

## بازخوانی انتقادی عناصر مفهومی اندیشه کی‌یر که‌گور بر مبنای ضدیتش با نظام هگلی\*

محمد مهدی اردبیلی\*\*

دکتری فلسفه غرب، دانشگاه تبریز

### چکیده

سورن کی‌یر که‌گور متفکر تاثیرگذار دانمارکی را به عنوان پدر اگزیستانسیالیسم، منتقد بزرگ فلسفه هگل و مدافع پرشور ایمان می‌شناسند. درباره اندیشه وی تاکنون آثار متعددی منتشر شده است. مقاله حاضر اما در تلاش است تا اندیشه‌های کی‌یر که‌گور را در پرتو ضدیتش با نظام هگلی بازخوانی کند و در نتیجه، با برجسته کردن وجوه اختلاف کی‌یر که‌گور و هگل خواهد کوشید تا کی‌یر که‌گور را به عنوان یکی از نظام‌ستیزترین متفکران تاریخ در قالب نظامی مفهومی عرضه کند و نهایتاً با اشاره به برخی انتقادات و تعارضات درونی اندیشه وی نشان دهد که انتقادات وی علیه هگل به چه معنا ناوارد است؟ اگر بپذیریم که یک متفکر را پیش از هر چیز باید در پرتو نفی و نزد دشمنانش بازشناخت، آنگاه می‌توان از این ایده دفاع کرد که کی‌یر که‌گور را به دقیق‌ترین نحو تنها می‌توان در بستر زمانه‌اش و در رابطه خصمانه‌اش با هگل بازشناخت. این بررسی نقادانه البته کارکردی معکوس نیز دارد و به فهم وجوهی از خود اندیشه هگل نیز که هدف حمله جریانات انتقادی نیمه دوم قرن نوزدهم میلادی بود، یاری خواهد رساند.

**واژگان کلیدی:** هگل، کی‌یر که‌گور، نظام، اگزیستانسیالیسم، ایمان، فرد.

\* تاریخ وصول: ۹۴/۰۶/۰۶ تأیید نهایی: ۹۴/۱۱/۲۶

\*\* E-mail: m.m.ardebili@gmail.com

## مقدمه

قرن نوزدهم را می‌توان از حیث نسبتش با هگل، قرنی دو پاره دانست. از یک سو در نیمه نخست قرن رفته‌رفته هگل‌گرایی رواج می‌یافت و حتی فراتر از فلسفه، تمام حوزه‌های مختلف از جمله هنر، دین، سیاست، اقتصاد، ادبیات و ... را دربرمی‌گرفت. این رشد هگل‌گرایی در حقیقت ادامه رشد و گسترش عقل مدرن به شمار می‌رفت که از قرن هفدهم با ایده علم واحد دکارتی و رویکرد بیکنی به عقل آغاز شده بود و نزد هگل با عظیم‌ترین نظام فلسفی تاریخ و گسترده‌ترین صورت عقلانیت روبرو شد که تمام واقعیت را دربرمی‌گرفت (یادآور این عبارت مشهور از مقدمه عناصر فلسفه حق که: «آنچه عقلانی است، واقعی است؛ و آنچه واقعی است عقلانی است» (هگل، ۱۳۹۱، ص ۱۰۷؛ ترجمه جرح و تعدیل شده است)). اما از سوی دیگر، در نیمه دوم قرن نوزدهم، هگل‌گرایی رفته‌رفته رو به افول گذارد. دقیقاً بعد از مرگ هگل، کرسی‌اش در دانشگاه به دوست قدیمی و دشمن جدیدش شلینگ واگذار شد تا فلسفه مثبت خود را در برابر فلسفه منفی هگل مطرح کند. جریان‌ات هگلی جوان، در عین حال که همواره بر نسبت خود با هگل تاکید می‌کردند، اما در موارد زیادی، این نسبت وجهی سلبی و انتقادی می‌یافت به نحوی که برای مثال، مارکس از «سروته کردن» هگل سخن می‌گفت (مارکس، ۱۳۸۶، ص ۴۲) و فویرباخ از اینکه «فلسفه هگل تلاشی سترگ برای اعاده مسیحیت مرده و از بین رفته به دست فلسفه است» (فویرباخ، ۱۳۸۸، ص ۴۲). فلسفه هگل دیگر اعتبار و جایگاهش را از دست داده بود و کمتر از نیم‌قرن پس از دوران اوج اعتبارش، به دشنامی در میان جامعه روشنفکری و انقلابی کشورهای اروپایی بدل شده بود. هگل نماد اقتدار، جزم‌اندیشی، فردستیزی و دین‌گرایی مسیحی محسوب می‌شد. در این میان، رویکردهای دیگری نیز علیه این جریان هگلی شکل گرفتند که بیشتر کل‌گرایی و عقل‌گرایی در فلسفه هگل را هدف قرار می‌داند و از نوعی شهودگرایی رمانتیک یا اصالت فردیت حمایت می‌کردند. کی‌یرکه‌گور که چند صباحی مستقیماً شاگردی شلینگ را کرده بود، از این دسته به شمار می‌رفت.

سورن کی‌یرکه‌گور خود را یک فیلسوف نمی‌دانست و صراحتاً ضد نظام و منطق علمی موضع می‌گرفت. همین امر نیز فرآیند تفسیر و صورت‌بندی اندیشه وی را با دشواری مواجه می‌کند. در نتیجه برای فهم و شناخت کی‌یرکه‌گور ناچاریم دست به کاری بزنیم که بی‌شک او با آن مخالف بود، یعنی برکشیدن خود وی به سطح نوعی نظام مفهومی و تعیین کردن برخی عناصر مفهومی محوری، با هدف بر ساختن یک منظومه مفهومی.

## عناصر مفهومی اندیشه کی‌یرکه‌گور

بنابراین، مقاله حاضر در ادامه خواهد کوشید تا هفت مفهوم اصلی و کلیدی را برشمرد و روشن سازد که از یک سو از بطن اندیشه‌ها و متون خود وی استخراج شده‌اند و از سوی دیگر در پرتو نسبت نفی‌کننده‌اش با هگل خود را آشکار می‌سازند. زیرا در نهایت اندیشه کی‌یرکه‌گور چنان بر نقد هگل استوار است که برگمان صراحتاً ادعا می‌کند، «کی‌یرکه‌گور، فلسفه‌اش را با هگل آغاز می‌کند» (Bergman, 1991, p. 14). هرچند به دلیل ماهیت اندیشه کی‌یرکه‌گور و خصلت نظام‌گریزش، نمی‌توان از یک منظومه مفهومی در معنای متداول کلمه سخن گفت، اما دست کم می‌توان امیدوار بود که طرح ترسیم‌شده، نهایتاً به آشکار ساختن کلیت اندیشه‌های کی‌یرکه‌گور در قالبی فلسفی و مفهومی منجر شود.

### ۱. ایمان

همانگونه که اشاره شد یکی از انتقادات جدی مطرح علیه هگل عقلگرایی افراطی وی بود. از نظر کی‌یرکه‌گور عقل ابزار و مسیری نامطمئن برای رسیدن به حقیقت است که فرد را گرفتار استدلال‌ها و اثبات‌های بی‌پایه می‌سازد که هیچ سرانجامی ندارند جز تردید و تشویش. اما در مقابل این مسیر متزلزل، راه ایمان قرار دارد که یگانه راه رستگاری و یقین است. برخلاف برخی روایت‌های عقلانی از دین، به زعم کی‌یرکه‌گور ایمان و عقل دو مسیر مطلقاً متفاوت را پیش پای فرد قرار می‌دهند و برای اختیار کردن یکی باید دیگری را وانهاد. زیرا «برای چه کسی در طلب برهانی؟ ایمان محتاج برهان نیست. آری ایمان باید برهان را خصم خود بداند. ... وقتی ایمان رو به کاهش می‌نهد و کم‌کم شورمندی خود را از دست می‌دهد، وقتی به تدریج به حالی درمی‌افتد که دیگر ایمانش نمی‌توان خواند، آنگاه به برهان محتاج می‌شود تا، به وساطت او، جناح کفر حرمتش نهد» (کی‌یرکه‌گور، ۱۳۸۶، صص ۲۹-۳۰). بنابراین ایمان‌گرایی (fideism) کی‌یرکه‌گور در برابر عقل‌گرایی (rationalism) هگل قرار می‌گیرد. اما البته ایمان از منظر کی‌یرکه‌گور، نه آنگونه که متداول است، راه آرامش، بلکه دقیقاً برعکس، محل تحقق شورمندی و اضطراب است و تنها از راه دلهره و تنش دائمی ممکن می‌شود. این اضطراب محصول انتخاب آزادانه فرد در مواجهه با مسائل است که ذیل سرفصل‌های «انتخاب آزادانه» و «شورمندی» مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

اما پرسشی که در اینجا قابل طرح به نظر می‌رسد این است که «ایمان به چه؟» «به کجا باید چنگ زد؟» پاسخ کی‌یرکه‌گور «رخداد مسیح» است. بحرانی که فرد معتقد به الوهیت عیسی بدان دچار می‌شود، بحرانی غیرقابل چشم‌پوشی است. اگر فرد مسیحی، واقعا ایمان داشته باشد، این بحران (به زمین آمدن خداوند و نهایتاً به صلیب کشیده‌شدنش توسط انسانها) تمام زندگی او را تحت‌الشعاع قرار خواهد داد. اما نباید فراموش کرد که کی‌یرکه‌گور، در عین تاکید بر نقش مسیح و ایمان به او، یکی از بزرگترین موانع در راه چنین ایمانی را خود مسیحیت در مقام یک نظام بوروکراتیک و شریعت‌محور می‌داند:

شما خدا را فریب می‌دهید؛ خودتان را هم گول می‌زنید. شما مسیحیانی که بر طبق عهد جدید رفتار نمی‌کنید. هنگام ظهور حقیقت چشمانتان را فرو می‌بندید و خاموش می‌مانید و نمی‌بینید که چه سان آن را می‌پوشانند و خفه می‌کنند (به نقل از یاسپرس، ۱۳۸۹، ص ۱۹۳).

در این زمینه نیز کی‌یرکه‌گور، هگل را به عنوان دشمن خود بازمی‌شناسد. کلیسای پروتستان دانمارک تحت تاثیر فلسفه دین هگل، در راستای نظام‌مندسازی و عقلانی کردن دین می‌کوشید و به زعم کی‌یرکه‌گور، همین امر باعث می‌شد تا دقیقاً همان وجهی از دین از بین برود که ارزشمند و قابل دفاع است، یعنی ایمان. چرا که ایمان از نظر وی، ذاتاً غیرمعقول است و قدرتش را از همین عدم عقلانیتش دارد. ایمان عقلانی‌شده، ایمان نابودشده خواهد بود. به تعبیر کی‌یرکه‌گور، «امر نامعقول دقیقاً به واسطه دفع ابژکتیویته‌اش، معیار سیر باطنی ایمان است» (کی‌یرکه‌گور، ۱۳۸۶، ص ۴۶؛ ترجمه به دلیل یک‌دست‌سازی واژگانی جرح و تعدیل شده است). و به تعبیر کونتسمان، «اساس دین قبول امر محال است» (به نقل از: مصلح، ۱۳۸۷، ص ۵۴). در نتیجه برداشت کی‌یرکه‌گور از ایمان، همزمان با سه رویکرد غالب در جدال است: اولاً، با حامیان عقلانی‌سازی دین (بخشی از هگلیان راستگرا)، ثانیاً با طرفداران بوروکراتیک‌سازی ایمان (کلیسا)؛ و ثالثاً با حامیان آرامش‌بخشی ایمان (عرفان رومانتیک).

## ۲. فرد: انسان

عنصر کلیدی دیگری که در اندیشه کی‌یرکه‌گور حائز اهمیت است و البته با مقوله ایمان نیز پیوندی تنگاتنگ دارد و در واقع تنها مجرای تحقق آن به شمار می‌رود، مفهوم «فرد» است. از نظر کی‌یرکه‌گور، فرد واحد حقیقت است و این رویکرد آشکارا با این شعار مشهور هگلی در

تقابل است که «امر حقیقی کل است» (Hegel, 1977, P. 11). کی‌یرکه‌گور در پی‌نوشت غیرعلمی فرجامین، البته با طعنه‌ای آشکار به هگل، صراحتاً می‌نویسد، «هر عصری محرومیت مختص به خودش را دارد. محرومیت عصر ما شاید ... تحقیر همه الهی و شیرانه علیه فرد انسان باشد» (به نقل از: سولومون، ۱۳۷۹، ص ۱۱۲). حقیقت نیز امری مطلقاً سوژکتیو است. این رویکرد نه لزوماً در برابر هگل، بلکه بیش از آن، در برابر سنت متافیزیکی رئالیستی-ابژکتیویستی غرب مطرح شده است که در نظرش، حقیقت همواره به امری بیرونی و ابژکتیو اشاره داشته است و در نتیجه معیار صدق این حقیقت نیز مطابقت (corresponding) تصویر ذهنی سوژه بر حقیقت عینی ابژه است. از این منظر است که به تعبیر وارنوک،

در نظر کی‌یرکه‌گور، بدترین پندار ابژکتیویسم است؛ از آن رو که دیرپاترین آنهاست و بیش از هر پندار دیگری احتمال دارد که بر اندیشه مردمان سلطه یابد و در واقع، مورد استقبال مردم قرار گیرد. او می‌گوید ما قابلیت تفکر سوژکتیو یا انفسی را از دست داده‌ایم و رسالت فلسفه این است که این قابلیت را برای ما باز یابد (وارنوک، ۱۳۸۶، ص ۲۱).

فردگرایی را به اشکال مختلف می‌توان کم و بیش نزد تمام متفکران اگزیستانسیالیست مشاهده کرد. علت اصلی آن هم به طور خلاصه این است که برخلاف تصور رایج عرفی و برخلاف اسطوره رئالیستی مرسوم، وجود (یا جهان)، آن چیزی نیست که در برابر فرد ایستاده و فرد آن را مشاهده می‌کند، بلکه تنها مجرایی که فرد می‌تواند از طریق آن با وجود مواجه شده و بر آن شهادت دهد، وجود شخص خویش است. در یک کلام، به تعبیر گابریل، «بنابه نظر کی‌یرکه‌گور، کلی از افراد وجود ندارد، زیرا یک فرد خود یک کل است» (Gabriel, 2010, p. 97). وجود در معنای ابژکتیو، توهمی بیش نیست که بیشتر به ابزارهای حسی بشر مربوط است تا ذات حقیقت وجودی، بنابراین فرد برای مواجهه با حقیقت وجود باید چشمان خود را به روی عالم خارج (ابژکتیو) ببندد تا تازه بتواند حقیقت را در معنای شهود باطنی آن (سوژکتیو) دریابد. از این منظر، بزرگترین خیانت هگل تلاش برای به درون کشیدن ابژکتیویته است. بارت‌هولد می‌نویسد، «بنابه روایت کی‌یرکه‌گور، نخوت فلسفه هگل در این است که جستجوی طولانی برای اکسیر حقیقت ابژکتیو را عرضه می‌کند. حقیقت ابژکتیو، حقیقتی جادویی است که از آشفتگی و بلوای رویکردهای صرفاً سوژکتیو و کثرت بی‌پایان (آنچه هگل «نامتناهیت بد» می‌نامد) رویدادهای انسانی فردی فراتر می‌رود»

(Berthold, 2011 p. 40). و همین فراروی است که با اتهام نفی سوژکتیویته به نفع ابژکتیویته و نهایتاً نفی فرد به نفع جهان، مورد انتقاد کی‌یر که گور قرار می‌گیرد. لذا در این مورد نیز کی‌یر که گور با همان دو دشمن پیشین روبروست. از یک سو، کلیسای پروتستان دانمارک و از سوی دیگر دربرگیرندگی و کل‌گرایی مطلق روح هگل. به همین دلیل، کی‌یر که گور به نبرد با آنچه «فقدان فرد» یا فردستیزی در هگل می‌خواند می‌پردازد و از یک سو کل‌گرایی فلسفی و از سوی دیگر جمع‌گرایی فرهنگی هگل را مورد انتقاد قرار می‌دهد. وی در *پاره‌های فلسفی* در راستای نفی این جمع‌گرایی، با طعنه‌ای آشکار به هگل می‌نویسد: «از این‌روست ... بسیاری از آزمایش‌های بی‌ثمری که به مدد آنها انسان‌ها تلاش می‌کنند بیش از آن چیزی باشند که هستند، و در یک گروه اجتماعی به هم می‌پیوندند با این امید که بر روح تاریخ تاثیر بگذارند» (به نقل از: لوویت، ۱۳۸۷، ص ۱۶۷). یا در *یادداشت‌های واپسین* نیز با انتقاد از همین روحیه حیوانی زیستن جمعی می‌نویسد:

آدمی به طبع خویش مخلوقی حیوانی است. از این‌رو تلاش او یکسره صرف پیوستن به خیل آدمیان است: «بیایید متحد و یگانه شویم» و ... طبعاً این تلاش در لفافه واژه‌هایی مطمئن چون محبت و همدلی و شیفتگی و نیز تحقق برخی تمهیدات ظریف و امثال آن به انجام می‌رسد: این تزویر و نفاق معمول موجودات رذل و بدنهادی است که مائیم. حقیقت آن است که ما در خیل [آدمیان] از موازین «فرد بودن» و «فرد ایده‌آل بودن» بسی دوریم» (کی‌یر که گور، ۱۳۸۳، ص ۹۸)

همانگونه که اشاره شد، این ویژگی جمع‌ستیزی و تاکید بر نقش محوری فرد را می‌توان در سایر فیلسوفان اگزیستانسیالیست نیز مشاهده کرد. برای مثال نقد نیچه بر چریدن در «آن علفزار همگانی و سرسبز خوشبختی گله‌وار» (نیچه، ۱۳۷۹، ص ۸۳) یا عبارت مشهور سارتر که «دوزخ، دیگر مردمان است» (Sartre, 1990, p. 223). و البته شاید یکی از فلسفی‌ترین انتقادات در این خصوص که آشکارا ملهم از کی‌یر که گور است، توسط هایدگر در کتاب *هستی و زمان* و به میانجی مفهوم «همگنان» ارائه شده است:

اما آنچه در این فاصله‌داری که به همبودی تعلق دارد نهشته، آن است که دزاین در مقام بایکدیگر بودن هرروزینه در *نقیاد* دیگران است. در

اینجا دازاین خودش نیست؛ دیگران هستی او را برگرفته‌اند. آزادکامی دیگران امکانات هرروزینه هستی دازاین را در اختیار گرفته است. به علاوه، این دیگران، دیگرانی معین نیستند. برعکس هر دیگری‌ای می‌تواند نماینده آنان باشد. در این میان آنچه قطعی و تعیین‌کننده است تنها سلطه دیگران بر دازاین است که دازاین در مقام همبودی پیشاپیش آن را ناغافل بر دوش گرفته است. ... این «که» نه این کس است نه آن کس. این «که» نه خود است، نه بعضی کسان و نه مجموعه همه. این «که» آنی است که خنثی است؛ همگنان است (هایدگر، ۱۳۸۶، صص ۳۲۲-۳۲۳).

به هر ترتیب، کی‌یر که‌گور در اینجا علاوه بر جمع‌گرایی، از حیث فلسفی نیز کل‌گرایی هگل را مورد انتقاد قرار می‌دهد. وی نوعی دیالکتیک بدیل را در مقابل دیالکتیک هگلی مطرح می‌کند که برخلاف دیالکتیک کل‌گرای هگل، نهایتاً نه به روح مطلق یا کل، بلکه به ایمان فردی می‌انجامد. این اختلاف رویکرد را شاید به بهترین نحو در تفسیر عنوان متنی از کی‌یر که‌گور روشن ساخت که در سال ۱۸۴۳ نوشت: *یا/این/یا آن (either/or)*. خود این عنوان، که اشاره به انتخاب میان دو امر دارد، دقیقاً بر خلاف دیالکتیک جامع و رافع هگلی است که می‌کوشد تا همه جهات متضاد را در خود جای دهد و رفع نماید. به بیان دیگر «یا این/یا آن» (*either/or*) کی‌یر که‌گوری دقیقاً در مقابل ایده «هم این/هم آن» (*both/and*) هگلی قرار می‌گیرد و در نتیجه، نه بر کل، بلکه بر فرد تکیه می‌کند.

### ۳. بی‌واسطگی

یکی از کلیدی‌ترین مفاهیم در فلسفه هگل، «وساطت» (*mediation*) است. به زعم هگل هر اندیشه‌ای و هر امری تنها از مجرای وساطت ممکن می‌شود. بی‌واسطگی، چه در سطح مواجهه حسی با جهان، چه در سطح خوداندیشی بی‌واسطه، اساساً توهمی بیش نیست. به تعبیر دنیس در شرحش بر هگل، «ابژه [صرفاً] می‌بایست به عنوان نوعی وساطت درک شود» (De Nys, 1993, p. 118). اما هگل رویکردهای عمدتاً رمانتیکی را مورد انتقاد قرار می‌دهد که با درافتادن به توهم شهود بی‌واسطه، علیه وساطت موضع می‌گیرند. «اما تنها همین وساطت است که با انزجار پس زده می‌شود، چنان که گویی اگر شناخت مطلق را بر ساخته از وساطت

بدانیم، بیشتر از این شناخت دست کشیده‌ایم تا زمانی که اعلام کنیم که ابدأ هیچ چیز مطلقاً در آن وجود ندارد ... اما انزجار مزبور، صرفاً ناشی از جهل ما نسبت به سرشت وساطت و خود شناخت مطلق است» (Hegel, 1977, p. 11). از نظر هگل این وساطت در دو سطح اتفاق می‌افتد: یکی سطح مفهوم (begriff) و دیگری سطح تاریخ. و کی‌یر که‌گور دقیقاً از همین‌جا آغاز کرده و به نفی هر دو سطح می‌پردازد.

نخست آنکه، کی‌یر که‌گور شناخت به وساطت مفهوم یا ایده را نهایتاً شناختی می‌داند که راه به هیچ جایی نمی‌برد جز انتزاع محض. به زعم وی این انتزاع در دوران مدرن به بالاترین سطح خود رسیده است و حتی فلسفه در دوران یونان باستان نیز نسبت به دوران حاضر، بسیار کمتر گرفتار مفاهیم انتزاعی و ذهنی بود. وی صراحتاً می‌نویسد، «در یونان، فلسفه‌پردازی شیوه‌ای از عمل بود و از همین‌رو فیلسوف، فردی وجودی بود. ممکن بود او از دانش چندانی برخوردار نباشد، اما آنچه را می‌دانست به کار می‌برد، زیرا دیر یا زود خود را با آن درگیر می‌نمود. اما فلسفه‌پردازی امروزی از چه قرار است و فیلسوف کنونی به راستی چه می‌داند؟ چرا که البته منکر آن نیستم که او همه چیز را می‌داند» (به نقل از: بلاکهام، ۱۳۸۷، صص ۲۲-۲۳)؛ و البته این «همه‌چیزدانی» نیز صراحتاً طعنه‌ای است به فلسفه فراگیر و دانش مطلق هگلی. کی‌یر که‌گور ریشه این امر و وخیم‌تر شدن این انتزاع‌گرایی در دنیای مدرن را برآمده از مبنای اندیشه مدرن، یعنی من اندیشنده دکارتی می‌داند که کل انسان و هستی را با خود به ساحت محض اندیشه فرومی‌کشانند.

دوم آنکه، کی‌یر که‌گور قویاً در مقابل وساطت تاریخی در معنای هگلی آن موضع می‌گیرد. سیر تکوین پیشرونده تاریخ از نظر هگل به سوی امر مطلق یا نوعی «پایان تاریخ»، برای کی‌یر که‌گور اساساً پذیرفتنی نیست. زیرا به زعم وی، هر فردی و هر نسلی نه در ادامه راه گذشتگان، بلکه بناست «از نو» بیاغازد. وی در صفحات پایانی ترس و لرز می‌نویسد:

هر اندازه نیز نسلی از نسل دیگر بیاموزد باز هم هرگز نمی‌تواند عنصر اصالتاً انسانی را از نسل پیش فراگیرد. از این حیث هر نسلی از ابتدا آغاز می‌کند، هیچ نسلی وظیفه تازه‌ای فراتر از نسل قبلی ندارد و از آن پیش‌تر نمی‌رود، ... هیچ نسلی جز از ابتدا نمی‌تواند آغاز کند، وظیفه هیچ نسلی کوتاه‌تر از نسل قبلی نیست و اگر نخواهند همانند نسل‌های پیشین با عشق بمانند، بلکه بخواهند از آن فراتر روند این جز سخنی



بیهوده و احمقانه نیست. ... هیچ نسلی حق ندارد بگوید این آغاز مکرر ملال‌آور است، زیرا هر نسلی وظیفه خود را دارد و به او ربطی ندارد که نسل قبلی نیز همین وظیفه را داشته است، مگر اینکه نسلی خاص یا افراد تشکیل‌دهنده آن گستاخانه وانمود کنند که جایگاه مختص به روح حاکم بر جهان را که به قدر کافی صبور است که خستگی را احساس نکند، اشغال کرده‌اند. اگر نسلی چنین گستاخی‌ای را نشان دهد، به انحطاط افتاده و چه جای تعجب اگر کل زندگی برایش منحط جلوه کند؟ (کی‌یرکه‌گور، ۱۳۸۴، صص ۱۵۵-۱۵۶).

تنها از طریق نفی وساطت تاریخی و تن سپردن به نوعی «اتصال کوتاه» ایمانی است که می‌توان مسیح را معاصر ساخت و ایمان به او را نه به عنوان یک مناسک بورکراتیک (مسیحیت) بلکه به عنوان نوعی جهش ایمانی (leap of faith) احیا کرد. این همان است که کی‌یرکه‌گور آن را «اندیشه محض بی‌زمان» می‌نامد و همانگونه که پل تیلیش با اشاره به کی‌یرکه‌گور اشاره می‌کند، «اندیشه محض ابداعی نو و «مصادره‌ای مجنون‌وار» است. نفی ترکیب یا سنتزی که پیش‌تر حاصل آمده است، مستلزم زمان است. اما زمان در اندیشه محض جایی ندارد» (تیلیش، ۱۳۷۶، ص ۹۰). در نتیجه کی‌یرکه‌گور در هر دو سطح «تاریخ» و «مفهوم»، وساطت را زیر سوال می‌برد و بی‌واسطگی را در مقام یک ارزش ایمانی و وجودی مطرح می‌کند.

#### ۴. انتخاب آزادانه

همانگونه که پیش‌تر اشاره شد، حقیقت وجودی فرد، نه در زیستن در جمع گله‌وار دیگران، بلکه در انتخاب‌های فردی است. در واقع وجود راستین، دقیقاً در دقیقه انتخاب آزادانه، یعنی در لحظه حقیقت رخ می‌دهد. این انتخاب نه جبری و از پیش آماده، بلکه باید از بطن نوعی تردید، نوعی امکان خطا، برون آید. جذابترین و تاثیرگذارترین مباحث کی‌یرکه‌گور در این خصوص به بحث انتخاب ابراهیم، در لحظه قربانی کردن اسحق (اسماعیل) بازمی‌گردد. تمام تلاش کی‌یرکه‌گور برای ترسیم لحظه تصمیم ابراهیم و درک آن با شکست مواجه می‌شود. او نمی‌تواند لحظه‌ای را واگشایی کند که ابراهیم چاقو را کشید و آماده قربانی کردن اسحق شد. او پیش از آن به اسحق چه گفته است؟ آیا اسحق بدین دلیل از پدر متنفر شده است؟ آیا خود ابراهیم برای لحظه‌ای ایمانش را از دست نداد و دچار شک نشد؟ کی‌یرکه‌گور نهایتاً مستاصل از ترسیم دقیق

آن دقیقه و درک ابراهیم، اعلام می‌کند که: «هیچ‌کس از ابراهیم بزرگ‌تر نیست؛ چه کسی می‌تواند او را درک کند؟» (کی‌یرکه‌گور، ۱۳۸۴، ص ۳۹). در نتیجه، حتی ابراهیم نیز نه از سر جبر، بلکه از سر آزادی دست به انتخاب می‌زند و در نتیجه، حتی خود او نیز دچار تنش و اضطراب ناشی از آزادی است.

لحظه انتخاب یا همان لحظه حقیقت است که ایمان را می‌سازد، اما همانگونه که اشاره شد، در عین حال نباید فراموش کرد که این ایمان نه ایمانی آرامش‌بخش، بلکه دقیقاً برعکس، تجربه تنش و شورمندی دائمی است که به اضطراب (Angst) می‌انجامد (این اضطراب از سطح صرف احساسات فراتر می‌رود و در ساحتی وجودی رخ می‌دهد که برای مثال با مفهوم «ترس آگاهی» نزد هایدگر قرابت می‌یابد).

## ۵. شورمندی و اضطراب

کی‌یرکه‌گور «دلنگرانی بی‌حد و حصر شخصی و شورمندانه» را «شرط لازم ایمان و جزء لاینفک آن» می‌داند که «ایمان از بطن آن می‌زاید» (کی‌یرکه‌گور، ۱۳۸۶، ص ۲۸). راه ایمان نه راه روشن، ساده و آشکار، بلکه راهی دشوار، صعب‌العبور و سرشار از موانع است. وی به نقل قولی از انجیل متی اشاره می‌کند که در آن، مسیح هوادارانش را به پیمودن راه دشوار و عبور از «در تنگ» توصیه می‌کند، چرا راه حقیقت، دشوارترین راه و تنگ‌ترین در است:

از در تنگ وارد شوید زیرا دری بزرگ و راهی که وسیع است به هلاکت منتهی می‌شود و کسانی که این راه را می‌پیمایند بسیارند، اما دری که به حیات منتهی می‌شود تنگ و راهش دشوار است و یابندگان آن هم کم هستند (انجیل متی، باب ۷، آیات ۱۳ و ۱۴).

کی‌یرکه‌گور بر این «در تنگ» تاکید می‌کند و از آن برای استدلالش به سود اضطراب و تنش دائمی فرد مومن در لحظه لحظه زندگی‌اش بهره می‌برد و به کمک آن، هم بر انتخاب آزادانه فردی تاکید می‌ورزد، هم بر شورمندی و رنج ناشی از ایمان راستین: «پس هر کس که بخواهد مسیحی باشد از رنج‌گریزی ندارد و حتی باید پذیرای آن نیز باشد. در هر حال، عبارت «از در تنگ داخل شوید»، اشاره‌ای به آزادی و اختیار و خودبستگی است، زیرا به اختیار فرد نهاده است که بخواهد یا نخواهد؛ که بخواهد خویشتن را به رنج و زحمت و محنت افکند یا نخواهد» (کی‌یرکه‌گور، ۱۳۸۳، ص ۱۰۰).

این اضطراب اما بیش از همه، ناشی از نوعی آشنایی‌زدایی فرهنگی-زیستی است. زمانی که فرد ایمان را برمی‌گزیند، زمانی که وی درمی‌یابد که تمام عناصر فرهنگی-زیستی برساندهٔ حیات روزمره‌اش، وی را به بیراهه (در گشوده) سوق می‌دهند و از راه حقیقت منحرف می‌سازند، زمانی که فرد تصمیم می‌گیرد علیه سبک زندگی خویش عصیان کند و سبک زندگی نوینی بر اساس ایمان برگزیند، به ناچار تمام داشته‌ها و تکیه‌گاه‌ها و فریب‌ها و دلخوشی‌ها و پنهان‌کاری‌ها را رها کرده و آنها را برملا می‌سازد. همین برملاسازی، همین آشنایی‌زدایی و همین ورود به ساحت جدید است که برای فرد اضطراب به بار می‌آورد. و البته نباید فراموش کرد که همین اضطراب فرد را به سطح بالاتری از شوق و شورمندی برمی‌کشد. در نتیجه، فرد مومن دچار رابطه‌ای دوگانه با ایمان می‌شود، از یک سو اضطراب و از سوی دیگر نوعی شادی فراتر از هرگونه لذتی. به همین دلیل «کی‌یرکه‌گور دلهره و اضطراب را «نفرت مهرآمیز و مهر نفرت‌آمیز» تعریف می‌کند. وی پسرکی را مثال می‌آورد که دلش برای ماجراجویی غنچ می‌زند و «تشنهٔ چیزهای شگفت و رازناک است». کودک هم به سوی چیز ناشناخته کشیده می‌شود و هم، همچون تهدیدی برای امنیت خویش، از آن می‌گریزد. کشش و واژنش، مهر و نفرت، درهم‌تنیده‌اند» (کاپلستون، ۱۳۸۷، ص ۳۳۹). این امر حتی خود کی‌یرکه‌گور را در تاریخ فلسفه به نقطه‌ای دلهره‌آور و مقطعی غیرقابل فهم بدل می‌سازد که به تعبیر یاسپرس، «چیزی در او هست که مایهٔ ترس و وحشت می‌شود و به محض اینکه آن را دریافتیم دیگر قرار و آرامش از ما دور می‌شود» (یاسپرس، ۱۳۸۹، صص ۱۹۶-۱۹۷).

## ۶. ضدیت با نظام: عصیانگری

یکی دیگر از مشترکات فیلسوفان اگزیستانسیالیست، ضدیت آنها با نظام است. «از نظر فیلسوفان وجودی، بی‌سروته بودن همواره وجود دارد. تجربه و دانش ما همواره ناقص و پاره‌پاره است؛ فقط علم الهی، در صورت وجود، می‌تواند بر کل عالم محیط باشد و شاید حتی برای چنین علمی هم رخنه و گسست وجود داشته باشد» (مک‌کواری، ۱۳۷۷، ص ۵). این ضدیت در انتهای قرن نوزدهم در واکنش به جامعیت و غلبهٔ نظام هگلی به مراتب شدیدتر است. نیچه در همان زمان نوشت، «من به همهٔ نظام‌سازان بدگمانم و از ایشان رویگردان. خواست نظام‌سازی خلاف درست‌کرداری است» (نیچه، ۱۳۸۱، ص ۲۸). در این حال وهوا کی‌یرکه‌گور در مقام یکی از بزرگترین منتقدان هگل، کلیت نظام هگلی را مورد حمله قرار می‌دهد. این نظام‌ستیزی نزد کی‌یرکه‌گور در دو سطح خود را نشان می‌دهد. از یک سو، در سطح فرم، با انتخاب فرم

گزین‌گویه و نوشته‌های پراکنده، مانند «پی‌نوشت‌های غیر علمی فرجامین» (۱۸۴۶) که خود صفت غیرعلمی آن نیز واکنشی است به «فلسفه در مقام علم» هگلی، یا متن «پاره‌های فلسفی» (۱۸۴۴) که آشکارا بر فرم گزین‌گویه و پاره‌نوشت تأکید می‌کند. از سوی دیگر، در سطح محتوا، کی‌یرکه‌گور آشکارا و به کرات نظام و نظام‌مندی را مورد انتقاد و چه بسا استهزا قرار می‌دهد. در جایی محققان نظام‌ساز را دچار «حرص و ولع نظام‌سازی» (کی‌یرکه‌گور، ۱۳۸۶، ص ۲۰) می‌داند، و در جایی دیگر خود را کسی معرفی می‌کند که «نه نظام می‌نویسد نه وعده نظام می‌دهد، نه تعهدی به آن دارد نه خود را وقف آن کرده است ... این یک نظام نیست و هیچ‌کاری با نظام ندارد» (کی‌یرکه‌گور، ۱۳۸۴، صص ۳۳-۳۴).

همین ستیز کی‌یرکه‌گور با هر شکلی از نظام، وی را هم از لحاظ فلسفی، هم از لحاظ دینی و حتی هم از لحاظ سیاسی به یک انسان شورشی و عصیانگر بدل می‌سازد که از قضا خصلتی کمابیش مشترک میان بسیاری از اگزیستانسیالیست‌هاست.

## ۷. وجود

شاید این پرسش به ذهن متبادر شود که آیا نباید برای برشمردن عناصر کلیدی اندیشه کی‌یرکه‌گور، ابتدا از کلیدی‌ترین و اساسی‌ترین مفهوم یعنی وجود (existence) آغاز می‌کردیم تا بر وجه اگزیستانسیالیستی اندیشه وی تأکید کنیم؟ این پرسش البته درست است. اما باید میان تقدم و تاخر از حیث مراتب مفهومی و تقدم و تاخر از حیث معرفتی و آموزشی تمایز قایل شد. به بیان دیگر، هرچند مفهوم «وجود» سنگ‌بنای اندیشه کی‌یرکه‌گور (دست کم در قرائت اگزیستانسیالیستی از او) است، اما برای فهم دقیق این مفهوم لازم بود تا ابتدا سایر عناصر مفهومی اصلی اندیشه وی را واکاوی و واگشایی کنیم. لذا تازه اکنون است که می‌توان به پشتوانه مباحث فوق، به فهمی از جایگاه «وجود» نزد کی‌یرکه‌گور دست یافت.

وجود از نظر کی‌یرکه‌گور با وجود نزد متافیزیسیین‌های کلاسیک متفاوت است. همانگونه که پیش‌تر مشاهده شد، حقیقت نزد وی صرفاً در ساحت سوژکتیو معنا می‌یابد، در نتیجه، وجود نیز برای کی‌یرکه‌گور وجودی سوژکتیو (و البته نه شخصی) است. همچنین با توجه به نقد کی‌یرکه‌گور بر مفاهیم انتزاعی و مباحث فلسفی متداول، می‌توان دریافت که وی به دنبال مفهوم‌پردازی اصطلاح «وجود» و حتی فهم فلسفی آن نیست. در اینجا باید میان سه اصطلاح تمایز قایل شد: فهمیدن، مشاهده و شهادت. کی‌یرکه‌گور نه به دنبال مشاهده وجود (در سطح

حسی) است، نه به دنبال فهم آن (در سطح عقلی)، بلکه وی در پی شهادت دادن به وجود به میانجی ایمان متعهدانه فردی است. گابریل مارسل ادعا می‌کند که «هر شهادتی بر یک تعهد استوار است و ناتوانی در متعهد کردن خود به معنایی ناتوانی در ادای شهادت است» (مارسل، ۱۳۸۲، ص ۱۵۸) این تعهد نزد کی‌یرکه‌گور همان تعهد آزادانه و مومنانه است به خود حقیقت، خود وجود و در واقع، خود خداوند که وجود فردی من مجرای است برای مواجهه با آن و شهادت دادن به خود آن.

علاوه بر این، نکته‌ای که اکثر اگزیستانسیالیست‌ها بر آن تاکید می‌ورزند، اشکال مختلف وجود داشتن است. نوعی از وجود برای همه موجودات اعم از انسان‌ها و حیوانات و اشیاء مشترک است. این سطح از وجود، وجودی منفعلانه یا پیشینی است که سوژه نقشی در آن ندارد. این همان وجود ایزکتیو در معنای دقیق کلمه است و همان‌گونه که گفته شد، کی‌یرکه‌گور نگاهی انتقادی به آن دارد. اما سطح دیگری از وجود نیز قابل توجه است که فعالانه و برساختنی است. این همان وجود یافتن فعالانه است که به دلیل فقدان حالت فعلی مناسب در زبان فارسی می‌توان آن را «وجودیدن»، هستیدن و حتی در برخی ترجمه‌ها «اگریدن» نامید. بولتمان حتی صراحتاً اشاره می‌کند که این برداشت اخیر از وجود، یعنی «سابقه این کاربرد فنی واژه «وجود» به کی‌یرکه‌گور می‌رسد. [در این معنا] تنها انسان‌ها می‌توانند وجود داشته باشند» (بولتمان، ۱۳۸۵، ص ۷۱). کی‌یرکه‌گور با این وجود «در مقام فعل» سروکار دارد و بر آن شهادت می‌دهد. این نوع وجود داشتن، در یک کلام یعنی وجود فردی آزادانه فعالانه پرتنش که همانا مواجهه بی‌واسطه و مومنانه با خود حقیقت وجودی است.

### نقدی بر انتقادات کی‌یرکه‌گور بر هگل

این مقاله تاکنون در تلاش بود تا با نوعی همدلی، از بطن نوشته‌های کی‌یرکه‌گور و برخی از شارحان وی، چند عنصر مفهومی را استخراج کند و به واسطه بازخوانی این عناصر و مرتبط ساختن آنها با یکدیگر طرحی مفهومی از کلیت اندیشه وی به دست دهد. از سوی دیگر، برای این مهم نه تنها از آثار خود کی‌یرکه‌گور به نحو ایجابی، بلکه از نظرات دشمن اعظم وی، یعنی هگل، نیز به نحو سلبی استفاده شد و تلاش شد تا کی‌یرکه‌گور در پرتو ضدیتش با نظام هگلی بازخوانی شود. اما مقاله حاضر در بخش دوم، اندکی از موضع همدلانه با کی‌یرکه‌گور فاصله خواهد گرفت و تلاش خواهد کرد تا با موضعی هگلی به برخی از انتقادات علیه هگل، که بر سازنده هسته مفهومی اندیشه کی‌یرکه‌گور هستند پاسخ گوید.

## ۱. ضدیت با نظام در مقام واکنشی به هژمونی غالب هگلی

بخش قابل توجهی از انتقادات کی‌یر که گور و سایر متفکران نیمه دوم قرن نوزده به نظام فلسفی (هگلی)، بیش از هر چیز، واکنشی فرهنگی-گفتمانی بود به غلبه نظام هگلی. مک کواری از هرمان دیم نقل می‌کند که «اگر کی‌یر که گور صد سال بعد، در عصر ما، زندگی کرده بود که لفظ «نظام» فروتنانه‌تر از آن موقع تصور می‌شود ... او نیز به یک‌باره قادر بود که رقیب نظام هگلی را به صورت نظامی دارای دیالکتیک وجودی عرضه کند. [یا] پاول اشپونهایم تحقیقی نوشته است تا نشان دهد که «میان علایق بنیادی کی‌یر که گور پیوستگی درونی نظام‌مندی» وجود دارد» (مک کواری، ۱۳۷۷، ص ۶). به بیان دیگر، هدف اصلی حمله کی‌یر که گور، نه خود ماهیت نظام، بلکه نظام هگلی غالب در آن دوران بوده است که کی‌یر که گور لازم می‌دید برای شکستن گفتمان حاکم، آن را به عنوان نماینده وضعیت مورد انتقاد قرار دهد.

از این منظر، کی‌یر که گور دیگر یک فرد منزوی یا تک‌افتاده که به تنهایی و برخلاف جریان به مبارزه با غول نظام هگلی می‌پردازد نیست، بلکه او صرفاً در ادامه سنت متافیزیک غربی جای می‌گیرد و آنتی‌تزی است در مقابل خود هگل. به تعبیر لوویت، «اگر کی‌یر که گور را نه فقط یک «استثنا» بلکه پدیده‌ای چشمگیر درون حرکت تاریخی زمانه‌اش بدانیم، روشن می‌شود که «فردیت» او به هیچ وجه نه فردی بلکه واکنش گسترده به شرایط معاصر جهان بود» (لوویت، ۱۳۸۷، ص ۱۶۵). در حقیقت از یک سو، بیش از مباحث مفهومی، این ژست مبارزه انقلابی علیه نظام فرهنگی-فکری حاکم بود که کی‌یر که گور را نظام‌ستیز می‌ساخت. و از سوی دیگر، خود فرآیند اندیشه، خود به خود، ذهن را به سمت نوعی نظام‌سازی سوق می‌دهد که علی‌رغم تمام انتقادات فوق، حتی در کی‌یر که گور نیز قابل مشاهده و ردیابی است. این رویکرد می‌تواند از جریان غالب تفسیری‌ای فراتر رود که همواره، از موضعی کی‌یر که گوری دست به تفسیر می‌زند و می‌کوشد تا وی را کاملاً در نقطه مقابل هگل قرار دهد. برای مثال کروئر می‌نویسد، «هگل و کی‌یر که گور توسط پرتگاهی از یکدیگر جدا شده‌اند که دست یافتن به هیچ‌گونه توافقی جهت احداثی پلی میان دو طرف آن ممکن نیست» (Kroner, 1966, p. 234)؛ یا به تعبیر استوارت، «رویکرد متعارف در خصوص رابطه کی‌یر که گور با هگل این رابطه را مطلقاً سلبی می‌داند. بدین طریق، کی‌یر که گور در تلاش بود تا فلسفه هگل را به طور کلی رد کند و اگر از جنبه‌هایی از آن استفاده می‌کرد، تنها با این هدف بود که فلسفه هگل را به نحوی کنایه‌آمیز مورد استهزاء قرار دهد. کی‌یر که گور گمان می‌کرد که متفکری کاملاً اصیل

است و از همان ابتدا، سلف فلسفی خویش را پشت سر گذاشته است» (Stewart, 2003, p. 3). این رویکرد تاکنون در بخش اعظم مقاله فوق نیز حاکم بوده است، اما رویکردی بدیل می‌تواند از این سطح متعارف فراتر رفته و کی‌یرکه‌گور را دقیقاً در ادامه پیشروی عقل مدرن و دیالکتیک هگلی، و دستکم به عنوان آنتی‌تزی در برابر خود هگل قلمداد و معرفی کند. در پرتو چنین رویکردهای بدیلی است که برای مثال، متفکری مانند پل تیلیش، می‌تواند، با آشتی دادن این دو، هم از کی‌یرکه‌گور و هم از هگل، به عنوان ستون‌های اندیشه خود بهره‌برد. همچنین می‌توان مواردی را نام برد (برای مثال در کتاب درباره آبیرونی) که کی‌یرکه‌گور صراحتاً موضعی هگلی اتخاذ می‌کند. «کی‌یرکه‌گور در این اثر کاملاً متکی بر هگل است، به نحوی که عبارات هگل، آغازگاهی برای کی‌یرکه‌گور محسوب می‌شوند. ... کی‌یرکه‌گور حتی به همان قطعه‌ای از زُلگر ارجاع می‌دهد که هگل ارجاع داده بود، و زُلگر را دقیقاً در مسیری مشابه هگل مورد انتقاد قرار می‌دهد» (Thulstrup, 1980, p. 231)

## ۲. مسأله فقدان معیار

انتقاد دیگری که در اینجا از موضعی هگلی بر کی‌یرکه‌گور وارد است، بحث نفی معیار است. در حقیقت اگر کی‌یرکه‌گور به بهانه انسداد عقل مدرن و ناکامی‌های آن، خود ماهیت و ذات عقل را هدف گرفته است و بناست تا مثلاً بدیلی مطلقاً سوپزکتیو، یعنی ایمان فردگرایانه را جایگزین آن کند، آنگاه این انتقاد بر او وارد است که با کنار گذاشتن عقل، هر گونه معیاری برای شناخت حقیقت نیز کنار گذاشته می‌شود. در نتیجه، در وادی غیرعقلانیت، هیچ مرزی میان ایمان و جنون، میان عشق و نفرت، میان شهود حقیقت و توهم شیذوفرنیک، میان صداقت و دروغ وجود نخواهد داشت. ایمان غیرعقلانی مطلقاً سوپزکتیو، نمی‌تواند مرز شهود را از رویا و مرز تجربه حقیقی را از توهم تعیین کند. به تعبیر هگل:

چنین اذهانی هنگامی که خود را به جوش و خروش مهارگسیخته جوهر [الهی] تسلیم می‌کنند، گمان می‌کنند که به وسیله برکشیدن حجاب بر سر خودآگاهی و وانهادن فهم [است که می‌توانند] به محبوب خداوندی بدل شوند که در خواب به آنها حکمت عطا می‌کند؛ [اما] در واقع آنچه که دریافت و در خواب ایجاد می‌کنند، چیزی جز رویاها [یشان] نیست (Hegel, 1977, pp. 5-6).

هرچند هگل بخش قابل توجهی از انتقادات مطرح‌شده علیه عقل مدرن را می‌پذیرد و آن را درون فلسفه‌اش جای می‌دهد، اما به هیچ وجه به کنار گذاشتن عقل به نفع هر منبع دیگری رضایت نمی‌دهد و به شدت نسبت به آن هشدار می‌دهد. نهایتاً به طور خلاصه می‌توان ادعا کرد که اگر معیاری برای نقادی تجربه و شهود وجود نداشته باشد و صرفاً به شدت‌مندی تجربه ایمانی یا شورمندی اکتفا شود، آنگاه هیچ راهی برای تمایز قایل شدن میان تجربه و رویا، و حتی مهم‌تر، میان خدا و شیطان وجود نخواهد داشت. در نتیجه، به تعبیری هگلی، باید در عین نقد عقل مدرن در راستای اعتلای آن کوشید، زیرا این علم، «به اندازه طفلی که تازه متولد شده از فعلیت تمام و کمال فاصله دارد... و در آغازش از کمال بی‌بهره است» (Hegel, 1977, p. 7) و باید آن را یاری کرد تا بارور شود، نه آنکه آن را کنار نهاد.

### ۳. سوپژکتیویسم

هرچند کی‌یرکه‌گور از ابتدای فلسفه بر من اندیشنده انتقاد می‌کند و آن را علت اصلی انتزاعی شدن تمام مباحث فلسفی می‌داند، اما در عین حال می‌توان نشان داد که خود سوپژکتیویسم ایمانی کی‌یرکه‌گور نیز نتیجه سوژه منفرد مدرن است که هر چند علیه صورت کل‌گرایانه و ارتقا یافته عقلگرایی مدرن (یعنی فلسفه هگل) موضع می‌گیرد، اما خود چیزی نیست جز نوعی بازگشت ارتجاعی به سوپژکتیویسم مدرن که نهایتاً با از دست دادن هرگونه امر ابژکتیو، به ساحت سولیسیسم (خودتنها انگاری) درمی‌افتد و جهان برایش چیزی نیست جز «من» و «خدا»، دقیقاً همانگونه که در انتهای تامل سوم از تاملات دکارت (پیش از اثبات جهان خارج) چنین بود. در نتیجه کی‌یرکه‌گور در واکنشی به ابژکتیویسم افراطی، گرفتار نوعی سوپژکتیویسم افراطی می‌شود که نه رویکردی پسا‌هگلی، بلکه اتفاقاً ممکن است یکی از دقایق رمانتیکی باشد که هگل در فلسفه خویش بازساخته و رفع می‌کند.

### ۴. کاریکاتور هگل

شاید مهمترین انتقادی که به حملات علیه هگل در نیمه دوم قرن نوزده وارد است، این است که بخش قابل توجهی از این حملات، برخلاف ادعایشان، اصلاً هگل را هدف نگرفته‌اند. در حقیقت آنچه آنان با آن می‌جنگیدند، عمدتاً جریان هگل‌گرایی راست‌گرای افراطی ایده‌آلیستی نیمه قرن نوزدهم بود و تصویری که به نام هگل در اذهان شکل گرفته بود. در نتیجه بسیاری از دشمنان هگل، گویی با شیخ هگل در جدال‌اند. اما از سوی دیگر جالب توجه است که به



همین دلیل، برخی از این منتقدان در حمله‌ای که به خیالشان علیه هگل تدارک دیده‌اند اتفاقاً خود موضعی هگلی اتخاذ می‌کنند. در این خصوص نمونه‌های بسیاری وجود دارد که می‌توان در خصوص حملات شلینگ، فویرباخ، مارکس و نیچه علیه هگل مطرح کرد. اما تا جایی که به بحث مقاله حاضر مربوط است می‌توان دو نمونه از آن را نزد کی‌یرکه‌گور نشان داد.

یکی از انتقادات مهم کی‌یرکه‌گور علیه هگل، قربانی کردن فرد در برابر کل، یا این عبارت مشهور است که «هگل از فرط جنگل، درخت را ندیده است» (به نقل از لوویت، ۱۳۸۷، ص ۱۶۸). این انتقاد که حتی امروزه به یکی از انتقادات رایج علیه هگل بدل شده است، فلسفه هگل را فلسفه‌ای مطلقاً کل‌گرا می‌داند که افراد را نیست‌ونابود می‌کند. از این منظر، روح بلعنده هگلی بناست تا تمام افراد را به درون خود بکشد و آنها را در خدمت مطامع خویش درآورد. این برداشت اسطوره‌ای از هگل، که البته رایج است، صرفاً طرحی کاریکاتورگونه از مفهوم روح هگلی به شمار می‌رود. حتی با درک حداقلی از مفهوم دیالکتیک، می‌توان دریافت که روح مطلق هگلی امری از پیش داده نیست که بنا باشد افراد را به درون خود بکشد، بلکه خود این روح، این کل، چیزی نیست جز رفع و جمع دیالکتیکی تمام افراد. در نتیجه این افرادند که برسازنده کل‌اند. همچنین این روح دچار نوعی صلیبیت یا ایستایی نیست، هگل صراحتاً اشاره می‌کند که این روح، حتی در اوج‌اعلای خویش نیز نوعی نفی و رفع خویش است، زیرا «حیات روح، حیاتی نیست که خود را از مرگ پس کشد و از دسترس ویرانی مصون نگاه دارد، بلکه حیاتی است که [مرگ را] تاب می‌آورد و خود را در آن تداوم می‌بخشد. روح تنها زمانی به حقیقت‌اش دست می‌یابد که خود را در اوج تجزیه شدگی و شقاق بیابد» (Hegel, 1977, p. 19). به بیان دیگر، این کل، نه کلی فراتر از افراد (متعالی)، بلکه کلی در بطن رابطه دیالکتیکی میان افراد (درونماندگار) است. در نتیجه، هگل نه فرد را نایده می‌گیرد نه کل را، نه درخت را و نه جنگل را، بلکه دیدن کل و فرد، و دیدن جنگل و درخت را صرفاً در نوعی ارتباط متقابل ممکن می‌داند. به همین دلیل برخی متفکرین حتی رویکرد کی‌یرکه‌گور و هگل را در این خصوص تاحدی مکمل یکدیگر می‌دانند. برای مثال، تیلور ادعا می‌کند که «متفکران معدودی وجود دارند که بیش از فیلسوف آلمانی، هگل، و فیلسوف دانمارکی، کی‌یرکه‌گور، در شکل دادن به معنای مدرن از «خود» سهیم بوده‌اند ... هگل و کی‌یرکه‌گور دو قطبی را تعریف می‌کنند که اکثر متفکران مدرن مابین این دو قطب، [مفهوم] خودبودگی» را درک می‌کنند (Taylor, 2000, pp. 8-9).

یکی دیگر از انتقادات کی‌یرکه‌گور علیه نظام هگلی، ضرورت سرمدی و عقلانیت منطقی خشک نظام هگل در مقابل آزادی شورمندانه و تنش مواجهه نزد کی‌یرکه‌گور است. این تصور از اندیشه هگل نیز مانند تصور قبلی از اساس نوعی اسطوره شایع است. روح نزد هگل همواره در حال نفی خویش و تحمل رنج زایمان‌های مداوم به‌سرمی‌برد و فرد در این میان تنها با مواجهه با نابسندگی خویش است که هویت می‌یابد. از سوی دیگر، هگل صراحتاً ادعا می‌کند که «تنها با قمار بر سر زندگی است که آزادی حاصل می‌شود» (Hegel, 1977, p. 114). بنابراین روح هگلی نه نفی‌کننده افراد، در معنای مصطلح آن، بلکه اتفاقاً احیا‌کننده افراد است و آنها را به درون سازوکار حقیقت روحانی یعنی ساحت وجود مطلق وارد می‌کند. در این معنا این دقیقاً نظام هگلی است که از فرد در برابر نابودی، انزوا و غوطه‌ور شدن در خود دفاع می‌کند و آن را به سطح حقیقت کلی برمی‌کشد.

#### ۵. فرار از مواجهه با تناقضات خود

همانگونه که در بالا اشاره شد، در متون کی‌یرکه‌گور بارها شاهد این ادعا بوده‌ایم که حقیقت مورد نظر وی، حقیقتی «غیرمعقول»، «محال»، یا حتی به ظاهر متناقض است. صرف‌نظر از انتقادات مطرح‌شده علیه این رویکرد، می‌توان در عین حال، آن را همچون راه فراری برای عدم مواجهه کی‌یرکه‌گور با تناقضات درونی اندیشه‌اش تصور کرد. زمانی که متفکری ذات اندیشه خود را نامعقول و متناقض معرفی می‌کند، دیگر اصلاً چگونه می‌توان این اندیشه را نقد کرد و بر تعارضات آن دست گذاشت؟ به نظر می‌رسد، کی‌یرکه‌گور (و البته تمام رویکردهای شبه‌رمانتیک از این دست)، از این طریق، به اصطلاح، «دست‌پیش» گرفته‌اند و ضعف نظام فکری خود را فضیلت جلوه داده‌اند و با شعار ضدیت با نظام یا انسجام عقلی، در حقیقت راه را بر هرگونه انتقادی علیه تناقض در نظامشان یا عدم انسجام در اندیشه‌هایشان بسته‌اند. از این حیث نیز می‌توان (دست‌کم از منظری روان‌شناسانه) دریافت که چرا کی‌یرکه‌گور همواره ادعا می‌کند که: «ایمان دقیقاً همین پارادوکس است» (کی‌یرکه‌گور، ۱۳۸۴، ص ۸۲)؛ یا «امر نامعقول، متعلق ایمان است» (کی‌یرکه‌گور، ۱۳۸۶، ص ۴۷)؛ و نوشته‌هایی از این دست.

البته نکته‌ای که نباید آن را از قلم انداخت این است که ما از این سو، با یک هگل واحد و مطلقاً منسجم سروکار نداریم و نص صریح برخی از متون هگل متاخر، به دلایل مختلف، بهانه‌هایی به دست مخالفان و منتقدان او داده است و شاید به همین دلیل است که مقاله حاضر

برای دفاع از هگل در برابر انتقادات، عمدتاً بر هگل میانی (پدیدارشناسی روح) تاکید کرده است و هگل متاخر را به نفع آن نادیده گرفته است.

### نتیجه

مقاله حاضر، در مقام یک مقاله، دو وظیفه را به انجام رساند. نخست آنکه این مقاله، کلیت اندیشه کی‌یرکه‌گور را در قالب منظومه‌ای از عناصر مفهومی ترسیم کرده است. انتخاب این عناصر مفهومی نه به نحوی دلبخواهی یا تصادفی، بلکه عمدتاً از یک سو، بر اساس جایگاه و نفوذ آنها در متون کی‌یرکه‌گور، و از سوی دیگر، بر اساس نسبت تقابلی آنها با فلسفه هگلی صورت گرفته است. این منظومه می‌تواند به درک یک فیلسوف نظام‌ستیز در قالب نوعی نظام بازسازی شده و ساختگی یاری رساند؛ چراکه برای «فهم» یک متفکر، هرچقدر هم که نظام‌ستیز یا مفهوم‌گریز باشد، چاره‌ای جز به قالب مفهوم در آوردن وی وجود ندارد.

مقاله در بخش دوم، کوشید تا دست کم اشاره‌ای مختصر و سرفصل‌وار به برخی از واکنش‌هایی داشته باشد که می‌توان از موضعی هگلی، نسبت به انتقادات کی‌یرکه‌گور مطرح کرد. در این میان، نشان داده شد که کی‌یرکه‌گور بعضاً دچار تناقض‌گویی در اندیشه خودش یا سوءفهم‌هایی نسبت به فلسفه هگلی است که در بهترین حالت، می‌توان وی را آنتی‌تری در مقابل هگل و در نتیجه ادامه دیالکتیکی فلسفه وی دانست.

### منابع

- انجیل شریف (۱۹۸۶)، چاپ گلشن، انجمن کتاب مقدس ایران.
- بلاکهام، ه. ج. (۱۳۸۷)، *شش متفکر اگزستانسیالیست*، ترجمه محسن حکیمی، تهران، مرکز.
- بولتمان، رودولف (۱۳۸۵)، *مسیح و اساطیر*، ترجمه مسعود علیا، تهران، مرکز.
- تیلیش، پل (۱۳۷۶)، *الهیات فرهنگ*، ترجمه مراد فرهادپور و فضل‌الله پاکزاد، تهران، طرح نو.
- سولومون، رابرت ک. (۱۳۷۹)، *طلوع و افول خود (فلسفه اروپایی: جلد هفتم)*، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، تهران، قصیده.
- فویرباخ، لودویک (۱۳۸۸)، *اصول فلسفه آینده*، ترجمه امین قضایی، تهران، چشمه.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۸۷)، *تاریخ فلسفه (جلد هفتم: از فیثته تا نیچه)*، ترجمه داریوش آشوری. تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

- کی‌یرکه‌گور، سورن (۱۳۸۳)، «گزیده‌ای از یادداشت‌های واپسین سالها»، در: *الهیات جدید* (شماره ۵ و ۶ فصلنامه ارغنون)، ترجمه فضل‌الله پاکزاد، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- کی‌یرکه‌گور، سورن (۱۳۸۴)، *ترس و لرز*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران، نی.
- کی‌یرکه‌گور، سورن (۱۳۸۶)، «انفسی بودن حقیقت است»، در: *سیری در سپهر جان (مقالات و مقولاتی در معنویت)*، ترجمه مصطفی ملکیان، تهران، نگاه معاصر.
- لوویت، کارل (۱۳۸۷)، *از هگل تا نیچه (انقلاب د راندیشه سده نوزدهم)*، ترجمه حسن مرتضوی، مشهد، نیکا.
- مارسل، گابریل (۱۳۸۲)، *فلسفه اگزیستانسیالیسم*، ترجمه شهلا اسلامی، تهران، نگاه معاصر.
- مارکس، کارل (۱۳۸۶)، *سرمایه: جلد اول*، ترجمه حسن مرتضوی، تهران، آگاه.
- مصلح، علی‌اصغر (۱۳۸۷)، *فلسفه‌های اگزیستانس*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- مک‌کواری، جان (۱۳۷۷)، *فلسفه وجودی*، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، تهران، هرمس.
- نیچه، فردریش (۱۳۷۹)، *فراسوی نیک و بد*، ترجمه داریوش آشوری، تهران، خوارزمی.
- نیچه، فردریش (۱۳۸۱)، *غروب بت‌ها (فلسفیدن با نیک)*، ترجمه داریوش آشوری، تهران، آگه.
- وارنوک، مری (۱۳۸۶)، *اگزیستانسیالیسم و اخلاق*، ترجمه مسعود علیا، تهران، ققنوس.
- هایدگر، مارتین (۱۳۸۶)، *هستی و زمان*، ترجمه سیاوش جمادی، تهران، ققنوس.
- هگل، فردریش ویلهلم (۱۳۹۱)، «پیشگفتار عناصر فلسفه حق»، در: *دفتراهای سیاست مدرن (منتخبی از نوشته‌های سیاسی هگل)*، ترجمه محمدمهدی اردبیلی، تهران، روزبهان.
- یاسپرس، کارل (۱۳۸۹)، «کی‌یرکه‌گور کیست؟»، در: *فلسفه و بحران غرب*، ترجمه رضا داوری اردکانی، تهران، هرمس.
- Bergman, Samuel Hugo (1991), *Dialogical Philosophy from Kierkegaard to Buber*, Albany: University of New York Press.
- Berthold, Daniel (2011), *The Ethics of Authorship: Communication, Seduction, and Death in Hegel and Kierkegaard*, Fordham University Press.
- De Nys, Martin J. (1993), "Sense-certainty and universality: Hegel's entrance into the Phenomenology", in: *G. W. F. Hegel Critical Assessments (Vol. 3: Hegel's Phenomenology of Spirit*

*and Logic*), edited by: Robert Stern, London & New York: Routledge press.

- Gabriel, Merigala (2010), *Subjectivity and Religious Truth in the Philosophy of Søren Kierkegaard*, Georgia: Mercer University Press.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1977), *Phenomenology of Spirit*, translated by: A. V. Miller, London & Oxford: Oxford University Press.
- Kroner, Richard (1966), "Kierkegaard's Understanding of Hegel," *Union Seminary Quarterly Review* 21, no. 2, part 2.
- Sartre, Jean-Paul (1990), *In Camera (No Exit or Behind Closed Doors)*, translated by: Stuart Gilbert, Harmondsworth: Penguin.
- Stewart, Jon (2003), *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*, Cambridge & New York: Cambridge University Press.
- Taylor, Mark C. (2000), *Journeys to Selfhood: Hegel & Kierkegaard*, Berkeley: University of California Press.
- Thulstrup, Niels (1980), *Kierkegaard's Relation to Hegel*, Princeton: Princeton University Press.