شیوه زیبایی‌گرایی که در آن لذت دنبال می‌شود، یا شیوه اخلاقی که در آن، اصول الزام آور دانسته می‌شوند، یا شیوه دینی که در آن از خدا اطاعت می‌شود. انسان باید میان اینها انتخاب کند، و به این معنا است که در پس هر عمل انتخابی قرار دارد. از نظر سارتر گاهی به نظر می‌رسد که هر عمل جداگانه تجلی یک انتخاب فردی است. حتی اگر انتخاب نکنم، انتخاب کرده‌ام که انتخاب نکنم.

نظریه دوم برای اگزستانسیالیسم بنیادی است. اما فقط اگر این ادعا را به قلمروی اخلاق و دین محدود کنیم می‌توان پذیرفت که من آزادم معیارهایی را که با آنها باورهای درست را از باورهای نادرست تشخیص می‌دهم، انتخاب کنم. کی‌یرکگور گاهی، گرچه نه همیشه، اجازه این محدود کردن را می‌داد.

نویسنده‌های اگزیستانسیالیست اغلب نظریهٔ سوم را، که به نظر می‌رسد منطقاً مستقل از دو نظریهٔ نخست است، چنان در نظر گرفته‌اند که گویی لازمهٔ آن دو است. این مطلب زمانی کمتر شگفت‌آور می‌شود که دریابیم یکی از محرک‌ها در پس اگزیستانسیالیسم ظاهراً ناخرسندی از آن نوع مادی‌انگاری قرن نوزدهمی است که اعتقاد داشت اگر بتوان اعمال انسان را به نحو علی تبیین کرد در این صورت جبر^۱، به معنایی که امکان مسئول و آزاد بودن فاعل‌های انسانی را منتفی می‌کند، درست است. اما فرد اگزیستانسیالیست به جای انکار این ادعا که تبیین علی مستلزم این نوع جبر است، گام غیرضروری انکار احتمال تبیین‌های علی از عمل انسان را برمی‌دارد.

اضطراب، دلهره و مرگ

کی‌یرکگور استدلال کرد که حقایق دربارهٔ ماهیت انسان در لحظه‌های روان‌شناختی خاص درک می‌شوند. یکی از این لحظه‌ها زمانی است که درمی‌یابیم نه تنها از چیزهای خاصی می‌ترسیم بلکه دلهرهٔ عامی را تجربه می‌کنیم. از چه؟ از هیچ چیز خاصی. این هیچ، این خلأیی که با آن روبرو می‌شویم، چیست؟ کی‌یرکگور آن را بر اساس گناه نخستین^(۷) تفسیر کرد. هایدگر آن را یکی از اجزاء هستی‌شناختی جهان می‌داند. سارتر آن را مواجهه‌ای با واقعیت آزادی، واقعیت آیندهٔ ساخته نشدهٔ ما، تلقی می‌کند.

تنوع تفسیرها نشان می‌دهد که شاید تجربه‌های متفاوتی مورد بحث است یا ممکن است نسبت تفسیر با تجربه بیش از اندازه زیاد باشد. اما تأکید بر تجربهٔ شدید و استثنایی در همهٔ شکل‌های اگزیستانسیالیسم مشترک است. در مقابل، تجربهٔ روزمره کمک متداول و ازپیش‌آماده‌ای به ازخودراضی بودن، همرنگ جماعت شدن و خودفریبی تلقی شده است. هایدگر جایگاه بسیار خاصی برای آگاهی دایمی انسان از مرگ آیندهٔ خویش قائل است؛ یاسپرس تأکید عام‌تری بر سلسله‌ای از موقعیت‌ها می‌کند که در آنها شکنندگی وجود ما برایمان آشکار می‌شود.

شیوهٔ ارتباط

از آنجا که نویسندهٔ اگزستانسیالیست حاکمیت انتخاب فردی و اهمیت موقعیت انضمامی را تصدیق می‌کند، نمی‌تواند به شیوهٔ فلسفهٔ سنتی با مخاطبانش سخن بگوید، زیرا فرض بر این است که خواننده باید انتخاب‌های خود را به کمک تجربه‌های خویش انجام دهد. استدلال بی‌اثر خواهد بود مگر اینکه خواننده انتخاب کند که مقدمات نویسنده را بپذیرد. در واقع، نوشته‌های اگزستانسیالیستی معمولاً با خواننده وارد بحث می‌شوند. اما، برای مثال، کی‌یرکگور معمولاً مراقب بود که به شیوه‌ای فرضی استدلال کند: «اگر شما این نقطهٔ شروع را انتخاب کنید، منطقاً نتیجه می‌شود که ...» او همچنین عادت داشت آثار گوناگون را با نام‌های مستعار گوناگون بنویسد، به طوری که آنچه خواننده با آن روبرو می‌شود بحث مداومی میان دیدگاه‌های رقیب باشد و نه بحثی خاتمه یافته.

نویسنده‌های اگزستانسیالیست بعدی دو مسیر متفاوت را در پیش گرفته‌اند. همهٔ فیلسوفان اگزستانسیالیست مهم رساله‌های نظام‌مند نوشته‌اند. اما آنها سهم زیادی نیز در ادبیات تخیلی داشته‌اند و محتوای فلسفهٔ اگزستانسیالیستی نشان می‌دهد که گفتگوی پرشور، خواه در نمایشنامه خواه در رمان، احتمالاً نوعی بیان است که بیش از استدلال قیاسی با مقاصد نویسنده سازگاری دارد.

اینها موضوع‌های مشترک اگزستانسیالیسم هستند. اما در اینجا، هرچند کوتاه، باید بر تفاوت‌های فراوانی نیز تأکید کرد که با شباهت‌های موضوعی میان نویسنده‌های مختلف سازگارند.

نویسنده‌های اگزستانسیالیست

از آنجا که به همهٔ فیلسوفان اگزستانسیالیست اصلی در مقاله‌های جداگانه پرداخته شده است آنچه در اینجا شرح داده می‌شود روابط متقابل میان آنها از حیث تأثیرگذاری بر یکدیگر است و، مهم‌تر از همه، شیوه‌ای که در آن موضوع‌های مشترک در زمینه‌های اجتماعی و فلسفی کاملاً متفاوت تکرار می‌شوند.

سُرُن اُبی کی یرکگور همه آموزه‌های بنیادی خود را به این منظور شرح و بسط داد که آنچه را مسیحیت راستین می‌دانست توضیح دهد و از آن دفاع کند. فیلسوفانی که او از آنها استفاده کرد عبارت بودند از هگل (گرچه فقط برای انتقاد شدید از او)، کانت، ارسطو (فقط آن‌گونه که از طریق نوشته‌های فریدریش ترنْدلْبورک^(۸) فهمیده شده بود) و سقراط افلاطونی. کی یرکگور با مقایسه فلسفه از افلاطون تا هگل با مسیحیت اصیل بر مفاهیم فرد، انتخاب، دلهره و تناقض‌نما^۱ تأکید کرد. بدین ترتیب او همه موضوع‌های بنیادی اگزیستانسیالیسم را پدید آورد.

کارل یاسپرس که به نقد پوزیتیویسم می‌پردازد و نه هگلیسم این موضوع‌ها را به نحو کاملاً جدیدی به کار گرفته است. او این کار را به منظور دفاع از معنویت عامی به عهده گرفته است که مسیحیت با ادیان دیگر در آن شریک است و نه به منظور دفاع از آموزه‌های خاص مسیحی. جایی که کی یرکگور از تناقض‌نما سخن می‌گفت، یاسپرس از تناقض‌ها^۲ سخن می‌گوید و در این خصوص به همان اندازه که تحت تأثیر کی یرکگور قرار دارد از نیچه نیز تأثیر پذیرفته است.

مارتین هایدگر نیز تحت تأثیر نیچه بوده است. اما قدیس آگوستین و هوسرل نیز در تألیفی که او میان اگزیستانسیالیسم و پدیدارشناسی برقرار کرد نقش مهمی داشته‌اند. در نتیجه این تألیف هایدگر هستی‌شناسی نظام‌مندی را ترسیم کرده است که از این جهت در قطب مقابل کار کی یرکگور قرار می‌گیرد. جهان هایدگر جهانی است که خدا از آن غایب است (از این جهت نیز او در مقابل کی یرکگور قرار دارد) اما انکار کرده است که به این دلیل ملحد است. این موضوع بدون تردید استفاده از نوشته‌های او را برای الهی‌دان‌ها آسان‌تر کرده است، اما این واقعیت را که مفاهیم اصلی او بسیار آسان در یک نظام اگزیستانسیالیستی دیگر، یعنی نظام ژان پل سارتر، ادغام شده‌اند بسیار شگفت‌آورتر می‌کند.

1. paradox

2. contradictions

در فلسفه سارتر مفهوم انتخاب، که از نظر کی‌یر کگور تصمیمی میان شیوه‌های اساساً متفاوت زندگی بود، به حضوری فراگیر در پس هر عمل انسانی تبدیل شده است و هستی انسان‌ها، که هایدگر آن را بر اساس رابطه آگاهی، در نحوه‌های گوناگونش، با جهان از هستی اشیاء متمایز کرده است، اکنون اساساً بر مبنای چنین انتخاب‌هایی تعریف می‌شود. سارتر رشته‌های دیگری را از تاریخ پیشین اگزیتانسیالیسم کنار هم جمع می‌کند. او تحلیل‌های روان‌شناختی، مشابه تحلیل کی‌یر کگور از دلهره، را به کار می‌گیرد اما آنها را با اصطلاحاتی بیان می‌کند که از پدیدارشناسی گرفته است. این تحلیل‌ها در آثار فلسفی سارتر برای خودشان انجام شده اما در رمان‌ها و نمایشنامه‌های او مورد استفاده قرار گرفته‌اند. آنها در رمان‌های سیمون دو بووار نیز به کار گرفته شده‌اند و در آثار اخلاقی و سیاسی او نیز از مفهوم سارتری انتخاب استفاده شده است.

گیریابی روان‌شناختی رمان‌های آلبر کامو هم‌سنگ رمان‌های سارتر است اما الحادی که برای سارتر نتیجه دیدگاه‌های او درباره ماهیت انسان و جهان است، در تفکر کامو بنیادی بود. افسانه سیسوفوس مظهر زندگی انسان است. او محکوم بود تا ابد سنگ بزرگی را به بالای تپه‌ای بغلتاند و سنگ همواره درست هنگامی که او در آستانه رسیدن به نوک تپه بود فرومی‌غلتید. منزلت زندگی از استقامت دایمی نوع بشر در طرح‌هایی ناشی می‌شود که جهان برای آنها هیچ تکیه‌گاه یا حمایتی را فراهم نمی‌کند.

ارتباط گابریل مارسل با سارتر و کامو از راه نقد او به الحاد آنان است. او در تأکیدش بر تجربه‌های اساسی و بر محال بودن مفهوم‌سازی کافی از ویژگی‌های مهم زندگی انسان، اگزیتانسیالیست است. اما ویژگی‌هایی که او بر آنها تأکید می‌کند عبارتند از امید و رابطه، و فلسفه او برآمده از ایدئالیسم شخصی رویس^(۹) و حتی ف. ه. برادلی^(۱۰) است و نه از هیچ یک از پیشگامان اگزیتانسیالیسم.

دامنه دیدگاه‌هایی که نویسنده‌های اگزیتانسیالیست بیان کرده‌اند ادعای این عنوان را برای متنوع‌ترین نویسنده‌ها و یافتن گسترده‌ترین تبار را برای اگزیتانسیالیسم بسیار آسان کرده است. کسی مانند اوانامونو، که کتابش درباره احساس غم‌انگیز زندگی^(۱۱) به همان حال

و هوای آثار کی‌یرکگور و داستایفسکی تعلق دارد، چندان نمی‌تواند به این دلیل اگزیتانسیالیست نامیده شود، اما کسانی که امروزه در اسپانیا تحت تأثیر او قرار دارند چه بسا از این اصطلاح استفاده کنند. کارل هایم^(۱۲)، نویسنده آلمانی در زمینه فلسفه فیزیک، اگزیتانسیالیسم را چنان گسترده تعریف کرده است که تقریباً هر چیزی که دقیقاً در قلمروی علم قرار نگیرد موضوع اگزیتانسیالیسم می‌شود. چنین مثال‌هایی را می‌توان بی‌نهایت افزایش داد. بنابراین اکنون عاقلانه به نظر می‌رسد که تأثیر گسترده اگزیتانسیالیسم را در قلمروهای الهیات، سیاست و روان‌کاوی بررسی کنیم.

الهی‌دان‌های اگزیتانسیالیست

نظام‌های الهیاتی گوناگونی وجود دارند که به نحوی مدیون اگزیتانسیالیسم هستند. کثرت نتایجی که نویسنده‌های الهیاتی از مقدمه‌های اگزیتانسیالیستی گرفته‌اند شاید گواهی باشد هم بر ابهام آن مقدمه‌ها و هم بر ناتوانی بنیادی در تحلیل کافی برخی از مفاهیم اساسی موجود در آنها.

بارت

نخستین نمودهای الهیاتی را می‌توان در تفکر کی‌یرکگور یافت، و این شگفت‌آور نیست زیرا او در اصل الهی‌دان بود. هنگامی که کارل بارت الهیات‌های لیبرال خوش‌بینانه مذهب پروتستان پیش از ۱۹۱۴ را رد کرد، این کار را در تفسیری بر «نامه به رومیان» انجام داد (نامه به رومیان^۱، ۱۹۱۹)، تفسیری که به همان اندازه از کی‌یرکگور و داستایفسکی استفاده می‌کند که از قدیس پولس. بارت از کی‌یرکگور این دیدگاه را گرفت که خدا کاملاً غیر از انسان است. عقل متناهی نمی‌تواند امیدوار باشد که الوهیت نامتناهی را درک کند یا دریابد. بارت هم از داستایفسکی و هم از کی‌یرکگور این نظریه را به ارث برد که طبیعت و زندگی انسان رازآلود هستند و هیچ چیز در جهان قابل اعتماد نیست.

بارت این آموزه‌ها را به دو شیوه به کار گرفت. از یک سو، او همه کوشش‌ها را برای یافتن مبنایی عقلانی برای مسیحیت، خواه در الهیات عقلانی مذهب کاتولیک رومی خواه در ایدئالیسم فلسفی مذهب پروتستان در قرن نوزدهم، رد کرد. از سوی دیگر، او استدلال‌های خود را برای احیای نظریه پروتستانی راست‌گیشانه^۱ دوره نهضت اصلاح دینی به کار برد. شایان ذکر است که گرچه بارت امکان هرگونه مبنای عقلانی را برای وحی رد می‌کند اما، مانند کی‌یرکگور، هر گاه برای مقاصدش مناسب بوده از استدلال فلسفی استفاده کرده است.

تیلش

پاول تیلش، برخلاف بارت، از مطالب اگزیستانسیالیستی در ساختن نظامی استفاده کرد که شباهت‌هایی با نظام هایدگر دارد اما برخلاف آن به نتایج خداپرستانه می‌رسد. همچون هایدگر، اصطلاح‌های «هستی»^۲ و «نه-هستی»^۳ یا «نیستی»^۴ نقش اساسی در تفکر او ایفا کردند. خدا خود هستی^۵ است اما در تفسیر تیلش، معنای این توصیف از خدا با معنایی که این تعبیر در الهیات قرون وسطی دارد کاملاً متفاوت است. زیرا از نظر تیلش ما «خود هستی» را از طریق تأیید خود^۶ کشف می‌کنیم؛ ما کشف می‌کنیم که آنچه «خدا» یا «خود هستی» می‌نامیم نشان‌دهنده دغدغه نهایی^۷ ما برای غلبه بر شک و اضطراب در مواجهه با نیستی است. پیام الهیات این است که ما با اتخاذ انواع خاصی از نگرش‌ها به بی‌معنایی وجود در عصر معاصر می‌توانیم بر آن غلبه کنیم. جا دارد پرسیم که آیا تیلش می‌کوشید تا مجموعه جدیدی از مقدمه‌های اگزیستانسیالیستی را برای نتایج مسیحی فراهم آورد که به درستی از آن مقدمه‌ها قابل استنتاج هستند یا می‌کوشید تا به نتایج مسیحی معنای جدیدی بدهد، معنایی

1. orthodox

2. Being

3. Not-being

4. Nothing

5. Being-itself

6. self-affirmation

7. ultimate concern

که او را قادر می‌ساخت تا برخی از صورت‌های سنتی زبان را تکرار کند اما به آنها معنایی کاملاً غیرراست کیشانه بدهد. از این واقعیت که تیلش کاملاً راضی بود بپذیرد که خدای خداپرستی سنتی وجود ندارد، می‌توان تأییدی برای شقّ دوم به دست آورد. آنچه مبهم باقی می‌ماند این است که آیا کلمه «خدا» نام مناسبی برای مفهوم خود هستی، آن گونه که در تفکر تیلش مطرح می‌شود، هست یا نه.

بولتمان

رودلف بولتمان، برخلاف تیلش، آشکارا دغدغه بازسازی مسیحیت را دارد. بولتمان منتقد تاریخی عهد جدید^(۱۳) است و اعتقاد دارد که در عهد جدید یک پیام واقعاً اگزیستانسیالیستی با ارائه شدن در چارچوب یک کیهان‌شناسی پیشاعلمی تحریف شده است. این کیهان‌شناسی، که منشأ گنوسی^۱ دارد، اسطوره‌ای است که هسته انجیل را باید از آن بیرون کشید. کیهان‌شناسی گنوسی، جهان سه‌لایه‌ای را به تصویر می‌کشد که زندگی انسان روی زمین در جایی میان قلمروی الهی در بالا و قدرت‌های ظلمانی در پایین قرار دارد. پیام پنهان این است که انسان‌ها میان دو امکان معلق هستند: امکان وجود انسانی «اصیل»^۲ (اصطلاح هایدگر) که در آن فرد با محدودیت‌های وجود انسانی و به‌ویژه با مرگ خود روبرو می‌شود، و امکان وجود غیراصیل که در آن فرد از مرگ و اضطراب^۳ و پروا^۴ می‌گریزد و بنابراین قربانی آنها می‌شود. اتهامی که الهی‌دان‌های راست‌کیش به بولتمان زده‌اند این است که او عیسی مسیح را صرفاً به پیش‌درآمد هایدگر تبدیل می‌کند. پاسخ بولتمان این است که تفسیر او از انجیل همچنان به نحو بارزی مسیحی است زیرا او تأکید می‌کند که تصمیمی که با آن انسان میان وجود اصیل و غیراصیل انتخاب می‌کند تصمیمی است که انسان عاقل قدرت گرفتن آن را برای خودش ندارد. اما در اینجا بولتمان یا نوعی فراطبیعت‌گرایی را مطرح می‌کند که در جاهای دیگر آن را رد می‌کند یا منظور او صرفاً این است که انتخاب وجود

1. Gnostic

2. authentic

3. Angst

4. Sorge

اصیل عملی است که بر اساس زندگی «انسان عاقل»، یعنی وجود غیراصیل، هیچ تبیینی نمی‌توان برای آن ارائه داد. اما این فرض که تأکید مسیحیت سنتی بر نیاز به لطف و ضرورت عمل مسیح حتی صورت مبدلی از تبیین هایدگر از انتخاب اصالت است، بسیار ناپذیرفتنی به نظر می‌رسد.

دو تن از پیروان بولتمان، ویلهلم کاملاً^(۱۴) و ش. م. آگدن^(۱۵)، استدلال کرده‌اند که میان موضوع‌های هایدگری بولتمان و تفسیرهای مسیحی او ناسازگاری عمیقی وجود دارد. کاملاً استدلال کرده است که نه تنها ایمان به عیسای تاریخی بلکه همچنین ایمان به خدایی که در تاریخ مداخله می‌کند با تفکر هایدگر ناسازگار است و نتایج الحادی می‌گیرد. آگدن، که مسیحی باقی می‌ماند، معتقد است که اگر قرار است حق اگزیستانسیالیسم ادا شود اهمیت نقش عیسای تاریخی باید کمتر از چیزی باشد که بولتمان یا راست‌کیشی سنتی مطرح می‌کنند. شایان ذکر است که از نظر همه نویسنده‌هایی از این دست، اگزیستانسیالیسم بیش از هر چیز دیگر، توصیفی از خود وضعیت انسان است و تا اندازه زیادی در کلی‌گویی و ویژگی نظری آموزه‌های هگل، که کی‌یرکگور آنها را محکوم می‌کرد، سهیم است.

اشاره‌های بولتمان به خدا همواره به نظر می‌رسد که بیرون از علایق اصلی او است. هنگامی که منتقدانش از او می‌پرسند چگونه ایمان به خدا و سخن گفتن از او را توجیه می‌کند، بولتمان تمایل دارد به شیوه مسیحیت سنتی، که ارتباط کمی با اگزیستانسیالیسم دارد، پاسخ دهد. این شاید تأییدی باشد بر این دیدگاه که اگزیستانسیالیسم در واقع آموزه‌ای از لحاظ الهیاتی خنثی است. خنثی بودن آن از تأکیدش بر تعهد نهایی و ویژگی غیرقابل توجیه هر تعهد خاص ناشی می‌شود. اگر تنها توجیه برای هر باوری، در تحلیل نهایی، این است که من انتخاب کرده‌ام که باور داشته باشم، در این صورت همین توجیه به یکسان برای همه باورها، خواه خداپرستانه خواه الحادی، فراهم است. اما از این جهت که اگزیستانسیالیسم آموزه‌ای درباره ماهیت انسان است، موضوع‌هایش بسیار نزدیک به موضوع‌های الهیات سنتی است و بنابراین، کاملاً جدا از هر محرکی که از علایق خاص کی‌یرکگور ناشی می‌شود،

شگفت‌آور نیست که اکثر فیلسوفان اگزیستانسیالیست مواضع مشخصی در خصوص الهیات اتخاذ کرده‌اند.

نویسنده‌های الهیاتی، که به معنای واقعی کلمه اگزیستانسیالیست نیستند، اغلب از واژگان اگزیستانسیالیستی استفاده کرده‌اند. بنابراین متفکر ارتدکس روس، نیکلای بردیایف^(۱۶)، و برخی الهی‌دان‌های کاتولیک، در بحث‌های خود دربارهٔ اضطراب، تقصیر و رابطهٔ انسان با خدا از مفاهیم اگزیستانسیالیستی استفاده کرده‌اند. اما این استفاده‌ها منعکس‌کنندهٔ ویژگی مد روز اگزیستانسیالیسم است و نه هیچ یک از ویژگی‌های فلسفی آن.

اگزیستانسیالیسم و سیاست

همان‌طور که در الهیات به نظر می‌رسد اگزیستانسیالیسم تقریباً با هر دیدگاه ممکن سازگار است، در سیاست نیز به نظر می‌رسد چنین باشد. کی‌یرکگور یک محافظه‌کار سرسخت بود که سرکوب جنبش‌های مردمی در سال ۱۸۴۸ به دست حکومت‌های پادشاهی را با دیدهٔ تأیید می‌نگریست؛ یاسپرس لیبرال است؛ هایدگر مدت کوتاهی نازی بود؛ و سارتر مدتی طولانی طرفدار حزب کمونیست بود. با این حال دست‌کم سه موضوع سیاسی نظام‌مند را می‌توان در اگزیستانسیالیسم تشخیص داد.

نخست، نوعی اومانیسم دینی است که طراحی شده تا با آنچه نظام ارزشی نامطلوبی در بنیان جامعهٔ جدید دانسته می‌شود، مقابله کند. یاسپرس و مارسل هر دو معتقدند که رشد فن‌شناسی^۱ و دیوان‌سالاری در حال ایجاد موجی از میانمایگی، هم‌رنگی با جماعت و از دست رفتن فردیت در اروپا است و همراه با آن زندگی درونی فرد قربانی شکل‌های بیرونی می‌شود. هایدگر نیز فرد را در معرض تهدید ناشخص‌بودگی^۲ می‌داند. اما گرچه یاسپرس و مارسل خواهان توجه بیش‌تر به ارزش‌های متعالی و دینی به طور کلی هستند، هیچ یک برنامهٔ خاصی برای اصلاح اجتماعی ارائه نداده‌اند.

1. technology

2. impersonality

دوم، تأکید اگزیتانسیالیسم بر تعهد و غیرعقلانی بودن انتخاب گاهی در حمایت از افراط گرایی غیرعقلانی به کار گرفته شده است. رسواترین اما نه یگانه نمونه، ورود کوتاه هایدگر به سیاست است. نیازی به گفتن نیست که طرفداران نازیسم معمولاً تأکید اگزیتانسیالیسم بر اهمیت فرد را نادیده می گیرند.

به طور معمول، اگزیتانسیالیسم ممکن است با کمونیسم مرتبط شود و این امر تا حد زیادی به علت تأثیر سارتر است. با وجود این، سارتر در این خصوص بیش از یک موضع داشته است. نوشته های پیش از جنگ او به ندرت اشاره ای به سیاست دارند. در طول جنگ و بلافاصله پس از آن، اهداف سیاسی او - اهداف یک دموکرات افراطی - به شیوه ای بیان شدند که به نظر می رسد تا حد زیادی مستقل از اگزیتانسیالیسم او هستند. در آن زمان او در تحلیل اش از فعالیت سیاسی، خود را دچار اختلاف با مارکسیسم راست کیشانه دید، زیرا مارکسیسم تبیین های علی از رفتار ارائه می داد در حالی که سارتر می خواست رفتار را برحسب انتخاب ها و اهداف تبیین کند. اما او در نوشته های بعدی اش یک چارچوب مارکسیستی را هم برای نظریه سیاسی و هم برای عمل سیاسی پذیرفته و اگزیتانسیالیسم را صرفاً اصلاح کننده مارکسیسم بیش از اندازه انعطاف ناپذیر و جبری معرفی کرده است. با این حال، تبیین او از زندگی سیاسی در واقع هنوز بسیار روان شناختی تر از هر تبیینی است که فرد مارکسیست ارائه می دهد.

اگزیتانسیالیسم و موضوع های روان کاوانه

اگزیتانسیالیسم در چند جا به موضوع های مربوط به روان پزشکی می پردازد. کارل یاسپرس ابتدا به عنوان روان پزشک مشغول به کار شد و در کتاب *آسیب شناسی روانی عمومی* ^(۱۷) (۱۹۱۳)، روان شناسی علمی متداول و روان درمانی مبتنی بر آن را نقد کرد. دلیل او برای انجام این کار این بود که آنچه او آن را رویکرد پوزیتیویستی به روان درمانی رایج در نظر می گیرد به نحو غیر ضروری و گمراه کننده ای جبری است. رویکرد پوزیتیویستی، حاصل فعلی زندگی بیمار را گریز ناپذیر می داند. یاسپرس می پذیرد که بررسی علمی، واقعیت آزادی انتخاب

انسان را آشکار نخواهد ساخت. شخصیتی که برای بررسی تجربی موجود است صرفاً آن چیزی است که هست، اما این فرض که هیچ چیز در شخصیت نیست مگر آنچه بررسی تجربی آشکار می‌کند بی‌مبنا و گزافی است. از نظر یاسپرس در پس خود تجربی خود راستینی وجود دارد که ما از آن در آنچه یاسپرس «موقعیت‌های مرزی»^۱ می‌نامد آگاه می‌شویم - یعنی در موقعیت‌های حادی که با یأس، تقصیر، اضطراب و مرگ روبرو می‌شویم. در این لحظه‌های آگاهی، مسئولیت خود را در قبال آنچه هستیم درک می‌کنیم، و واقعیت آزادی انتخاب بر ما تحمیل می‌شود.

اما نام «روان‌پزشکی اگزیستانسیال»^۲ را سنت فکری دیگری به کار گرفته است، سنتی که از هایدگر سرچشمه می‌گیرد و مهم‌ترین نماینده آن لودویگ یینسوانگر^(۱۸) است. یینسوانگر که نظام تحلیل خود را تحلیل دازاین^۳ می‌نامد دو تا از مفاهیم اصلی فروید را نقد می‌کند. فروید نشانه روان‌رنجوری فرد بزرگسال را ناشی از رویداد آسیب‌زایی در گذشته می‌دانست که خاطره آن به ناخودآگاه واپس‌رانده شده است و از آنجا قدرت علی خود را بر رفتار کنونی اعمال می‌کند. اما از نظر یینسوانگر نشانه روان‌رنجوری نه بر اساس محتوای ناخودآگاه بیمار بلکه بر اساس نحوه آگاهی او باید تبیین شود و مفهوم اساسی که در این تبیین وجود دارد علیت نیست بلکه معنا است. هنگامی که فرد بزرگسال به موقعیتی واکنش روان‌رنجورانه نشان می‌دهد، به این دلیل است که آگاهی‌اش به آن موقعیت معنایی می‌دهد که او آن را ناشی از طبیعت آگاهی خودش نمی‌داند. مطمئناً رویدادهای آسیب‌زای گذشته مربوطند. اما آنها دقیقاً به این دلیل مربوطند که در این رویدادها معنای مشابهی به موقعیت مشابهی داده شده است. بنابراین توجه بر کل نحوه آگاهی بیمار متمرکز است، یعنی بر شیوه‌ای که او به جهان روی می‌آورد، به آن توجه می‌کند، و آن را درک می‌کند. تبیین رفتار، در زمان حال و در نحوه آگاهی قرار دارد و نه در گذشته یا در ناخودآگاه.

1. boundary-situations

2. existential psychiatry

3. Daseinsanalyse

فهم بینسوانگر از نحوه‌های ممکن و متفاوت آگاهی مستقیماً از هایدگر گرفته شده است. او از «هستی-در-جهان» و نحوه‌های آن سخن می‌گوید و کمک فلسفه اگزستانسیالیستی به روان‌پزشکی را عبارت از تحلیل پیشینی همه نحوه‌های ممکن «هستی-در-جهان» می‌داند. بینسوانگر جبر زیست‌شناختی رفتار انسان را تا اندازه بسیار زیادی نادیده می‌گیرد، گرچه نقشی جزئی برای آن قائل می‌شود. او تمایل دارد بر تفسیر رفتار، حتی در مرتبه زیست‌شناختی، بر اساس معنایی که برای فاعل دارد تأکید کند.

این تأکید را سارتر تکرار کرده است. او از آموزه روی‌آوردگی برای نقد همه نظریه‌های علی درباره احساس و رفتار استفاده می‌کند. سارتر به شدت هم از نظریه جیمز-لانگه^(۱۹) درباره احساسات و هم از نظریه فروید درباره ناخودآگاه انتقاد می‌کند، زیرا معتقد است که این نظریه‌ها نمی‌توانند جنبه‌های روی‌آوردی (به معنای هوسرلی) و هدفمند احساس و رفتار را به حساب آورند. پیش‌تر گفته شد که روشن نیست چرا سارتر بر این باور است که اگر احساسات، برای مثال، باید بر اساس متعلق و هدف روی‌آوردی‌شان فهمیده شوند، نمی‌توان آنها را به شیوه علی نیز تبیین کرد. سارتر، مانند بینسوانگر، تا اندازه زیادی شیوه فروید را تأیید می‌کند و در نوشته‌هایش درباره بودلر^(۲۰) و فلوبر^(۲۱)، بر تجربه‌های شکل‌دهنده اوایل کودکی تأکید کرده است. شاید مبسوط‌ترین بحث او از این موضوع‌ها کتابش درباره ژان ژنه^(۲۲) باشد (قدیس ژنه: بازیگر و شهید، ۱۹۵۲).

ر. د. لینگ^(۲۳) در مطالعه در زمینه روان‌گسیختگی^۱ (خود/ازهم‌گسیخته^(۲۴)) هم از آثار اولیه سارتر و هم از آثار بعدی او بهره برده است. او از تبیین سارتر درباره تجربه کردن شخص دیگری به عنوان یک فاعل آزاد که برای او انسان فقط به عنوان یک متعلق وجود دارد و به وسیله او به وضعیت یک متعلق فروکاسته می‌شود (در هستی و نیستی، بخش سوم، ۱۹۴۳) استفاده کرد تا بر آن نوع شرح‌حال‌هایی پرتو بیفکند که اعمال سرنوشت‌ساز شخص دیگری منجر به از دست رفتن هویت بیمار شده است. در واقع کار لینگ قویاً نشان می‌دهد

که سارتر گاهی، برخلاف ادعایش، به ما توصیفی از آنچه برای آگاهی انسان، به معنای دقیق کلمه، بنیادی است، ارائه نداده بلکه توصیفی از برخی انواع غیرعادی آگاهی ارائه داده است که همه ما گاهی مستعد آنها هستیم اما در بیماری روانی غلبه می‌یابند. با این حال، خود لینگ این انتقاد را درباره سارتر مطرح نمی‌کند و در مطالعه در زمینه زندگی خانوادگی عادی از برخی مفاهیم استفاده کرده است که سارتر آنها را در نقد عقل دیالکتیکی (۱۹۶۰) شرح و بسط می‌دهد.

نقد و تبیین

این نظر که اگزیستانسیالیسم نوعی عقل‌گرایی سرخورده است، پیش‌تر مطرح شد و اکنون می‌توان آن را به این اتهام تعمیم داد که نارضایتی اگزیستانسیالیسم از مفاهیم مابعدالطبیعه عقل‌گرایانه سنتی به اندازه کافی اساسی نبوده است. اگر این نظریه که جهان پوچ است صرفاً انکار این مطلب باشد که جهان دلیل کافی لایبنیتیسی دارد، پس همان قدر بر کفایت مفهوم دلیل کافی متکی است که لایبنیتیسی متکی بود. هنگامی که فرد اگزیستانسیالیست می‌توانست به نحو سودمندی همان اصطلاحاتی را مورد تردید قرار دهد که فرد عقل‌گرا با آنها جهان را توصیف می‌کرد، او اغلب صرفاً طرح مفهومی عقل‌گرایانه را برگرفته و آنچه را که فرد عقل‌گرا تأیید می‌کرد، انکار کرده است. به علاوه، او انکارهای خود را به اشتباه توصیفی‌ایجابی از ماهیت امور پنداشته است.

همچنین گفته شده است که فرد اگزیستانسیالیست اغلب همان نکته‌های منطقی را در رد عقل‌گرایی مطرح می‌کند که فرد تجربه‌گرا مطرح می‌کرد اما به آنها شور و هیجان بیشتری می‌دهد. شاید توضیح این مطلب آن باشد که کشف اینکه هیچ دلیل کافی یا توجیه‌نهایی، از آن نوع که مابعدالطبیعه عقل‌گرایانه و انواع الهیات مرتبط با آن مطرح کرده‌اند، وجود ندارد مختص به فیلسوفان اگزیستانسیالیست نیست. تا زمانی که زندگی اجتماعی نسبتاً ثبات دارد و کشمکش اجتماعی اختلال ایجاد نمی‌کند، اکثر انسان‌ها به پرسش‌ها درباره توجیه‌نهایی اهمیت نمی‌دهند و آنها را بررسی نمی‌کنند. اما هنگامی که تکیه‌گاه‌های متداول زندگی متمدنانه برداشته می‌شود، همان‌طور که در اروپا از سال ۱۹۱۴ اغلب اتفاق افتاده

است، مردم عادی وادار می‌شوند پرسش‌هایی دربارهٔ توجیه بپرسند که در حالت عادی برایشان مطرح نمی‌شود. تنهایی و ازخودپرسش‌گری کسی مثل کی‌یر کگور بسیار رایج‌تر می‌شود؛ به علاوه مردم درمی‌یابند که پاسخ‌های معمولی آنها مورد تردید قرار گرفته است؛ فریب و خودفریبی به موضوع‌های فوری تبدیل می‌شوند. آنچه از نگاه عموم مردم اعمال تأییدشده همراه با توجیه‌های سودانگارانۀ تثبیت‌شده بود، به اعمالی در دل تاریکی تبدیل می‌شوند، جایی که هیچ چراغ راهنمایی وجود ندارد.

این مطلب رایجی است که شخصیت‌های رمان‌های اگرستانسیالیستی افرادی هستند که در تنهایی و تردید زندگی می‌کنند، اما کمتر گفته شده است که روان‌شناسی مفهومی فرد اگرستانسیالیست به همان اندازه مبتنی بر نمونه‌هایی است که از موقعیت‌های حاد گرفته شده‌اند. در واقع چگونه می‌تواند غیر از این باشد برای کسانی که تأکید می‌کنند فقط در موقعیت‌های حاد، یعنی در موقعیت‌هایی که یاسپرس آنها را موقعیت‌های مرزی می‌نامد، طبیعت اصیل بشری آشکار می‌شود؟ اما نویسنده‌های اگرستانسیالیست در معرض این انتقاد هستند که امر استثنایی را امر عادی تلقی می‌کنند. در واقع چون تقابل میان امر استثنایی و امر عادی از بین رفته است، نیروی مفهوم موقعیت مرزی رو به زوال می‌رود.

هنگامی که اگرستانسیالیست‌ها دست به کار ساختن نظام‌های خود می‌شوند، آشکارترین انتقادی که به آنان وارد می‌شود این است که نسبت به ویژگی‌های نحوی^۱ و معنایی^۲ زبانی که به کار می‌گیرند بی‌توجه هستند. بدین ترتیب، کی‌یر کگور چنان دربارهٔ دلهره از هیچ چیز خاص سخن گفت که گویی به طور ضمنی این معنا را می‌رساند که چنین دلهره‌ای متعلقی دارد که نامش «هیچ» است. همچنین هایدگر هستی و نیستی را موجوداتی واقعی و مستقل در نظر می‌گیرد. به همین نحو، یاسپرس چارچوب سنتی مابعدالطبیعه را کنار می‌گذارد اما دربارهٔ «امر متعالی» چنان می‌نویسد که گویی این تعبیری است که معنایش مشکلات چندانی ایجاد

1. syntactic

2. semantic

نمی‌کند. ا. ج. ایر^(۲۵) سارتر را متهم کرد که در هستی‌شناسی‌اش از فعل «بودن» استفاده نادرست نظام‌مندی کرده است.

ایر اظهار کرده است که وقتی نقد فلسفی اگزیستانسیالیسم به انجام رسید، بی‌مناسبت نیست که به دنبال تبیین جامعه‌شناختی از کاربرد و رواج آن باشیم. او خود به این واقعیت اشاره کرده است که اگزیستانسیالیسم آلمانی پس از شکست سال ۱۹۱۸ پدید آمد، در حالی که اگزیستانسیالیسم فرانسوی پیامد سال ۱۹۴۰ است. اما در واقع سارتر همه دیدگاه‌های اگزیستانسیالیستی اصلی خود را پیش از سال ۱۹۳۹ اتخاذ کرد و تبار کاملاً فلسفی اگزیستانسیالیسم متأخر را هم باید در نظر گرفت.

این مطلب به معنای آن نیست که ما باید به دنبال تبیینی از اگزیستانسیالیسم فقط بر اساس پیشینه‌های فلسفی‌اش باشیم. روشنگرتر خواهد بود که اگزیستانسیالیسم را ترکیبی از نوع خاصی از شور و هیجان دادن به تجربه اجتماعی با میل به حل برخی مسائل فلسفی حل نشده بدانیم. مسائل حل نشده مسائل شناخت‌شناسی و مابعدالطبیعی سنتی هستند. در دوره میان دکارت و بیکن از یک سو، و کانت و هگل از سوی دیگر، برخی مسائل فلسفی مطرح شدند اما حل نشدند. این مسائل در چارچوب فرض‌هایی که در آن مطرح شدند، در واقع نمی‌توانستند حل شوند. شاخص‌ترین فرض این است که کل شناخت باید بر اساس منابع شناخت‌شناختی فاعل شناسای واحد و منفرد بازسازی شود. فرض دیگر جستجو در پی اصول اولیه است که یا بر گزاره‌ای تردیدناپذیر، زیرا گزاره‌ای منطقاً انکارناپذیر است، یا بر مجموعه‌ای اصلاح‌ناپذیر از گزارش‌های تجربه‌بی‌واسطه مبتنی هستند. فرض دیگر بحث از اصول اولیه به عنوان اصول بدیهی و بکارگیری آنها به عنوان مبنایی برای الگویی استنتاجی است که همه شناخت بشری باید در آن مطرح شود. فرض دیگر استمداد از خدا یا طبیعت برای پر کردن شکاف‌هایی است که استدلال به تنهایی نمی‌تواند آنها را پر کند.

هگل همه این فرض‌ها را کنار گذاشت، همان‌طور که ویتگنشتاین بعدها این کار را کرد. اما در حالی که ویتگنشتاین مسائل شناخت‌شناختی را در بستر فهمی از زبان به عنوان پدیده‌ای اجتماعی قرار داد، هگل در نهایت، آنها را در بستر نظامی مابعدالطبیعی جای داد. کسانی که

نظام او را رد کردند به فرض‌های شناخت‌شناختی دوره قبل عقب‌نشینی کردند اما با این تفاوت که پس از هیوم و کانت دیگر نمی‌توانستند به اصول اولیه تضمین‌شده باور داشته باشند. بنابراین انتخاب کی‌یرکگور میان امر اخلاقی و امر زیبایی‌گرایانه بازآفرینی انتخاب کانت میان تکلیف و میل است اما مبنای عقلانی آن را ندارد. به نحو کلی‌تر، فرد کی‌یرکگوری به من دکاریتی بدون می/ندیشم شبیه است. سارتر از پدیدارشناسی، دکارت - گرای صریح را به ارث برد. در فلسفه سارتر فرد به عنوان فاعل شناسا، من دکاریتی منفرد است و به عنوان موجودی اخلاقی، انسانی کانتی است که برای او اصول اولیه عقلانی جای خود را به انتخاب‌های بدون معیار داده‌اند. نه خدا در دسترس است و نه طبیعت تا جهان را عقلانی و بامعنا کنند و هیچ پس‌زمینه‌ای از معیارهای تثبیت‌شده و به رسمیت شناخته‌شده اجتماعی در حوزه شناخت یا اخلاق وجود ندارد. فرد در اگزیستانسیالیسم وارث راستین دکارت است.

از نظر منتقدان مارکسیست، به ویژه جورج لوکاک^(۲۶)، فردگرایی منحنی شخص اگزیستانسیالیست نشانه خمودگی روشن‌فکر بورژوا است. انسان بورژوا دیگر نمی‌تواند ارزش‌های خود را در زندگی اجتماعی پیرامونش تجسم یافته بیابد؛ بنابراین از تجربه درونی خود بت می‌سازد و می‌کوشد به فرمان انتخاب خود به ارزش‌هایی مشروعیت بخشد که به نظر نمی‌رسد دیگر در زندگی عمومی اعتبار داشته باشند. این نظریه لوکاک دو ضعف اساسی دارد: به نظر می‌رسد حاکی از ارتباطی میان داشتن دیدگاه‌های اگزیستانسیالیستی در فلسفه و داشتن برخی نگرش‌های سیاسی و اجتماعی بسیار خاص است، و همه شکل‌های اگزیستانسیالیسم را در الگوی نسبتاً محدودی ادغام می‌کند. شواهد، ارتباط مذکور را تأیید نمی‌کند و بحث پیشین نشان‌دهنده خطرات ادغام بیش از حد اگزیستانسیالیسم‌های مختلف در یکدیگر است.

انتقاد مرتبط‌تری را می‌توان چنین بیان کرد: برخی نگرش‌های فلسفی در چارچوب اگزیستانسیالیسم جای گرفته‌اند؛ به طور کلی، اگزیستانسیالیسم نشان‌دهنده نوعی بی‌اعتمادی به عقل‌گرایی مابعدالطبیعی است. تا آنجا که فیلسوفان اگزیستانسیالیست تحلیل‌های مفهومی

را در حوزه‌هایی مانند اخلاق و فلسفه ذهن شرح و بسط می‌دهند، کار آنان را می‌توان به همان شیوه کار فیلسوفان تحلیلی فهمید و ارزیابی کرد. اما به نحوی متناقض‌نما وقتی اگزیستانسیالیست‌ها از تحلیل مفهومی فراتر می‌روند معمولاً نه تنها برای تأکید بر گریزناپذیری انتخاب یا اهمیت دلهره بلکه همچنین برای ساختن آن نوع نظام‌هایی است که در ابتدا به آن اعتراض می‌کردند. در مجموع، حاصل این نظام‌ها اعتبار بیش‌تری به آن اعتراض‌ها می‌بخشد.

سرانجام، خود آموزه انتخاب نیازمند بررسی دقیق‌تری است از آنچه فیلسوفان اگزیستانسیالیست به آن اختصاص داده‌اند. این آموزه بر رابطه میان انتخاب و معیارهای داوری میان درست و نادرست و حق و باطل متکی است. در نوشته‌های اگزیستانسیالیستی این رابطه، در مجموع، بررسی نشده باقی می‌ماند.

(همچنین بنگرید به: ازخودیگانگی؛ هستی؛ مرگ؛ ماهیت و وجود؛ روان‌کاوی اگزیستانسیال؛ «مرگ من»؛ پوچ‌انگاری؛ و نیستی. برای مقاله‌هایی درباره شخصیت‌های اگزیستانسیالیست به «اگزیستانسیالیسم» در نمایه بنگرید.)

پی‌نوشت‌ها^۱

* الستر مکینتایر از صاحب‌نظران برجسته در زمینه فلسفه اخلاق و فلسفه سیاست بود. او در گلاسکو به دنیا آمد و مدرک کارشناسی را در رشته ادبیات یونان و روم باستان از دانشگاه لندن (۱۹۴۹) و دو مدرک کارشناسی ارشد را در رشته فلسفه از دانشگاه منچستر (۱۹۵۱) و دانشگاه آکسفورد (۱۹۶۱) دریافت کرد. او مدرک دکتری نداشت و به این موضوع افتخار می‌کرد اما آثار متعدد و تأثیرگذاری که نوشت چندین دکترای افتخاری برایش به ارمغان آورد. مکینتایر تدریس فلسفه را در سال ۱۹۵۱ در دانشگاه منچستر آغاز کرد و سپس در دانشگاه‌های لیدز و آکسفورد ادامه داد و از سال ۱۹۶۶ تا ۱۹۷۰ استاد جامعه‌شناسی دانشگاه اسکس بود. او سپس به آمریکا مهاجرت کرد و در دانشگاه‌های متعددی به تدریس و پژوهش اشتغال داشت و سرانجام در سال ۲۰۱۰ از دانشگاه نورث‌دام بازنشسته شد. او همچنین عضو چند آکادمی و انجمن علمی معتبر بود و مدتی نیز ریاست انجمن فلسفه آمریکا را بر عهده داشت. مکینتایر در جوانی به مارکسیسم گرایش یافت

و دیدگاه الحادی داشت، اما به تدریج از این جریان فاصله گرفت. او در دهه ۱۹۸۰ از لحاظ دینی به مذهب کاتولیک گروید و از لحاظ فلسفی به سنت ارسطویی-توماسی روی آورد. با این حال، تا پایان عمر نقدهای مارکس بر نظام اجتماعی و اقتصادی سرمایه‌داری را معتبر می‌دانست. او همچنین منتقد تفکر عصر روشنگری و فردگرایی لیبرالی بود. از میان کتاب‌های او می‌توان به در پی فضیلت: پژوهشی در زمینه نظریه اخلاقی (۱۹۸۱) عدالت چه کسی؟ کدام عقلانیت؟ (۱۹۸۸) و حیوانات عاقل وابسته: چرا انسان‌ها به فضیلت نیاز دارند (۱۹۹۹) اشاره کرد.

(۱) Miguel de Unamuno؛ (۱۹۳۶-۱۸۶۴) نویسنده اسپانیایی.

(۲) Norman Mailer؛ (۲۰۰۷-۱۹۲۳) نویسنده آمریکایی.

(۳) Ontological Proof؛ استدلالی برای اثبات وجود خدا که اولین بار قدیس آنسلم آن را مطرح کرد. از نظر او خدا موجودی است که چیزی بزرگ‌تر از آن را نمی‌توان تصور کرد. اما چنین موجودی باید وجود خارجی نیز داشته باشد زیرا در غیر این صورت می‌توان موجودی را تصور کرد که بزرگ‌تر از موجود مذکور است، یعنی موجودی که چیزی بزرگ‌تر از آن را نمی‌توان تصور کرد و در خارج نیز وجود دارد. بدین ترتیب معلوم می‌شود که بزرگ‌ترین موجود بزرگ‌ترین موجود نیست و این تناقض است. بنابراین موجودی که چیزی بزرگ‌تر از آن را نمی‌توان تصور کرد، یعنی خدا، باید در عالم خارج وجود داشته باشد. کانت از منتقدان این استدلال است.

(۴) Franz Brentano؛ (۱۹۱۷-۱۸۳۸) فیلسوف و روان‌شناس آلمانی که در سال ۱۸۶۴ کشیش کاتولیک شد و در سال ۱۸۷۳ این کسوت را کنار گذاشت. هوسرل از سال ۱۸۸۴ تا ۱۸۸۶ در دانشگاه وین شاگرد او بود. (۵) scholastic؛ اشاره به جنبشی فکری در مدرسه‌های قرون وسطی که هدف از آن فهم عقلانی و نظام‌مند عقاید ایمانی و وحیانی بود و بدین منظور از فلسفه یونانی به ویژه فلسفه ارسطو استفاده شد. در مورد آغاز و پایان فلسفه مدرسی اختلاف نظر وجود دارد اما اوج آن قرن ۱۲ و ۱۳ و بزرگ‌ترین شخصیت آن قدیس توماس آکوئیناس بوده است.

(۶) Cosmological Argument؛ در این استدلال، برخلاف استدلال هستی‌شناختی، از طریق مفهوم خدا و، برخلاف استدلال غایت‌شناختی، بر اساس جلوه‌های نظم، طرح و هماهنگی در جهان به اثبات وجود خدا پرداخته نمی‌شود، بلکه بر مبنای عام‌ترین واقعیت‌های مربوط به جهان مانند ممکن، حادث یا متحرک بودن، وجود خدا اثبات می‌شود. به عبارت دیگر اینکه جهانی متحرک، ممکن یا حادث وجود دارد مقدمه‌ای کافی برای اثبات وجود خدا است.

(۷) original sin؛ در الهیات مسیحی، گناه آدم ابوالبشر است که آثار آن به نسل بشر منتقل شده است.

- (۸) Friedrich Trendelenburg؛ (۱۸۷۲-۱۸۰۲) فیلسوف و لغت‌شناس آلمانی که احیاگر فلسفه ارسطو و مخالف فلسفه هگل بود. از میان شاگردان او می‌توان به برنتانو و دیلتای اشاره کرد.
- (۹) Royce؛ (۱۹۱۶-۱۸۵۵) فیلسوف ایدئالیست و پراگماتیست آمریکایی.
- (۱۰) F. H. Bradley؛ (۱۹۲۴-۱۸۴۶) فیلسوف ایدئالیست انگلیسی.
- (۱۱) the tragic sense of life؛ اشاره است به یکی از کتاب‌های اوانامونو به نام *Del sentimiento trágico de la vida* (۱۹۱۳).
- (۱۲) Karl Heim؛ (۱۹۵۸-۱۸۷۴) الهی‌دان لوتری آلمانی که علاقه زیادی به فیزیک جدید و نسبت آن با الهیات مسیحی داشت و در این زمینه آثاری نگاشته است.
- (۱۳) New Testament؛ بخشی از کتاب مقدس است که به مسیحیان اختصاص دارد و از انجیل‌های چهارگانه (متی، مرقس، لوقا و یوحنا)، کتاب اعمال رسولان، ۲۱ رساله و کتاب مکاشفه یوحنا تشکیل شده است. این کتاب و رساله در زمان و مکان واحد نوشته نشده‌اند و نویسنده واحدی نیز ندارند.
- (۱۴) Wilhelm Kamlah؛ (۱۹۷۶-۱۹۰۵) فیلسوف آلمانی و از شاگردان هایدگر و بولتمان در دانشگاه ماربورگ.
- (۱۵) S. N. Ogden؛ (۲۰۱۹-۱۹۲۸) الهی‌دان پروتستان آمریکایی. نام کامل او Schubert Miles Ogden است که گاهی به اختصار S. M. Ogden نوشته می‌شود. در متن اصلی حرف N به جای M آمده که اشتباه است. ترجمه فارسی، این اشتباه اصلاح شده است.
- (۱۶) Nikolai Berdyaev؛ (۱۹۴۸-۱۸۷۴) متفکر دینی روس که در سال ۱۹۲۲ از روسیه اخراج شد و پس از دو سال اقامت در آلمان در سال ۱۹۲۴ به پاریس رفت و تا آخر عمر در آنجا زندگی کرد.
- (۱۷) Allgemeine Psychiatrie؛ یاسپرس کتابی به نام روان‌پزشکی عمومی ندارد. کتابی که او در سال ۱۹۱۳ منتشر کرد آسیب‌شناسی روانی عمومی (Allgemeine Psychopathologie) نام دارد. در ترجمه فارسی، این اشتباه اصلاح شده است.
- (۱۸) Ludwig Binswanger؛ (۱۹۶۶-۱۸۸۱) روان‌پزشک سوئیسی که اصول پدیدارشناسی اگزیستانسیال را، به ویژه آن‌گونه که هایدگر بیان کرده بود، در روان‌پزشکی به کار گرفت.
- (۱۹) James-Lange theory؛ نظریه‌ای درباره احساسات که ویلیام جیمز و کارل لانگه مستقل از یکدیگر مطرح کردند. بر اساس این نظریه، برخلاف تصور رایج، تغییرات بدنی که بر اثر محرک‌های بیرونی ایجاد شده‌اند باعث بروز احساسات می‌شوند. برای مثال، هنگامی که با خطری روبرو می‌شویم اضطراب باعث بالا رفتن ضربان قلب نمی‌شود بلکه بالا رفتن ضربان قلب باعث ایجاد اضطراب می‌شود.
- (۲۰) Baudelaire؛ (۱۸۶۷-۱۸۲۱) شاعر و نویسنده فرانسوی. سارتر در بودلر (۱۹۴۷) زندگی او را با استفاده از روانکاوی اگزیستانسیال تحلیل کرده است.

- (۲۱) Flaubert (۱۸۸۰-۱۸۲۱) رمان‌نویس فرانسوی. سارتر در *ایله خانوادہ* (سه جلد، ۲-۱۹۷۱) زندگی او را با استفاده از روانکاوی اگزیتانیسیال تحلیل کرده است.
- (۲۲) Jean Genet (۱۹۸۶-۱۹۱۰) رمان‌نویس و نمایشنامه‌نویس فرانسوی. سارتر در *قدیس ژنه: بازیگر و شهید* (۱۹۵۲) زندگی او را با استفاده از روانکاوی اگزیتانیسیال تحلیل کرده است.
- (۲۳) R. D. Laing (۱۹۸۹-۱۹۲۷) روان‌پزشک اسکاتلندی. دیدگاه‌های او دربارهٔ علل بیماری‌های روانی و درمان آنها تحت تأثیر مطالعاتش در زمینهٔ اگزیتانیسیالیسم، به ویژه فلسفهٔ سارتر، قرار داشت.
- (۲۴) *The Divided Self*؛ نام یکی از کتاب‌های لینگ که در سال ۱۹۶۰ منتشر شد.
- (۲۵) A. J. Ayer (۱۹۸۹-۱۹۱۰) فیلسوف انگلیسی و یکی از مشهورترین نمایندگان پوزیتیویسم منطقی. او در آکسفورد تحصیل کرد و پس از فارغ‌التحصیلی در سال ۱۹۳۲ به مدت یک سال به وین رفت و با اندیشه‌های حلقة وین و پوزیتیویسم منطقی آشنا شد. سپس به انگلستان بازگشت و تا سال ۱۹۴۰ به تدریس در دانشگاه آکسفورد پرداخت. ایر از سال ۱۹۴۶ تا ۱۹۵۹ استاد فلسفهٔ ذهن و منطق در دانشگاه لندن و از سال ۱۹۵۹ تا ۱۹۷۸ استاد منطق در دانشگاه آکسفورد بود.
- (۲۶) Georg Lukács (۱۹۷۱-۱۸۸۵) فیلسوف مارکسیست مجارستانی.

کتاب‌شناسی گزیده

آثار هر یک از فیلسوفان اگزیتانیسیالیست فقط در صورتی گنجانده شده است که در آنها دربارهٔ اگزیتانیسیالیسم بحث شده باشد.

- Ayer, A. J., "Some Aspects of Existentialism." *Rationalist Annual* (1948).
- Barrett, William, *Irrational Man*. New York, 1958.
- Binswanger, Ludwig, "Daseinsanalyse und Psychotherapie." *Acta Psychotherapeutica et Psychosomatica*, vol. 8, No. 4 (1960), 258. Translated as "Existential Analysis and Psychotherapy," in Frieda Fromm-Reichmann, ed., *Progress in Psychotherapy*. New York, 1956.
- Blackham, H. J., *Six Existentialist Thinkers*. London, 1951; New York, 1952.
- Brock, W., *Introduction to Contemporary German Philosophy*. Cambridge, 1947.
- Bultmann, Rudolf, *Glauben und Verstehen*, Vol II. Tübingen, 1952. Translated as *Essays: Philosophical and Theological*. London, 1955.
- Collins, James, *The Existentialists: A Critical Study*. Chicago, 1952.
- Gilson, Étienne, ed., *Existentialisme chrétien*. Paris, 1947.
- Grene, Marjorie, *Introduction to Existentialism*. Chicago, 1959.
- Grimsley, R., *Existentialist Thought*. Cardiff, 1960.
- Heidegger, Martin, *Existence and Being*, translated by D. Scott, R. Hull, and A. Crick. Chicago, 1949. Translation of *Was ist Metaphysik?; Vom Wesen der Wahrheit; Höderlin und das Wesen der Dichtung. and Andenken an den Dichter: Heimkunft—an die Verwandten.*

- Kaufmann, Walter, ed., *Existentialism from Dostoevsky to Sartre*. New York, 1956. Selections with introductions.
- Kolnai, A., "Existence and Ethics." *PAS*, Supp. Vol. 27 (1963).
- Laing, R. D., *The Divided Self*. London: 1960.
- Lukács, Georg, *Existentialismus oder Marxismus?* Berlin, 1951.
- MacIntyre, Alasdair, "Existentialism," In *A Critical History of Western Philosophy*. London and New York, 1964.
- Manser, A., "Existence and Ethics." *PAS*, Supp. Vol. 27 (1963).
- Marcel, Gabriel, *The Philosophy of Existence*, translated by Manya Harari. New York, 1949. Republished as *Philosophy of Existentialism*. New York, 1961.
- Molina, Fernando, *Existentialism as Philosophy*. Englewood Cliffs, N.J., 1962.
- Mounier, E., *Introduction aux existentialismes*. Paris, 1947.
- Ogden, S. N., *Christ without Myth*. New York, 1961.
- Ruggiero, Guido de, *Existentialism*. London, 1946.
- Salvan, Jacques, *To Be and Not to Be*. Detroit, 1962.
- Sartre, Jean-Paul, *L'existentialisme est un humanisme*. Paris, 1946. Translated by P. Mairet as *Existentialism and Humanism*. New York, 1948.
- Sartre, Jean-Paul, "Questions de méthode." In *Critique de la raison dialectique*, Vol. I. Paris, 1960. Translated by Hazel E. Barnes as *The Problem of a Method*. New York, 1963.
- Sartre, J.-P.; Garandy, R.; Hyppolite, J.; Vigier, J.-P.; and Orcel, J., *Marxisme et existentialisme*. Paris, 1962.
- Tillich, Paul, *The Courage to Be*. London and New York, 1952.
- Weigert, E., "Existentialism and Its Relation to Psychotherapy." *Psychiatry*, Vol. 12 (1949).