

حضور و فنا ناپذیری

ترجمه اثری از گابریل مارسل

www.erfan-darmani.ir

www.erfan-darmani.blogfa.com

www.erfanamali.com

دکتر علی اکبر خانجانی

بسم الله الرحمن الرحيم

عنوان کتاب : حضور و فناپذیری

مترجم : دکتر علی اکبر خانجانی

تاریخ تألیف : 1377

تعداد صفحه : 13

بنام خداوند مهر و خرد

مقدمه مترجم -

گابریل مارسل (Gabriel Marcel)، متولد به سال ۱۸۸۹ میلادی در فرانسه و متوفی به سال ۱۹۷۳

مارسل را نخستین فیلسوف صاحب مکتب اگزیستانسیالیزم در فرانسه می دانند و نیز نخستین متفکری که مکتب پدیده شناسی ادموند هوسرل آلمانی را وارد وادی حیات اندیشه و احساس ادبی و فلسفی فرانسه نمود. در عین حال وی را بزرگترین فیلسوف مدرن این قرن در اروپا می دانند که با دیدگاههای مدرن فلسفی و متدولوژیکی به طرح و احیای مجدد بنیادهای از یاد رفته مذهبی پرداخت و مقولاتی همچون صدق، ایمان، وحی، رستگاری و حیات جاوید را روح و معنایی نو بخشید و به اهمیت حیاتی این مقولات در تمدن مدرن، اشاراتی بدیع نمود. مارسل را می توان به همراه یاسپرس و پل تیلیخ و برگسون، یکی از بنیان نهضت احیای اندیشه و احساس دینی در غرب معاصر دانست که مکتب روشنفکری دینی خاصی پدید آورد که بر اساس حدیث نفس و معرفت نفس و مکاشفات درونی می باشد و شباهت شدیدی به سیر و سلوک عرفانی در اسلام دارد. و از این رو می توان مکتب وی را اساساً عرفانی دانست تا فلسفی. و یا گذری از فلسفه به عرفان تلقی نمود. در عین حال می توان وی را از رهبران درجه اول نهضت ضد روشنفکری در جهان مدرن قلمداد نمود که از ظلمت ماتریالیزم و نیهیلیزم حاکم بر این قرن، راهی بسوی معنویت کاملاً جدید گشود که هم خردمندان است و هم عرفانی و روحانی و هم بیان و منطقی جهانشمول دارد و بشدت نفوذ کننده و صمیمی است.

مارسل در خانواده ای متوسط ولی اهل هنر و فرهنگ دنیا آمد. پدرش مدتها به عنوان سفیر فرانسه در کشورهای مختلفی انجام وظیفه نمود. مادرش را در چهار سالگی از دست داد و به مادر بزرگش سپرده شد. این احساس بی مادری تا اواخر عمرش با او بود و در آثارش نقش خلاق ایفا نمود. وی از نوجوانی با فلسفه، مذهب، موسیقی و نمایش نامه نویسی و نقد هنری آشنا شد و تمام عمرش را در این عرصه وسیع فرهنگ مشغول پژوهش و تألیف و تدریس بود. وی در همه این عرصه ها به استادی منحصر بفرد و صاحب نظر تبدیل شد: فیلسوفی صاحب مکتب، کاتولیکی صاحب رسالت، موسیقی دانی خلاق که اشعار شاعران بزرگ را تفسیر موسیقایی می نمود و منتقدی زبر دست و نکته پرداز که تقریباً در همه مسائل هنری آثاری جهانی خلق نمود و نظر بزرگان هنر را بخود معطوف داشت، هر چند که در هیچ یک از این رشته ها، به لحاظ دانشگاهی از تحصیلاتی کافی و مدرکی سطح بالا، برخوردار نبود و هرگز دکتری فلسفه اش را نگرفت. ولی با این حال همواره از طریق دانشگاههای طراز اول سراسر جهان دعوت نامه هائی برای تدریس و ایراد سخنرانی دریافت می کرد.

طرز بیان و دیدگاههای وی به گونه ای است که همه جناحهای روشنفکری و گروههای بشری از دیدگاههای متفاوت و متضاد را بر سر یک سفره جمع می آورد و برای قرن بیستم اروپا در حکم یک پدر روشنفکری، با قدرت تفکر و ظرفیت تأمل خارق العاده ای می باشد که خرد و روحانیت را بر سر آشتی آورد.

از ویژگیهای دیگر مارسل به عنوان یک فیلسوف آن است که وی بر خلاف اکثر فلاسفه قدیم و جدید غرب، فلسفه را وارد حیات و احساسات و مسائل روز مره زندگی بشر معاصر نمود و متافیزیک را از آسمان به زمین منتقل کرد. آنهم نه در قالبهای پیچیده و فنی و آکادمیک بلکه در احساساتی که هر بشر آنرا درک می کند و تصدیق می نماید. نگارش فلسفی وی اکثراً بصورت یادداشت های روزانه است که بصورت مجموعه آثاری مسلسل و روزنامه وار تحت عنوان «ژورنال فلسفی» منتشر شده است و در عمیق ترین مسائل متافیزیکی، از زندگی پیش پا افتاده و روزمره سخن می گوید و روزمره گی را در ابعاد و اعماق روح و اندیشه بشری می کاود. این مقاله ای هم که پیش روی دارید به مثابه یکی از یادداشت های روزمره وی در سال ۱۹۵۱ می باشد. بدین لحاظ وی یک سنت کاملاً جدیدی را در فلسفه و تفکرات فلسفی و نگارش و حیات فلسفی، بدعت نهاده است. به زبان دیگر می توان گفت که وی فیلسوفی بود که با فلسفیدن می زیست و فلسفی می زیست، بر خلاف اکثر فلاسفه ای که بین اندیشه و حیات روزمره شان تفاوت از زمین تا آسمان است و فلسفه شان در واقع نوعی امرار معیشت توأم با تفنن است. از ظاهر آثار و اندیشه های وی بر می آید که قاعدتاً می بایستی فردی منزوی باشد حال آنکه درست عکس این امر بوده است. عضویت و فعالیت مادام العمر و افتخاری وی در صلیب سرخ فرانسه حتی در اوج دو جنگ جهانی، نمایانگر سیمای ویژه ای از یک فلسفه مخصوص و فیلسوفی جدید است.

آنگونه که از آثار وی بر می آید، وی در امر معرفت نفس و تأملات روحی و متافیزیکی تجربیات خاص داشته که بندرت فلاسفه مدرن بدان حتی توجهی مبذول می دارند. او شاید در اندیشه مدرن غرب، تنها متفکر بزرگی باشد که تا این حد بطور جدی درباره مسئله وحی پیامبران تأمل نموده باشد و توانسته باشد که وحی را از طریق خرد فلسفی، در دسترس حس و اندیشه بشر قرار دهد و آنرا برای همه انسانها قابل دریافت تلقی کند. بدین لحاظ می توان وی را در خط فکری عرفان اسلامی دانست تا عرفانی مسیحی. وی معتقد است که انسان می تواند و باید در همین حیات خاکی موفق به درک وجودی امور غیبی و از جمله خداوند، گردد و مقام و قدرت وجودی پیامبران را در وجود خودش کشف نموده و در آن قرار گیرد. و این راه را «عشق ایثاری» می نامد و با تعریفی که از آن ارائه می دهد دقیقاً ماهیت ارتباط مراد و مرید در عرفان اسلامی، تداعی می شود. از آنجایی که از آثارش بر نمی آید که وی آشنایی کتابی از اسلام و عرفان اسلامی داشته باشد پس معلوم می شود که این مکاشفه درونی و تجربه شخصی خود وی در حیات روحانی اش بوده است همانطور که جزئیات این امر را بر اساس منطق و احساس و تجربیات خودش بیان می کند و لذا مسئله ای تقلیدی و اکتسابی و آکادمیک تلقی نمی شود و بلکه مکاشفه ای عرفانی به معنای دقیق کلمه اش می باشد. مخصوصاً تعریفی که وی از «حضور» ارائه می دهد تعریفی خاص الخالص در مکتب مراد و مریدی در اسلام و خاصه تشیع است و در ادبیات و فلسفه غرب نشانی قابل توجه ندارد مگر در فلسفه یونان باستان مثل رابطه افلاطون و سقراط.

هر چند که وی تحت تأثیر مکتب پدیده شناسی هوسرل قرار داشت ولی در مسیر پژوهش و مکاشفات خود، راهی بکلی جدید را پدید آورد که منحصر بفرد خود اوست که براساس عشق ایثاری، معرفت نفس، اخلاق مذهبی و مشارکت در حیات روزمره مردم قرار دارد. لذا عرفان وی پدیده ای منزوی و تخیلی و تخدیر زا نمی باشد و از بطن زندگی روزمره راهی بسوی تعالی (ترانسندانس) می جوید.

هر چند که شاید هیچ کس چون او در قرن بیستم درباره یأس بشری تعمق و تألیف ننموده باشد ولی هیچکس همچون او از اعماق این یأس و افسرده گی، موفق به نشان دادن نور امید نبوده است. لذا فلسفه و عرفان وی امری مجرد و انتزاعی و نیهیلیستی و خود – فریبانه نیست و بطرز حیرت آور و بسیار دقیق و لطیفی امور مادی و متافیزیکی را بهم پیوند زده است و روشنفکر را در وادی گریز از اخلاق فطری دینی، بشدت سرزنش می کند و فلاسفه مدرن را نیز از بابت توجیه این گریز ملامت فراوان نموده است و آنها را فلاسفه ای نامیده که جدیت و مسئولیت وجودی برای اندیشه های خود قائل نمی باشند. وی یک بار دیگر مسائلی را به عرصه تفکر جدی فلسفی وارد نمود که قرنها بود بکلی از یاد رفته و بلکه اموری بیهوده پنداشته می شد: وفا، صفا، امید، یأس، گناه، شهادت، راستی، حقیقت و امثالهم. و بخوبی نشان داد که نیهیلیزم کاذبی که بر جهان مدرن سایه افکنده است حاصل این نسیان می باشد. بدین لحاظ آثار وی پیامبر گونه و «ذکر» وار است و احساس مسئولیت وی نیز نسبت به کل جهان به همین گونه است.

مارسل به عنوان یک فیلسوفی که در نهضت اگزیستانسیالیزم مشارکت نمود، آخرین تعریفی که از «وجود» ارائه داد بکلی متفاوت از سانر اگزیستانسیالیست های مشهور غرب است و این تفاوت چنان است که وی را در قیاس با دیگران از پذیرش لقب «اگزیستانسیالیست» کاملاً معاف می کند زیرا وی وجود را مترادف و بلکه محصول «رابطه» می دانست: رابطه ای بر اساس عشق ایثاری – تقوایی که خاص مذهب بعنوان حقیقت مکتب انبیا الهی و گوهره عرفان اسلامی در وادی پیر و مریدی، می باشد. و مارسل این راه را تنها وادی نجات و رستگاری و تعالی و بصیرت و مکاشفه روحانی می داند.

مارسل در فرانسه، هایدگر و یاسپرس در آلمان و ویتگنشتاین در بریتانیا، کسانی هستند که در قرن بیستم به بینش و معرفتی در غرب رسیده اند که جز «عرفان اسلامی»، نام دیگری نمی تواند یافت. و لذا برای ما مسلمانان و خاصه شیعیان، شناخت این انسانها در حکم یک وظیفه دین و معرفتی است و گمنامی این انسانها در کشور ما جای بس تأسف و تعجب است در حالیکه پیروان درجه چندم آنها در غرب، در ایران شناخته شده و معروفند و چون تفاسیری دست چندم می باشند موجب سوء تفاهم و تحریف فراوان هم شده است.

این بدان معناست که هر بشری در هر کجای جهان و تحت هر عنوان و ملیت و مذهبی، اگر جداً طالب حقیقت و معرفت باشد، آنرا از وادی معرفت نفس خواهد یافت و رستگار خواهد شد هر چند که نام و عنوان عربی آن حقیقت را نداند، که حقیقت همواره بی نام است و در عین حال بی نهایت نام دارد. مقاله ای که پیش روی دارید هر چند که بسیار مختصر است ولی به گفته خود مارسل و بسیاری از صاحب نظران، در حکم مدخلی بسیار روان و روشن بر کل اندیشه و نظرگاهها و مکتب مارسل است. معروفترین آثار مارسل عبارتند از: «افسانه وجود»، «انسان رهگذر»، «ژورنال فلسفی»، «بودن و داشتن»، «صدق خلاق»، «مرد خدا»، «افول خرد» و دهها مقاله ادبی، هنری و فلسفی و اجتماعی دیگر.

و کلام آخر اینکه از خواننده عزیز خواهش می‌کنم که با صبر و تأمل و تعمق کامل به مطالعه این رساله بپردازد و تا هر پاراگرافی بطور روشن مفهوم نشده، به خواندن ادامه ندهد. در غیر اینصورت این رساله را می‌توان در مدت نیم ساعت خواند و هیچ چیزی هم درک نکرد. مسائل مورد بحث در این رساله شدیداً محسوس و خودی و درونی و روانی است و لذا بایستی بطور محسوس اندیشه شود در غیر اینصورت حتی نمی‌توان فهمید که نویسنده اصلاً از چه مقوله‌ای سخن می‌گوید و چه چیزی را می‌خواهد ثابت کند. اصولاً حقایق مربوط به «معرفت نفس» اینگونه اند و طبیعتاً کسی که از این وادی احساس و اندیشه بیگانه است از فهم این نوع آثار هم بکلی محروم است و اگر هم بر داشت هائی نماید بکلی بی‌ربط و مسخ شده است. با همه اینحال در برخی موارد توضیحاتی در داخل متن داده‌ام که در پرانتز آمده و با عنوان «مترجم» مشخص شده است.

نکته‌ای دیگر در این رساله آن است که مارسل عادت دارد که همه مسائل عام حقیقت بشری را با ضمیر اول شخص مفرد (یعنی خودش) بیان دارد زیرا این‌ها جملگی یافته‌های وی در وادی خود – شناسی می‌باشد لذا در اکثر موارد وقتی که از «من» سخن می‌گوید «من» انسانی است. و در عین حال مارسل در نگارش خود از جملات پی‌در پی و طولی استفاده می‌کند که گاه یک پاراگراف در حکم یک جمله است و با یک فاعل و فعل. مترجم سعی کرده است تا حد امکان این مسئله را در ترجمه جبران نماید. و نهایتاً اینکه کل این مقاله در حکم یک لقمه واحد است و بایستی در آرامش کامل ولی به یک ضرب خورده شود. از بابت این توضیحات اخیر از خوانندگان عزیز پوزش می‌طلبم.

علی اکبر خاتجانی

آبانماه ۱۳۷۷

www.erfan-darmani.com
www.erfan-darmani.net

«حضور و فنا ناپذیری»

۱۹۵۱

گابریل مارسل

هر يك از ما انسانها در مواقع بخصوصي دچار اين احساس مي شويم كه جهان هستي بگونه اي ترتيب داده است كه ما را طوري بذر افشاني كند و پرورش دهد كه مستمراً بسوي يأس و بد بيني وسوسه شويم . از لحظه اي كه حضور اين وسوسه در ما احساس مي شود بنظر مي رسد كه تحريكات پذيرفته شده در جهت تقويت آن ، همچون امواجي از همه سو بالا مي آيند و هجوم مي آورند و ما را محاصره مي كنند . اين همان معناني است كه قبلاً درباره «محاصره شدن در يأس» ، نوشتم .

در پاسخ به اين امر نيايستي گفت كه اين حالت فقط مربوط به لحظات گذراي رخوت و كسالت و بن بست هاي موقتي زندگي مي شود ؛ آه كشيدنهاي گاه به گاه ! اين حالات خود را به مثابه لحظاتي آشكار مي كنند كه اشذ بي مهري به عرصه ظهور رسیده باشد . لحظاتي را به ياد مي آورم كه به نظرم مي رسد كه در پاره كردن و طرد نمودن پرده هاي فريبي كه صورت حقيقي زندگي را از نظرم مخفي مي كرد ، تلاش مي كردم كه براي خودم يك هستي پايدار و قابل تحملي را فراهم آورم . در آن لحظات گوني كه به ناگاه زندگي ، صورت ، بيجان و مسخ شده و سنگ شده «مدوسا» را به من عرضه مي كند (Medusa- در اسطوره هاي يونان باستان نام يك غول زير زميني است - مترجم) . بنظر مي رسيد كه اين قدرت افسونگر ، عطش من براي حقيقت و راستي را تماماً بخدمت خودش بكشاند ، آن عطشي كه هرگز بخودم اجازه خود - فريبي ندهم . اين يك وضعيت بغايت بدبينانه و تراژيك است . و مسلماً اگر بخواهد مي تواند تبديل به يك فلسفه اصالت فهران ، شود ؛ ولي مي تواند بسوي خودكشي نيز رهنمون گردد و يا تسليم چيزي شود كه به هنگام نبردش بر عليه جهاني بغايت مبتدل ، ساقط گرديده است .

در مجموع مي توان گفت كه در آثارم متعهد شده ام كشف كنم كه آيا مقاومت كردن در مقابل اين افسون يأس ، امكان پذير است و آيا مي توانم گردن «مدوسا» ي هيولا را بشكنم بدون اينكه خودم در يك فريب نويني به عقب پرتاب شوم . از اين لحاظ فوراً خواهم گفت كه اگر تيپ اسطوره اي ژان پل سارتر از نوع «Orestes» است براي من از نوع «Perseus» مي باشد . اين مسئله را بطور كلي مي گويم و از اين سنوال هم كه «Andromeda» براي من چيست ، اباني ندارم . (orestes- نام يكي از فهرانان اسطوره اي يونان باستان است كه براي قصاص خون پدرش ، مادر خود را به قتل رسانيد . اين شخصيت بي شباهت به «هاملت» نيست . perseus- نيز نام يكي ديگر از فهرانان اسطوره اي يونان باستان است كه ملكه Andromeda را از اسارت قول آدم خواري بنام medusa نجات داد . اين فهران شباهتي به سياوش در شاهنامه فردوسي دارد - مترجم)

اما شرح دقيق اين امر مهم است كه ماهيت حقيقي يأس در نظر من چيست . در اينجا قصد تجزيه و تحليل روانشناسانه را ندارم بلكه مي خواهم به عمق آنچه كه يأس ناميده مي شود راه يابم . شايد اين مسئله بطور تمام و كمال نه نوعي اندیشه باشد و نه كاملاً نوعي از عارضه و خودنماني . يأس پديده اي دورگه است ، اندیشه اي است كه در جريان پديد آمدنش تبديل به عارضه و معارفه مي شود ، و شايد هم درست به عكس اين جريان باشد . در اينجا تصور جايزيني نسل ها ، توأم با ايده هاي مربوط به مكان و عملکرد در آن ، نقش تعيين كننده اي ايفا مي كنند (اينكه آيا يأس از اندیشه آغاز مي گردد و يا از عارضه اي كه حاصل شرايط مكاني و جابجاني نسل هاست و سپس تبديل به اندیشه مي شود - مترجم)

براي تصوير موثقي از اين وضع ، مجبورم جلوة غير قابل توصيفي را بخاطر آورم كه در دفتر ثبت اسناد رسمي آشكار مي شود . بنظر من اين جلوه بسيار بدتر از چيزي است كه در مراسم كفن و دفن و در قبرستان آشكار است . شايد به اين دليل كه اسناد تل انبار شده به مثابه جايزيني وقيح و ربا كارانه اي براي ابدت ، محسوب شده است .

تا آنجائي كه به خود من مربوط مي شود اين تصورات ، فهم خاصي از يأس را براي من ممكن مي سازد دقيقاً به اين دليل كه در وجود من كسي را تهيج مي كند كه در دوران بچگي بواسطه مرگ يك شخص ديگري دچار جراحت عميق روحي گرديده است ؛ بواسطه مرگ مادرم . اين واقعه در حدود سن چهار سالگي ام رخ داد . بدون ترديد مي توانم بگويم كه كل زندگي ام و تماميت روحم ، تحت تأثير مرگ ديگران شكل

گرفته و توسعه یافته است. این همان مسئله ای است که مرا در مباحثه ای در مقابله با «لئون برونشویک» در کنفرانس مربوط به دکارت قرار داد، در سال ۱۹۳۷. (لئون برونشویک - فیلسوف فرانسوی معاصر مارسل است که در فلسفه اش کل جریان اندیشه بشری را بر اصول و قواعد ریاضی تفسیر می کند. مترجم). هنگامی که وی مرا بخاطر اینکه برای مرگ خود تا این حد اهمیت قائل هستم سرزنش میکرد و معتقد بود که خودش اصلاً اهمیتی از این نوع برای خودش قائل نیست، من با قاطعیت به او پاسخ دادم که «آنچه که اهمیت دارد نه مرگ من است و نه مرگ تو، بلکه مرگ کسی است که ما دوستش داریم». به زبان دیگر تنها مسئله اساسی از مقابله بین عشق و مرگ بر می خیزد. اگر در وجود من عقیده راسخی وجود دارد مربوط است به جهانی که بواسطه عشق طرد شده است و بواسطه مرگ بلعیده می شود. و این نیز حقیقت دارد که آنجانی که عشق پایداری می کند و بر هر جریانی که می خواهد آنرا تضعیف نماید غالب می شود مرگ نمی تواند پیروز گردد.

اساساً از این منظر است که واکنش های من درباره «امید» که مدتی پیش منتشر شد و واقعیتی در قلب کلیه آثارم می باشد، بوضوح دیده می شود. و این مسئله در حقیقت هیچ تقارنی با این امر ندارد که من «پدیده شناسی امید» را در دوران جنگ جهانی، توسعه دادم، در سال ۱۹۴۲ در لیون، اگر اشتباه نکنم. پدر «دی لوباک» که چند ماه قبل دیدارش کرده بودم از من خواست تا در یک مجمع کاملاً مذهبی، سخن رانی کنم و من بی هیچ تردیدی گفتم که: موافقم، و درباره امید سخن خواهم گفت. که قطعاً به معنای امید در وادی آزادی بود. ذهنم در مرحله نخست متوجه زندانیان کثیری شد که در کمپ های آلمان نازی اسیر بودند. و ناگفته معلوم است که نمی توانست چنین موضوعی بدون توجه به جنبه متافیزیکی اش مد نظر قرار گیرد و من مجبور بودم که بین امید به آزادی و امید به فنا ناپذیری، پیوندی بیابم. کل این نگرش می توانست تحت عنوان این امر آغاز شود که تفاوتی بین نیاز و امید وجود دارد که عموماً نا دیده گرفته می شود و هر دو یکی فهم می گردد.

میل و نیاز به چیزی بواسطه تعریف، پدیده ای خود - محور است: و بسوی تملک و تصرف می رود. و دیگر آنگونه که من حس می کنم مربوط می شود به لذتی که در من به غایت می رسد در حالیکه از آز و حرص اشباع شده ام؛ و یا بطور ساده، در رابطه با خدماتی که در جهت ارضاء من، به من ارائه می کند، دیده می شود. ولی در طرفی دیگر امید است که خود - محور نیست: همانطور که در «انسان رهگذر» (Homo Viator) نوشته ام، «امیدوار بودن»، همواره به معنای «امیدوار بودن برای ما»، می باشد. بگذار بگویم که امید هرگز وضع اندیشه گری آرزومندانه، نیست بلکه خودش را همواره اینگونه بیان می کند که «من بشدت مایل هستم». امید نوعی اطمینان پیامبر وار را القاء می کند که همچون جوشنی است که وجود انسان را از تباهی مصون می دارد در مرحله نخست از سقوط درونی؛ و نیز مانع سقوط و تسلیم در بیرون می شود و نمی گذارد که فرد در بیرون خود را به انحطاط بکشد. ناچارم که در اینجا ظنین با شکوه «شارلز پگی» را در ستایش «امید»، خاطر نشان کنم. ولی وظیفه فیلسوف این است که مسائل را به مرتبه اندیشه واضح و طبقه بندی شده برساند، مسائلی را که هنوز در مرحله شناخت مقدماتی قرار دارند و هنوز ترانه عامیانه محسوب می شوند (شارلز پگی - Charles peguy - شاعر و فیلسوف فرانسوی که مکتبی خاص از تلفیق مسیحیت و سوسیالیسم و وطن پرستی پدید آورد و خود نیز عامل آن بود و در جبهه های جنگ جهانی کشته شد - مترجم)

در مقدمه مقاله ای که درباره نمایشنامه «محکوم» اثر زیبای «مادلین دگی» (M. Deguy) نوشتم متوجه شدم این واقعیت که انسانها قادرند برای دفاع از اعتقاد خود، مرگ را بپذیرا شوند بدون اینکه هیچ امید شخصی به نجات داشته باشند، به تنهایی می تواند مسئله ایثار را کاملاً در واری هر مبحثی قرار دهد، ایثار درباره امری مطلق که بواسطه آن انسان از طبیعت فرا می رود و فردیت یگانه و تبدیل ناپذیر خود را اعلان و اثبات می کند. از همین دیدگاه اضافه کردم که آیا نمی توان گفت که اگر یک معتقد مؤمن در وادی عشق و معرفت، از یک انسان غیر معتقد جلوتر است پس آدم غیر معتقد بایستی قادر باشد که در وادی اراده محض و ریسک، از رقیب خود جلوتر باشد؟ بعلاوه نیازی به گفتن نیست که تضاد بین معتقد و غیر معتقد، متقابلاً مربوط می شود به قیاسی که کلاً نمی تواند در واقعیت امر درست باشد و درست هم نیست. هیچ معتقدی بطور کامل و ابدی به اعتقادش ایمانی راسخ ندارد، این احتمال همیشه وجود دارد که وی پیشاپیش نتواند آن لحظات و دورانی را درک کند که شک و نگرانی، او را به جهان غیر مؤمنان ملحق نماید؛ عکس این امر نیز ممکن است که یک غیر مؤمن در شرایطی قرار گیرد که بواسطه اعتقاد گنگی که در درون خود حمل می کند به ناگاه به حرکت در آید در حالیکه هنوز قادر نیست که آن اعتقاد را به مرحله آگاهی کامل آورد. امکان دانستن دقیق این امر که آیا او معتقد به چیست و برای چه از زندگی دست می کشد، موضوع مستمر آثار فلسفی و نمایشنامه های من است.

ولی در چنین شرایطی رسالت فیلسوف شامل این امر است که بازتاب حیات اندیشه را به حریم روشنائی فهم آورد و یا برتر از آن، حیات ایمان را؛ با استفاده جدیدی از روش کهن سقراط. این موضوع دوم

معمولاً در وضعیت نیمه گنگ باقی می ماند زیرا آگاهی بشر نمی تواند حقیقت نهانی اش را به منطق آورد . من در اینجا عمداً از واژه «مکتب سقراط» استفاده کردم ؛ این وضع ، سیمای سقراطي اندیشه مرا آشکار می کند که درباره اش در مقدمه کتاب «افسانه وجود» تأکید زیادی نموده ام (سقراط حکیم معتقد بود که تعلیم دادن به معنای به یاد آوردن است و استخراج حقیقت از وجود شاگرد . و نه دانشی را به شاگرد القاء نمودن . منظور مارسل به همین روش است – مترجم)

یکی از دوستانم که یک فیلسوف روسی است و از نظر من ، سنخیت عجیبی با اندیشه من دارد ، با او درباره این مکتب نوین سقراطي سخن می گفتم که در جواب من گفت : «همینطور است ، این کودکی است از بطن ابدیت ، که موضوعی برای به دنیا آوردن است .» پاسخ این دوست که در نظر اول کمی مرا متحیر ساخت بنظر می آید که بازتاب کامل روح همان چیزی است که در سنوالم بطور زنده حضور دارد . و اما این «فرزند ابدیت» چیست ؟ در تحلیل نهانی همان وجودی است که در «من» هر کس نهفته است و بایستی به یاد آورده شده و استخراج گردد و به دنیا آید هر چند که در عرصه حیات خاکی بطور کامل بدست آمدنی نباشد . این «وجود» متمرکز شده است بسوی مقصدی که خودش را آزاد کند از قلمرو داشتن ، خواستن ، خود – شیفتگی و ترس . وقتی می بینیم که چگونه این امر در تحلیل نهانی بر روی «بدن» من متمرکز شده است می توانیم ارتباط آنرا با عنوان این مقاله درک کنیم . آنهانی که حداقل آشنایی را با مجموعه آثارم یعنی «ژورنال متافیزیکی» دارند می دانند که متعاقب توسعه اندیشه من از پایان جنگ اول جهانی ، بدن من ، خودش را بمن تقدیم داشته است به مثابه کانون «داشتن» . خود این کانون بواسطه یک ابهام ذاتی ، هویت یافته است ، و شاید هم بتوان نوعی کشش ذاتی را مطرح نمود . این مسئله شامل همه انواع «داشتن» ها می شود : آنچه که من دارم هستم در اشکال محسوس و معینی ، بخشی از «من» را شکل می دهد ، و این امر در گردش احساس عمیق من بروز می کند آنگاه که آنچه را که صاحب هستم به گونه ای از دست بدهم . ولی به لحاظ دیگری ، آنچه را که صاحب هستم واقعاً بخشی از «من» نیست زیرا که من آنها را از دست می دهم بدون اینکه هستی من متوقف گردد و یا بدون اینکه دیگر منی در کار نباشد . این تضاد بهرحال یک بیان بغایت ساده ای از یک وضعیت حیاتی بغایت پیچیده است که این مقولات طبقه بندی شده اجاره محاسبه دقیق آنرا نمی دهد . ولی همانطور که خاطرنشان کردم ، رابطه من با بدنم ، پیشاپیش ، نهایت فردیت و دوگانگی را عرضه داشته است . از یک طرف من مایلیم که با بدنم به عنوان چیزی که صاحبش هستم معامله کنم که بهر طریقی آنرا ترتیب داده و عرضه نمایم . از طرفی دیگر و به گونه ای بسیار عمیق تر ، بدنم در رابطه با معامله ای که با او می کنم ، غیرت و یاغیگری نشان می دهد . این طغیان از طریق این امر خودش را نشان می دهد که گویی کسی از اعماق «من» بر علیه من قیام می کند ، هر چند که این بیان در جنبه فلسفی بسیار مبهم می آید : بدن من چیزی نیست که من مالکش باشم ؛ من ، بدنم هستم . معنای این عبارت فقط در بیان معکوسش روشن می تواند شد . گفتن این سخن که «من ، بدنم هستم» در وادی هر چیزی ، نشان دهنده آنست که من در موقعیتی نیست که توصیف کننده هر نوعی از رابطه ای باشد که این دو مفهوم را متحد و یگانه سازد : من و تن را . مثلاً نمی توانم بگویم که : بدنم ابزار من است و یا : بدنم می تواند مناسبی باشد تا من او را عرضه کنم همچنین بخودم . معنای عمیق تر دیگری نشان می دهد که در تحلیل نهانی ، این اندیشه غلط است ، زیرا ایده «ابزار» ، مرا بسوی بدن باز می گرداند ، از آنجائیکه هر ابزاری درجه معینی از توسعه اقتدار بدن است . متعاقب این امر اگر این قدرت را به مثابه ابزار پندارم و بکارگیرم ، خودم را در گیر یک واپس گرانی بی انتها نموده ام . «من ، بدنم هستم» : در واقعیت امر یک مرکز ظهور است ، یک محور اظهار خویش که فقط می تواند آشکار کننده جنبه ای از من در رابطه با دیدگاههای متفاوتی باشد که ممکن است پذیرفته باشم ولی بدون اینکه هر یک از این دیدگاهها بطور انحصاری و یا محدود پذیرفته شده باشد . این همان نکته ای است که مد نظر دارم آنگاه که از افسانه خلقت انسان سخن می گویم به گونه ای که از هر معنای کلاسیک فلسفه الهیات ، آزاد باشد .

بگذارید اینک بین این دیدگاههای کلی و تحلیل پدیده شناسی بقا ، رابطه ای بنیادی بر قرار کنیم : در اصل می توان تصدیق نمود که هر چه رابطه شدیدتری مرا با هستی چیزی متحد کرده به همان شدت «تصاحبی» بوده است ، و بهمان شدت «محو شده گی» آن چیز بایستی با «از دست رفتگی» آن چیز تشبیه شود . درست همان چیز از دست رفته ، تحت شرایط استثنائی معینی می تواند دوباره بدست آید ، ولی نمی توان هیچ هویت حاضر و زنده و نقدی را در آن سراغ گرفت . بعلاوه ما نقداً مجبور به آزمون عمیق تری از آن چیزی هستیم که دقیقاً به معنای حضور است . ولی اگر عشق من تصاحبی نباشد و بلکه ایثاری باشد ، شرایط دگرگون است . این امر «زنده کردن مجدد» همان تفاوتی است که روانپزشک اتریشی آقای استوکر طرح کرده بود . اجازه دهید که لحظه ای بر روی این تفاوت مکت کنیم . این مناسب خواهد بود اگر بگوئیم که عشق تصاحبی امری خود – محور است در حالیکه عشق ایثاری درست بر مدار دیگران قرار دارد . بعلاوه می توان یکبار دیگر تفاوت مشهوری را که آقای «Nygren» فیلسوف الهیات اهل

سوند بین عشق شهوانی و عشق پاک و تقوایی (eros و agape) مطرح نمود را در اینجا مشاهده نمود. ولی در جریان پژوهش هانی که داشته ام شاید ضروری باشد که این نکته را هم اضافه کنیم که: عشق انسانی رابطه عمیق متقابلی را شامل می شود که به عشق ایثاری (دیگر - محور) به اندازه کافی این اجازه را می دهد تا در هر دو سو عمل کند و به هر یک از طرفین این امکان را می دهد که مرکز طرف دیگر باشد. در اینجا باید بگویم که عشق انسانی هر نوع دوستی، رفاقت و علاقه ای بین انسانها را نیز مد نظر دارد. بدینگونه یک اتحادی پدید می آید که کمتر از خلقت آدم، آنگونه که بحث کرده ام، افسانه ای نیست. بعلاوه در مقوله این دو افسانه است که «افسانه نسل» نیز حضور دارد.

ولی ممکن است کسی بپرسد که «آیا این ایده حضور بطرز خطرناکی ابهام آفرین نیست؟» آیا معنای حضور در این سنوال، چیست؟ در عنوان این مقاله «حضور و فنا ناپذیری»، ممکن است شما یک حضور فوق فردی را در نظر آورید، یک حضور واقعی از وجود را که در وراي مرگ مد نظر باشد و دوست داشته شود. ولی از طرفی دیگر با در میان آوردن تفاوت بین عشق تصاحبی و عشق ایثاری، آیا در بطن آگاهی ذهنی باقی نمی ماند؟ شاید آنچه که در نشان دادنش موفق هستید و همان وجودی است که من از دست داده ام در باطن من به گونه بسیار صمیمی تر حاضر باقی بماند اگر من این عشق را به او اختصاص داده باشم و نه اینکه او را فقط برای خودم دوست داشته باشم. و نیز می توان فراتر رفت و وانمود کرد که این حضور فقط به قلمرو حافظه تعلق دارد حال آنکه یک واقعیت است.

در حقیقت در اینجا مواجه با مسئله بسیار سختی هستیم و این سختی آن چیزی است که آدمی ناپیوستگی به آسانی از آن بگذرد و ناچیزش پندارد.

در اینجا بنظر مناسب می آید که آنچه را که قبلاً «بازتاب ثانویه» نامیده ام، به میان آورم و آن گویی چنین است که کسی را که چیزی را برای خودش شکل می بخشد و ادراک کنیم تا نسبت آن چیز را با خودش، طلاق دهد. چنین طلاق شامل مقولات مربوط به جهان ادراک و تجسم نیز می شود. می خواهم نشان دهم که این ها دقیقاً همان مقولاتی هستند که بایستی بکلی از آنها چشم پوشی کرده و بگذریم.

فیلسوف ایتالیایی آقای «pietro prini» در پژوهش عمیقی که آنرا به اندیشه من تقدیم کرده است این روش را «متدولوژی پدیده های غیر قابل اثبات» نامیده است. به درستی که از همان نخستین نوشته هایم، تعلقی شدید به تعریف مثبت و موثقی از امر «غیر قابل اثبات» داشته ام تا نشان بدهم که این همان سر چشمه عشق و ایمان است. امروزه مسلماً در استفاده از اصطلاح «امر غیر قابل اثبات» مردد هستم. به اعتقاد من آن موقع این اصطلاح در مقابل معنای متضاد خودش (امر قابل اثبات) دارای حقیقتی بود که معنای ضعیفی را در علوم طبیعی تداعی می نمود. ولی آن چیزی که هنوز هم در جریان تغییراتی که در اصطلاح شناسی رخ داده، مقاومت می کند این ایده است که بایستی بر اعتقاداتی که برای خودمان در هر چیزی پدید آورده ایم و نیز بر شرایط ساختاری آن، فائق آنیم تا بتوانیم «حضور» را لمس کنیم و به آن برسیم.

برای رهائی از تفاوتی که در کیفیت های روحی وجود دارد که شی را از حضورش تفکیک می کند در کتاب «افسانه وجود» گفته ام که بسیار مناسب است که بعنوان یک نقطه حرکت به قصد این رهائی، تجربیات بسیار ساده و معینی انجام پذیرد، ولی فیلسوف از آغاز تا کنون از این امر طفره می رود. بطور نمونه می توانیم شدیداً احساس کنیم که کسی در آنجا در اطای بسیار نزدیک بماند، کسی که می بینیم و می شنویم و می توانیم لمس کنیم، با همه اینحال وجودی «حاضر» نیست. او هر چند که بما بسیار نزدیک است ولی بی نهایت دورتر از کسی است که در هزاران کیلومتر دورتر از ما قرار دارد و دوستش داریم و حتی مرده است و دیگر در جهان ما نیست. این درست نیست که بگوئیم ما نمی توانیم با او در آن اطاق رابطه ای داشته باشیم، زیرا او نه کور و کر است و نه نیمه علنی. بین ما ماده اولیه ارتباطی وجود دارد ولی فقط موادی مادی هستند (و نه روحی). این نوع رابطه بهر لحاظ قابل مقایسه با رابطه بین دو ایستگاه است: یکی فرستنده و دیگری گیرنده است. بهر حال آن چیز اصلی غایب است. ممکن است گفته شود که این رابطه ای بدون جمع شدن است، یک رابطه غیر واقعی. طرف دیگر این کلمات مرا می شنود؛ ولی او مرا نمی شنود و من می توانم بطرز دردناکی آگاه باشم که این کلمات، همانگونه که او آنها را بسوی من رله می کند، کلماتی که بازتاب اوست، برای من غیر قابل تشخیص می شود. بواسطه یک پدیده واحد، دیگری بین من و واقعیت وجودی من حائل می شود؛ او بطریقی مرا نسبت به خودم غریبه می کند؛ و بطریقی من از فهم خودم دور می افتم و نهایتاً دیگر هیچ نسبتی با کلمات خودم ندارم، بین من و کلام من حجابی قرار می گیرد.

ولی بواسطه یک واقعه معکوس، می تواند جریانی مخالف این وضع پدید آورد که «دیگری»، اگر او را حاضر در خویشتن احساس کنم، مرا بطریقی باطناً نو می سازد. این حضور به چنین روشی نوعی الهام یا وحی انسانی است: با او بیشتر و کاملتر وجود دارم تا بی او. این تجربه را که من صدها بار آزموده ام یکی از افسانه ای ترین وقایعی است که ممکن است رخ دهد و این همان چیزی است که فلاسفه هرگز به آن

توجهی ندارند . می توان گفت که در بهترین حس ممکن يك حضور وجودي (اگر یستانسایال) است . این حس به همان اندازه ای که «دیگر» ی می گوید و آنگونه که معنای کلامش می باشد ، نیست ولی این خود اوست که این کلمات را می گوید ، او خودش به همان اندازه که صاحب کلامش می باشد بواسطه تمامیت آنچه که هست (یعنی اینکه چنین حس و واقعه ای که يك واقعه وحدت وجودی بین دو انسان است هرگز حتی بواسطه هر يك از طرفین واقعه نیز قابل توصیف منطقی نیست ولی حتی از خود کلام نیز روح آن واقعه محسوس می باشد - مترجم) . ولی لازم است اضافه کنم که این تجربیات بیانگر يك کیفیت عظیم ذاتی است . البته منظور از عظمت در اینجا به معنای آن چیزی نیست که مثلاً کسی از يك اقدام عظیمی سخن می گوید . در اینجا عظمت دارای ماهیت سخاوت و رحمت و کرامت و روحانیت است که می توان گفت که بطور منفي لاقیل چیزی در وری هر «چگونه دانستن» است ، وری هر تکنیک قابل آموزش . بدون شك این مدینه فاضله ای برای «امید» است که آدمی بتواند هنر حضور یافتن برای دیگری و در دیگری را به کسی تعلیم دهد . فقط می توان حدس ها و نشانه ها را تعلیم داد . این هنر حقیقتاً نوعی کرامت و بخشش است و به عکس نیز بدست نیابردنش يك بی رحمی است .

ولی اصرار بر هویت غیر شییی حضور (غیر مفعولی) ، اصلاً به این معنا نیست که بگوئیم آن فقط يك ذهنیت (فاعلیت) محض است و خیالی بیش نیست که یکطرفه است . عملاً لازم است که در اینجا از ماهیت واقعه «دو فاعلی» سخن بگوئیم (دو ذهن یا دو نفر در واقعه ای واحد و مقام و تجربه ای واحد - مترجم)

معنای این اصطلاح (دو فاعلی) بهر حال همواره در خطر سوء تفاهم است زیرا جهان فعالیتهاى معمولی بشر مربوط به اشیاء است و بنابراین آدمی همواره مستعد است تا این اصطلاح را به مثابه يك نیروی انتقال دهنده ای تفسیر کند که بواسطه معنایی حمل می شود که مفعول است و مستقل از آنهایی که آنرا انتقال می دهند . ولی این فقط يك تفسیر مسخ شده از چیزی است که به هیچ وجه بخودش اجازه نمی دهد که بواسطه چنین زبانی ، بیان و عیان شود . وضعیت دو فاعلی ، اساساً يك «گشایش» است (گشایشی دو جانبه) . من غالباً گفته ام که تفاوت بین رابطه باز و بسته ، آنطور که بواسطه برگسون در کتاب «دو منشأ اخلاق و مذهب» معرفی شده ، بدون شك از اهمیت بسیار بیشتر از آنچه که خودش تصور می کرد ، برخوردار است .

(هانری برگسون - از بر جسته ترین فلاسفه نیمه اول قرن بیستم فرانسه و از بانیان مکتب موسوم به «فلسفه جریان» - process philosophy می باشد - اندیشه هایش شباهت شدیدی به شناخت عرفانی شریق دارد - مترجم) . بسیار مهم است که به عمق این مسئله فرو رویم و به استخراج عناصر درونی اش بپردازیم . بنظر میرسد که این امر ، موضوعی از «فلسفه نور» باشد . من این واژه را به معنایی می گیرم که بسیار نزدیک است به آنچه که در انجیل یوحنا مطرح می باشد . این مسئله بعنوان يك موضوع کاملاً مخصوص يك روی همان امری است که وحی یا الهام نامیده می شود و درک آن ، امری ، هم ممکن و هم ضروری است . بطور دقیقتر ، ممکن و لازم است که خود رادر قلمرو نور الهیات محصور کنیم که مسلماً بواسطه آن روشن می شویم ولی بدون اینکه آدمی لزوماً مورد خواهش قرار گیرد تا درباره هسته مرکزی این الهام بطور کامل آگاهی یابد . می توان به همین طریق بطور مثال از نور معرفت سخن گفت . من حتی می گویم که انسان مجبور است که به این کار تن در دهد . نادیده گرفتن این امر ، کل شناخت شناسی را میدل به سرزمینی برهوت و مسخ شده می کند . ولی خاطر نشان کردن این نور در مرتبه ای از اندیشه ، لزوماً به معنای دست یافتن به منشأ آن نمی باشد .

می توان گفت که «دو فاعلیت» همان واقعه با هم بودن در نور است . در اینجا و شاید همیشه ، بواسطه جریانی معکوس می توان گوهره این واقعیت را لمس کرد در سمتی که این امر موضوعی از هدایت اندیشه خویشتن است . (منظور مارسل از پدیده معکوس ، جریان معکوس و یا منطق معکوس که به کرات بکار می برد همان روش پدیده شناسی در مکتب هوسرل آلمانی است که کاهش منطقی هم نامیده می شود و نام جدیدی بر همان سنت استدلالی سقراط حکیم است . همانطور که مثلاً در عرفان اسلامی گفته می شود خدا و حقیقت را به روش معکوس و منفي می توان اثبات کرد . یعنی فقط از طریق «نه خدا» یا لا اله ، می توان به الله رسید و لا غیر - مترجم) اگر در حضور شخصی دیگری ، من حامل پیش فرضی درباره او باشم و یا اگر فرض من دقیقاً درست هم باشد ، من به او چیزهایی را نسبت می دهم که مربوط به من است . و در چنین وضعی ما با هم در نور قرار نداریم . من خود را در سایه قرار داده ام و فوراً او هم دیگر در رابطه با من حضور ندارد و متقابلاً من هم دیگر نمی توانم در رابطه با او حضور داشته باشم .

بنظر می رسد که این نقطه نظرها این قابلیت را داشته باشد که روشنگر همان چیزی باشد که می خواستم نشان دهم آنگاه که گفتیم لازم است که آدمی بر شینیت و مقولاتش فائق آمده و از آن فرا رود . مثلاً از آن

عوامل و ابزارهائی که در جریان معاینه و درمان پزشکی نسبت به یک بیمار وارد کار می شوند باید بر گذشت . من فعلاً مورد روانپزشکی را که مشکلات خاص خودش را دارد به کنار می نهم .

بهر حال سختی انتقال یافتن به وادی چنین بصیرتی ، ناپیوستگی ما را مأیوس نموده و لذا به این مسئله با چشم تحقیر بنگریم . در اینجا یک بار دیگر انتقاء جدی دیگری قابل پیش بینی است . ممکن است گفته شود : «در مواردی که تو سخن گفته ای علیرغم هر چیزی که در این رابطه وارد شود بهرحال حس حضور و عدم حضور مطرح است . موجودی که برای من حضور دارد آشکارا در آنجا وجود دارد ؛ او در بیرون و بطور فیزیکی وجود دارد : آیا این یک تلاشی تصنعی و حتی نامشروع نیست که آدمی سعی نماید که بین حضور و شینیت یک جدائی بنیادی را وانمود کند ؟ آیا مجاز نیستیم بگوئیم از آنجائی که چیزی شیناً جدائی از ما در آنجا وجود ندارد ، تبدیل می شود به مقداری پاره استخوان بی جان و یا مشتکی زباله ، این وجود اساسی و اجتناب ناپذیر چیزها ، به تحلیل می رود به گونه ای که حضور ، به یک احساس ذهنی محض تنزل می یابد ؟»

ولی تجربه محقق شده بدون پیش داوری ، آشکارا نشان می دهد که امکان ندارد که بتوان با چنین اظهارات مختصری درگیر شد . واقعیت آن چنان خشن و بیروح بنا شده ای مثل تله پاتی کافی است بما نشان دهد که حالاتی از حضور متقابل وجود دارد که غیر قابل تنزل به نوعی از روابط روزمره ما با دیگران است . آنهائی که بطور جدی به تله پاتی پرداخته اند مثل کار ینگتون و پرایس – تشخیص داده اند که چنین پدیده ای شامل نوع خاصی از اتحاد بین انسانهاست .

ولی این کل مطلب نیست . بازتاب بسیار عمیق تری ما را بسوئی هدایت می کند که خود حلقه بین حضور و شینیت را زیر سؤال ببریم . من ملزم شده ام که سائر تجربیات را که در ابعادی متفاوت از حیات روحی انسان رخ می دهند نیز بحساب آورم . من درباره مخلوقات مخصوصی می اندیشم ، مخصوصاً خلایق های دراماتیکی و موسیقائی . کافی است طریقی را بخاطر آوریم که در آن بطور مثال یک ایدۀ مولودیک سر بر می آورد ، برای ما رخ می نماید و بما متصل می شود ؛ آیا از کجا می آید ؟ آیا از خودمان می آید و یا از جایی دیگری بسویمان روی می نماید ؟ بازتاب تشخیص این تفاوت تهی از هر معنایی است . و اثر حاصل از این روی داد نوعی نقشه برداری موهوم است ؛ زیرا عملاً پذیرش این امر که من یک محدوده جغرافیائی پدید آورم و سپس از خودم بیرسم که آیا این ایده برخاسته از این محدوده است یا نه ، کاملاً بری از هر حس واقعی است – همانطور که کسی بخواهد همین کار را درباره جریان رودخانه ای انجام دهد که سر چشمه اش در این یا آن طرف یک محدوده خاصی می باشد . در حقیقت امر ، ایدۀ «محدوده من» یک ایدۀ توهمی و فریبنده است و انسان نمی تواند هیچ کار و اصلاح با ارزشی در آن پدید آورد صرفاً با توسل به مسئله ضمیر ناخود آگاه که گویی زیر بنای این محدوده است و می خواهد این زیر بنا را تکمیل و یا مکاشفه کند . ایده آلیسم در اشکال ذهنی اش متأسفانه بسیاری اوقات مدعی افسانۀ این قبیل امور شده است بدون اینکه اصلاً بنیاد یگانگی (توحید) پدید آمده باشد و درک شود .

اضافه می کنم که تمایل بد و حیرت آوری که بسیاری از فلاسفه معتبر یا غیر معتبر به پدیده های متافیزیکی نشان داده اند بر خاسته از تمسک آنها به این توهم است و این نوع پدیده ها عملاً پدید آورنده میل شدیدی در این فلاسفه است که هر کسی را که صادقانه به این پدیده ها باور داشته باشد مجبور کنند تا فکر خود را در هم بشکنند و نفی نمایند . در اینجا آشکارا فهمیده می شود که این امر ، رابطی بین تجربه متافیزیکی و واکنش های خود – محور است . چنین رابطی بگونه ای عمل می کند که در مراتب اندیشه ، فلسفه بعد از دکارت را تا آنجا که مربوط به عنصر معرفت در اشکال بازدارنده اش می شود ، به زیر سؤال بکشد ، و «خود» را چنان انتقاد کند که «من» بتواند برای ما ، درهائی را بگشاید که از آن درها ، متافیزیک آزاد شود . (دکارت – فیلسوف قرن هفده فرانسه و بانی مدرن شک فلسفی و مفسر بزرگ «من» در پژوهش فلسفی می باشد و شعار «من فکر می کنم پس هستم» از اوست – فلسفه پس از دکارت به جریان فلسفی ای گفته می شود که اساساً پدید آورنده مکتب روشنفکری اروپاست که بشدت مقولات روحی و متافیزیکی را از عرصه شناخت دفع می کند و شناخت را به دو شقه ایده آلیسم و ماتریالیزم تقسیم می نماید که بیانگر افراط و تفریطی از خود – محوری انسان است . مارسل معتقد است که با طرح مسئله «حضور» می توان این خلاء و دوگانگی را از میان برداشت – مترجم)

و هنوز هم یک سؤال بسیار ظریف دیگر قابل طرح است : پژوهش های متافیزیکی در خدمت چه هدف مفیدی از مسئله ادامه بقای انسان می تواند باشد ، هنوز از مسئله فنا ناپذیری سخن نمی گوئیم ؟ از همان نقطه نظری که اتخاذ کرده ام این سؤال بغایت ظریف می آید زیرا اگر کسی که چنین تجربه ای داشته باشد و بتواند بما چیزی در آن باره بیاموزد آیا ریسک دوباره بنا نهادن شینیت همان شی ، در هنگام تعلیم ، وجود ندارد ؟ آنهم دقیقاً در همان قلمروی که او آرزو کرده بود که از آن فرا رود (گیر می افتد و باز به دوگانگی مبتلا می شود – مترجم) . بنظر می رسد که پاسخ من کما بیش حالات زیر را در بر می گیرد :

پیش از همه ، من فکر نمی کنم که کسی بتواند اهمیت مباحثات درباره مسئله بقا را ، مورد سوال قرار دهد . برخی از حقایق دقیق و بدیهی هستند که به سختی توصیفی را بدون ارائه نظریه ای از یک «واحد اولیه وجود» ، پذیرا می شوند . واحدی بنیادین که همواره باقی بماند و از آنچه که مرگ نامیده می شود مبرا باشد . این نظریه بنیاد هر چیزی است و حتی در ساده ترین و اقتصادی ترین امور نیز مطرح می باشد . ممکن است کسی بتواند در رسیدن به چنین نظریه بنیادین ، امیدوار باشد . ولی بهرحال این فقط یک نظریه می تواند باشد . ولی حضوری که من درباره اش می اندیشم متعلق به جهان فوق نظریه است : امکان پدید آمدن یک اطمینان شکست ناپذیر را فراهم می آورد که در رابطه با «عشق ایثاری» قرار دارد و خود را از طریق چنین اظهاراتی معنا می کند : «من مطمئن هستم که تو در من و برای من حضور داری و این اطمینان مربوط می شود به این واقعیت که تو هرگز کمک خویش را از من دریغ نمی کنی ، و تو مرا یاری می دهی حتی بسیار بیشتر از آنچه که مستقیماً در عالم خاک ، یاری توانی داد . ما با همدیگر در عرصه نور قرار داریم . بطور دقیق تر ، در لحظاتی که من از خودم جدا هستم و خودم را تاریک نمی کنم ، از نور بیشتری برخوردارم که نور توست . مسلماً منظورم آن نوری نیست که تو سر چشمه اش هستی ، بلکه در آن نوری که تو خودت منور می شوی ، آنجا که می توانی بر من بتابی .»

اضافه کنم که برای وجودی که هنوز از اسارت «من» خودش رها نیست این اطمینان شکست ناپذیر بطور غیر مستقیم از طریق وقایعی مجدداً پدید می آید و تقویت می شود که بدیهیات هستند و یا بطور دقیق تر شکستها و ابطالها هستند : شکستهای بدیهی ! (یعنی آدمی یا از طریق عشق ایثاری از اسارت «خود» رها شده و به مقام حضور و اطمینانی ابدی می رسد و یا در شکستها و بطالت های مستمری که حاصل خود - محوریها می باشد ، جبراً به انتهای خود می رسد و این انتها در مرز حضور و اطمینان قرار دارد - مترجم) : مثلاً شکستهایی که در زندان برای آدمی آشکار و اجتناب ناپذیر می شود ، جانی که «من» خود را در حبس خود تنگاتنگ احساس می کند و زندان فقط وسیله ای برای بروز این احساس است ، مخصوص آن هنگام که خود را بواسطه چیزهایی که به من داده می شود آگاهانه و عمداً هیبنو تیز نموده و بیخود می نمایم (در اینجا تلاش آشکار و عمدی برای رهایی از «خود» کاملاً محسوس است و نیاز انسان به این رهایی به عنوان یک حقیقت ذاتی ، سویی می نماید - مترجم) . از «تقویت» سخن گفتم و نه از پی ریزی . در اینجا مثل هر جای دیگری ، در دوگانگی شرایط وجودی خود به حیرت می افتیم : تعلق به وجودی که در جهان اشیاء گرفتار است و در آن مشارکت می کند ، و از طرفی دیگر از این جهان فرا می رود و می داند که فرا می رود . و بعلاوه دوباره مواجه می شویم با مقولات آزادی و محبت که در اندیشه ای مثل من ، خودش را به مثابه محور فعالیت روحی حاضر می کند .

جهان ما ، چنان شکل یافته است که من در اطراف خودم می توانم هر چیزی را دلیلی برای یأس بیابم ، زیرا در واقعه مرگ ، پوچی همه چیزها را می بینم ، و نشانه های رقت آوری از هستی غیر قابل فهمی که من بدون هیچ حس و درکی ، در آن پرتاب شده ام . ولی در بازتابی عمیق تر ، این جهان به ناگاه بگونه ای بروز می کند که گویی چنان سامان داده شده است که من می توانم از قدرتی مطلع شوم و خودم را به آن برسانم که در مقابل اینهمه یأس و مرگ و پوچی و جهل ، مقاوم شوم و مرگ را به عنوان واقعیت نهایی نبینم . در اینجا نیز جلوه ای از «امر غیر قابل اثبات» وجود دارد که قبلاً درباره اش بحث نمودم . واقعیت و سیمای مرگ ، مستقل از آن راهی نیست که در آن به قضاوتش می پردازم ؛ بلکه مستقل از آن راهی است که اندازه گیری اش می کنم .

اضافه می کنم که تا زمانی که همواره از مسئله الهام و وحی و حقایق و وعده های کتب آسمانی بیگانه هستم و آنرا در وجود زندگی خود نمی یابم ، بازتاب های متافیزیکی در زندگی و نیز تجربه های متافیزیکی به من این اجازه را می دهد که نشانه هائی را برگزینم که قادر به مشاوره و تأمل درباره این عمل آزاد باشد و این حداقل ضمانتی است که من نیاز دارم . به این ضمانت احتیاج دارم زیرا با وجود هر چیزی ، من به استقامت خویش در مرکز یک واکنش نقادانه ادامه می دهم و اگر بر خود فائق نیانم بطور مخفیانه ای در یأس و پوچی غرق می شوم .

این نشانه ها ، محتوانی دارند که برای رسالت خود ، کفایت می کنند ؛ اگر آنها حجت هایی می بودند ، آزادی من قبل از مرگ ، مثل نوعی پوچ شده گی می بود ، همانطور که در میان برخی از روح گرایان مبتدی اتفاق می افتد . بنابراین زندگی ، همچون مرگ ، خود را در جدیت تمام عریان می کند ، ایثار از طریق تراژدی اش ثمر می بخشد و در ابدیت شکوفا می شود . ما در اینجا با موضوعی مواجه می شویم که به طرز تحسین انگیزی بواسطه آقای «peter wust» شرح داده شده است ، ارزش متافیزیکی رسیک کردن بعنوان وضعیتی خاص از وجود انسان ، در هویت افسانه ای اش بدست می آید .

بعلاوه بهتر است پیش تر رویم و ببینیم همانطور که ایده فنا ناپذیری ، بطور لامتناهی از مسئله بقا فرا می رود ، غیر ممکن است که وارد جهان الهیات حقیقی نشود و به منشأ کل نور رجعت نکند ، به خدا و به عشقش برای خلقت . و بدین طریق آدمی در ویرای یک فلسفه ای از حضور ، به خوبی از عهده خودش بر

می آید ، و غیر ممکن است که به ایدة ثقیل الهام و وحی قدیسین رجعت نکند و به باور نرسد . اما در این جا ، من آزادانه در این سوی دیواری باقی مانده ام که فیلسوف بطور معمول بسیار به سختی می تواند از آن عبور کند .

بی پرده باید بگویم که مطمئن هستم که برخی بر علیه چنین تلاشی که من در اینجا انجام داده ام اعتراض دارند و مخالف این ارزش معرفتی هستند که به فراسوی شینیت راه می جوید تا لمس از مسئله الهام و وحی را امکان پذیر سازد .

بگذارید بگویم که تصور یک پل ، به عنوان محل رفت و آمدی به حریم وحی ، رفت و آمدی خود – محورانه به قصد تجاوز و تخریب و به قصد وسوسه های فلسفی ، پیشاپیش منتهی و مردود است و اصلاً نمی تواند مسئله ای از یک اندیشه صادقانه و درست فلسفی و معرفتی باشد .

و بر این اندیشه اصرار می ورزم که نشان دادن این امر بسیار مهم است که چگونه یک تجلی ، هر جانی که در قلمروش گسترش می یابد و کار گشائی می کند ، از طریق نیروی غیر قابل مقاومتی جریان می یابد تا با هر میل و ادعائی که می خواهد از آن فرا رود و بر آن مسلط گردد ، مقابله کند ولی در پایان کار ، آن تجلی آن مدعی را تحت الشعاع نور خود ، روشن می کند و خود و ماهیت حقیقی خود را نیز معرفی و آشکار می نماید .

پایان