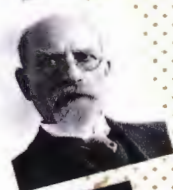


اگرستانسیالسم

مری وارنوک

حسین کاظمی یزدی



بسم الله الرحمن الرحيم

اگزستانسیالیسم

میری وارنوک

ترجمہ حسین کاظمی یزدی



وارنوک، مری Warnock, Mary	:	سرشناسه
اگزیستانسیالیسم / مری وارنوک ؛ ترجمه حسین کاظمی یزدی؛	:	عنوان و نام پدیدآور
ویراستار راضیه زینلی.	:	مشخصات نشر
تهران: ماهگون، ۱۳۹۶.	:	مشخصات ظاهری
۲۳۲ ص: ۵/۱۴/۵؛ ۲۱/۵ س.م.	:	شابک
978-600-97491-02	:	وضعیت فهرست‌نویسی
فیبا	:	یادداشت
Existentialism, 1970. عنوان اصلی:	:	یادداشت
چاپ قبلی: شهر خورشید، ۱۳۸۸.	:	موضوع
اگزیستانسیالیسم	:	موضوع
Existentialism	:	شناسه افزوده
کاظمی یزدی، حسین، ۱۳۶۱ -	:	رده‌بندی کنگره
۱۳۹۶ الف ۷ و ۲ / B ۸۱۹	:	رده‌بندی دیویی
۷/۱۴۲۸	:	شماره کتاب‌شناسی ملی
۴۶۶۶۱۲۳	:	



اگزیستانسیالیسم

نویسنده: مری وارنوک

مترجم: حسین کاظمی یزدی

ویراستار: راضیه زینلی

صفحه‌آرا: سیدحمید حیدری‌ثانی، از «ویراستاران»

طراح جلد: مرتضی عامری

ناشر: ماهگون

قیمت: ۱۷۰۰۰ تومان

چاپخانه: فرشپوه | شمارگان: ۱۰۰۰ | شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۹۷۴۹۱-۰۲

تهران، اتوبان باقری، خ ۱۹۶ غربی، پلاک ۱۴۷، ط ۲ شمالی

۰۹۳۰۵۵۹۱۷۰۷ t.me/mahgoonpub mahgoonpub.com

تمام حقوق برای ناشر محفوظ است.

به آنان که
آزادی را به سخره نمی گیرند.

فهرست

یادداشت مترجم	۷
فصل اول: خاستگاه‌های اخلاقی	۱۱
فصل دوم: اتمونت هوسرل	۴۵
فصل سوم: مارتین هایدگر	۸۱
فصل چهارم: موریس مرلوپونتی	۱۱۹
فصل پنجم: ژان پل سارتر ۱	۱۵۱
فصل ششم: ژان پل سارتر ۲	۱۸۳
فصل هفتم: نتیجه‌گیری	۲۱۳
کتابنامه	۲۲۹

یادداشت مترجم

هرچند که اگزستانسیالیسم از بزرگترین مکاتب فکری قرن بیستم به حساب می آید، آثاری که به زبان فارسی خواه ترجمه یا تألیف، به بررسی نظری این نحله فکری می پردازند از نظر کمی شایسته بزرگی و گستردگی این مکتب نیستند. البته گفتنی است که اگزستانسیالیسم در حوزه ادبیات با اقبال مورد توجهی از سوی فارسی زبانان روبرو شده است. نگاهی اجمالی به کتال های ترجمه شده در حوزه ادبیات اگزستانسیالیستی از جمله داستان و نمایش نامه و هم چنین تاثیر اگزستانسیالیسم بر ادبیات و شعر معاصر ایران، خود گواه این مهم است. از این رو مترجم کتاب حاضر را برای برطرف کردن بخش کوچکی از این نیاز برگزیده است.

مری وارنوک نویسنده کتاب، به بررسی انتقادی اگزستانسیالیسم در حوزه فلسفه پرداخته است. با نگاهی به فهرست عناوین کتاب در می یابیم که نویسنده از میان تمام فیلسوفان معروف به اگزستانسیالیست تنها هایدگر، مرلوپونتی و سارتر را فیلسوفانی اگزستانسیالیست می داند. او خود در بخش نخست این کتاب دلیل قلم زدن فیلسوفانی همچون کامو، یاسپرس و مارسل را بیان کرده است.

لازم به ذکر است که همه پی نوشت ها متعلق به مترجم بوده و پی نوشت های متن اصلی در پایان هر فصل به طور جداگانه آورده شده است. در پایان شایسته است از کمک های بی دریغ صبا راستگار و امیر افشارنیا برای ویرایش مفهومی کتاب کمال تشکر را داشته باشم.

فصل اول:

خاستگاه‌های اخلاقی

سورن کی‌یرکگور، فردریش نیچه

«اگزیستانسیالیسم» درست مانند «عقل‌گرایی»^۱ و «تجربه‌گرایی»^۲ برچسبی است که ممکن است باعث گمراهی افراد ناآگاه شود. اگزیستانسیالیسم، نظام یا مکتب خاصی را معرفی نمی‌کند. برخی از فلاسفه‌ای که تحت این عنوان توصیف شده‌اند، منکر اگزیستانسیالیست بودن خود هستند و برخی دیگر از اینکه چنین نسبتی به آن‌ها داده شده است، در شگفتند. در فلسفه هم مثل هنر، مرزبندی‌هایی به چشم می‌خورد؛ اما درواقع این مرزبندی‌ها، اهمیت چندانی ندارد. شاید بتوان اصطلاح «اگزیستانسیالیسم» را به نوعی خاص از فعالیت فلسفی، اطلاق کرد که به‌خصوص در دهه‌های ۱۹۴۰ و ۱۹۵۰ گسترش یافته بود. این فعالیت‌های فلسفی، علایق، تبار^۳ و پیش‌فرض‌های مشترکی دارند و درحال حاضر موضوع مناسبی برای یک تحقیق جامع تاریخی و ارزشمند به حساب می‌آیند. این مسئله، نقطه شروع کار ماست.

به اختصار می‌توان گفت علاقه مشترکی که فیلسوفان اگزیستانسیالیست را با یکدیگر متحد می‌کند، دل‌بستگی آن‌ها به آزادی انسان است. تمام آن‌ها علاقمندند تا جهان را محیطی برای انسان در نظر بگیرند، انسانی که به دلیل قدرتش در انتخاب مسیر و اعمالش، همچون موجودی منحصر به فرد رفتار می‌کند. اینکه حد آزادی انسان در انتخاب کردن کجاست، اینکه این آزادی به چه شکلی توصیف می‌شود و... موضوعات اصلی مورد توجه تمام

1. rationalism

2. empiricism

3. ancestry

اگزیستانسیالیست‌هاست. اما تابه‌حال بسیاری از فیلسوفان، به آزادی انسان و به «مسئله آزادی اراده» پرداخته‌اند. هرچند که هیچ‌کدام اگزیستانسیالیست نبوده‌اند. بنابراین لازم به ذکر است که مسئله آزادی برای اگزیستانسیالیست‌ها، تاحدودی مسئله‌ای عملی است. آن‌ها بیش از هر چیزی قصد دارند به مردم نشان دهند آزادند. همچنین می‌خواهند چشمان آن‌ها را بر اموری بکشایند که همواره درست است، اما به‌هردلیل تشخیص داده نشده‌اند؛ یعنی انسان نه‌تنها در انتخاب کاری که در یک موقعیت خاص انجام می‌دهد، که در انتخاب ارزش و نحوه زیستن نیز آزاد است. فلسفه اگزیستانسیالیسم از مخاطبانش می‌خواهد تا نه‌تنها به طبیعت آزادی انسان توجه کنند؛ بلکه آزادی را تجربه کرده، آن را عملی کنند. اگزیستانسیالیست‌ها در این خصوص شبیه به اسپینوزا^۱ عمل می‌کنند. اسپینوزا با نشان دادن جایگاه انسان در جهان، راه جدیدی برای ملاحظه فهم و هیجانات انسان عرضه کرد. اما آنچه ما در اینجا به آن توجه می‌کنیم، برخلاف نظر اسپینوزا است. چراکه اسپینوزا از ما می‌خواهد بیاموزیم آزادی اراده‌ای که مبتنی بر بی‌خبری از علت‌ها باشد، توهمی بیش نیست. درحالی‌که اگزیستانسیالیست‌ها به‌طور مشخص از ما می‌خواهند تا بیاموزیم آزادی‌ای که آن را تجربه می‌کنیم، یعنی همان آزادی‌ای که داریم، موجه است و اتفاقاً علیت، توهم است. پس دومین وظیفه ویژه اگزیستانسیالیست‌ها این است که در خوانندگانشان تغییر ایجاد کنند و آن‌ها را مجاب کنند هرچند تابه‌حال فریب خورده؛ اما اکنون می‌توانند از دریچه جدیدی به امور بنگرند. این روحیه پرشور و حرارت اگزیستانسیالیسم است که در هیئت‌های مختلف؛ اما با لحنی روشن و واضح، نمایان می‌شود. احتمالاً هر فیلسوفی آرزو دارد خوانندگان‌اش آنچه را که او می‌گوید، همچون چیزی درست و ممکن بپذیرند، هم‌چنین آرزو دارد تفسیرش را از پدیده‌های جهان یا روش طبقه‌بندی آن‌ها، هم‌چون تفسیر

یا روشی رضایت‌بخش قبول کنند؛ اما اگزیستانسیالیست‌ها چیزی بیش از این می‌خواهند. آن‌ها می‌خواهند حقایق موجود دربارهٔ آزادی انسان - همان‌طور که خودشان آن‌ها را درک کرده‌اند - نه تنها پذیرفته شود؛ بلکه هر فرد آن حقایق را در خود جذب کند. بنابراین وقتی کسی آن حقایق را جذب کند، نگاهش به زندگی کاملاً متفاوت خواهد بود. هرکس در روند مطالعه و فهم فلسفه اگزیستانسیالیسم، باید در حالتی قرار گیرد که بتواند نگرشش به جهان و جایگاهش را در آن تغییر دهد. همان‌طور که استحالهٔ دینی، دیدگاه فرد را تغییر می‌دهد، همان‌گونه که یک نظریهٔ متافیزیکی باعث می‌شود فرد به خودش در رابطه با دیگران و جهان به شکلی متفاوت بنگرد و نگاهش تغییر کند و همان‌طور که نگاه واقع‌بین پروس١ با نظریهٔ زمان برگسون^۲ تغییر کرد، اگزیستانسیالیست‌ها نیز درصددند نه صرفاً از لحاظ فکری، که از لحاظ احساسی و عملی، نوآور باشند. بنابراین چون اگزیستانسیالیسم با آزادی انسان سروکار دارد و چون در پی ایجاد تغییر در خوانندگانش است و می‌خواهد آن‌ها را از توهم‌رها ساخته و تغییرشان دهد، در پی این است که همواره فلسفه‌ای عملی و متعهد در نظر گرفته شود. در ادامه در پی نشان دادن هرچه روشن‌تر روشی هستم که در آن، جنبه‌های عملی اگزیستانسیالیسم مطرح می‌شود. هم‌چنین می‌خواهم نشان دهم این جنبه‌های عملی چگونه در رابطهٔ نظری میان ادراک و اراده، یعنی میان دانستن و عمل کردن، ظاهر می‌شوند. درحال حاضر توجه به هدف عملی و پرشور و حرارت اگزیستانسیالیسم، هم‌چنین پافشاری آن بر کافی نبودن ادراک عقلی صرف، کافی است - پافشاری‌ای که بخشی از جذابیت اگزیستانسیالیسم است، به‌ویژه در میان افرادی که با سختی فلسفهٔ انگلوساکسون، رشد کرده‌اند.

۱ Marcel Proust (1871 - 1922). رمان‌نویس فرانسوی.

۲ Henri Bergson (1859 - 1941). فیلسوف فرانسوی.

اجازه دهید بحث از علایق مشترک را در همین جا پایان دهیم. تبار مشترک اگزیستانسیالیسم به دو بخش تقسیم می‌شود. اولین بخش، سنتی است که موضوع اصلی این فصل است، یعنی سنت اخلاقی‌ای که تأکیدش بر انسانی است که اراده دارد و فاعلی مختار است. این سنت اخلاقی، خود به دو بخش دینی و غیردینی تقسیم می‌شود، که البته احتمالاً این موضوع اهمیت چندانی ندارد. هدف من در این بخش بررسی آرای کی‌یرکگور^۱ و نیچه^۲ به‌ترتیب به‌عنوان نمایندگان بخش‌های دینی و غیر دینی است.

مؤلفه دوم تبار مشترک اگزیستانسیالیستی کاملاً با اراده‌باوری^۳ اخلاقی متفاوت است و از بسیا‌پی جهات، درست درمقابل آن قرار می‌گیرد. این مؤلفه دوم، پدیدارشناسی هوسرل^۴ است. تلفیق این دو مؤلفه، برای اگزیستانسیالیسم ضروری به‌نظر می‌رسد؛ و از نظر من فیلسوفی که نتواند این اصل ویژه را اثبات کند، اگزیستانسیالیست نیست. از این‌رو به بسیاری از نویسندگان غیرفلسفی که متأثر از کی‌یرکگور و نیچه بوده‌اند و رمان، نمایش‌نامه، یادداشت‌روزانه یا مقاله‌ای «اگزیستانسیالیستی» نوشته‌اند، در فصل‌های این کتاب توجهی نشده است. البته این کاری دلیل نیست؛ چون همان‌طور که در اینجا ملاحظه می‌کنیم، اگزیستانسیالیسم گونه‌ای از فلسفه است و هرچند می‌دانیم که در تمایلاتش تاحدزیادی عملی است و تأثیرش بر ادبیات، بیش از هر نوع فلسفه‌ای بوده است، باز هم نکته‌ای وجود دارد که باعث می‌شود اگزیستانسیالیسم را به‌معنای دقیق کلمه، فلسفه تلقی کرده، آن را با انواع فلسفه‌ها مقایسه کنیم. بنابراین، بی‌آنکه بخواهیم با بی‌دقتی و شتاب‌زدگی معنایی برای این فلسفه بیابیم، می‌توانیم اگزیستانسیالیسم غیرفلسفی را از گونه فلسفی آن جدا کنیم. اگزیستانسیالیست غیرفلسفی در علایق مشترک هم‌فکرانش شریک می‌شود؛ اما در روش از آن‌ها

1. Søren Kierkegaard (1813–1855)

2. Friedrich Nietzsche (1844–1900)

3. voluntarism

4. Edmund Husserl (1859–1938)

فاصله می‌گیرد. این مسئله فقط به نحوه نوشتن او مربوط نمی‌شود؛ بلکه به این مسئله مربوط است که آیا او در پی ارائه شرحی نظام‌مند از رابطه انسان با جهان هست یا نه. روش اگزیستانسیالیسم فلسفی، بدون پدیدارشناسی هوسرل به وجود نمی‌آید. به همین دلیل ما در فصل بعدی، پیش از بررسی خود اگزیستانسیالیست‌ها، به بررسی هوسرل می‌پردازیم. اما پیش از هرچیز به بررسی تبار اخلاقی خواهیم پرداخت.

طبقه‌بندی و تمایزات بسیار گسترده‌ای که در نظریه اخلاقی وجود دارد، چندان راه‌گشا نیست، هرچند نظریه اخلاقی گه‌گاه سرگرم ایجاد چنین طبقه‌بندی‌ها و تمایزاتی می‌شود؛ اما برخی اوقات یک فیلسوف هم‌چون نوآور نابغه‌ای ظاهر می‌شود، چنان‌که گویی بعد از او، تمام فلاسفه یا موافق او هستند یا مخالفش. کانت^۱ در تاریخ نظریه اخلاقی از چنین موقعیتی برخوردار است. وی از این باور شروع کرد که مردم می‌دانند موضوع یک قانون اخلاقی هستند. آن‌ها می‌دانند گه‌گاه باید برای کاری که می‌خواهند انجام دهند، تصمیم گرفته و سپس آن را عملی کنند. نظریه او با اندیشه فاعلی^۲ انسانی آغاز می‌شود و پایان می‌یابد که با تصمیم روبه‌رو می‌شود و آزادانه اراده‌اش را به جهان، اعمال می‌کند. البته من نمی‌خواهم بگویم که کانت اولین مبدع تصور عقل عملی بوده است. فیلسوفان دیگری، از جمله ارسطو^۳ نیز به این مسئله توجه کرده‌اند که عقل چگونه انسان را به عمل کردن رهنمون می‌سازد. بدیع بودن کار کانت در این است که وی مفهوم خوب (و بد) اخلاقی را از مفهوم اراده فاعل، یعنی انسان، اخذ می‌کند.

پدیده‌هایی که در جهان هستند، درست همان‌طور که ممکن است شیرین یا شور و سخت یا نرم باشند، می‌توانند خوش آیند یا ناخوش آیند و مرغوب یا نامرغوب نیز باشند؛ اما نمی‌توانند از لحاظ اخلاقی خوب یا بد باشند. ارزش

1. Immanuel Kant (1724-1804)

2. agent

3. Aristotle (384-322 BC)

اخلاقی زمانی مطرح می‌شود که یک فاعل انسانی واقعی، تصمیم به انجام کاری بگیرد و آن را انجام دهد. هیچ میزان از توصیف جهان یا توصیف سلبقه‌ها و تمایلات انسانی، نمی‌تواند باعث به وجود آمدن تصور ارزش شود؛ تصور ارزش تنها زمانی مطرح می‌شود که فرد، آزادی اراده فاعل را در آن توصیف، مطرح کند. آنچه این فاعل با تلاشش برای هرگونه تأثیرگذاری در جهان به دست می‌آورد، کاملاً با ارزشی که توسط عملی کردن اراده‌اش مطرح شده، نامربوط است. اگر کسی نداند که انسان چگونه چیزی که تحقق یافتنش را اراده کرده است، انتخاب می‌کند، هر قدر هم کاری را که آن انسان انجام داده مشاهده کند، باز هم نمی‌تواند برای تغییری که در او ایجاد شده، ارزشی مقرر کند. بنابراین در این نظریه، بین انسان‌ها و دیگر موجودات جهان، شکافی عمیق پدید می‌آید؛ زیرا تنها انسان پویاست و تنها اوست که می‌تواند باعث ایجاد تغییرات در جهان شود و او این تغییرات را به دلیلی خاص ایجاد می‌کند. از نظر کانت هر چیزی به غیر از عمل اراده، می‌تواند به کمک علیت توضیح داده شود. این حرف به این معنی است که هر چیزی به جز عمل اراده، فاقد ارزش است. عمل اراده، هستی بخش ارزش‌هاست.

اکنون کانت اعتقاد دارد هر چند انسان‌ها به جهان ارزش می‌دهند و آن‌ها و تنها آن‌ها هستند که می‌توانند انتخاب کنند چه عملی انجام دهند، اما با وجود این، اعمال آن‌ها زمانی از نظر اخلاقی پسندیده است که مطابق قوانین مطلق باشد. درواقع، این اعتقاد کانت به قانون مطلق، نقطه شروع کار کانت و پدیده توضیح داده شده است. او معتقد بود اگر کسی تأمل کند، می‌فهمد که خود، موضوع این قوانین اخلاقی است؛ اما توضیح او درباره این پدیده، مسئله جدیدی بود. طبیعت مطلق قانون اخلاقی، هیچ منبع خارجی‌ای ندارد و از اراده فی‌نفسه‌ای اخذ می‌شود که هم موضوع قانون اخلاقی است، هم اعتبار نهایی آن. از نظر کانت نوای عقل، همان نوای اراده خوب است. همان‌طور که اگر فردی با مجموعه مشخصی از

مقدمات، به نحوی منطقی استدلال کند و فرد دیگری استدلالی مشابه انجام دهد، نتایجشان همسان خواهد بود، اگر دو نفر هم در موقعیتی مشابه به نحوی عقلانی عمل کنند، هر دو یک کار را انجام خواهند داد. قانون اخلاقی نیز توسط فاعل ایجاد می‌شود و هم به نحوی عینی و مطلق افراد را به یکدیگر پیوند می‌زند؛ چون قانون اخلاقی قانون عقل است.

این نظریه کانت است؛ اما تصور اینکه یک نظریه اخلاقی چگونه می‌تواند خارج از نظریه اخلاقی کانت بسط یابد، آسان است. این نظریه مخالف، مانند نظریه کانت، اصرار دارد ارزش‌ها تنها با انتخاب فاعل برای تأثیرگذاری بر جهان ایجاد می‌شوند؛ بلکه درعین حال این نظریه را نمی‌پذیرد که این اراده باید خوب، عقلانی و به صورت قانونی کلی باشد. باور اصلی اراده‌باوری اخلاقی این اعتقاد کانتی است که انسان‌ها به واسطه تعقل اراده‌شان، یعنی وجود چیزی که منبع تمام ارزش‌هاست، از دیگر موجودات جهان، متمایز می‌شوند. اراده‌باوران در تکذیب هر نوع از سودانگاری^۱ براین اساس با کانت موافقت می‌کنند که هرچند ممکن است این اصل درست باشد که درکل، اعمال خوب، باعث بیشتر شدن شادی می‌شود؛ اما این مسئله درست نیست که خوبی اعمال از بزرگ‌نمایی شادی آن‌ها، اخذ می‌شود. ممکن است مسائل دیگری مثل هوای پاکیزه در جهان باشند که باعث زیاد شدن شادی شود؛ اما این امور خوب نیستند، چون قصد انجام چنین کاری را نداشته‌اند. تنها عمل ارادی می‌تواند دارای ارزش باشد. در فعلی که بدون انتخاب یک فرد، اتفاق می‌افتد، هیچ ارزشی نهفته نیست.

ممکن نیست اعمال ارادی، به خودی خود، در بیش از یک نفر مشترک باشند. همان‌طور که نمی‌توانم با صدای شما صحبت کنم و با پاهای شما راه بروم، نمی‌توانم مطابق با اراده شما، نیز عمل کنم یا نمی‌توانم تصمیم‌های شما را اتخاذ کنم. شما می‌توانید مرا نصیحت کنید یا به من

پیشنهاد دهید؛ اما در نهایت حتی اگر من چیزی را که شما یا هرکس دیگری به من بگوید انجام دهم، باز هم خود من آن را انجام داده‌ام. اعمال من از آن خود من است. بنابراین ممکن است به عمل اراده من ارزشی نسبت داده شود که اگر شما همان کار را انجام دهید، هیچ ارزشی به عمل اراده‌تان نسبت داده نشود. ف. ه. برادلی^۱ که در سنت اراده‌باوری، نهایتاً نتیجه کامل اندیشه کانت بود، واقعاً اعتقاد داشت که وجه تمایز اخلاق از زیبایی‌شناسی که اولی را در نقطه مقابل دومی قرار می‌دهد عملی است که باتوجه به کسی که آن را انجام می‌دهد، متفاوت است. ارزشمندی و بی‌ارزشی یک عمل در این است که از آن من است، درحالی که شعر خوب، اویژه خوبی است و به نویسنده آن ربطی ندارد. این مسئله بخشی از منظور برادلی از گفتن این حرف است که هدف عمل اخلاقی، خودشناسی است. برای اینکه ادراک یک فرد، شبیه به ادراک فرد دیگری باشد، هیچ پیش‌فرض ضروری‌ای وجود ندارد.

دوباره به بحث درباره اگزیستانسیالیسم و دو فیلسوفی که کارشان مبنای اخلاقی اگزیستانسیالیسم است، یعنی کی‌پرگگور و نیچه، بازمی‌گردیم. هرودی این فلاسفه، با روش‌هایی متفاوت، نمونه متعارف^۲ کلی و عقلی اخلاق را رد کردند، حال آنکه هم‌صدا با کانت بر جنبه خلاق اراده اصرار داشتند؛ یعنی بر این دیدگاه تأکید داشتند که تنها اعمال اراده است که می‌تواند اموری ارزشمند با ارزش زیاد یا کم - ایجاد کند.

سورن کی‌پرگگور در سال ۱۸۱۳ به دنیا آمد و در سال ۱۸۵۵ درگذشت. بدون آشنایی مختصری با زندگی‌اش، فهم آثار و افکار او ناممکن است. او در دوران کودکی، متأثر از دین پدرش بود که باعث افسردگی او و در نهایت ایجاد حس عمیق گناهکاری در وی شد. بعدها در جوانی تاجایی که می‌توانست از این

۱. Francis Herbert Bradley (1846 - 1924) فیلسوف ایده‌آلیست انگلیسی.

2. standard

تأثیر دور شد و برای مدتی به خودش قبولاند که کاملاً از این مسئله رها شده است. وی تاجایی که می‌توانست، وقتش را صرف یادگیری و خوش‌گذرانی کرد. در ۱۸۳۶ دست‌خوش گونه‌ای استحاله اخلاقی شد و برای مدتی، مطابق با اصول اخلاقی دشوار و قابل تعمیم زندگی کرد. او در سال ۱۸۳۸ به مسیحیت بازگشت. بی‌شک شرح وقایع زندگی او به این ترتیب می‌تواند کمی گمراه‌کننده باشد؛ اما برای فهمیدن نحوه نگاه کی‌پرگور به زندگی‌اش مفید است. کی‌پرگور با نگاهی دوباره به مراحل که از آن‌ها گذشته بود، آن‌ها را کاملاً از هم متمایز کرد. او اولین مرحله زندگی‌اش، یعنی سال‌های بی‌بندوباری را مرحله زیبایی‌شناختی^۱ نامید. وی در این مرحله از نوعی آزادی برخوردار بود که به گمراهی و توهم تبدیل شد. مرحله بالاتری که او در زندگی‌اش آن را پشت سر گذاشت نیز نهایتاً مبتنی بر توهم بود: توهم این دوره، توهم آزادی نبود؛ چون او در مرحله اخلاقی زندگی‌اش، خود را با قوانین کلی و ارزش‌های مطلق محدود کرده بود. این توهم، توهم «انسان‌باوری»^۲ بود، چون قواعد اخلاقی‌ای که چهارچوب زندگی او بودند، پشتوانه استعلایی^۳ نداشتند؛ اما از الزامات انسانی اخذ شده بودند و الزامات اجتماعی و متعارف را ایجاد می‌کردند. مرحله بعدی، مرحله مسیحیت بود. او در این مرحله، توهم انسان‌گرایانه را کنار گذاشت و نهایتاً دیدگاه ایمانی را اختیار کرد.

کی‌پرگور این سه مرحله زندگی شخصی‌اش را مراحل کلی فرض کرد که هرکسی یا در یکی از این مراحل زندگی می‌کند یا از مرحله‌ای پایین‌تر به‌سوی مرحله‌ای بالاتر حرکت می‌کند. اما هر حرکتی به‌سوی مرحله بالاتر زمانی ممکن می‌شود که شخص، خودش تصمیم به انجام این کار بگیرد. اینکه تنها به کسی بگوییم که اخلاقی باشد یا این دیدگاه اخلاقی را بپذیرد، کاری بیهوده است. بنابراین برهان‌هایی که نشان می‌دهند انسانی که از مرحله‌ای به

1. aesthetic

2. humanism

3. transcendental

مرحله دیگر حرکت کرده، آسوده‌تر و شادتر است یا برهان‌هایی که نشان می‌دهند جامعه خواستار چنین حرکتی است، هیچ کدام باعث نمی‌شوند تا فرد در روش زندگی‌اش تغییری ایجاد کند. این تغییر، باید تغییری واقعی باشد. انسان تغییر یافته باید ناگهان متوجه شود که همه آنچه تاکنون می‌پنداشته، توهم بوده است؛ شبیه به زندانیان غار افلاطون^۱ که یکی از آن‌ها می‌بایست رویش را برمی‌گرداند و متوجه می‌شد که سایه‌های روی دیوار، درواقع چیست. پذیرش دیدگاهی جدید، صرفاً پذیرش مجموعه قضایایی نیست که از لحاظ عقلی محتمل‌تر و قابل دفاع‌ترند. از نظر کی‌پرگور، یک شخص وقتی باوری را می‌پذیرد که آن باور از نظر خودش، امری درست باشد. او با آن باور برای زیستن و پذیرش تعهدات غیرعقلی آماده می‌شود.

در اینجا می‌توانیم آنچه را که پیش از این به‌عنوان شاخصه تمام نوشته‌های اگزیستانسیالیستی ذکر کرده بودیم، مشاهده کنیم؛ یعنی تمایل برای ایجاد تغییر در خوانندگان و رها کردن ایشان از توهمات پیشینیان‌شان، هم‌چنین دعوت آن‌ها به اندیشه و البته زندگی‌ای متفاوت. کی‌پرگور، سقراط^۲ را الگوی خود فرض کرده بود. تنها آرزوی سقراط این بود که به سوفسطاییان و هم‌فکرانشان بفهماند که آموزه‌های سوفسطایی توهم است. نه در آموزه‌های سقراط و نه در آموزه‌های کی‌پرگور، تمایزی میان خطای عقلی و اخلاقی ایجاد نشده است. موضوع توهم بودن، یعنی گرفتار تاریکی شدن؛ و وقتی کسی تشخیص دهد که توهم چیست، از آن متنفر شده و عاشق نور می‌شود. مشاهده حقیقت، مشاهده نوری است که راه شخصی هر فرد را روشن می‌کند. بی‌شک همان‌طور که سقراط به شاگردانش کمک می‌کرد، هرکسی هم می‌تواند به دیگری کمک کند؛ اما وقتی سقراط ادعا می‌کند که چیزی نمی‌داند - یعنی در روش اندیشه سوفسطایی چیزی برای

1. Plato (427-347 BC)

2. Socrates (470-399)

آموزش وجود ندارد- درواقع بیان می‌کند تغییر در زندگی انسان، نه رویدادی فکری، که رویدادی احساسی و اخلاقی است.

کی‌پرگور بیش از هر توهمی در پی رها ساختن مردم از توهم عینیت^۱ بود. این توهم، نه تنها بر اندیشه مردم چیره شده است، بلکه مردم آن را هم چون [عامل] روشنگری^۲ و پیشرفت پذیرفته‌اند. او می‌گوید ما ظرفیت ذهنیت^۳ را گم کرده‌ایم و وظیفه فلسفه این است که آن را دوباره برای ما کشف کند.

ما باید به‌منظور کی‌پرگور از «ذهنیت» و «عینیت» توجه کنیم. عینیت، خود را متمایل به پذیرش قوانینی نشان می‌دهد که هم بر رفتار و هم بر اندیشه تأثیرگذارند. هر موضوعی که مقید به قوانین مستند باشد یا در کلاس درس فراگرفته شود، در بند عینیت گرفتار است. اگر تاریخ چنان چیزی در نظر گرفته شود که درست و نادرست در آن دقیقاً مرتب و متمایز شده باشند، آن‌گاه تاریخ، عینی خواهد بود؛ و اگر در آن بعضی از قضایایی که مبتنی بر قانونی کلی هستند و هم سند به حساب می‌آید و هم به عنوان رفتار انسانی محتمل پذیرفته شده‌اند، تکذیب شوند، باز هم آن تاریخ عینی خواهد بود. جامعه‌شناسی و روان‌شناسی مطالعاتی کاملاً عینی هستند و بنابراین اصولاً غیرقابل پذیرش‌اند، چراکه در پی این هستند تا رفتار گروه‌ها و اشخاص انسانی را مطابق قوانین علمی تعمیم داده، پیش‌بینی کرده یا توضیح دهند. اخلاق نیز در صورتی عینی است که بتواند در یک اصل یا مجموعه‌ای از قواعد، خلاصه شود تا معلم بتواند آن را به شاگردش انتقال دهد.

بسیاری از افراد در کل زندگی‌شان مثل بخش کوتاهی از زندگی کی‌پرگور، تحت سیطره عینیت بوده و خودشان را با اصول اخلاقی‌ای محدود کرده‌اند که به شکل قانون ثبت شده و ثابت مانده است. او می‌گوید

1. objectivity

2. enlightenment

3. subjectivity

گرایش عینی چیزی است که «می‌خواهد همه را به ناظر^۱ تبدیل کند و با قواعد کلی‌اش آن‌ها را به چنان ناظری عینی بدل می‌کند که به شبی همیشگی تبدیل می‌شوند.» او دربارهٔ مرحلهٔ اخلاقی زندگی می‌گوید: «اینکه شخصی باید به یک ناظر تبدیل شود، پاسخی اخلاقی به مسئلهٔ زندگی است.» اگر کسی ناظر شود، آنگاه در کل زندگی‌اش یا مطابق با روش تاریخی رفتار می‌کند یا مطابق با روش علوم طبیعی. یک ناظر پیوسته این پرسش را تکرار می‌کند که «قانون طبیعی به چه وسیله‌ای رفتار انسان را مشخص می‌کند؟» و مجبور می‌شود تا چنین پرسشی را دربارهٔ رفتار خودش هم مطرح کند. او می‌پرسد «من چیه نقشی بر عهده دارم؟» یا «من چگونه توصیف شده‌ام؟» و بنابراین خودجوشی و درون‌نگری^۲ زندگی‌اش را گم می‌کند.

اسطوره‌ای که کی‌یرکگور درصدد از بین بردن آن است، این اسطورهٔ علمی است که اگر به‌اندازهٔ کافی تلاش و مشاهده کنیم، همه چیز به‌نجوی علیّ معین می‌شود و بنابراین حقیقت عینی و کامل، مبنای تمام امور عرضه شده خواهد بود. نه تنها اخلاق یک فرد، بلکه زندگی دینی‌اش نیز، تحت سیطرهٔ این اسطورهٔ علمی است؛ و به دلیل همین سیطره است که کی‌یرکگور خصومتی شدید با آن دارد.

پذیرش عینی مسیحیت^۳ (*sit venia verbo*)، الحاد یا بی‌فکری است ... مسیحیت به هر شکلی از عینیت که شخص در آن همواره به‌خود مشغول باشد، اعتراض می‌کند. به‌خاطر ذهنیت است که مسیحیت مطرح است و به‌خاطر ذهنیت است که حقیقت آن وجود دارد، اگر اصلاً وجود داشته باشد. مسیحیت عینی مطلقاً وجود ندارد. اگر حقیقت تنها در یک شخص حلول کند، تنها در او وجود دارد، و لذت

1. observer

2. inwardness

۳. عبارت لاتین که معنای آن این است: «آنجا که کلام آورده شود».

یک مسیحی در بهشت بیش از آنکه به‌خاطر تاریخ یا نظام کلی باشد، به‌خاطر همین فردیت است.^[۱]

بنابراین عینیت، یعنی پذیرش نقش ناظری که قوانین کلی را کشف کرده و می‌پذیرد. اما دست‌کشیدن از عینیت کار ساده‌ای نیست. ذهنیت همان‌طور که به‌نظر متناقض‌نما^۱ می‌آید، به‌سختی قابل‌وصول است؛ زیرا هرچند هرکدام از ما درواقع یک شخص هستیم و بنابراین قادریم تا با اندیشه خودمان بیان‌دیشیم و در زندگی درونی خودمان زندگی کنیم و به‌طور طبیعی آنچه را که انجام می‌دهیم، برای خودمان انتخاب کنیم، باز هم برایمان راحت‌تر است تا با استفاده از یک دسته یا گروه، به خودمان هویت دهیم و با اندیشه‌های آن‌ها فکر کرده، الگوهای متعارف آن‌ها را بپذیریم. ما از لحاظ عقلی تمایل داریم تا بیشتر بدانیم، بیشتر و بیشتر غیرشخصی شویم و به‌طور کلی خودمان را چون شریکی در مجموعه قوانین دانش بشری فرض کنیم. به‌این طریق، شخص خود را در توده محو می‌کند و از تشخیص این مطلب که «فاعل شناسا^۲ شخصی هستی‌دار^۳ است» باز می‌ماند.

معرفت ذهنی سه ویژگی دارد. اول اینکه از فردی به فرد دیگر، قابل انتقال نیست، یعنی نه می‌توان با تحقیقات مختلف چیزی به آن اضافه کرد و نه می‌توان آن را در کلاس درس آموزش داد. دوم اینکه آنچه به‌نحوی ذهنی شناخته می‌شود، طبیعتی تناقض‌نما^۴ دارد. بنابراین معرفت ذهنی، همان ایمان است؛ زیرا ایمان به‌تنهایی - و نه همراه با عقل - می‌تواند ما را پذیرای پارادوکس کند. ایمان مشخصه‌ای احساسی است، نه عقلی. کی‌یرکگور می‌گوید: «مسیحیت برای رسیدن به بالاترین مراتب در پی تقویت شور و هیجان است؛ اما شور و هیجان، ذهنیت است و نمی‌تواند

1. paradoxical

2. knower

3. existing

4. paradox

به نحوی عینی موجود باشد.»^[۲] سوم اینکه معرفتِ ذهنی، انضمامی است، نه انتزاعی؛ زیرا ضرورتاً با وجود واقعی و انضمامی اشخاص هستی‌دار مرتبط است. تقابل حقیقت عینی و ذهنی در متن زیر توضیح داده شده است.

وقتی پرسش از حقیقت به شکلی عینی مطرح می‌شود، تأمل چون اوبژه‌ای که فاعل شناسا به آن وابسته است، به نحوی عینی به سمت حقیقت هدایت می‌شود. تأمل تمرکز بر روابط نیست؛ بلکه تمرکز روی این مسئله است که آیا آنچه فاعل شناسا به آن وابسته است، حقیقت است یا نه. اگر اوبژه تنها به این دلیل که فاعل شناسا به آن وابسته است، حقیقت باشد، آنگاه سوژه نیز حقیقت به حساب خواهد آمد. وقتی پرسش از حقیقت به نحوی ذهنی مطرح شود، تأمل به نحوی ذهنی به سوی طبیعت روابط اشخاص هدایت می‌شود. اگر روش این رابطه درست باشد، شخص نیز برحق است؛ حتی اگر فاعل شناسا به چیزی وابسته باشد که درست نباشد.^[۳]

بنابراین آشکار است که آنچه یک انسان به آن باور دارد، از شیوه‌ای که او با استفاده از آن شیوه به آن باور می‌رسد، اهمیت کم‌تری دارد. آن انسان تازمانی که موقعیتش را چون متفکر شخصی و انضمامی یک اندیشه درک کند، علی‌رغم نیازش باز هم برای خود می‌اندیشد و بنابراین، درستی یا نادرستی چنین اندیشه‌ای در گفتمانی عینی اهمیتی ندارد. شخص «در حقیقت» موجود است. کی‌پرگور مجدداً می‌گوید:

وقتی ذهنیت و درون‌نگری حقیقت باشند، این حقیقت از لحاظ عینی پارادوکس است و این مسئله که حقیقت به نحوی عینی پارادوکس است، نشان می‌دهد که ذهنیت، حقیقت است. زیرا موقعیت عینی (پذیرش اندیشه متناقض‌نما) نفرت‌انگیز است و این بیان که عینی را تکذیب می‌کند، حد و مرز درون‌نگری متناظر با آن را مشخص می‌کند. جنبه متناقض‌نمای حقیقت، بالاتکلیفی عینی آن است. این بالاتکلیفی، بیانی است برای درون‌نگری پرشور و حرارت