


بررسی و تبیین امکان اخلاق اگزیستانسیال

داوود صدیقی 

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۱/۰۱ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۲۲

چکیده

امکان یا عدم امکان اخلاق اگزیستانسیال همواره مورد سؤال و مناقشه‌آمیز بوده است. این موضوع به ویژه از آن حیث مهم است که اگزیستانسیالیست‌ها به فردگرایی و سابلکتیویسم شهره‌اند و از آن حیث که اصول اخلاقی را تنها به عنوان قواعد کلی می‌پذیرند، بر این باورند که در موقعیت‌های عینی، تنها فرد تصمیم‌گیرنده است. سارتر به صراحت، از این موضع دفاع می‌کند، اما برای دور ماندن از انتقادات کسانی که این موضع را غیرقابل نقد و حتی نسبی‌گرایانه می‌دانند، مفهوم «جهان بین‌الادّهانی» را مطرح می‌کند. او هرچند تلاش دارد تا به نوعی به اخلاق جهان‌شمول متعهد باشد و از آثارشسیسم اخلاقی برهد، باز هم به نظر، بین ابرکتیویسم و سابلکتیویسم معلّق می‌ماند. کی یرکگور، اما به عکس، بر اساس سابلکتیویسم و در سپهر دینی، به صراحت، امر اخلاقی را تعلیق می‌کند و بر این باور است که فرد (در مواجهه با خدا) بالاتر از کلی قرار می‌گیرد و این پارادوکس ایمان است. بر اساس این پارادوکس، فرد از آن حیث که «یگانه» است، خود را با این فرض که نه دون‌تر، بلکه برتر از امر اخلاقی است، علیه آن توجیه می‌کند. برای کی یرکگور، حضرت ابراهیم (ع) از این جهت نمونه و مورد خاصی است که در آزمون وحشتناکش، با ایمانی تزلزل‌ناپذیر با خدا مواجه می‌شود و «برای رضای او و به خاطر خودش» تسلیم اخلاق باطنی می‌شود.

کلیدواژه‌ها

اخلاق اگزیستانسیال، اگزیستانسیالیسم، ژان پل سارتر، سورن کی یرکگور، جهان بین‌الادّهانی.

علمی - پژوهشی



* پژوهشگر حوزه فلسفه، تهران، ایران. | Davoud_sedighi@yahoo.com

© صدیقی، داوود. (۱۴۰۳). بررسی و تبیین امکان اخلاق اگزیستانسیال. فصلنامه مطالعات اخلاقی. ۱(۱)، ۱۱۳-۱۳۸.

doi: 10.22091/jes.2024.10744.1007

مقدمه

اگرستانسیالیسم و مواجهه آن با اخلاق همواره مورد بحث بوده است و متفکرین همیشه این دغدغه را داشته‌اند که آیا اساساً، اخلاق اگرستانسیال ممکن است؟ برخی از متفکرین بر این باورند که اگرستانسیالیسم با تأکید بر سایرکتیویسم و همچنین تأکید بر این که توصیف انسان و رفتارش در قالب مقولات منطقی ممکن نیست، نمی‌تواند در قالب اخلاق ابژکتیو قرار گیرد و به نوعی به نسبی‌گرایی و شاید آنارشیسم منتهی می‌شود. به عبارت دیگر، این مذکور بسیار مناقشه‌آمیز است؛ زیرا اگرستانسیالیسم، ظاهراً یا قواعد متعارف اخلاقی را نمی‌پذیرد و یا آنها را به قدری شخصی تفسیر می‌کند که غیر قابل داوری می‌شوند.

در این مقاله، سعی بر آن است که پاسخ سؤال مذکور را در فلسفه سارتر و کی‌یرکگور بجویم؛ زیرا هر دو در فلسفه خود دغدغه خاصی نسبت به مسئله اخلاق داشته‌اند.

اگرستانسیالیسم و اخلاق

بنا به تعریف، اگرستانسیالیسم گرایشی فلسفی است که در باب اگرستانس بحث می‌کند و تعریف انسان را تنها در چارچوب مقولات و عقلانیت نمی‌پذیرد. این بدین معنا نیست که اگرستانسیالیست ضد عقلانیت است، بلکه به این معناست که فهم انسان و اگرستانس را صرفاً در قالب عقلانیت ناممکن می‌داند. ما نمی‌توانیم آنطور که ماهیت یک چیز را می‌فهمیم اگرستانس انسان را نیز فهم کنیم؛ زیرا اگرستانس به عنوان ویژگی خاص انسان، سیال و ماهیت‌گریز است، به نحوی که حتی اطلاق «من» به آن دشوار و بلکه ناممکن می‌نماید. از سوی دیگر، نمی‌توانیم اگرستانسیالیست را به واسطه مطالبه بینش عرفانی، احساسات‌گریزی، یا دیگر سرچشمه‌های غیرعقلانی معرفت، «غیرعقلانی» بنامیم. اگرستانسیالیست نوعاً، به واسطه توصیف دقیق زندگی روزمره، بیرون کشیدن فهم ضمنی افراد از خودشان و آشکار کردن عدم انسجام مدعاهای رقیب استدلال می‌کنند. اگرستانسیالیست کارش را به عنوان یک فیلسوف و نه یک نهان‌بین ادامه می‌دهد. حتی بویر، به واسطه تفسیر تجارب رایج و نه مطالبه برای معرفت رازآمیز، برای حضور «الوهیت» در زندگی بشر با معرفت حکمی استدلال می‌کرد (Buber, 1938, p. 77).

یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های خاص انسان که به واسطه اگرستانسش نمود دارد، «خودآگاهی» است. بر اساس خودآگاهی انسان می‌تواند بر کُشش خود تأمل داشته باشد و همواره آن را تغییر دهد. او می‌تواند در باب اگرستانسش تأمل کند، نسبت به آن موضع بگیرد و بر اساس ثمرات تأملش به

آن قالب دهد (Cooper, 2001, p. 67). تأمل مبتنی بر آگزیستانس تنها ویژگی انسان است و دیگر موجودات تنها فعلی را انجام می‌دهند که بدون آن که بتوانند بر آن تأمل کنند. به دلیل عدم تأمل است که برای مثال، حیوان، به همان نحو چند هزار سال پیش، اکنون هم شکار می‌کند و تغییر نیافته است، اما این انسان است که با تأمل مداوم بر فعلش قدرت ابداع و جعل دارد و دائماً در حال شدن [تغییر] است. همین موضوع دلیلی است که آگزیستانسیالیست‌ها برای تعریف انسان از اصطلاحاتی استفاده می‌کنند که چندان متعارف نیست؛ اصطلاحاتی مانند، دازاین وجود - برای - خود وجود - فراتر - از - خود وجود - آنجا - بودن و از این قبیل. استدلال فیلسوفان آگزیستانس برای کاربرد چنین اصطلاحاتی این است که اصطلاحات متداول مانند «انسان»، «زندگی» و از این قبیل زیر بار معانی متافیزیکی و تجربی خَم می‌شوند. برای مثال، اصطلاح «انسان» و ویژگی‌های جانورشناختی‌ای را نشان می‌دهد که سبب می‌شود از توجه به وظیفه آشکارکردن خصیصه پیشینی نوع آگزیستانس مان منحرف شویم؛ یا بار مفهومی «آگاهی»، چنان است که قابل اسناد به حیوانات هم می‌باشد (Cooper, 2001, p. 67).

آگزیستانس، «خود - شکل‌گیری - در - موقعیت» است. در مقابل، موجودات دیگر که ویژگی‌های ذاتی‌شان به وسیله نوع موجوداتی که هستند، مشخص می‌شود، آنچه برای انسان اساسی است (یعنی او را آن چیزی می‌سازد که هست) نه به وسیله نوع او که به وسیله تغییر خود معین می‌شود. سهم بنیادین اندیشه آگزیستانسیال در این ایده قرار دارد که هویت انسان به وسیله ذات و فرهنگ بنا نمی‌شود، بلکه «وجود داشتن» دقیقاً، بنا کردن چنین هویتی است. در پرتو چنین ایده‌ای است که می‌بایست مفاهیم کلیدی آگزیستانسیال مانند واقع‌بودگی،^۱ استعلاء^۲ (طرح)، بیگانگی و اصالت^۳ فهمیده شوند.

با این اوصاف، آگزیستانسیالیسم، زیاد در زمینه اخلاقیات دستوری توسعه نیافت و رویکرد واقعی به نظریه ارزش و روان‌شناسی اخلاق، از ایده آگزیستانس به مثابه «خود - شکل‌گیری - در - موقعیت» شکل گرفت و نشانه مشخص سنت آگزیستانسیالیسم شد. در نظریه ارزش، آگزیستانسیالیست‌ها مبتنی بر سابژکتیویسم، بر این واقعیت تأکید دارند که هیچ نظم اخلاقی یا ارزش پیشینی وجود ندارد و ارزش‌ها تماماً از طریق طرح‌های انسان علیه وضعیت جهان بی‌معنا و لااقتضاء به وجود می‌آیند. بنابراین، سابژکتیویست‌ها که معمولاً در تقابل با واقع‌گرایی^۴ اخلاقی‌اند، هیچ ارزش عینی اخلاقی یا واقعیت هنجاری را بر نمی‌تابند و بنا بر باور آنها، هر مدعای اخلاقی

1. facticity
2. Transcendence
3. Authenticity
4. Ethical realism

حاکمی از آن است که شخصی خاص، تحت شرایط خاص، نگرش مشخصی نسبت به چیزی اتخاذ می‌کند. از این رو، سابژکتیویست‌های اخلاقی، با استدلال علیه اخلاق ابژکتیو بر این باورند که حُسن و قُبْح افعال بیشتر به حالات ذهنی وابسته‌اند و داوری‌های اخلاقی دربارهٔ افعال انسان‌ها، داوری مبتنی بر شور و احساسات است (Harrison, 2006).

با این حال، هرچند به نظر، داوری سابژکتیویستی مبتنی بر شور و احساساتی است که هیچ توجیه بیرونی ندارد، اما این بدان معنا نیست که اگرستانسیالیست‌ها مروج نوعی نیهیلیسم اخلاقی هستند. سیمون دو بووار،^۱ اعتراف می‌کند که انسان هرچند دلیلی برای اراده ندارد، اما این بدان معنا نیست که اراده نمی‌تواند توجیه کند و دلایلی برای خود بیاورد. این خود وجود انسان است که سبب می‌شود ارزش‌هایی در جهان پدیدار شود و بر اساس آنها بتواند دربارهٔ مسئولیتی که درگیر آن است، داوری کند (Beauvoir, 1947, p. 12, 15).

نکتهٔ دیگر آن که اخلاق اگرستانسیال بر آزادی انسان تأکید فراوانی دارد و بر مفاهیم دروغ‌گویی، خودفریبی و ریاکاری در اخلاق متمرکز است. موضوعات آشنای اگرستانسیالیسم مانند دلهره، نیستی، پوچی و از این قبیل، تماماً بایستی در قالب این مفاهیم فهم شوند. در عین حال، برای اگرستانسیالیست، دغدغهٔ عمیق برای پرورش نگاه اصیل به انسان مبتنی بر این است که بدون «طرح»، هر گونه ارزشی بی‌اساس و عملاً ناممکن است؛ دغدغه‌ای که خود را در مفاهیم «التزام» و «تعهد» بیان می‌کند. سارتر و کی‌یرکگور، هر دو در آثارشان به مسئلهٔ آزادی، انتخاب و طرح پرداخته‌اند. سارتر در هستی و نیستی با شرح مفصلی از آزادی، بر این باور است که آزادی انسان بر اساس طرح‌های اش شکل خاصی می‌گیرد و اساساً آزادی بدون طرح بی‌معناست.

اگر بخواهم یک صخره را جابجا کنم مقاومت زیادی از خود نشان می‌دهد و برعکس اگر بخواهم از آن بالا روم و به حومه شهر نگاه کنم وسیلهٔ ارزشمندی خواهد بود. صخره‌فی نفسه هیچ است و منتظر است که [با انتخاب ما] خود را سازگار یا ناسازگار نشان دهد (Sartre, 1992, p. 376).

کی‌یرکگور هم به همین نحو ایمان را مفهومی شخصی و مبتنی بر درون می‌داند و معتقد است که در مواجهه با خدا، تأمل ابژکتیو و مناسکی به انکار او می‌انجامد و تأمل درونی به اثبات او. از این رو، آنچه در برخورد با یک سوژهٔ واحد و معنادهی به آن تعیین‌کننده است، رویکرد «فرد» به آن است.

کسی که در کانون مسیحیت زندگی می‌کند، [هرچند] به کلیسا می‌رود، اما نادرست

عبادت می‌کند و کسی که در کشوری بی‌خدا زندگی می‌کند، [گرچه] چشمانش به بت دوخته شده است، اما با شوری نامحدود عبادت کند. یکی خدا را به راستی می‌پرستد، گرچه ستایش‌گر بت است و دیگری بت‌پرست است؛ هرچند به ظاهر عبادت می‌کند (Kierkegaard, 2009, p. 169).

سارتر و سابژکتیویسم

آنها که معتقدند اخلاق آگزیستانسیال ناممکن است، بر اساس تعاریف مذکور، دلایل مختلفی اقامه می‌کنند. همان‌طور که ذکر شد، شاید مهم‌ترین دلیل از سوی کسانی است که آگزیستانسیالیسم را فلسفه مبتنی بر سابژکتیویسم می‌دانند و بر این باورند که آگزیستانسیالیسم، داوری‌های ارزیابانه را داوری‌های احساسی یا عاطفی صرفی می‌داند که مبتنی بر ترجیحات فردی است. در این صورت، آگزیستانسیالیست، به مثابه فیلسوف، نمی‌تواند در داوری و ارائه حکمی دخالت کند؛ زیرا احکام او صرفاً فردی بوده و معیاری برای ارزیابی آنها وجود ندارد (Cooper, 2001, p. 184).

بنا به باور سارتر، «انسان» کسی است که همواره خودش را برای بودن می‌سازد و برای -خود^۱ باید تماماً، این موقعیت را با ضریب سختی اش مُسَلِّم بگیرد؛ ولو این که غیر قابل تحمل باشد. این موقعیت از آگاهی انسان و آفرینندگی اش ناشی می‌شود و از همین رو، باید در انتظار بدترین گرفتاری‌ها و تهدیدهایی باشد که او را به مخاطره می‌اندازد؛ زیرا این گرفتاری‌ها در طرح او و تعهدی که دارد معنادار است.

از این رو، شکوه ما بی‌معنی است؛ زیرا برای احساس ما، زندگی ما و یا آنچه هستیم، هیچ چیز از خارج تصمیم نمی‌گیرد (Sartre, 1992, p. 425).

سارتر در خلال بحثش در باب سابژکتیویسم، دانشجویی را مثال می‌زند که برای پیوستن به حزب آزاد فرانسه و نگهداری از مادر پیرش به شدت مردّد است. مثال سارتر طوری طراحی شده است که محذور و تنگنای دانشجو را میان دو امر اخلاقی نشان دهد. دانشجو از یکسو متعهد به کشور است و میل دارد به آن خدمت کند و از سوی دیگر، نگران مادر بی‌سرپرستش است. در این تنگنا، به‌راستی تصمیم درست اخلاقی چیست؟ چه کسی می‌تواند به این دانشجو کمک کند؟ آموزه‌های دینی یا مشاور اخلاق؟ این آموزه‌ها تنها کلیاتی مانند «نیکوکار باش!» و «مهربانی بورز!» را توصیه می‌کنند،

1. Being for itself

اما در این جا، دقیقاً مصداق مهربانی و نیکوکاری چیست؟ نگهداری از مادر یا جنگیدن مقابل دشمنان کشور؟ کدام خیر برتر است؟

سارتر بر این باور است که هیچ کس و هیچ رساله اخلاقی نمی تواند برای دانشجو تعیین تکلیف کند. حتی اخلاق کانتی که می گوید با افراد، هرگز نه مانند ابزار، بلکه به مثابه غایت رفتار کنید، نمی تواند تکلیف دانشجو را روشن کند. از این رو، می توان نتیجه گرفت که با توجه به کلی بودن احکام اخلاقی، تنها چیزی که برای ما می ماند آن است که به استعداد خودمان اعتماد کنیم و تصمیم بگیریم. این قاعده به نظر تمام توصیه های اخلاقی را در بر می گیرد. در حکم «با عفت باشید!» تأمل کنید. حُسن عفت بر کسی پوشیده نیست، اما عفت و رززی در شرایط و جوامع مختلف و حتی خرده فرهنگ ها، مبتنی بر رسومی است که نمی تواند جهان شمول باشد و ممکن است عفت و رززی در یک جامعه، بی عفتی در جامعه دیگر تلقی شود. این همان چیزی است که تمام انسان ها با آن درگیرند و ظاهراً تنها فردیت و تحلیل خودشان در شرایط خاص می تواند تکلیف را تعیین کند و تنها چیزی که اعتبار دارد، همین است. من باید همان راهی را انتخاب کنم که احساس می کنم درست است.

سارتر بر این باور است که شخص با توجه به موقعیتش انتخاب می کند و لاجرم باید مسئولیت کامل انتخابش را بر عهده گیرد. او بی شک، بدون توجه به هر گونه «ارزش پیش بنیاد» انتخاب می کند، اما بی انصافی است که او را به بوالهوسی متهم کنیم. انتخاب اخلاقی او با طرح یک اثر هنری قابل قیاس است. این موضوع هنگامی تفهیم می شود که پرسیم، آیا کسی می تواند یک هنرمند را سرزنش کند که در نقاشی اش از قواعد از پیش تعیین شده پیروی نمی کند؟ برای هنرمند، تصویری از پیش تعریف شده، برای ترسیم وجود ندارد. این اراده هنرمند است که بنا بر آن، لحظه به لحظه، تصویری بر روی بوم طراحی می شود، نه ارزش های زیباشناختی ماتقدم. ما همه، در همین موقعیت خلاقانه هستیم.

در مورد طرح اخلاقیات هم چنین است. وجه مشترک هنر و اخلاق عموماً این است که در هر دو با آفرینش و جعل سر و کار داریم. در اخلاقیات نمی توانیم به نحو ماتقدم در باره آن چیزی که باید انجام شود، تصمیم بگیریم (Sartre, 1989).

برخی این انتقاد را به سارتر دارند که او بسیار جانبدارانه مثالش را طراحی کرده است تا بتواند نتیجه دلخواه اش را بگیرد و همچون یک ناشناخت گرا، با انکار هر گونه ارزش داوری، صدق و کذب گزاره ها را رد کند. اگر برای مثال، دانشجو می خواست بین مراقبت از مادرش و پیوستن به گروه او باش تصمیم بگیرد، انتخابش چه بود؟ مطمئناً سارتر نمی توانست به دانشجوی اش بگوید که برای

جعل و انتخاب، آزاد هستی؛ زیرا بنا به هر نوع اخلاقی پیوستن به چنین گروهی جایز نیست، اما، به نظر این نقد وارد نیست؛ زیرا قبح یک سوی ماجرا (پیوستن به گروه او باش) بدیهی است و نمی‌تواند نشان‌دهنده تنگنای اخلاقی باشد. تنگنای اخلاقی زمانی معنادار است که دو طرف معادله به نظر مساوی‌اند. دانش‌آموزی را تصور کنید که با شیطنتهای مداوم نظم کلاس را مختل می‌کند و به تذکرات معلم گوش نمی‌دهد. آیا در این موقعیت می‌توانیم از یک قاعده خاص اخلاقی کمک بگیریم و دانش‌آموز را به نظم دعوت کنیم؟ اگر این‌طور است دقیقاً چه باید کرد؟ شاید کسی مدارا را پیشنهاد دهد، اما چقدر مدارا کافی است که دانش‌آموز، دیگر کلاس را به هم نریزد؟ چه کسی می‌تواند تضمین دهد که مدارا او را گستاخ‌تر و بی‌ادب‌تر نخواهد کرد؟ از سویی دیگر، ممکن است کسی بگوید که باید او را تنبیه کرد، اما چه نوعی تنبیهی؛ اخراج از کلاس، کتک زدن و یا...؟ چه کسی می‌تواند تضمین دهد که تنبیه، او را خشن و تندخو نخواهد کرد؟ در اینجا معلم با تنگناهای بی‌شماری مواجه است که تنها باید خودش، صرفاً مبتنی بر «سابژکتیویسم»، راه حلی برای آنها جعل کند. این همان موضوعی است که با توجه به آن «ظاهراً» تمام اصول اخلاقی معلق می‌شود و کسی نمی‌تواند نقدی به عملکرد فردی معلم داشته باشد.

سارتر در آگزیستانسیالیسم، نوعی اومانیزم است، به این نکات واقف است و سعی دارد با تعریف سابژکتیویسم، آگزیستانسیالیسم را از اتهامات هرج و مرج طلبی و عدم ارزش‌دواری برهاند. او مدعی است که سابژکتیویسم به دو معنا به کار می‌رود و مخالفان آگزیستانسیالیسم تنها یکی از آنها را اراده می‌کنند. سابژکتیویسم از سویی به این معناست که شخص انتخاب می‌کند و به خود هستی می‌بخشد. از سوی دیگر، شخص هرگز نمی‌تواند از سابژکتیویستی بشری یا [موجودیتش] فراتر رود. او بر این باور است که مفهوم دوم، معنای عمیق‌تری از آگزیستانسیالیسم است. بر طبق معنای دوم، اگر فرض کنیم که ملزم به انتخاب یک سبک از زندگی باشیم، باید با احترام فراوان نسبت به تعهد به خود و «تمام انسان‌ها»، مسئولیت این انتخاب را پذیرا باشیم. حتی اگر انتخاب من به وسیله هیچ ارزشی متعین نشود، نباید تصور کنم که این انتخاب مبتنی بر هوا و هوس بوده است.

از نگاه سارتر، انسان خودش را در تعامل با موقعیتی می‌بیند که حالات مختلف را در خود دارد. انتخاب هر شخص، کل بشریت را درگیر می‌کند و رهایی از این انتخاب امکان‌پذیر نیست. او بی‌شک، بدون توجه به هر گونه ارزش پیش‌بنیاد انتخاب می‌کند، اما بی‌انصافی است که او را به بوالهوسی متهم کنیم و بگوییم که ورای جمع و جامعه تصمیم گرفته است.

انسان با انتخاب خود و تاریخی کردن خود در جهان است که می‌توان جهان را تاریخی

کند و آن را از طریق راهکارهایی متعین سازد. تاریخی کردن، به هیچ وجه تحدید آزادی نیست، بلکه به عکس، در این جهان است که آزادی مطرح می‌شود. انسان به سبب وجود در این جهان است که خود را زیر سؤال می‌برد؛ زیرا آزاد بودن نه به معنای انتخاب جهان تاریخی، بلکه به معنای انتخاب خود در جهان است (Sartre, 1992, p. 374).

بر این اساس، در اخلاقیات نمی‌توانیم به نحو ماتقدم در باره آن چیزی که باید انجام شود، تصمیم بگیریم. انسان خود را می‌آفریند، او از پیش ساخته شده نیست؛ او خود را به وسیله انتخاب اخلاقیاتش و با توجه به التزام و مسئولیتش می‌آفریند و نمی‌تواند اخلاقی را انتخاب نکند. سارتر بعد از تعریف «سابژکتیویسم» و برای پرهیز از نسبی‌گرایی و آنارشیزم اخلاقی، انتخاب فردی را به این معنا می‌داند که هر انسان با انتخاب خود، همه انسان‌ها را انتخاب می‌کند و خود این انتخاب، که تعهد به دیگران را در بر دارد، خواه، ناخواه راه ما برای ارزش‌دواری را باز می‌گذارد و اساساً ما را برای انتخاب خیر ملزم می‌کند.

از آنجا که هرگز نمی‌توانیم بدی را انتخاب کنیم ... همواره خیر را انتخاب می‌کنیم و چیزی نمی‌تواند برای ما خیر باشد جز آن که برای همه باشد (Sartre, 1989).

سارتر اینچنین، مفهوم «جهان بین‌الذہانی»^۱ را مطرح می‌کند؛ جهانی که انسان در آن تصمیم می‌گیرد خود و دیگران چه باشند. باور او آن است که ما با حضور دیگران، به خود خویشتمن می‌رسیم و دیگران همان قدر برای ما حقیقت دارند که ما برای خودمان.

دیگری برای وجود من و شناخت خودم حیاتی است. بر این اساس، در همان حال که در حال کشف وجود دیگری هستم، او نیز در حال کشف وجود درونی من است (Sartre, 1989).

به نظر، سابژکتیویسم سارتر به «فایده‌گرایی قاعده‌محور»^۲ هم نزدیک است؛ زیرا او بر این باور است که درستی یا نادرستی یک فعل اخلاقی به نتایج آن گره خورده است و انسان نمی‌تواند خیری را بدون خیر جمعی در نظر داشته باشد. به عبارت دیگر، بر اساس نگاه «بین‌الذہانی»، می‌بایست مبتنی بر دستوری عمل کرد که همچون «قانون کلی» برای همه باشد. البته، برخی نقد کرده‌اند که این قانون کلی نباید با مفهوم کانتی اشتباه شود؛ زیرا عمل سابژکتیویست مبتنی بر احساس است و آنچه کانت در نظر دارد بر «اراده» استوار است، اما واقعاً معلوم نیست که ناقدان چگونه می‌توانند احساس و اراده

1. Intersubjectivity
2. Rule utilitarianism

را از متمایز کنند (نک: ادواردز، ۱۳۹۲، ص ۲۶۲).

بحث دیگر سارتر در باب آزادی و ارزش است. او بر این باور است که آزادی بنیان همه ارزش‌هاست و واقعیت و حقیقت انسانی بدون آزادی بی‌معنا (Sartre, 1992, p. 88) و از این‌رو، گرچه شاید برای ارزیابی تصمیم دانشجوی راهی نداشته باشیم، چیزی که اهمیت دارد این است که بدانیم آیا جعل مذکور به نام «آزادی» انجام می‌شود یا خیر. بنابراین، شرح منسجمی از مسئولیت اخلاقی مبتنی بر آزادی وجود دارد که این شرح نه یک انتزاع نظری، بلکه بیان اِبژکتیو از استعلاء و تعهد به دیگران برای تحقق بخشیدن به آزادی‌ام است. وقتی اذعان می‌کنم که «آزادی» ماهیت من است، باید اذعان کنم که دیگران هم ماهیتی دارند و تا جایی که می‌توانم می‌بایست آنها را درک کنم. پس آزادی من شناور نیست، بلکه به قول سارتر به آزادی دیگران گره خورده است.

ما آزادی را به خاطر آزادی و در هر شرایط خاصی می‌خواهیم و با طلب آزادی متوجه می‌شویم که آزادی ما کاملاً به آزادی دیگران وابسته است و آزادی دیگران به آزادی ما. من موظفم، در همان لحظه که آزادی خودم را می‌خواهم، آزادی دیگران را هم بخواهم (Sartre, 1989).

از این‌رو، آزادی هر کسی، با مطالبه آزادی دیگری با ارزش است. به بیانی دیگر، اگر آزادی دیگری را ناچیز بدانیم، تجربه ناچیزی از آزادی خودمان خواهیم داشت. این نظریه‌ای است که در اگزیستانسیالیسم نوعی امانیسم است، با آن مواجه‌ایم:

وقتی انسان کاملاً اصیلی را می‌بینم که اگزیستانسش مقدم بر ماهیتش است و می‌فهمم که او یک وجود آزاد است که در هر شرایط، جز آزادی خود چیزی اراده نمی‌کند، بی‌درنگ پی می‌برم که نمی‌تواند آزادی دیگران را اراده نکند (Sartre, 1989)

انسانیت این است که اخلاق شخص از یک سو تابع آگاهی باشد و از سوی دیگر، در اثر داشتن آزادی موظف به عمل و خلق ارزش. شخص در انجام هر کاری آزاد است، اما مسئولیت تمام اقدامات انجام شده را بر عهده دارد. این مسئولیت تنها به این معنا نیست که انسان برای اعمال خود سرزنش می‌شود، بلکه نشان می‌دهد که یک ارزش نهایی وجود دارد که مردم موظف به حفظ آن هستند. سارتر استدلال می‌کند که فرد به دلیل آزادی خود موظف است به گونه‌ای عمل کند که آزادی را در کل، برای خود و بشریت حفظ کند. او با قبول تعهد و التزام در پی آن است که بنیانی برای زندگی معنادار و اصیل فراهم آورد و شخص را به موقعیت اگزیستانسیال پای‌بند کند. او برای گریز از سابژکتیویسم محض و یا سولپسیسیسم بر این باور است که تعهد و التزام فردی به معنای آن نیست که

رفتار من در یک در خلأ اجتماعی، تاریخی و یا سیاسی انجام می‌گیرد. او به واقع بودگی، یعنی وجه دیگری از وجود واقف است و آن را ویژگی موقعیت‌مند خود-شکل‌گیری می‌داند، اما در تلاش است که با آزادی به مثابه استعلاء، ثبات و صلبیت نظام هنجارهای اخلاقی را سست کند. تأیید آگزیستانس به عنوان فرایند خود-شکل‌گیری به این معنا نیست که آگزیستانسیالیست منکر جنبه‌ها یا «حقایق» معینی است که تحدید کننده موقعیت ماست. «واقع‌بودگی» شامل جنبه‌هایی از وجود ما مانند جسمیت، زمانمندی، تمایلات و زمینه اجتماعی-تاریخی‌ای است که در آن قرار داریم، اما آنچه موجب تمایز ماست، ظرفیت ما در باب این واقعیت‌ها و تفسیر آن‌هاست. برای مثال، اگر میل شدید به رابطه جنسی، الکل یا سیگار دارم، از سر ناچاری مجبور نیستم به این خواسته‌ها عمل کنم و این آزادی را دارم که آنها را رد کنم و معنای خاصی به آنها بدهم، به نحوی که انتخاب‌ها و مسیر زندگی من متأثر از این معنا شود (Lippitt & Evans, 2023).

البته، در این جا با سؤالی مواجهه‌ایم و آن اینکه اگر قدرت واقع‌بودگی ما بیش از اراده ما بود، آن‌گاه چطور می‌توانیم مسیر واقع‌بودگی را تغییر دهیم؟ گاهی، انسان با مسائل و مشکلاتی مواجه است که اراده او را تحت‌الشعاع قرار می‌دهد و نمی‌تواند بر آنها غالب آید. این حالت در انسان اجتماعی که سارتر او را «یکی؛ چون همه» می‌داند، همواره یافت می‌شود؛ به طوری که واقع‌بودگی بر اراده او مسلط می‌شود و فردیت او را می‌ستاند. غلبه انواع سندروم‌ها بر روان ما، غلبه سرطان بر جسم ما و یا غلبه تبعات فقر بر جسم و جان ما سبب می‌شود که «خود»ی باقی‌نماند که با بحران‌ها مبارزه کند. دلیل قاطعی که عقل سلیم علیه آزادی می‌آورد آن است که ناتوانی ما را نسبت به موقعیت یادآور می‌شود. ما نه تنها نمی‌توانیم به میل خود، موقعیت‌مان را تغییر دهیم، بلکه به نظر می‌رسد در تغییر خودمان هم عاجزیم؛ من در ایران، در یک طبقه کارگر و با بیماری دیابت موروثی متولد شده‌ام.

سارتر در هستی و نیستی، طی بحثی مفصل با عنوان آزادی، با شرح دقیق واقع‌بودگی، سعی دارد هر گونه بهانه‌ای برای تغییر را مردود بداند و بار مسئولیت را تماماً به دوش انسان گذارد. او با وجود باورش به انسان اجتماعی و محدودیت‌های‌اش، با موضعی رادیکال، این امکان را که «گاهی واقع بودگی قدرت‌مندتر از اراده شخص می‌شود»، بر نمی‌تابد و همواره در پی آنست که تسلط اراده انسان بر واقع‌بودگی را اثبات کند. او بر این باور است که برای طرفداران آزادی، استدلال پیش‌گفته علیه تغییر و انتخاب، مشکلی جدی به بار آورد؛ زیرا

آزاد بودن نه به معنای به دست آوردن هر آن چه میل داریم، بلکه به معنای مصمم کردن خویش به خواستن که معنای گسترده‌ای از انتخاب است، است. به عبارت دیگر، برای

آزادی، موفقیت‌های مهمی ندارد... آزادی معادل با توانایی رسیدن به اهداف نیست، بلکه تنها استقلال در انتخاب است... زندانی همواره آزاد است که برای فرار از زندان (موقعیتش) تلاش کند (Sartre, 1992, p. 377).

در واقع، ما اغلب در موقعیت‌هایی قرار می‌گیریم که باید بین چندین گزینه، بهترین را انتخاب کنیم و هر یک از این انتخاب‌ها نشان‌دهنده نوع متفاوتی از ارزش اخلاقی است. در این مواقع، همان‌طور که سارتر تصریح می‌کند، کاری جز انتخاب باقی نمی‌ماند. نوع رویکرد او به اخلاق ما را قادر می‌سازد تا توضیح دهیم چگونه ممکن است آزادی فی‌نفسه ارزشمند باشد. بر این اساس، انتخاب، در هر شرایط، جزء ضروری بحث اخلاقی است. کُنش اخلاقی بدون شناخت موقعیت محوری در انتخاب و دخالت این موقعیت در آن، ناممکن است. آزمون آیلتس،^۱ تنها زمانی می‌تواند همچون مانع خودنمایی کند که آزادی، آن را در موقعیتی قرار دهد که درون‌مایه آن گرفتن نمره قبولی است. برای کارگری که طرح ساختن یک چهارپایه است، آزمون آیلتس به کلی بی‌معناست. این تا اندازه‌ای توضیح می‌دهد که چرا نمی‌توان بدون تقویت عملی ارزش اخلاقی آزادی، به مسائل اخلاقی توجه کرد. از آنجا که نمی‌توانیم از اهمیت آزادی در تجربه اخلاقی اجتناب کنیم، باید هر فعل مغایر با آزادی اخلاقی را غیرقابل دفاع بدانیم. درک این موضوع به خودی خود موجب گسترش آزادی دیگران نیز می‌شود و این‌گونه، آزادی دیگر، یک ارزش صرفاً ساینزکتیو نخواهد بود و از طریق آگاهی ما از نیازها و مطالبات دیگر کنشگران اخلاقی است که ارزش آزادی تجربه خواهد شد. آگاهی ما از ارزش آزادی به واسطه تجربه عملی ما از انتخاب اخلاقی است و موضوع اصلی انتخاب اخلاقی، به روابط ما با دیگر ساکنان جهان اخلاقی مربوط می‌شود و از همین رو، غیر ممکن است که آن را چیزی کاملاً ساینزکتیو بدانیم.

مثال دانشجویی می‌تواند محملی برای نقد دیگر هم‌فراهم آورد و آن این است که اخلاق ساینزکتیو به تناقض می‌انجامد؛ زیرا فعل واحد می‌تواند هم درست باشد و هم نادرست و می‌تواند از درست بودن به نادرست بودن تغییر یابد. بر این اساس، اگر جان تصمیم دانشجوی را تحسین کند، آن‌گاه لازم می‌آید که فعل دانشجوی را درست بدانیم و اگر اسمیت تصمیم او را تمبیح کند، آن‌گاه لازم می‌آید که فعل او را نادرست بدانیم و این‌گونه در آن واحد با دو نگاه متناقض مواجه شویم، اما در جواب می‌توان گفت، هرچند هر دو می‌توانند صادقانه فعل دانشجوی را درست و نادرست بدانند، هرگز لازم نمی‌آید که تصمیم دانشجوی در آن واحد درست و نادرست باشد. تناقض آن‌گاه شکل می‌گیرد که شخص واحد تصمیم

1. IELTS (International English Language Testing System)

دانشجو را هم درست و هم نادرست بداند و این ناممکن است؛ زیرا نمی‌توان فعل واحدی را با در نظر گرفتن جمیع جوانب، هم تحسین کرد و هم تقییح (نک: ادواردز، ۱۳۹۲، ص ۸۰۸).

کی‌یرکگور و سابژکتیویتی

کی‌یرکگور، نخستین متفکر دوران مدرن بود که صریحاً علیه شیوه غیر شخصی و عینی فلسفه سنتی، که هگل نمونه آن بود، تأکید کرد. او بر این باور بود که مطالبه معرفت جهان‌شمول، خواه فرض حقایق فی‌نفسه موجود (مانند افلاطون) باشد، یا مطالبات عقل ناب جهان‌شمول (مانند فلسفه‌های عقل‌گرای سنتی)، یا شرایط لازم برای هر آگاهی (مثل کانت) و یا مفهوم خاص جهان‌شمول که با مفهوم روح هگل همراه است، عملاً هر چیز شخصی یا «سابژکتیو» را از فلسفه حذف می‌کند و فردیتی باقی نمی‌گذارد (Solomon, 2008, p.148).

برای کی‌یرکگور «اگزیستانس فردی» معنای بسیار خاصی دارد. انسان به مثابه اگزیستانس فردی، صرفاً یک حیوان زیستی، روانی یا اجتماعی نیست، بلکه «موجودی» است که از وجود «صرف» یک ارگانیسم شورانگیزتر است. «اگزیستانس» مبتنی بر شور، مختص کسانی است که نه به نحو بیولوژیکی، بلکه به نحو فردی در اندیشه و ارزش‌های خود یگانه زیست می‌کنند. این اصطلاح معطوف به کسانی است که شخصاً متعهد هستند آزادی خود را در ناامیدی احساس کنند و مسئولیت اعمال‌شان را بپذیرند. انسانی که شایسته این طرح خاص برای زندگی خود به عنوان اگزیستانس باشد، فردی پرشور ضداجتماعی یا حداقل غیراجتماعی است که بر زندگی خود مسلط و مؤلف ارزش‌های خود است. عامه مردم سعی دارند هویت خود را در «تمایزات جهانی» مانند ثروت و شهرت مشخص کنند و یا خودشان را با تعهد به انتزاعی‌هایی مانند ملت، نژاد یا طبقه‌ای تعریف کنند که پتانسیل تبدیل شدن به بت را دارند. از نظر کی‌یرکگور، تنها زمانی می‌توانیم از برچسب‌ها و نقش‌های منسجمی که جامعه بر ما تحمیل کرده است رها شویم که به چیزی مطلق و نامتناهی (خدا) متعهد شویم و این تنها با تکیه بر اگزیستانس فردی اصیل و تعهد آگاهانه و شورمندانه به سپهر دینی میسر است (Lippitt & Evans, 2023). او بر این اساس، سپهر دینی را ایمان به مسیحیت آیینی تاریخی، نمی‌داند و بر این باور است که «مسیحیت، روح سابژکتیویته است و سابژکتیویته در شور بنیادین و حد اعلی‌اش، همان شور شخص برای سعادت ابدی خویش است» (Kierkegaard, 2009, p. 29).

با این وصف، زندگی شورمندانه مبتنی بر فردیت، رویارویی مداوم با حالات اضطراری و موقعیت‌هایی است که در آن باید انتخاب کرد. معنای اگزیستانس پیشینی نیست، بلکه تعهد عالی

شخص به آزادی و انتخاب یک طرح است، به نحوی که این طرح متأثر از سابژکتیویتی انجام گیرد، اما آیا انتخاب مبتنی بر سابژکتیو تعلیق عقلانیت و درآفتادن به حیرت و شیدایی نیست؟ کی‌یرکگور عمیقاً بر این باور است که تأمل ابژکتیورهنز باطن است و انتخاب سابژکتیو تنها مبتنی بر شیدایی است. به بیان کی‌یرکگور، «با جست‌وجوی حقیقت سابژکتیو شیدایی و حقیقت در نهایت غیرقابل تمایز می‌شوند؛ زیرا هر دو باطنی هستند، اما با تأمل ابژکتیو شیدایی ای برای فرد متصور نیست» (Kierkegaard, 2009, p. 153).

با تأکید بر فردیت و سابژکتیویسم، کی‌یرکگور استدلال می‌کند که انتخاب‌های نهایی «غیرعقلانی» هستند. این آموزه او مبتنی بر «انتخاب»، «آزادی انتخاب» و تحلیل او از این مفاهیم است که زمینه را برای جنبش آگزیستانسیالیستی بدور از عقل‌گرایی سنتی فراهم می‌کند. کی‌یرکگور – بر خلاف هگل – و ارسطو که انسان را اساساً عقلانی می‌دانند، بر این باور است که انسان ضرورتاً انتخاب‌کننده ارزش‌های خود است. از نظر هگل، همه چیز در عقلانی بودن و عینی بودن نهفته است، اما برای کی‌یرکگور، همه چیز در عمل انتخاب و سابژکتیویتی (شور و تعهد) است. خود انتخاب آزاد، مبنایی ترین ارزش‌ها و چیزی است که انسان را انسان یا فرد موجود می‌سازد و شناخت و استفاده از این آزادی بسیار مهم‌تر از ابژه انتخاب است. از نظر هگل، آزادی صرفاً در پیروی از عقل است، اما برای کی‌یرکگور، پیروی از هر چیزی به معنای دست کشیدن از آزادی است. در انتخاب، نه مسئله انتخاب صرف، بلکه انرژی، جدیت و شورمندی ای که فرد با آنها انتخاب می‌کند، موضوعیت دارد (Solomon, 2008, p. 148).

عمده اعتراض کی‌یرکگور صرفاً این است که باید جایی برای «حقیقت سابژکتیو» در فلسفه وجود داشته باشد؛ حقایقی که تهذیب‌کننده باشند، (Kierkegaard, 1959, p. 294) «حقایق بنیادین فلسفی» که نمی‌توان آنها را برای همه یا حتی گروهی از انسان‌ها معتبر دانست، بلکه تنها «متفکر سابژکتیو» می‌تواند پذیرای آنها باشد. این حقایق، که «بالا‌ترین» آنها درک این موضوع است که روح انسانی در خدا ریشه دارد، بیان تعهد فردی است؛ نه حقیقت منفصل ابژکتیو که توسط هر ناظر منطقی بی طرف ثابت می‌شود. از نظر او، نه ابژه باور و ضرورت ابژکتیو، بلکه نحوه و شدت باور فرد، حقیقت را تعیین می‌کند. در مسائلی که هیچ راه حل ابژکتیوی در آنها ممکن نیست، تنها میزان تعهد اهمیت دارد. راه تأمل صرف، به حقیقت ابژکتیو منتهی می‌شود و این راه اصالت سوژه و سابژکتیویتی را زایل می‌کند و به حقیقت، اعتبار ابژکتیو می‌دهد. تأمل ابژکتیو به تفکر انتزاعی، ریاضیات و دانش تاریخی از انواع مختلف منتهی می‌شود، به نحوی که آگزیستانس را عاری از مفهوم می‌کند. این مسیر صرفاً به یک تضاد بدل می‌شود، تا آنجا که در نهایت، تنها تأمل ابژکتیو باقی می‌ماند و سابژکتیو

به خاموشی می‌گراید و مسیر رسیدن به خدا زایل می‌گردد.

کسی که مسیر ایزکتیو را انتخاب می‌کند، کل فرایند تقریبی رسیدن به خدا را به نحو ایزکتیو بررسی می‌کند و این رسیدن تا ابد محقق نخواهد شد؛ زیرا خدا سوژه است و تنها برای سابرکتیویته معطوف به باطن وجود دارد. انسانی که مسیر سابرکتیو را انتخاب می‌کند، در همان لحظه، کل دشواری منطقی را درک می‌کند... او این دشواری را با همه رنجش احساس می‌کند؛ زیرا باید در همان لحظه منبعی برای خدا داشته باشد و هر لحظه‌ای که در آن خدا را نداشته باشد هدر می‌رود (Kierkegaard, 2009, p. 168).

کی‌یرکگور، تأمل ایزکتیو را برای رسیدن به حقیقت پوچ و بی‌معنا می‌داند و بر این باور است که بی‌معنا آن چیزی است که حقیقت ازلی در زمان موجود شود، خدا موجود شود، متولد شود، رشد کند و این گونه شبیه دیگر انسان‌ها کاملاً از آنها نامتمایز باشد... .

این بی‌معنایی،^۱ در نفرت آفاقی‌اش، دقیقاً به اندازه شدت ایمان در باطن است. انسانی وجود دارد که می‌خواهد به خوبی و با جدیت ایمان آورد. او می‌خواهد ایمان آورد، اما همچنین می‌خواهد به کمک تحقیق آفاقی و فرایند این تحقیق، به خودش اطمینان دهد. [با این وصف] چه اتفاقی می‌افتد؟ به کمک این فرایند، بی‌معنایی به چیز دیگری بدل می‌شود؛ بی‌معنایی محتمل، بسیار زیاد و بی‌نهایت محتمل می‌شود (Kierkegaard, 2009, p. 177).

برای کی‌یرکگور، نماد سابرکتیو که می‌توان او را در تقابل فرهنگ رایج دانست، سقراط است. کی‌یرکگور خود را به واسطه سقراط توصیف می‌کند و خود را همتای مسیحی‌شده سقراط، همچون «خرمگس» عصر حاضر معرفی می‌کند که با نیش زدن به مردم، آنها را به عدم اصالت مسیحیت موجود آگاه می‌سازد. از نگاه کی‌یرکگور، سقراط در جریان تاریخ، نقطه عطفی بود؛ زیرا اول بار اعلام کرد، حقوق سابرکتیو فراتر از ایزکتیو است. سقراط در پی آن بود تا مبتنی بر سابرکتیویته و معنویتی که بر اساس «خودش» تأمل می‌کند، مرکز ثقل را از اخلاق ایزکتیو سنتی عرفی، به اخلاق سابرکتیو مبتنی بر آگاهی و آزاد فرد تغییر دهد (گلوب، ۱۳۹۶، ص ۱۰۰).

تعلیق امر اخلاقی

دغدغه کی‌یرکگور مبتنی بر فرد یگانه، همان خود خویشی است که به دلیل یگانه بودنش، به طور

1. Absurd

معناداری بازتاب می‌یابد. در کی‌یرکگور، یگانگی اگزیستانس در لحظهٔ تعارض بین سپهر اخلاقی و سپهر دینی به ظهور می‌رسد و فلسفه نمی‌تواند درکی از این مفهوم داشته باشد که زندگی معنادار من به عنوان یک فرد، نتیجهٔ خدا باوری است. در این جا با توجه هگل به عنوان مظهر یک سنت بنیادین، زندگی من هنگامی معنادار می‌شود که با لحاظ امیال و علائق ذاتی‌ام، خودم را مبتنی بر قانون اخلاقی بنا کنم، اما کی‌یرکگور - در ترس و لرز - استدلال می‌کند که با پیوستن به هنجارها و قوانین اخلاقی جهان شمول، همواره این خطر وجود دارد که فردیتم را از دست دهم؛ زیرا کنش‌هایم تحت تسلط «توده» معنادار می‌شوند. از این رو، اگر هنجارهای جهان شمول معیار معناداری زندگی باشند، قربانی اسحاق توسط ابراهیم چطور قابل توجیه است؟ آیا زندگی ابراهیم، به‌رغم آنکه می‌خواهد فرزندش را قربانی کند، اخلاقی است؟ سؤال مهم‌تر آن است که ابراهیم اساساً چطور به این تصمیم رسیده است که فرزندش را قربانی کند؟ او چگونه این اطمینان را به دست آورده است؟ خواب دیده یا به او الهام شده است؟ آیا نباید به خواب و الهامش شک می‌کرد و مردد می‌شد؟ خود ابراهیم هم پاسخی ندارد جز این که «[این‌ها] امتحان و اغواست؛ مفهومی که وحدت این دو دیدگاه را بیان می‌کند: برای رضای خدا و به خاطر خودم ... این پارادوکس ایمان است. از یک سو بیان افراطی‌ترین خودپرستی (انجام یک کار وحشتناک به خاطر خودم)، از سوی دیگر، بیان ایشار مطلق (انجام آن برای رضای خدا)» (Kierkegaard, 1941, p. 35).

آیا کشتن فرزند، تصمیمی غیر اخلاقی نیست؟ از آنجا که بنا به باور کی‌یرکگور، زندگی ابراهیم در نهایت معناست و فلسفه از فهم آن عاجز است، آیا همان‌گونه که ابراهیم مطابق با فهم خود تصمیمی غیر اخلاقی گرفت، دیگران هم به همین نحو می‌توانند تصمیم بگیرند؟ فرمان خدا در اینجا، به نظر نمی‌تواند به مثابه قانونی دیده شود که متعلق به همه است و مخاطب این فرمان ابراهیم در فردیتش است. کی‌یرکگور مشوق ما برای تن دادن به زندگی نسنجیده یا «شورمندانه‌ای» نیست که عقل، آگاهانه آن را رد می‌کند. ما با دل‌مان یا خونمان فکر نمی‌کنیم. تنها استثناء در اینجا «شهسوار ایمان» است که به رغم نامعقول بودن، مطیع ارادهٔ پروردگار است و این نامعقولیت ایمان او را والاتر می‌کند. افزون بر این، کی‌یرکگور، کسانی را که در زندگی روزمره، «باور نامعقول» را فضیلت می‌دانند، تحقیر می‌کند. او بر این باور است که تنها در شرایط بسیار خاص قابل توجیه است که خدا دیداری خاص برای ما فراهم آورد. با این حال، با وجود معناداری زندگی ابراهیم، این زندگی از نظر فلسفی، این «تناقض» را نشان می‌دهد که فرد یگانه به دلیل ایمان، از فرد جمعی والاتر

است. اگرستانس به عنوان یک مسئله فلسفی در این موضع آشکار می‌شود: اگر معیارهای اخلاقی و عقلانی نتوانند عمل ابراهیم را توجیه کنند، باید به دنبال معیار دیگری باشیم؛ زیرا بدون وجود معیار، سخن درباره‌ی معنا باطل است.

برای حلّ این مسئله می‌بایست یک ضابطه‌ی ذاتی در خود فردیت موجود باشد و کی‌یرکگور در پی نوشت غیر علمی نهایی^۱ سعی دارد که این ضابطه را با این دعوی که «حقیقت سابژکتیو باطن است؛ سابژکتیویتی حقیقت است»، بیان کند، ایده‌ای که مفهوم اصالت انسان را در بر دارد. درون در سوژه والاترین مؤلفه‌ی شور است و حقیقت آنگاه به پارادوکس بدل می‌شود که دقیقاً با سوژه‌ی شورمند مواجه شود. در غیراین صورت، «با فراموش کردن سوژه‌ی باطنی، شور از بین می‌رود و حقیقت به پارادوکس بدل نمی‌شود، بلکه سوژه از انسان بودن به چیزی خارق العاده بدل می‌گردد و حقیقت هم به سان یک شیء موهوم خودنمایی می‌کند» (Kierkegaard, 2009, p. 167).

هنگام مواجهه با حقیقت، به نحو ابژکتیو، تأمل از حقیقت و خود، ابژه‌ای می‌سازد که به نحو ابژکتیو با یک‌دیگر در ارتباطاند. هنگام مواجهه با حقیقت به نحو سابژکتیو ارتباط فردی آشکار می‌شود و اصالت، دقیقاً از جایی شروع می‌شود که فرهنگ ابژکتیو و عقلانیت فراموش شود و با آن تمام معیارهای عمومی برای داوری از بین برود. کی‌یرکگور معتقد است، این که اصالت حول خود درونی و «معنویت»^۲ سابژکتیو مبتنی بر شور می‌گردد نیز به واسطه‌ی ذات حقیقی‌اش است (گلوب، ۱۳۹۶، ص ۱۱۸). به نحو سابژکتیو موضوع این است که خود فرد مرتبط با چیزی است، اما حقیقت آن چیز چیست؟ آیا در این جا نمی‌توانیم به یک واسطه‌ی پناه بریم و بگوییم: حقیقت در هیچ سوی نیست، در واسطه است؟ ارتباط سابژکتیو ابراهیم با سوژه در وساطت نیست، بلکه در فردیت ابراهیم و شوریدگی‌اش است که او را در مقابل مطلق قرار داده است؛ شوری که والاترین ظهور انفسیت است.

ابراهیم از وساطت امتناع دارد... به محض سخن گفتن باید کلی را بیان کند و اگر خاموش باشد کسی او را درک نمی‌کند... او تنها می‌تواند بگوید که در وضعیت وسوسه‌دینی است؛ زیرا بیان عالی‌تری برای آن کلی، که برتر از کلی‌ای باشد که از آن فراتر می‌رود، ندارد (Kierkegaard, 1941, p. 29).

1. Concluding Unscientific Postscript
2. Inwardness
3. Mediation

با ترجمه‌هایی از قبیل میاننداری و میانجی‌گری، از اصطلاحات هگل است که برای انحلال تقابل‌های مفهومی به کار می‌رود، و در این جا به معنای «وحدت امر کلی و امر جزئی در امر فردی» است. هگل، بر این باور است که معرفت از ابژه‌ها مستقیم نیست، بلکه از طریق پیوند با ابژه‌های دیگر و با واسطه شکل می‌گیرد.

بدیهی است که ابراهیم هیچ دلیل ابژکتیوی ندارد که خطایی که می‌شنود از طرف خداست و منطقاً محتمل است که این خطاب از سوی شیطان یا نفسانیات خودش باشد. تنها توجیه ابراهیم، همان چیزی است که کی‌یرکگور آن را شور ایمان^۱ می‌نامد. چنین ایمانی به لحاظ منطقی، نامعقول و شبیه یک تغییر ناگهانی است و به هیچ‌وجه نمی‌تواند معیاری برای سنجش فعل ابراهیم باشد. به دلیل این که در این جا عقل نمی‌تواند توجیهی برای فعل ابراهیم بیابد، تنها درون یا شور فردی است که فرمان می‌راند. به عبارت دیگر، ایمان واقعی، «درون» یا «سابژکتیوی» را همواره مُسَلِّم می‌گیرد. کی‌یرکگور بر این باور است که وظیفه تبدیل شدن به مسیحی راستین، مستلزم «درون» یا «سابژکتیوی» است و صرف معرفت ابژکتیو فرد را از خودبودن دور می‌کند (John, 2023).

تصمیم با سوژه است. این تخصیص، باطن پارادوکسیکالی است که به ویژه برای هر باطنی متفاوت است. مسیحی بودن نه با «چیستی» مسیحیت، بلکه با «چگونه» مسیحی بودن تعریف می‌شود و این «چگونه بودن» تنها با یک چیز می‌تواند همراه باشد و آن پارادوکس مطلق است (Kierkegaard, 2009, p. 514).

گفتن این که «سابژکتیوی حقیقت است»، برجسته کردن شیوه‌ای از وجود است، نه روش شناخت حقیقت و از همین‌رو، معیاری است برای سنجش خود برای رسیدن به والاترین معنویت. وقتی سابژکتیوی حقیقت باشد، تعریف حقیقت باید شامل بیانی باشد که در نقطهٔ مقابل ابژکتیوی نمود یابد و این بیان در عین حال، به عنوان نشانه‌ای از تنش درونی عمل خواهد کرد. در اینجا چنین تعریفی از حقیقت وجود دارد: عدم قطعیت ابژکتیو که از طریق تخصیص به پرشورترین باطن بر آن تأکید می‌شود، حقیقت است. در نقطه‌ای که به دوراهی می‌رسیم (جایی که نمی‌توان آن را ابژکتیو خواند، تنها به این دلیل که سابژکتیو است) معرفت ابژکتیو متوقف می‌شود و حقیقت، دقیقاً ریسک انتخاب بین عدم قطعیت ابژکتیو و شور بی‌نهایت است. کی‌یرکگور بازتاب سابژکتیو را در جست‌وجوی باطنی می‌داند و بر این باور است که باطن، در بالاترین حد خود، یک شور است. با شور، حقیقت پارادوکسیکال ممکن می‌شود (Kierkegaard, 2009, p. 167).

شور منسوب به کی‌یرکگور نه به معنای هیجانی زودگذر، بلکه به این معناست که انسان بایستی نسبت به ابژه مورد تعهدش احساس درونی و باطنی داشته باشد. نیت خالص، به تنهایی کافی نیست. ما باید در نظر داشته باشیم که در سخن از «عقل» و تأملی که کنش و از این‌رو اصالت فردی را نابود می‌کند، کی‌یرکگور تنها به عقل هگلی که به طور فطری در تاریخ عمومی ظاهر می‌شود،

1. passion of faith

اشاره ندارد. بی شک، او در موارد بسیاری ادعا داشت که نفوذ فلسفه هگل، مسئول فروپاشی خود است؛ زیرا این فلسفه بر عینیت انتزاعی مفراطی تأکید دارد که ورای فردیت سابرکتیو است. با این وجود، کی‌یرکگور در این جا عقل را «قوة محاسبه‌گر»^۱ می‌فهمد. او به نیروی عقلانی^۲ انسان اشاره دارد که بزرگ‌ترین اولویتش تغییر هر چیز به تصوراتی^۳ است که هیچ‌کس قادر نیست آنها را «به طور کامل و شخصی» تجربه کند. از این رو، کی‌یرکگور بر این باور است که انسان، آنچنان که آرزوی صدای سکه واقعی و ورق خوردن اسکناس بانکی را دارد، مشتاق ناب بودن است (گلوب، ۱۳۹۶، ص ۸۶) او در پی آن بود که کیفیت زندگی، یا الگویی از زندگی بیافریند که برای او صادق باشد و او را قادر سازد که خود اصیل را بیابد. آفرینش زندگی اصیل یک رسالت اگزیستانسیال است و این آفرینش هیچ ارتباطی با نگرش نظری ندارد. تنها کُنش معطوف به ایمان می‌تواند مؤید اصالت مؤمن باشد. به عبارت دیگر، کُنش ابراهیم برای عزیزترین قربانی‌اش، به خاطر خدا، اثبات می‌کند که او مؤمن اصیلی است. چالش با خویشتن «ترسی» است که ابراهیم برای جست‌وجوی ایمان اصیل انتخاب می‌کند. اینجاست که تأمل، بلکه کُنش می‌تواند مؤید اصالت خود باشد. این عمل که در آن، «چاقوی درخشنده» به مثابه حکم پروردگار و ایمان غیرعقلانی می‌نمود، موجب شد که ابراهیم عمیقاً به خدایی ایمان آورد که او را به این کار وادار کرده و لحظه دیگر خواسته خود را پس بگیرد. کی‌یرکگور در ژورنال بر این نظر تأکید دارد و ادعا می‌کند که می‌خواهد «راهی به یک زندگی کاملاً انسانی و نه صرف یک فهم نشان دهد... به نحوی که اندیشه‌ام مبتنی بر چیزی که ابرکتیو نامیده می‌شود، پرورش نیابد... بلکه بر چیزی استوار باشد که با عمیق‌ترین ریشه‌های زندگی من در ارتباط است» (Kierkegaard, 1938, p. 16).

بر این اساس، کی‌یرکگور برای طراحی این مسیر، در ساختار سپهر دینی، اخلاق شورمندانه خویش را تبیین می‌کند. او بر این باور است که اخلاق بما هو اخلاق، کلی^۴ است، همه را شامل می‌شود، زمان‌مند است و برای هرچیز خارج از خود غایت. او اخلاق ابرکتیو و حُسن و قُبْح ذاتی و عقلی را می‌پذیرد و بر این باور است که صرفاً «توده» می‌بایست خود را در قالب این اخلاق بیان کند و هر گونه تخطی از آن خطاست. این در حالی است که فرد یگانه‌ای که در سپهر دینی زیست می‌کند، به واسطه شور ایمانش می‌تواند امر اخلاقی را تعلیق کند؛ زیرا «ایمان دقیقاً این پارادوکس است که فرد از آن حیث که «یگانه» است والاتر از کلی قرار می‌گیرد و خود را با این فرض که نه دون‌تر،

1. Calculating intelligence
2. Intellect
3. ideas
4. Universal

بلکه برتر است، علیه آن توجیه می‌کند» (Kierkegaard, 1941, p. 26).

کی‌یرکگور، بر این باور است که فرد بعد از آن که تابع کلی شد - به واسطه همان کلی - فرد یگانه ای می‌شود که دیگر در تسلط جمع نیست و خود این پارادوکسی را شکل می‌دهد که بنا به باور او غیرقابل تبیین است، اما با تعلیق امر اخلاقی به نحو‌غایت‌شناختی، عمل ابراهیم از آن حیث که صریحاً مقابل کلی قرار دارد، چگونه قابل توجیه است؟ آیا گناهکار است؟ ابراهیم به مدد فردیت و ایمانش، خود را در رابطه با مطلق می‌داند؛ هرچند که با امر اخلاقی ناسازگار باشد. اگر ابراهیم با دلهره، در این موقعیت پارادوکسیکال نباشد، او نه تنها قهرمان نیست، که یک قاتل است.

ابراهیم با «تعلیق غایت‌شناختی امر اخلاقی» به نظر صریحاً علیه «توده» است. او اولاً، خود را جدا از آن چیزی می‌داند که امر کلی مطالبه دارد (نباید فرزند بی‌گناه خود را بکشید) و ثانیاً، در پارادوکسی با این عنوان است که «فرد یگانه» بالاتر از کلی است. ابراهیم در اینجا در معرض همان خطراتی است که هگل از سائزکتیویتی انتظار دارد؛ خطراتی از قبیل اینکه اراده یا قصد درونی یک فرد باید تابع آداب، هنجارها و نهادهای یک جامعه عقلانی باشد. ابراهیم رابطه خصوصی خود با خدا را بر وظایفش به عنوان یک موجود اجتماعی ترجیح می‌دهد و از همین رو، در رابطه مستقیم و بی‌واسطه با خدا قرار دارد و نمی‌تواند اعمال خود را به زبان «توده» توضیح دهد (John, 2023).

اما تعلیق غایت‌شناختی امر اخلاقی باید بیان دینی مشخص‌تری داشته باشد، به نحوی که این امر با الزامات نامتناهی خود، هر لحظه حاضر باشد؛ هرچند که فرد نتواند آن را محقق کند. این ناتوانی در فرد نباید بخشی از ناقص بودن ضمنی در تلاش مداوم برای رسیدن به یک ایده‌آل تلقی شود؛ زیرا در این صورت، تعلیق مانند همان چیزی خواهد بود که یک مقام مسئول به دلیل عدم انجام وظایفش معلق می‌شود. «تعلیق» عبارت از این است که فرد خود را در وضعیتی بیابد که مانند شرایط اخلاقی، نتواند با مصلحت‌جویی تصمیم خود و احکام مترتب بر آن را تغییر دهد؛ زیرا او با فعلیت نه به عنوان امکان، بلکه به عنوان ناممکن ارتباط دارد. بنابراین، فرد به وحشتناک‌ترین شکل اخلاقیات را معلق می‌کند؛ در این تعلیق، او با امر اخلاقی که مدعی اوست و این ادعا نامتناهی است و آن را هر لحظه بر فرد اعمال می‌کند، ناسازگار است و هر لحظه به این ناسازگاری، بیش از پیش پر وبال می‌دهد (Kierkegaard, 2009, p. 224). ابراهیم در وسوسه خود، اخلاق متعارف را درک می‌کرد و به‌خوبی می‌توانست آن را تحلیل کند، اما با چیزی والاتر و با تأکید مطلق، صدای تکلیف را به وسوسه تبدیل کرد و از متعارف سر باز زد.

فرق او به عنوان «شهسوار ایمان» با «توده» در این است که «توده» صرفاً در سپهر اخلاقی زیست می‌کند و اساساً زیستن در این سپهر است که به آنها فضیلت می‌بخشد، اما ابراهیم به واسطه

شورِ ایمان، فرارفتن از امر اخلاقی و تعلیق آن را موجّه می‌داند و بر خلاف قهرمان تراژیک، فضیلت اخلاقی را به پای فضیلت فردی قربانی می‌کند. معنای این قربانی زمانی عیان می‌شود که اسحاق فریاد برمی‌آورد: «نکن، همه چیز را نابود می‌کنی... اما ابراهیم به خاطر خدا و در این همانی کامل با او و به خاطر خودش چنین کرد. وحدت این دو دیدگاه (به خاطر خدا و به خاطر خود) همواره در قالب «آزمون» یا «وسوسه»، قابل توصیف است» (Kierkegaard, 1941, p. 29).

ابراهیم در رابطه خصوصی با خدا، اخلاق را قدسی کرد تا هر گونه واسطه‌ای بین خود و خدا را از بین ببرد. ایمان ابراهیم همان پارادوکسی است که او را روی لبه تیغ نگاه داشته است و برای «توده» نامفهوم است. او به مدد فردیتش، خود را در رابطه با مطلق می‌داند، هرچند که این مطلق با امر اخلاقی ناسازگار باشد.

با توجه به ساختار اخلاقی، اگر کسی بخواهد به واسطه هیجانانگیز و احساسات درونی رفتار کند و در دام تعینات فردی گرفتار باشد، گناهکار به شمار می‌آید، اما در فلسفه کی‌یرکگور که درون برتر از برون است، درونی وجود دارد که به وسیله برون غیر قابل ارزیابی است، اما با این تعبیر، نباید اشتباه کرد که ایمان هم مانند احساس و هیجانانگیز رفتاری نوعی کنش حس است. با این وصف، باز هم باید گفت که بر اساس پارادوکس ایمان، «فرد برتر از کلی است»؛ به نحوی که به واسطه رابطه‌اش با مطلق، رابطه‌اش با کلی را تعیین می‌کند؛ نه برعکس. پارادوکس همچنین این‌گونه بیان می‌شود که وظیفه‌ای مطلق در برابر خدا وجود دارد. عشق به خدا تکلیف نیست؛ زیرا اگر این تکلیف مطلق باشد، اخلاق را نسبی و بلکه منتفی می‌کند. باید این موضوع بیانی پارادوکسیکال پیدا کند که برای مثال، عشق به خدا، شهسوار ایمان را وادار می‌کند که عشق خود به همسایه را طوری بیان کند که مخالف با تکلیف مبتنی بر اخلاق باشد. فرد به محض آنکه بخواهد تکلیف مطلق خود را در ساختار کلی بیان کند و از این تکلیف اطمینان یابد، به وسوسه گرفتار می‌شود و اگر در برابر وسوسه مقاومت کند، انجام این تکلیف محقق نخواهد شد؛ این در حالی است که اگر هم این تکلیف محقق شود، مرتکب گناه می‌شود. چاره این تنگنا و دوراهی برای ابراهیم چیست؟ از نگاه اخلاقی، رابطه او با اسحاق مبتنی بر این حکم است که پدر باید پسر را دوست داشته باشد، اما این حکم در رابطه با خدا به نسبت می‌گراید، چرا؟ ایمان از یک‌سو بیان خودخواهی و خودستایی^۳ به

1. The inner
2. The outer
3. Egoism

منتها درجه است و از سویی دیگر، بیان ایثار^۱ به نحو مطلق. ایمان همین پارادوکس است و انسان با درافتادن در این پارادوکس است که «شهسوار ایمان» می‌شود، پارادوکسی که برای «توده» قابل فهم نیست (Kierkegaard, 1941, p. 35).

نمی‌توان شهسوار ایمان را از دوست داشتن باز داشت. ابراهیم دوست داشتن اسحاق را قربانی عشق به خدا نمی‌کند. او تنها در زبان اخلاق از اسحاق متنفر است؛ زیرا زبان اخلاق، زبان «توده» است و با این زبان، سربریدن اسحاق نشانه تنفر. او اگر حقیقتاً از اسحاق متنفر بود، کشتن اسحاق ساده می‌نمود و مطمئناً خدا این قربانی را قبول نمی‌کرد، اما ابراهیم باید پسرش را با تمام وجود دوست بدارد؛ وقتی خدا اسحاق را طلب می‌کند، عشق ابراهیم افزون‌تر نیز می‌شود و این عشق پارادوکسیکال به اسحاق زمینی و خدای آسمانیست که قربانی را مقبول می‌سازد.

معمولاً از نقل چنین عباراتی بوی نسبیت اخلاقی و بدتر عنان گسیختگی می‌آید. این در حالی است که برخی گمان دارند فردیت و سابژکتیو بودن بسیار آسان است. فردیت ابراهیم و ایمان او برای «توده» و در قالب امر اخلاقی قابل فهم نیست. قهرمان تراژیک از خود می‌گذرد تا کلی (امر مطلق اخلاقی) را بیان کند و ابراهیم از کلی می‌گذرد تا فرد شود و بگوید که همه چیز وابسته به موقعیت فرد است. ابراهیم نیز می‌توانست با بیان خود در کلی، از خود نسخه‌ای ناب ارائه دهد و راه مطمئنی را برود. از سویی دیگر، می‌داند که بیرون از کلی و تن دادن به فردیت چه اندازه هراس‌انگیز است. او زیبایی کلی و لذت زندگی با اسحاق را می‌داند و از سوی دیگر، با قربانی این عزیزترین‌ها آرامش می‌یابد. تنها فرد می‌تواند داوری کند که شهسوار ایمان است یا در وسوسه به سر می‌برد. شهسوار ایمان همواره تنها و یگانه، تکیه‌گاهی جز خود ندارد و از فهماندن خویش به دیگران و بیان خود با جار و جنجال رنج می‌برد.

نتیجه

فلسفه سارتر در باب اخلاق به نظر، بسیار پیچیده و در عین حال مبهم است؛ به طوری که او را نه می‌توان یک ابژکتیویست و نه یک سابژکتیویست صرف دانست. برخی بر این اعتقاداند که سارتر در آثارش همواره بین این دو نحله معلق است. سارتر از یک سو می‌خواهد آزادی و انتخاب فردی را برجسته سازد و جهان‌شمولیِ صدق و کذب گزاره‌ها را رد کند و از سوی دیگر، متوجه است که این

1. Self Sacrifice

نوع انتخاب، بدون توجه به قواعد اخلاقی و هنجارهای اجتماعی، به هرج و مرج می‌انجامد. از این رو، برای رهایی از نقدها، مجبور است سابلژکتیویسم را در قالب ابژکتیویسم و «جهان بین الاذهانی» توجیه کند.

او بسان یک عقل‌گرا ارزش آزادی را بدیهی می‌داند و معتقد است اگر باورهای اخلاقی خود را به دقت بررسی کنیم، متوجه می‌شویم که از ارزش ذاتی آزادی آگاه هستیم. از آنجا که ارزش آزادی برای هر کسی که ماهیت‌کنش اخلاقی را به دقت بررسی کند، بدیهی است و هر تلاشی برای انکار ارزش آزادی غیر انسانی است، برای حفظ این ارزش، انتخاب من‌ضرورتاً انتخاب دیگری را نیز در بر دارد و از این جهت‌کنش من‌بی‌توجه به دیگری ناموجه می‌نماید. بر این اساس، سارتر معتقد است که ضروری است برای حفظ «انسجام مطلق»، برای آزادی دیگران نیز ارزش قائل شویم، اما توسل سارتر به «انسجام مطلق» به نظر، ناموجه است. سارتر بدون ارائه هیچ توجیهی برای این دیدگاه، ارزش اخلاقی را در رفتاری مفروض می‌گیرد که منسجم با واقعیت انسانی است. به این ترتیب، به نظر استنتاج او از توصیف به ارزش موجه نیست و او هر چند میل به جهان بین‌الاذهانی دارد، اما به سختی می‌تواند بر اساس این معیار، اخلاقی جهان‌شمول ارائه دهد. بدیهی است که تصمیم یک فرد مبتنی بر سابلژکتیویسم، نمی‌تواند به نحوی توجیه شود که عینی و قابل تجربه همگانی باشد. به همین دلیل، از این طریق، به سختی می‌توان عملی بودن اخلاق اگزیستانسیالیستی را ممکن دانست؛ زیرا تقریباً هیچ راه عینی وجود ندارد تا در مورد ترجیح اخلاقی یک فرد نسبت به فرد دیگر قضاوت کنیم.

کی‌یرکگور اما، مبتنی بر سابلژکتیویسم، به صراحت امر اخلاقی را تعلیق می‌کند و بر این باور است که حقیقت، تنها از طریق خود خویشستی فهم می‌شود که نمی‌توان آن را در ابژکتیویستی جست‌وجو کرد. البته، توصیه او به سابلژکتیویسم، عامه مردم را که درگیر زندگی حسی و اخلاقی‌اند، در بر ندارد؛ زیرا مردم در ساختار جمعی و قبیله‌ای، صرفاً درگیر این دو سپهراند و فردیتی برای آنها متصور نیست. کی‌یرکگور با باور به این که تنها سپهر دینی فردیت را آشکار می‌کند و ما را «فراتر از این جهان» قرار می‌دهد، در پی آن است که حس شور‌مندانه دینی و اصیلی را به ما القاء کند که زبان فلسفی سنتی از بیان آن قاصر است. هر گونه کوششی برای رسیدن به سپهر دینی و سابلژکتیویسم به وسیله زبان منطقی و ابژکتیویستی محکوم به شکست است. او بر این باور است که سپهر اخلاقی، به دلیل انتزاعی بودن، جهانشمولی و ظاهرگرایی، خویشستن انسان را بی‌هویت کرده است و شور و خودانگیختگی را از او گرفته است. افزون بر این، مطالبه سپهر اخلاقی برای هماهنگی مطلق، مانع شکل‌گیری «فرد یگانه» می‌شود. دلیل مهم دیگر برای نقص سپهر اخلاقی، این واقعیت است که اصول

اخلاقی، هر فعلی را یک تکلیف می‌داند و برای آن مُسَلَّم است که انسان تحت شرایطی خاص می‌تواند تکلیف را ادا کند، اما با ورود به سپهر دینی، جزئی، به واسطهٔ رابطهٔ شورمندش با مطلق والاتر از کلی می‌شود و این چیزی نیست جز پارادوکس ایمان. حتی قتل پسر، اگر به فرمان خدا انجام شود، می‌تواند فعلی مقدّس باشد. ایمان یک شور است و در نقطه‌ای آغاز می‌شود که کارکرد عقل متوقف شده باشد. با این وصف، تأکید دوباره بر این نکته ضروری است که تعلیق امر اخلاقی یک «باید» جمعی و مربوط به جهان مادی ما نیست، بلکه متعلق آن صرفاً آگزیستانس فردیت‌یافتهٔ اصیلی است که تصمیمش تنها از آن خود خویشتن است و به هیچ‌وجه جهان‌شمول نیست.

تقریر کی‌یرکگور از داستان ابراهیم، حاکی از آن است که مسیر به سوی اصالت ممکن است حتی وراى ارتباط عقلانی قرار گیرد، اما برای حصول زندگی اصیل، حتی به قیمت هولناکِ مصلوب شدنِ فهممان، نباید برای ورود به این فضا مردد باشیم. ممکن است مشابه با انتقاد به سارتر، علیه کی‌یرکگور استدلال کنیم که اگر عامل حیاتی در اصالت «چگونگی شور» هست، آیا این شور ایجاب نمی‌کند که در نظر او یک دیندار متعصب، بهتر از یک مؤمن معتدل باشد؟ اگر حالت اصیل زندگی، تعهد پرشور و کاملاً فردی و طرد قاطعانهٔ هر چیزی که بیگانه یا ضد آن است را ایجاب کند، آیا این حالت نمی‌تواند یک متعصب دینی را سوژهٔ اصیلی بدانیم که سزاوار والاترین احترام است؟

کی‌یرکگور اعتقاد دارد که اصالت انسان به وسیلهٔ نوعی ارتباط بین «چیستی» تعهد و «چگونگی» التزام به خود، شکل می‌گیرد. او معتقد است که هیچ ایدهٔ جزمی^۱ یا ایدئولوژی معطوف به یک ابژهٔ محدود و کران‌مند، اساساً نمی‌تواند «شور نامحدود» مورد نیاز برای کنشی اصیل را موجب شود. اصالت ما تنها از طریق «تعلیق» عقل و منطق به وجود می‌آید و از این رو، ما به ایمانی نیاز داریم که از ما می‌خواهد ملتزم باشیم و مقررات اخلاقی مان را در مقوله‌ای جدا قرار دهیم. البته، کی‌یرکگور در اینجا هیچ استدلالی نمی‌آورد که چطور می‌توانیم ایدهٔ جزمی را از شور نامحدود و تعلیق اخلاق جدا کنیم و بدین ترتیب، معیاری برای تمایز دیندار متعصب از انسان شورمند اصیل ارائه دهیم.

1. idée fixe

فهرست منابع

ادواردز، پل. (۱۳۹۲). دانشنامه فلسفه اخلاق. (ترجمه: انشالله رحمتی). تهران: نشر صوفیا.

References

- Beauvoir, S. de. (1947, 1948). *The ethics of ambiguity* (B. Frechtman, Trans.). New York: Philosophical Library.
- Buber, M. (1938). *I and thou* (R. G. Smith, Trans.). Edinburg: T. & T. Clark.
- Cooper, D. (2001). *Existentialism Reconstruction* (2nd Ed.). Blackwell.
- Hannay, A. (Ed.). (2009). *Kierkegaard: Concluding Unscientific Postscript* (A. Hannay, Trans.). Cambridge University Press.
<https://doi.org/10.1017/CBO9780511626760>
- Harrison, J., & Borchert, D. M. (Eds.). (2009). *Encyclopedia of philosophy* (2nd ed.). Detroit: Thomson Gale/Macmillan Reference USA.
- Kierkegaard, S. (1938). *The Journals* (A. Dru, Ed. & Trans.). London: Oxford University Press.
- Kierkegaard, S. (1941). *Fear and Trembling* (W. Lowrie, Trans.). Princeton.
- Kierkegaard, S. (1959). *Either/or, Vol. 2* (W. Lowrie, Trans.). New York: Doubleday and Company.
- Kierkegaard, S. (2009). *Concluding unscientific postscript* (A. Hannay, Ed. & Trans.). Cambridge University Press.
- Lippitt, J., & Evans, C. S. (2023). Søren Kierkegaard. In E. N. Zalta & U. Nodelman (Eds.), *the Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2023). Metaphysics Research Lab, Stanford University.
<https://plato.stanford.edu/archives/sum2023/entries/kierkegaard/>
- Sartre, J. P. (1989). *Existentialism Is a Humanism* (P. Mairet, Trans.). Meridian Publishing Company.
- Sartre, J. P. (1992). *Being and Nothingness* (H. Barnes, Trans.). New York: Washington Square Press.
- Solomon, R. (1972). *From Rationalism to Existentialisms* (Ed. 200). Rowman and Littlefield Publishers.

