بِسمِ‌اللهِ‌الرَّحمنِ‌الرَّحیم

ترجمه متون برگزیده علوم انسانی

Kierkegaard on Rationality

Author: Marilyn G. Piety

Source: Piety, M.G, Kierkegaard on Rationality, in Davenport, J. J., Rudd, A., MacIntyre, A. C., & Quinn, P. L. (2001). Kierkegaard After MacIntyre: Essays on Freedom, Narrative, and Virtue. Open Court Publishing. Pp.59-74

اندیشهٔ کی‌یر کگور دربارهٔ عقلانیت

نویسنده: مریلین گای پیِتی

مترجم: سید احمد موسوی خوئینی

لینک در ترجمان: http://tarjomaan.com/archives/2529

مجموعهٔ ترجمان، تلاشی برای ترجمهٔ متون برگزیدهٔ علوم انسانی است. ترجمهٔ صداهایی که کمتر شنیده شده‌اند و اندیشه‌هایی که مهجور، اما بدیع و راهگشایند. هدف ما، غنا بخشیدن به تفکر انتقادی و گفتگویی است، برای همراهی با ما، متن‌های مناسبی را که می‌شناسید، پیشنهاد دهید، یا در ترجمهٔ آن‌ها با ترجمان همراه شوید. پست الکترونیکی ترجمان: info@tarjomaan.com

حقِ انتشارِ جزء یا تمام متن، برای مؤسسهٔ ترجمان محفوظ است

ISSN: 2345-282x

چکیده

جستار پیش رو به دیدگاه کی‌یرکگور درباره ماهیت عقلانیت بشری می‌پردازد. این بررسی منحصر به بحث درباره رابطه میان تفاسیر رقیب از هستیِ انسانی[1] است. نتیجه‌ی بحث‌های معاصر این است که انتقال از یک تفسیر به تفسیر دیگر تنها در صورتی عقلانی محسوب می‌شود که این انتقال را به مثابه بسط و توسعه‌ای طبیعی یا تکاملی بنگریم، نه به منزله نتیجه‌ی یک انتخاب. یکی از دریافت‌های اساسی ما این است که -حداقل گاهی اوقات- میان تفاسیر رقیب از هستی انسانی دست به انتخاب می‌زنیم و این انتخاب‌ها به خاطر دلایلی است که به باور ما دلایل محکم و حتی قاطع هستند؛ این جستار طرحی کلی برای نظریه عقلانیتی فراهم می‌کند که به کمک آن می‌توان به این برداشت اساسی معنا بخشید.

***

برخی گفته‌اند که رفتار انسان یا، بطور مشخص‌تر، انتخاب او صرفاً درون چارچوب مفهومی خاصی می‌تواند عقلانی محسوب شود. مدافعان این دیدگاه مدعی‌اند که هر سیستم توجیهی باید در نسبت با چارچوب یا سیستم ارزشهای خاص [خودش] فهمیده شود و به همین سبب، امکان انتخاب عقلانی *میان* دو چارچوب وجود ندارد. از دیگر سو، چارلز تیلور[2]استدلال می‌کند که حرکت میان چارچوب‌ها می‌تواند معقول باشد. اما استدلال خود را بر این مبنا قرار می‌دهد که چنین حرکتی یک رخداد طبیعی و تکاملی است نه نتیجه یک *انتخاب.*[3] ماحصل بحث‌های معاصر درباب این مساله اینست که ظاهراً *یا* ممکن نیست میان دو چارچوب دست به انتخاب عقلانی زد، *یا* حرکت عقلانی میان دو چارچوب ممکن است اما این حرکت، نتیجهٔ یک انتخاب نیست.

تیلور معتقد است که گذار از یک چارچوب به چارچوب دیگر، متأثر از «حرکت‌های کاهش‌دهنده‌ی خطا[4]»[5] است. یعنی، همانطور که تیلور می‌گوید، مادامی‌که یک چارچوب مفروض، مشتمل بر ناسازگاری‌هایی باشد، و مادامی‌که یک فرد انگیزه‌ی برطرف‌کردن این ناسازگاری‌ها را داشته باشد، نتیجه تلاش این فرد در واقع منتهی به تولیدِ، یا گذار به، یک چارچوب *جدید* می‌شود. تیلور می‌گوید که وضعیت مارتین لوتر[6] نسبت به مذهب کاتولیک سنتی را می‌توان نمونه‌ای از چنین حرکتی دانست.

اما تیلور استدلال می‌کند که چنین گذاری از یک چارچوب به چارچوب دیگر، نتیجه تمسک به ملاکی *مستقل* از دو چارچوب

---

۱ Existence

۲ Charles Taylor

۳ Charles Taylor, “*Inescapable frameworks*” in *Sources of the Self* (Cambridge: Harvard University Press, 1998), pp. 3-24

۴ Error reducing moves

۵ همان

۶ Martin Luther

مورد بحث نیست، بلکه نتیجه طبیعی تمایل فرد به داشتن طرح‌واره‌ای منسجم‌تر برای تفسیر هستیِ انسانی[۷] خود است. به عقیده‌ی تیلور، فرد از میان سیستم‌های تفسیرِ رقیب، دست به *انتخاب* یکی نمی‌زند، بلکه فرد از طریق تلاش برای کاهش ناسازگاری‌ها یا خطاهای ریشه‌ای سیستم‌های قدیمی، سیستم‌های جدیدی ایجاد می‌کند.

پس در شرایطی که بسیاری از نظریه‌پردازان مایل‌اند حرکت از یک چارچوب به چارچوب دیگر را اساساً غیرعقلانی تلقی کنند، تیلور آن را عقلانی محسوب می‌کند. با این اوصاف تیلور نیز همچون گروه نخست، نمی‌خواهد ملاک‌های مستقل از دو چارچوب مورد بحث را مجاز شمرد، ملاک‌هایی که تمسک به آنها موجب شود *انتخاب* یک چارچوب به جای دیگری موجه گردد یا عقلانی جلوه کند.

گویا *به بن‌بست رسیدن* بحث‌های معاصر در باب ماهیت عقلانیت بشری، ناشی از وابستگی فیلسوفان به خردورزیِ مد نظر روشنگری، خردورزیِ فارغ از دلبستگی و فاقد شورمندی، به منزلهٔ پارادایم عقلانیت است ــ هرچند کوشش برخی فلاسفه در مسیری خلاف این بوده است. بحث من اینست که کی‌یرکگور به ما تصویری از عقل دلبسته و پرشور عرضه می‌کند که به مدد آن می‌توانیم بفهمیم چطور گذار از یک چارچوب به چارچوب دیگر، به نحوی که هم عقلانی باشد هم محصول انتخاب، ممکن است؛ همچنین، مادامی‌که کی‌یرکگور در ارائه‌ی این تصویر موفق است، نمایانگر تصویری «معقول‌تر» از عقل نسبت به تصویر سنتیِ متافیزیکی است.

۱

این دیدگاه که انتخاب فقط در نسبت با یک چارچوب مفهومی خاص می‌تواند عقلانی باشد، دقیقاً همان دیدگاهی است که مبنای انتقاد السدیر مک‌اینتایر[۸] به کی‌یرکگور، در کتاب *در پی فضیلت*[۹] قرار می‌گیرد. مک‌اینتایر معتقد است که کی‌یرکگور تعهد اخلاقی را «بیان یک انتخاب بی‌معیار»[۱۰]، یا انتخابی از میان «قضایای اخلاقی ناسازگار و غیرقابل‌مقایسه» می‌داند، «انتخابی که هیچ توجیه عقلانی برای آن نمی‌توان ارائه داد.» مک‌اینتایر این موضع را «کشفِ» کی‌یرکگور و سهم اصلی او در تاریخ فلسفه اخلاق یا علم اخلاق

---

۷ Existence

۸ Alsdair MacIntyer

۹ Alsdair MacIntyer, *After Virtue* (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1984), pp. 36-62

۱۰ این نقل‌قول و تمام نقل‌قولهای بعدی از مک‌اینتایر از صفحه ۳۸ کتاب *در پی فضیلت* است.

تلقی می‌کند، سهمی که به اعتقاد مک‌اینتایر نشانگر آغاز «دیدگاهی خاصتاً مدرن» دربارهٔ ماهیت مباحث اخلاقی است. مک‌اینتایر کاملاً در تشخیص این دیدگاه خاصتاً مدرن در چنین مباحثی برحق است. اما همانطور که در صفحات پیش رو مشخص می‌شود، در نسبت دادن این دیدگاه به کی‌یرکگور بر خطا است.

شاید بتوان گفت از دیدگاه کی‌یرکگور، چارچوب‌ها عبارتند از «زیبایی‌شناختی»، «اخلاقی»، «دینی»، و «به نحوی متناقض‌نما دینی» یا «مسیحی».[۱۱] یعنی فرد از دیدگاه کی‌یرکگور، به هستی انسانی از درون یکی از این طرح‌واره‌های تفسیری بدیل می‌نگرد. مثلاً فرد زیبایی‌شناس، هستی انسانی را به نحوی زیبایی‌شناختی تعریف می‌کند. او ارزش پدیدارهای هستی انسانی‌اش -از جمله اعمالش- را برگرفته از اهمیت زیبایی‌شناختی آنها می‌داند و از حیث قابلیت فروکاستنشان به اهمیت زیبایی‌شناختی تفسیر می‌کند. پس یک زیبایی‌شناس اعمال خود را از جنبه اینکه تمثل اصول تعالی‌بخش اخلاقی است ارزش‌گذاری نمی‌کند، بلکه ارزش آن‌ها از این حیث که به نحوی عاجل، ارضاکننده، جالب یا مایه لذت شهوانی هستند، تعیین می‌شود.

همانطور که مک‌اینتایر تأکید می‌کند، معضل اینست که چارچوب‌های متفاوت نمایانگر سیستم‌های ارزشِ عمدتاً متفاوت هستند، بنابراین معیار انتخابی که درون چارچوب اخلاقی به کار بسته می‌شود، به احتمال قوی نمی‌تواند درون چارچوب زیبایی‌شناختی هم به کار آید.[۱۲] برتری اخلاقی یک تفسیر اخلاقی از هستی انسان نسبت به یک تفسیر زیبایی‌شناختی، از دیدگاه یک زیبایی‌شناس، معیاری برای برگزیدن تفسیر اخلاقی به جای تفسیر خودش نیست، زیرا چنین «برتری‌ای» را برخوردار از ارزشی محرز نمی‌داند. البته این موقعیت از منظر فرد اخلاقی نیز برقرار است؛ بنابراین شاید کسی همراه با مک‌اینتایر، اینطور نتیجه بگیرد که انتخاب میان چارچوب‌ها، که مطابق نوشته‌ی کی‌یرکگور در *این یا آن*[۱۳]، شخصیت B به شخصیت A چنین انتخابی را پیشنهاد می‌دهد، یک انتخاب عقلانی نیست.

توجه عمده مک‌اینتایر بر روی گذار از دیدگاهی زیبایی‌شناختی به دیدگاهی اخلاقی است. از توضیحی که خود کی‌یرکگور درباره این گذار ارائه داده است، آشکار می‌شود که مک‌اینتایر موضع او را نفهمیده است. کی‌یرکگور مرتبه زیبایی‌شناختی هستی انسان

---

۱۱ در میان کی‌یرکگور پژوهان، اختلافهایی درباره‌ی تعداد دقیق مراحل یا تفاسیر هستیِ انسانی در آثار کی‌یرکگور وجود دارد. اما توافقی کلی درباره‌ی چهار مرحله مذکور برقرار است، اگرچه ممکن است تعداد مراحل بیش از این نیز باشد.

۱۲ ممکن است علی‌رغم تفاوت چارچوب‌ها، گزینش‌های خاصی همچنان عقلانی محسوب‌شوند. اما به احتمال زیاد، گزینش‌های روزمره و پیش‌پاافتاده نمونه‌های این حالت خواهندبود (مثلاً انتخاب قرص آسپیرین برای تسکین سردرد).

۱۳ Either/Or

را مرتبه عاجلیت[۱۴] نیز می‌خواند. به عقیده کی‌یرکگور، زیبایی‌شناس بودن یعنی درک هستی انسان در قالب اموری که، به نحوی آنی، به نظر می‌رسد درست هستند. مطابق نظر کی‌یرکگور، آگاهی چنین فردی –خصوصاً آگاهی‌اش از رنج– در [زمینه] دیالکتیک میان نیک‌بختی و نگون‌بختی شکل‌می‌گیرد.[۱۵]از اینرو کی‌یرکگور استدلال می‌کند که برای چنین فردی، نگون‌بختی یا رنج «همچون معبری تنگ است در راه پیش رو؛ حال، فردِ عاجلیت‌پیشه در آن طی مسیر می‌کند، اما بالضروره، نگاه او به زندگی همواره باید چنین القا کند که دشواری به زودی از میان برداشته خواهد شد، چون عاملی بیگانه است. اگر چنین نشود، او دچار یأس خواهد شد که به این خاطر، عاجلیت از کار باز می‌ماند و گذار به درکی دیگر از هستی انسانی میسر می‌شود.»[۱۶]

آنچه در شرایط یأس بر زیبایی‌شناس عارض می‌شود اینست که به نظرش می‌رسد گویی اختلاف است میان رنج او –مادامیکه یک امر پایدار است– و تفسیر مد نظرش از هستی انسان –که بر اساس آن رنج جایگاهی صرفاً فرعی دارد. پس زیبایی‌شناس رنج خود را به مثابه معیاری برای انتخاب به کار می‌بندد تا از میان دیدگاهی درباره هستی انسانی که در آن رنج صرفاً امری فرعی است و دیدگاهی که در آن رنج امری ضروری است، یکی را انتخاب کند؛ بدین ترتیب تفسیر زیبایی‌شناسانه را رد می‌کند و تفسیر اخلاقی را برمی‌گزیند. دلیل اینکه چنین فردی چارچوب اخلاقی را برمی‌گزیند این نیست که چارچوب اخلاقی وعده‌ی *التیام بخشیدن* به رنج او را داده باشد، بلکه به این خاطر است که این چارچوبْ تفسیری از هستی انسانی‌اش را مهیا می‌کند که در آن، رنج امری ضروری برای هستی انسانی است، و از اینرو شرحی بسنده‌تر –یا به تعبیری عقلانی‌تر– از تجربه انفسی او به دست می‌دهد.

شاید در نظر کی‌یرکگور معیارهای دیگری، یا جنبه‌های دیگری از تجربه انفسی، به غیر از رنج، وجود داشته باشد که بتواند ملاک انتخاب میان تفسیرهای رقیب از هستی انسانی باشد. اما خود کی‌یرکگور در *تعلیقه*[۱۷]، بر روی رنج مداقه می‌کند تا ماهیتِ گذار از یک مرتبهٔ هستی انسانی به مرتبه دیگر را بشکافد؛ در صفحات آتی روشن می‌شود که همین معیار به تنهایی می‌تواند خطا بودن تفسیر مک‌اینتایر از کی‌یرکگور و اتهام متعاقب او مبنی بر اینکه کی‌یرکگور ناعقل‌گرا است را آشکار کند.

---

۱۴ Stage of Immediacy

۱۵ *Concluding Unscientific Postscript*, tr. David F. Swenson and Walter Lowrie (Princeton: Princeton University, 1941), p. 388; *Søren Kierkegaards Samlede Vaerker*, ed. A. B. Drachman, J. L. Heiberg and H. O. Lang (Copenhagen: Glydendal, 1901-06), vol. VII, pp. 376-77.

۱۶ *Postscript, p. 388; Samlede Vaerker*, Vol. VII, p. 377.

۱۷ نک: پاورقی ۱۲ و۱۳

۲

مادامیکه از بسنده‌تر بودن یک چارچوب یا تفسیر از هستی انسانی نسبت به چارچوب یا تفسیر دیگر سخن می گوییم -یعنی وقتی منظورمان اینست که این چارچوبْ شرحی قانع کننده‌تر از ماهیت تجربه انفسی فردِ خاصی ارائه می‌دهد-کاملاً موجه است که بگوییم چارچوب مذکور، عقلانی‌تر است.[۱۸] اما چندان روشن نیست که *چگونه* فرد یک تفسیر را بسنده‌تر از تفسیر دیگر تلقی می کند. در مثال مد نظر ما، بطور خاص بررسی می کنیم که چگونه فرد به درک این نکته می‌رسد که پایدار بودن رنج، بسیار فراتر از حدی است که تفسیر زیبایی‌شناسانه از هستی انسانی آنرا بپذیرد، چون ظاهراً یک فرد می‌تواند رنج بکشد و *همزمان* بر این باور باشد که رنج، در حقیقت، امری فرعی است و در چشم بر هم زدنی، با زیر و رو شدنِ بخت، از میان خواهد رفت.

با نگاه آفاقی، اینکه فرد زیبایی‌شناس رنج پایدار را تجربه می کند، فاقد ناسازگاری است. چیزی که فرعی است، می‌تواند واقعاً پایدار باشد. تفسیر زیبایی‌شناسانه از هستیِ انسانی در تعارض با وقوع چیزی نیست که درون چارچوب زیبایی‌شناختی، پایداری نامحتمل رنج تلقی می‌شود. آنچه یک چهارچوب فرضی درباره محتمل بودن یا نامحتمل بودن می گوید «در تعارض صریح با یک رخداد [مثلاً پایداری رنج]، هر قدر هم که در پرتو آن چارچوبْ رخدادی نامحتمل به نظر آید، قرار نمی‌گیرد. این تعارض را فعلِ ارزیابی *شخصی* باید محرز سازد [تأکید از من است].»[۱۹] پرسش اینست: « فعل ارزیابیِ شخصی» از کجا نشأت می گیرد؛ یا چه موقع و چگونه فرد پایداری رنج خود را، درون چارچوب زیبایی‌شناختی، چنان مهیب و در نتیجه نامحتمل می‌پندارد که دیگر تفسیر زیبایی‌شناختی از هستی انسانی، [در نظرش] نمی‌تواند درست باشد؟

همین‌جا است که دیدگاههای کی‌یرکگور درباره نقش شور درونی در خرد انسان وارد بازی می‌شود. عمده‌ی متخصصان کی‌یرکگور می‌دانند که، به بیان هاینریش اشمیدینگر[۲۰] «*پایبندی انفسی همواره با شور درونی و رنج پیوند دارد.*»[۲۱] اما همچنین معلوم شده

---

۱۸ ناتوانی بسیاری از فلاسفه از درک این نکته، به احتمال زیاد، ناشی از مساله‌ای است که توماس نیگل اشاره‌می کند: «ابهام در تصور امر عقلانی». یعنی، بیان نیگل، « «عقلانی» هم به معنای عقلاً لازم می‌تواند باشد هم به معنای عقلاً قابلِ پذیرش» (*The View From Nowhere* [New York: Oxford University Press, 1986], p. 200).

۱۹ Michael Polanyi, *Personal Knowledge* (Chicago: University of Chicago Press, 1958), p. 24

۲۰ Heinrich M. Schmidinger

۲۱ Heinrich M. Schmidinger, *Das Problem des Interesses and die Philosophie Søren Kierkegaards* (Freiberg/Munchen: Verlag Karl Alber, 1983), p. 218.

است که کی‌یرکگور شور درونی را ضد تأمل می‌داند،[۲۲]از اینرو عموماً بر این باورند که پایبندیِ انفسی از دیدگاه کی‌یرکگور کاملاً احساسی است، یا از هر جزء عقلانی‌ای منفک است.

این دیدگاه ناشی از عدمِ درک این نکته است که از دیدگاه کی‌یرکگور، بُعد عقلانیِ تجربهٔ انسانی قابل فروکاستن به تأمل نیست. در واقع مطابق نظر کی‌یرکگور، تأمل امری است فاقد شورمندی و فاقد دلبستگی.[۲۳] او اندیشه‌ی «انتزاعی» یا «نظام‌مند»[۲۴]را هم فاقد دلبستگی می‌داند.[۲۵]به هر حال، شاید این راهی نسبتاً مختصر و کوتاه باشد برای تأکید بر اینکه متعلق چنین اندیشه‌ای، خود نیست. چون در جای دیگری، کی‌یرکگور می گوید که هرگونه دانشی «دلبسته است»[۲۶]، خواه متعلق دلبستگی چیزی باشد بیرون از شناسنده، مثلاً در متافیزیک، یا متعلق دلبستگیْ خودِ شناسنده باشد، همانطور که در علم اخلاق و در دین اینطور است.

کی‌یرکگور اغلب شور درونی و دلبستگی را هم‌سنگ می‌داند.[۲۷]بنابراین معقول است که بگوییم اگر دانش دلبسته است، پس شورمندانه هم هست، یا تا حدی از شور درونی بهره‌مند است. اما اگر دانش متضمن شور درونی است، آنگاه به نظر می‌رسد که شور درونی متضاد با عقل نیست، بلکه نقشی مهم در خودِ فعالیت شناسنده ایفا می کند. اگر چنین است، پس ماهیت شورمندانه‌ی پایبندی انفسی، عقلانی بودن این پایبندی را ناممکن نمی‌کند. از اینرو، «فعلِ ارزیابی شخصی» که موضوع بحث است، صرفاً عکس‌العملی دلبخواهی، هوسبازانه یا احساسی به پدیدار یا مجموعهٔ خاصی از پدیدارها نیست؛ [بلکه] نتیجهٔ سنجش خردمندانه این پدیدار یا این پدیدارها است، در وضعیتی که خرد مذکور، گونه‌ای خرد شورمندانه یا دلبسته است.

اما معضل اینست که شمار اندکی از عالمانْ شیوه‌ای که به نظر کی‌یرکگور، شور درونی بر عقل اثر می گذارد را درک کرده‌اند. برای آنکه این مسأله را روشن کنم، موقتاً از بررسی متون کی‌یرکگور دست می کشم و به جای آن، دیدگاه‌های فیلسوفی متأخرتر را در

---

۲۲ Merold Westphal, *Kierkegaard's Critique of Religion and Society* (Macon, GA.: Mercer University Press, 1987), p. 46.

۲۳ *Philosophical Fragments; Johannes Climacus,* ed.. and tr. Howard V. and Edna H. Hong (Princeton: Princeton University Press, 1985), p. 170; *Søren Kierkegaard's Papirer,* ed. P. A. Heiberg, V. Kuhr, E. Torsting and N. Thulstrup (Copenhagen: Glydendal, 1968-78), vol. IV B 1, p. 149.

۲۴ systematic

۲۵ *Postscript,* p. 278*; Sanlede Vaerker,* vol. VII, p. 296; *Søren Kierkegaard's Journals and Papers,* tr. Howard V. and Edna H. Hong (Bloomington: Indiana University Press, 1967-78), vol. 5 5621; *Papirer,* vol. IV B 1, p. 149

۲۶ *Journals and Papers,* vol. 2 2283; *Papirer,* vol. IV C 99; *Journals and papers,* vol. 1 891; *papirer,* vol. IV B 13: 18.

۲۷ See Schmidinger, op. cit., p. 254

این موضوع بررسی می‌کنم. مایکل پولانی[۲۸]، که دیدگاهش درباره محتمل‌بودن را ذکر کردم، در کتاب خود، *دانش شخصی*[۲۹]، این مسأله را بررسی می‌کند که چطور می‌شود گزاره‌های محتملی که ظاهراً به لحاظ آفاقی بی‌معنا هستند، به لحاظ انفسی راهنماهای معناداری برای تفسیر واقعیت شوند.[۳۰] پولانی معتقد است که حیطه‌ای با محتملیت بسیار کم در کار است –یعنی آنچه در گفتار روزمره تحت عنوان نامحتملیت زیاد بدان اشاره می‌کنیم–که عموماً به نظر نپذیرفتنی می‌آید. وی استدلال می‌کند که رخ‌دادن اتفاقی که چنین درجه‌ای از نامحتملیت را دارد، موجب رد تفسیری از هستی انسانی می‌شوند که در آن رخدادهایی از این دست نامحتمل هستند و باعث می‌شود تفسیری جدید را بجوییم که در آن چنین رخدادهایی محتمل‌تر تلقی شوند. اما پولانی پیش‌تر می‌رود و می‌گوید *صورتبندی* میزان دقیق نامحتملیتی که بواسطهٔ آن، پدیداری خاص درون نظریه یا تفسیری مفروض از هستی انسانی موجب می‌شود آن نظریه یا تفسیر، غلط دانسته و رد شود «بسیار بعید است، مگر اینکه از پیش *آن را (یعنی صورتبندی را) درون چارچوب قضاوت شخصی (یعنی انفسیِ شورمندانه) قرار داده باشیم.*»[۳۱]

سنت متافیزیکی ما را به این باور سوق داده است که چنین قضاوت انفسیِ شورمندانه‌ای –اگر اصلاً بهره‌ای از مشروعیت داشته باشد– بسیار دون‌پایه‌تر از قضاوت آفاقیِ فاقد شورمندی است. اما در موقعیتی نظیر آنچه پیشتر ذکر شد، دورنمایی یکسره آفاقی و فاقد شورمندی، اصلاً ما را به قضاوتی هدایت نمی‌کند، بلکه به نوعی حکم‌پرهیزیِ[۳۲] شکاکانه می‌رساند. یعنی اگر به نحو مطلقاً آفاقی نگریسته شود، رخ‌دادن واقعه‌ای بسیار نامحتملْ، هیچ چیزی درباره درستی یا نادرستی چارچوبی که در آن این رخداد نامحتمل است به ما نمی‌گوید؛ این رخداد نه پشتیبان آن چارچوب است، نه آن را بی‌اعتبار می‌کند، بنابراین نمی‌تواند مبنایی –یعنی مبنایی *آفاقی*– برای هرگونه قضاوتی دربارهٔ جایگاه آن چارچوب فراهم کند.

---

۲۸ Michael Polanyi

۲۹ *Personal Knowledge*

۳۰ پولانی با طرح این ادعا که گزاره‌های بیانگر احتمال، به لحاظ آفاقی بی‌معنا هستند می‌خواهد بگوید که چنین گزاره‌هایی ذاتا مبهم هستند. مثلا آن دسته از گزاره‌های بیانگر احتمالی که ناظر به رفتار الکترونها هستند، به دانش‌پژوه می‌گویند که یک الکترون یا *احتمال دارد* در زمان خاصی در نقطه‌ی خاصی باشد یا *احتمال ندارد* چنین باشد. پولانی می‌گوید از آنجا که یک دانشمند بی تردید چنین مطلبی را از پیش، حتی بدون کمک گزاره‌ی بیانگر احتمال می‌داند، چنین ابهامی شاید به این معنا باشد که گزاره‌های بیانگر احتمال *واقعا* بیانگر چیزی نیستند. با این حال وی می‌گوید «در نسبت دادن ارزش عددی به احتمال اینکه یک الکترون را در محل خاصی در شرایط خاصی بیابیم، معنایی» وجود دارد(ص ۲۱)، اما این معنا به عقیده او در «مشارکت شخصی ما در رخدادی که گزاره‌ی بیانگر احتمال بدان رخداد راجع است» نهفته است(ص ۲۱).

۳۱ همان. ص ۲۹. کیفیت «شورمندی» یا «آکنده از شورمندی» قضاوتها، گزاره‌ها یا اظهارات ما محتوای بخشی از کتاب *معرفت شخصی* تحت عنوان «ماهیت اظهارات» است(صص.72-۳۰)

۳۲ epoche

به هرحال روشن است که نه تنها اغلبِ ما چنین قضاوت‌هایی انجام می‌دهیم، بلکه گویی بواسطه اینکه مخلوقی این چنین هستیم، *ناگزیریم* به راحتی دست به چنین قضاوت‌هایی بزنیم. مشکل اینست که ظاهراً هیچ راهنمای ثابتی برای این قضاوت‌ها وجود ندارد. اما اینکه هیچ راهنمای *ثابتی* وجود ندارد، به این معنی نیست که اصلاً راهنمایی وجود ندارد. شورِ درونی که سنتاً با عقل، بالضروره متضاد تلقی شده است، بر ادراک –یا بر تلاشهای ما جهت ادراک– موقعیت‌مان در چنین مواردی سایه می‌افکند، و این شور درونی است که به عقیده کی‌یرکگور راهنمای قضاوت ما در این شرایط است.

۳

سنت متافیزیکی، رغبتی به فهم شیوهٔ تاثیر شورِ درونی بر درک ما از خودمان و از پدیدار تجربه‌مان ندارد. از این جهت است که به زعم پولانی – شیمیدانی که فیلسوف شد [یعنی شد فضول معرکهٔ متافیزیک]– باید به سمت این نظرِ صریحاً صورتبندی‌شده رو بگردانیم که برخی از معنادارترین اظهارات ما در علم، تنها وقتی ممکن است که خرد و شور درونی همدست شوند؛ از این رو چنین اظهاراتی، همیشه و ضرورتاً «همراه با کیفیتی شورمندانه هستند.»[۳۳]

باید اعتراف کرد که شور درونی مفهومی نیست که به سادگی بتوان آن را توضیح داد. اما باید برای توضیح آن کوشید، چون کی‌یرکگور معتقد است درست همین شور درونی است که ادراک یک فرد را چنان تحت تاثیر قرار می‌دهد که ملاک‌های فراچارچوبی یا دلایل گزینش میان تفاسیر متعدد از هستی انسانی، برای فرد بوجود می‌آید.

ارائه شرحی ایجابی از معنای «شور درونی»، اگر ناممکن نباشد، دشوار است. اما اگر این اصطلاح را در تقابل با اصطلاحاتی نظیر «فقدان شور درونی» یا «فقدان دلبستگی» بفهمیم، شاید بتوانیم برداشتی از آن ارائه کنیم. پولانی معتقد است که شور درونی را باید در «*مشارکت شخصی*»[۳۴]خود با پدیداری که احتمال آن محل بحث است، جست. چنین مشارکتی بیانگر رابطه‌ای ضرورتاً دلبسته، در تضاد با رابطه‌ای فاقد دلبستگی، با این پدیدار است. تنها چنین جایگاه *دلبسته‌ای* است که به باور کی‌یرکگور متناسب با پدیدارِ انفسیِ رنج است.[35]یعنی کی‌یرکگور معتقد است که ما کششی ذاتی نسبت به تعیین کردن یا گزینش تفسیر مناسبِ هستی انسانی داریم. فلاح ابدی یا فلاکت ابدی ما بر حسب نظر کی‌یرکگور، نهایتاً به این گزینش بستگی دارد. اما اگر چنین جایگاه دلبسته‌ای را در نسبت خود با

---

۳۳ Op. Cit., p. 27

۳۴ همان، ص.۲۴.

۳۵ برای مطالعه بررسیِ مفصلی از اهمیت مفهوم دلبستگی در فلسفه کی‌یرکگور، نک: Schmidinger, op. cit

پدیدارهای تجربه انفسی خود اتخاذ نکنیم، هرگز ممکن نیست که بتوانیم میان تفاسیر متنوع از هستی انسانی دست به انتخاب بزنیم[۳۶]–و بطور خاص تفسیر *درست* را برگزینیم– چون ملاک‌های چنین گزینشی صرفاً برای یک مشاهده‌گر *دلبسته* وجود خواهد داشت. به همین دلیل است که کی‌یرکگور در *تعلیقه* استدلال می‌کند که مسیحیت «ابداً هیچ کاری با تعصبِ نظام‌مند فردِ شخصاً *بی‌تفاوت* [تاکید از من است]» ندارد، بلکه «*دلبستگی* شورمندانه‌ی *شخصیِ* نامتناهی [تاکید از من است]» را همچون «*شرطی لازم*»[۳۷] برای فرد مسلم می‌انگارد.[۳۸]

پس روشن شد که تشخیص مغایرت میان تفسیر زیبایی‌شناختی از هستی انسانی، که رنج را امری فرعی می‌پندارد، و پایداری رنجی که فرد تجربه می‌کند، نتیجهٔ قضاوتی پرشور یا انفسی از طرف آن فرد است. هر قدر شور درونی‌ای که آگاهی فرد را تحت تأثیر قرار می‌دهد بیشتر باشد، موجب پایین آمدن میزان نامحتملیتِ رنجی می‌شود که به مدد آن می‌توان تفسیری از هستی انسانی را، که شامل قرائتی خاص از رنج است، رد کرد.[۳۹]

زیبایی‌شناسی را تصور کنید که رنج پایدار را تجربه می‌کند، اما به یأس نرسیده است ــ یعنی به این قضاوت نرسیده که تجربه انفسی او موجب می‌شود تفسیری از هستی انسانی که آن تجربه را نامحتمل می‌شمرد، بی‌اعتبار شود. عامل تمایز این فرد از فردی که دچار یأس می‌شود چیست؟ به نظر می‌رسد علت اینکه این فرد ناتوان از تجربه یأس است اینست که پدیدار هستی‌اش –یا پدیدار تجربه انفسی‌اش– را *به‌نحو آفاقی*، یعنی *به‌نحو فاقد شورمندی*، در نظر گرفته است. در حالیکه فردی که یأس را تجربه می‌کند، دقیقاً به دلیل اینکه همین پدیدارها را به *نحو انفسی* یا *شورمندانه* لحاظ می‌کند، می‌تواند یأس را تجربه کند.

اما گفتن اینکه گزینش میان تفاسیر رقیب از هستی انسانی تنها به شرطی ممکن است که فرد موضعی شورمندانه یا دلبسته نسبت به پدیدارهای تجربه انفسی‌اش اتخاذ کند، یک بحث است و استدلال بر اینکه چنین موضعی، بیش از آنکه صرفاً این گزینش را تبیین

---

۳۶ شاید گفته شود که گزینش کاملا دلبخواهی همچنان ممکن است. اما این موضع کی‌یرکگور نیست. کی‌یرکگور بر این باور است که ما صرفا به اقتضای انسان بودنمان، وارث تفسیری زیبایی‌شناختی از هستی انسانی هستیم و هرگز بدون دلیل مشخصی دورنمای دیگری را اتخاذ نمی‌کنیم؛ و به عقیده او اگر در قبال پدیده‌های تجربه انفسی خودمان موضعی دلبسته نداشته باشیم، هرگز چنین دلیلی را در اختیار نخواهیم داشت.

۳۷ Conditio sine qua non

۳۸ *Postscript,* p.19; *Samlede Vaerker,* vol. VII, p.6.

۳۹ این وضعیت را شاید بتوان با یک مثال درباره کودکان، کاملا روشن کرد. خردسالان هنوز نیاموخته‌اند که موقعیت‌هایشان را بدون شور و احساس درونی در نظر آورند (و بطور کلی هرقدر کم سن و سال تر باشند این مساله بیشتر درباره آنها صادق است)، از اینرو قضاوت‌های آنها اغلب متاثر از درجه شدیدی از شور درونی است. بنابراین کودکان حتی کمترین میزان نامحتملیت را مبنا قرارمیدهند تا رخدادی که نامحتمل است را رد کنند یا چارچوبی که در حیطه آن، رخداد مزبور نامحتمل محسوب‌می‌شود را کنار گذارند. مثلاً کودکان اغلب نمی‌پذیرند که یک نفر در بازی دو بار پشت سر هم برنده باشد. آن‌ها هنگامیکه با این وضعیت روبرو شوند، یا سعی می‌کنند نشان‌دهند که آن فرد واقعاً برنده نشده است(یعنی ارزیابی او از وضعیتش غلط بوده‌است) یا می‌گویند که او تقلب کرده است.

کند، توجیه کننده این گزینش است، یک بحث دیگر است. از نظر کی‌یرکگور شور درونی، همان ذات هستی انسانی است. مشهور است که کی‌یرکگور گفته است انفُسیت حقیقت است[۴۰]، اما چندان مشهور نیست که او همچنین گفته است انفُسیت شورِ درونی است.[۴۱] به عقیدهٔ کی‌یرکگور، فقدان شورمندی یا به قدر ناکافی شورمند بودن، به معنی بی‌تفاتی نسبت به هستی انسانی است و این به نوبه خود معادل است با انسان بودن به حدی ناکافی. به همین دلیل است که کی‌یرکگور گزینش تفسیر اخلاقی در قیاس با تفسیر زیبایی‌شناختی از هستی انسانی را نه تنها *قابل تبیین*، بلکه *موجه* نیز می‌داند. یعنی بر اساس دیدگاه کی‌یرکگور، فقط نظرگاهی شورمندانه نسبت به پدیدارهای تجربهٔ انفسی فرد، نظرگاهی مطابق با ذات فرد است. نظرگاه فاقد شورمندی با آن ذات سازگار نیست.

پس شور درونی به منزله محرک تبدیل یک نظرگاه از هستی انسانی به نظرگاه دیگر است. یعنی شور درونی موجب می‌شود سازگاری ظاهری یا کفایت توصیفیِ تفسیری خاص از هستی انسانی فرو ریزد. اگر آگاهی فرد متاثر از میزان کافی شورمندی نباشد، پایداری رنج او نمی‌تواند همچون ملاکی برای کنارگذاشتن تفسیر زیبایی‌شناختی و گزینش تفسیر اخلاقی از هستی انسانی بکار آید.

البته احتمال شورمندیِ *بیش از حد* نیز وجود دارد. اگر آگاهی فرد متاثر از شورمندیِ بیش از حد بشود، شاید تفسیری از هستی انسانی که منتج از آن است، بیمارگونه شود. در واقع کی‌یرکگور به این پدیدار توجه کرده است و در *تعلیقه*، تحت عنوان دیوانگی انفسی (subjektive Galskab) بدان اشاره کرده است.[۴۲] اما باید متذکر شد که نمی‌توان با حد دقیقی، میزان شورمندی‌ای را مشخص کرد که برای درهم‌شکستن تفسیر زیبایی‌شناختی از هستی انسانی کافی است، به نحوی که گزینش یک تفسیر دیگر ممکن شود و در عین حال به حدی نباشد که فرد را بیمارگون نشان دهد. دقیقا همین مقاومت شورمندی، یا مقاومت ادراکِ متاثر از شورمندی در برابر چنین صورتبندی است که متافیزیک را گرفتار می‌کند. اما خیلی ساده باید گفت که این وضع ما به منزله ابنا بشر است و بخشی از وظیفه فلسفه اینست که به ما کمک کند تا فهمی عمیق‌تر از این وضع بدست آوریم.

٤

من توضیح ماهیت گذار از یک مرحله هستی انسانی به مرحله دیگر را محدود کردم به توضیح گذار از مرحله زیبایی‌شناختی به مرحله اخلاقی. علت این کار این بود که مک‌اینتایر همین گذار را بررسی می‌کند و می‌کوشد از آن در تایید نقد تند و تیزش مبنی بر

---

۴۰ *Postscript,* pp. 169-244; *Samlede Vaerker,* vol. VII, pp. 157-211

۴۱ Ibid, p. 117; *Samlede Vaerker,* vol. VII, p. 106.

۴۲ Ibid., p.175; *Samlede Vaerker,* vol. VII, p.163

اینکه کی‌یرکگور ناعقل‌گرا است استفاده کند. اکنون باید روشن شده باشد که تفسیر خود کی‌یرکگور از ماهیت این گذار، انتقاد مک‌اینتایر را تأیید نمی‌کند. با وجود این، شاید مخالفانِ دیدگاه پیشنهادی من به معارضه برخیزند که اگرچه به نظر می‌رسد گزینش میان هریک از تفاسیر غیر مسیحی را می‌توان عقلانی محسوب کرد، درباره گزینش یک چارچوب مسیحی نمی‌توان قائل به عقلانیت شد. کاری وسوسه‌انگیز است که به گونه‌ای کی‌یرکگور را تفسیر کنیم که به نظر آید گذار به مرحله مسیحیِ هستی انسانی نتیجه گزینشی است که هیچ ملاکی ندارد. اما از نقل قولی که در ادامه می‌آید خواهیم فهمید که برای برگزیدن تفسیر مسیحی، ملاکی درکار است؛ این ملاک دقیقا عبارتست از پدیده‌ی آگاهی از گناه. یعنی کی‌یرکگور مدعی است: «مسحیتْ تنها با آگاهی از گناه مرتبط است. هر کوشش دیگری برای مسیحی شدن به هر دلیل دیگری یکسره حماقت محض است؛ و اینست شیوه‌ی بایسته.»[۴۳] تفسیر اخلاقی از هستی انسانی، شرحی کافی‌تر از رنج انسان را در اختیار زیبایی‌شناس، که آگاهی‌اش تحت تاثیر میزان کافی شور درونی است، قرار می‌دهد. به همین منوال تفسیر مسیحی، شرحی کافی‌تر از تجربه انفسی فرد، که آگاهی‌اش تحت تاثیر درجه بیشتری از شور درونی است، در اختیار می‌نهد.

چنین شور درونی‌ای باز هم برآمده از موضعی *دلبسته* در قبال این پرسش است که کدامیک از تفاسیر هستی انسانی درست است. هرقدر تفسیر عرضه‌شده به فرد افراطی‌تر باشد، ارزیابیِ خویشتن[۴۴] او شورمندانه‌تر باید باشد نه فاقد شورمندی. یعنی هنگامیکه به یک فرد تفسیری نظیر تفسیر مسیحی از هستی انسانی ارائه می‌شود، تفسیری که *رستگاری ابدی* یا *فلاکت ابدی* فرد را منوط به پذیرش آن تفسیر می‌کند، آنگاه پاسخ متناسب به این دعوت، توجهی سطحی از قبیل توجه به صحت این تفسیر نیست، بلکه درون نگری آکنده از شورمندی و عمیقی است که فرد در طی آن پیاپی از خویش می‌پرسد: «آیا ممکن است این ماهیت واقعی هستی انسانیِ من باشد؟» «آیا این تفسیر از هستی انسانی من بیشترین معنا را ــ یعنی بیش از هر تفسیر دیگری ــ به تجربه انفسی من می‌بخشد؟»[۴۵]

---

۴۳ *Journals and Papers,* vol. 1 492; *Papirer,* vol. IX A 414.

ترجمه‌ای که در این‌جا ذکر شده‌است برگرفته از کتاب روزنوشت‌های سورن کی‌یرکگور، صفحه ۱۵۰ (*The Diary of Søren Kierkegaard,* ed. Peter P. Rhode, Secaucus, NJ: Citadel Press, 1960) است نه از ترجمه خانم و آقای هونگ از Kierkegaard's *Journals and papers*. ترجمه هونگ‌ها تفاوت محتوایی با این ترجمه ندارد اما من این ترجمه را بر ترجمه هونگ‌ها ترجیح دادم، چون به نظرم کمی خوشخوان‌تر است.

۴۴ Self-examination

۴۵ این مطلب یکی از دلایل ناشکیبایی کی‌یرکگور در مقابل مسیحیت سازمان یافته و علی‌الخصوص در مقابل کلیسای لوتری دانمارک است. بدین معنی که قرائتی از مسیحیت که کلیسای دانمارک به دانمارکی‌ها عرضه می‌کرد چنان غیر اصیل بود که آگاهی آکنده از شورمندی دست رد به سینه آن می‌زد و از اینرو فرد نمی‌توانست به حقیقت مسیحیت باور یابد. بنگرید به:
postscript, pp. 323-431; Samlede Vaerker, vol. VII, pp. 312-33

۵

بدین ترتیب، مدل ساده‌ای از نظریه‌ی کی‌یرکگور درباره‌ی ماهیت عقلانیت انسان در اختیار داریم. اما باید آنچه به زعم خود کی‌یرکگور برای موضع او ضروری است را از آنچه برای مقصود دفاع از کی‌یرکگور در برابر اتهام عقل‌ستیزی ضروری است، مثلا اتهامی که مک‌اینتایر وارد می‌کند، جدا کنیم. مهم است که بدانیم درک خود کی‌یرکگور از موضعی که وصف آن رفت مشتمل بر مبنا بودن باور دینی است که امری جدا شدنی از خود موضع است. همانقدر که ما به لزوم موجه بودن یک شخص جاهل [و نژاد پرست] در نژادپرستی‌اش توجه داریم، کی‌یرکگور هم به لزوم موجه بودن یک فرد، که بخت‌یار است و رنج نمی‌کشد، در باقی‌ماندنش در تفسیر زیبایی‌شناختی توجه دارد. یعنی درست همانطور که می‌گوییم یک شخص جاهل *می‌بایست* شناخت بهتری تحصیل کند، نه آنکه نژادپرست باشد، کی‌یرکگور هم می‌گوید یک شخص نیک‌بخت *می‌بایست* شناخت بهتری تحصیل کند نه آنکه در تفسیر زیبایی‌شناختی از هستی انسانی باقی بماند.

از دیدگاه کی‌یرکگور، مشخصهٔ هستی انسانی، گناه است و ناتوانی فرد در حفظ کردن توازن عاطفی در مواجهه با شوربختی و مصیبت، یکی از صورت‌های آشکار شدن گناه است. همین ناتوانی است که رنج مذکور را توضیح می‌دهد. دشواری اینجاست که خود این ناتوانی ناشی از تعلق بیش از حد به آسایش یا لذت دنیوی است.[۴۶] مادامی‌که هستی انسانی فرد بواسطه‌ی این تعلق مشخص شود، رنج همچنان در وی، *به نحو بالقوه*، حضور دارد. از این رو با اینکه رنج توجیه‌کننده‌ی گزینش تفسیر اخلاقی به جای تفسیر زیبایی‌شناختی از هستی انسانی است، حاضر نبودن رنج، از دیدگاه کی‌یرکگور، چنین نقش [توجیه‌کننده‌ای] را ندارد. تایید و حمایتی که در دیدگاه زیبایی‌شناختی از هستی انسانی وجود دارد، بواسطه غیاب رنج توجیه نمی‌شود، چون رنج همواره در هستی انسانیِ فرد، *به نحو بالقوه*، یا به بیان دیگر، به صورت گناه حضور دارد. اگر فرد به قدری ژرف‌اندیش باشد که ماهیت ناچیز سعادت در حیطه تفسیر زیبایی‌شناختی را درک نماید، خواهد فهمید که مرد باشد یا زن، هستی انسانی‌اش هرقدر هم قرین «نیک‌بختی» باشد، با تشویش یا ترسِ ناشی از مصیبت بالقوه مشخص می‌شود و همین مساله، گونه‌ای از رنج را شکل می‌دهد. از دیدگاه کی‌یرکگور تنها طریق احتراز از چنین تشویشی، پرهیز از ژرف‌اندیشی خواهد بود.

---

۴۶ اصطلاح «دنیوی» را نباید معادل «مادی» دانست. «دنیوی» حیطه‌ای گسترده‌تر دارد که در بر گیرنده‌ی تمام لذت‌های انسانی، اعم از لذات عقلانی و احساسی است، به شرطی که این لذات مستقل از هر گونه اهمیت دینی در نظر گرفته شوند.

استدلال خواهیم کرد که سطح‌های متفاوت ژرف‌اندیشی برای انواع متفاوت آدم‌ها امری طبیعی محسوب می‌شود؛ همچنین حتی ممکن است افرادی خاص تقریبا با پرهیز کامل از ژرف‌اندیشی زندگی کنند. با این حال، اعتقاد دینی راسخ کی‌یرکگور او را واداشته است که در همه انسانها فعالیت ژرف‌اندیشی را مفروض بگیرد و هر تفاوتی که موجب تمییز افراد گوناگون از یکدیگر می‌شود را ناشی از درجات متفاوت ژرف‌اندیشی بداند، حتی فردی که در کمترین حد ممکن ژرف‌اندیش است تنها می‌تواند بواسطه *ممانعت مشتاقانه* از ژرف‌اندیشی درباره‌ی اهمیت دیدگاه زیبایی‌شناختی، از بازشناسی ماهیت ناچیز سعادت در حیطه این دیدگاه پرهیز کند. از نظر کی‌یرکگور، این *ممانعت مشتاقانه*، بدین سان، موجب عبور سریع از شناسایی خود در قامت گناهکار می‌شود.

اما ضرورتی ندارد که با دیدگاه‌های دینی کی‌یرکگور موافق باشیم تا قوّت ادعای او درباره امکان معیارهای فرا-چارچوب برای گزینش میان تفاسیر رقیب از هستی انسانی را دریابیم. اگر این موافقت ضروری بود، آنگاه اتهام عقل‌ستیزی همچنان می‌توانست برعلیه کی‌یرکگور نشانه رود. بدین معنا که تکیه‌گاه موضع او بر مبنای عقیده‌ای جزمی می‌شد که خود آن عقیده را با دلیلی نمی‌توان برگزید، چون دلایل چنین گزینش‌هایی تنها در نسبت با این مبنا وجود خواهند داشت.

یکی از وجوه مهم موضع کی‌یرکگور اینست که تجربه، از تفاسیر متنوعی که بدان عرضه می‌شوند تمییز می‌یابد. تجربه‌ی واسط[47]، بر طبق نظر او، *فعلیت* است اما چنان تفاسیر واسطی *ذهنیت*[48] هستند. یعنی تفاسیرْ نمایانگر گروه‌هایی از مفاهیم هستند (عنوان «چارچوب مفهومی» از همین‌جا نشات می‌گیرد) و مفاهیمِ واسط، اموری انتزاعی هستند، اما برعکس، تجربه‌ی واسطْ انضمامی است.[49]

همچنان می‌توان بر این نظر باقی‌ماند که تجربه انفسی، مادامیکه بالفعل است، از چارچوب مفهومی یا تفسیر ذهنیِ خاصی که برای آن تجربه فراهم می‌آید، قابل تمییز است و این تجربه می‌تواند معیارهای گزینش از میان چنین چارچوبهایی را فراهم کند. در عین حال، پذیرش این دیدگاه که تجربه، در تعریف درستش، همواره شخص را به سوی تفسیر *خاصی* از هستی انسانی سوق می‌دهد، الزامی

---

۴۷ *the medium of experience*

۴۸ Ideality

۴۹ اما مهم است که بدانیم چارچوب مفهومی‌ای که فرد آنرا می‌پذیرد به او کمک می‌کند تا تجربه خود را تعریف کند. این نکته از چشم کی‌یرکگور پنهان نمانده و در این عبارت بیان شده است: «مفهوم راستین یأس، برای یأس آگاهانه ضروری است».

(*The Sickness Unto Death,* translated by Howard V and Edna H. Hong [Princeton University Press, 1980] p.47; *Samlede Vaerker,* vol. XI, p. 160)

طبق نظر کی‌یرکگور، همچنان باید تجربه فرد را اساساً مستقل از چارچوبی دانست که آن تجربه را تعریف می‌کند. در غیر اینصورت تجربه مزبور نمی‌تواند نقشی در انتقال از یک چارچوب به چارچوب دیگر داشته باشد. نیگل بر این استقلالِ مفروض، تأکید می‌کند: «ما چنین حالاتی [مثلاً رنج] را تنها به موجوداتی که صاحب مفاهیم ذهنی‌اند نسبت نمی‌دهیم: به کودکان و حیوانات هم نسبت می‌دهیم و بر این باوریم که حتی اگر از زبان برخوردار نبودیم هم تجاربی اینچنینی داشتیم. (op.cit., p.23)

نیست. با جدا کردن دیدگاه کی‌یرکگور از مفروضات دینی او، که تعریف خاص‌تر دیدگاهش را در آثار وی مشخص می‌کنند، می‌توان چنین دیدگاهی را استخوان‌بندی نظری دیدگاه کی‌یرکگور درباره عقلانیت دانست.[۵۰]

عقیده تیلور مبنی بر اینکه گذر از یک تفسیر از هستی انسانی به تفسیر دیگر تحت تاثیر حرکت کاهش خطا است با بخش عمده گفته‌های کی‌یرکگور درباره چنین گذارهایی همساز است. به نظر کی‌یرکگور یک فرد چارچوب زیبایی‌شناسانه را به نفع چارچوب اخلاقی کنار می‌گذارد، دقیقا به این دلیل که تفسیر شورمندانه از تداوم رنج او منتهی می‌شود به اینکه فرد چارچوب زیبایی‌شناسانه را مشتمل بر خطا تلقی کند -«خطا»ی مذکور این نظر است که رنج اهمیتی فرعی دارد یا نتیجه نگون‌بختی است. تفاوت تیلور با کی‌یرکگور در اینست که در قرائت کی‌یرکگور، خطاها *درون حیطه‌ی* چارچوبی خاص ناسازگاری محسوب نمی‌شوند -چون همانطور که بحث شد، تداوم رنج، به نحو آفاقی، با تفسیری از هستی انسانی که چنان تداومی را نامحتمل می‌پندارد، ناسازگار نیست- بلکه خطاها در نسبت با *تجربه* شورمندانه یا انفسی فرد خطا محسوب می‌شوند.

می‌توان دیدگاه‌های کی‌یرکگور را با اصطلاحات سکولار بیان کرد و به جای «آگاهی از تقصیر[۵۱]» یا «وجدان مضطرب[۵۲]» اصطلاح «نیاز به معنا»، که تیلور مشخص کرده است را گذاشت.[۵۳]تیلور مدعی است که امروزه، تلاش برای لبریز کردن هستی انسانی از ارزش و اعتباری که فراتر از حد نیازهای روزمره و ارضاء -یا فقدان- آنها باشد، برای انسانها به یک معضل تبدیل شده‌است.

بنابراین اگر فردی با تعبیر «نیاز به معنا» بیش‌تر از تعبیر یکسره دینی کی‌یرکگور یعنی «آگاهی از تقصیر» همراه باشد، آنگاه می‌توان فرد را به گونه‌ای تصویر کرد که چارچوب خاصی را اتخاذ می‌کند چون دریافته است که ظاهراً آن چارچوبْ هستی انسانی او را لبریز از معنایی می‌کند که فقدانش را حس می‌کرد. بدین نحو، تفسیر اخلاقی از هستی انسانی را می‌توان تامین‌کننده معنا برای رنج

---

۵۰ کسانیکه با کی‌یرکگور عقاید دینی مشترکی دارند نباید این مطلب را ناسازگار تلقی کنند. چون *گفتن* اینکه تجربه، به شرط تعریف درست، ضرورتاً فرد را به سوی تفسیر خاصی از هستی‌انسانی سوق نمی‌دهد، باعث نمی‌شود تجربه حتماً اینطور نباشد. البته اگر نظر کی‌یرکگور درست باشد، آنگاه باید گفت همه راهها به رم ختم می‌شود (یعنی همه تجارب، به شرط تعریف درست، فرد را به سوی تفسیر خاصی از هستی‌انسانی سوق *می‌دهند*.) البته این مساله برای فلاسفه مطرح نیست بلکه مساله‌ای است میان هر فرد و تجربه خودش. یعنی مساله ای است برای فرد بما هو فرد و این از نظر کی‌یرکگور دقیقاً وضعی است که باید باشد.

۵۱ *Guilt consciousness*

۵۲ *The anguished conscience*

۵۳ بنگرید به پانوشت دوم این متن. چنین جایگزینی‌ای مستلزم این نیست که «نیاز به معنا» همسنگ «آگاهی از تقصیر» باشد، بلکه مستلزم این است که هر دو این‌ها ملاکهایی از یک قبیل باشند. یعنی هر دو این اصطلاحات بیانگر شروط لازم تجربه انفسی هستند، هرچند محتوای آن‌ها کاملاً با یکدیگر متفاوت باشد.

فرد دانست، معنایی که تفسیر زیبایی‌شناسانه ناتوان از تامین آن بود.[۵۴]

نظر پایانی

اکنون باید روشن شده باشد که اتهام عقل‌ستیزی که مک‌اینتایر علیه کی‌یرکگور ایراد می‌کند، بر مبنای بدفهمی دیدگاه کی‌یرکگور دربارهٔ رابطه‌ی میان تفسیر زیبایی‌شناختی و تفسیر اخلاقی از هستی انسانی است. فلسفه کی‌یرکگور نه تنها عقل‌ستیز، آنطور که مک‌اینتایر و دیگران مدعی‌شده‌اند، نیست بلکه می‌تواند به بحث معاصر پیرامون ماهیت عقلانیت انسان کمک شایانی کند. این دیدگاه که تصمیم‌های «عقلانی» لزومی ندارد همواره نتیجه‌ی نظرورزیِ تماماً آفاقی یا فاقد شورمندی باشند و اینکه به همین دلیل پدیده‌های غیرعقلانی یا عاطفی می‌توانند به منزله معیارهای چنین گزینش‌هایی تلقی‌شوند، دیدگاهی است که مسلماً به کار نظریه‌پردازان معاصر خواهد آمد.

تفسیر کی‌یرکگور از عقلانیت انسان، جایگزین محصلی برای مفهوم سنتیِ عقل، که امری فاقد دلبستگی و فاقد شورمندی بود، در اختیار می‌نهد. اما این تفسیر یک بدیل صرف برای آن دیدگاه سنتی‌تر نیست. یک جایگزین همراه با یک مزیت است. یعنی این دیدگاه، مسیری برای فراتر رفتن از بن‌بست مباحث کنونی درباره‌ی عقلانیت در اختیار می‌گذارد؛ بدین طریق که یادآوری می‌کند عرصه‌های تحقیقی وجود دارند که در آنها «بی‌تفاوتیِ آفاقی... ابداً هیچ‌چیز فراچنگ نمی‌آورد»[۵۵] یا همانگونه که نیگل[۵۶] در *نگاه کردن از هیچ‌کجا*[۵۷] بیان می‌کند، در آن‌ها «حقیقت را نباید با سفر دور و دراز از فضای فکری شخصیِ خود جستجو کرد»[۵۸] و از این رو در آن‌ها «معقول» بودن به معنی اتخاذ جایگاهی شورمندانه و دلبسته در نسبت با پدیده‌های مورد بحث است.

دیدگاه کی‌یرکگور درباره‌ی عقلانیت، مزیت دیگری نیز نسبت به دیدگاه سنتی دارد. این دیدگاه، شرحی از فهم ما از خودمان و از پدیده‌های تجربه انفسی‌مان ارائه می‌دهد که نسبت به شرح سنتی، به لحاظ توصیفی، رضایتبخش‌تر است. یعنی این دیدگاه [اولا] مانع نمی‌شود حرکت از یک تفسیر هستی انسانی به تفسیری دیگر را، به جای نتیجه‌ی یک گزینش، یک بسط طبیعی یا تحولی تلقی کنیم؛

---

۵۴ نباید نتیجه گرفت که تفسیر اخلاقی *به لحاظ آفاقی* معنادارتر از تفسیر زیبایی‌شناختی است. برای تأیید این قبیل ادعاها باید عقاید دینی کی‌یرکگور را مبنا قرار داد. اما برای آنکه انتخاب یک تفسیر کاری عقلانی باشد، کافی است بگوییم یک تفسیر از هستی انسانی *به نحو انفسی* معنادار تر از تفسیر دیگر است.

۵۵ *Postscript,* p. 51; *Samlede Vaerker,* vol. VII, p. 39.

۵۶ Nagel

۵۷ *The View From Nowhere*

۵۸ Op. cit., p. 27.

علاوه بر این اجازه می‌دهد به تجربه‌ی *گزینش* یک تفسیر خاص از هستی انسانی، تجربهٔ اینکه *دلایل* محکمی برای اتخاذ این تفسیر در کار است و ما، نه از سر هوس، بلکه *به خاطر* آن دلایل آن تفسیر را برگزیدیم، تجاربی که لااقل گهگاه به سراغ ما می‌آیند، معنا ببخشیم.

تصویر کی‌یرکگور از نقش شور درونی در عقل، نسبت به تصویر سنت متافیزیکی از عقلانیت، تصویری «معقول‌تر» است. این تصویر از عقل، تصویری است که آنچه ذاتاً هستیم را به نحو ایجابی دربردارد. سوژه‌هایی که در غوغای اجزای سازنده‌ی هستی انسانی زمانمندشان قرار گرفته‌اند و شورمندانه با آنها درگیر می‌شوند. نهایتا، این تصویرْ تصویری است که اجازه می‌دهد اهمیتی را که به اقتضای انسان بودنمان، ظاهراً مجبوریم به تجربه انفسی خود بدهیم، توجیه عقلانی کنیم.