



فیلسوف از یاد رفته

ترجمه دکتر فرناز ناظرزاده کرمانی

جامعه قرن نوزده آن قدر به خود مطمئن بود که از درک این معنا غافل گردید و ذهنیت حاکم چنان از وجود آزادی و قطعیت استمرار آن اطمینان داشت که از دریافت این حقیقت که انکار رابطه میان دو عنصر مورد سؤال (فرد و جامعه) به معنای انکار آزادی است، عاجز ماند. آن روز، همه افکار متوجه این سؤال بود: چگونه تحقق جامعه ممکن است؟ و علت عمده آن نیز توجه کامل افکار قرن نوزده به مسئله عدالت اجتماعی در جامعه بود. تلاش برای پاره کردن زنجیرهای نابرابریهای اجتماعی، منجر به نادیده انگاشتن ضرورت استقرار و اهمیت آزادی گردید. گرچه امروز ما آموختیم که افکار قرن نوزده اشتباه‌آمیز بود. نازیسم و کمونیسم تجارب گرانی بودند، شاید به مراتب گرانتز از آنکه هنوز هم بتوانیم از عهده جبران آنها برآیم. اما بالاخره آموختیم که اگر تمام هم خود را معطوف به مسئله چگونگی تحقق موجودیت جامعه نماییم، هرگز به آزادی نایل نخواهیم شد. برای فاشیست‌ها و کمونیست‌ها و با وضوح کمتری برای تمام «مهندسين اجتماعي» که معتقد به روان‌شناسی اجتماعی، تبلیغات، بازسازی فکری و اداره جامعه به عنوان وسیله‌ای برای ساخت و پرداخت فرد هستند، ممکن است این موضوع که موجودیت انسان در آزادی ممکن نیست، صحیح باشد. ولی بهر حال هنوز هم، برای کسانی که به آزادی فرد در جامعه اعتقاد دارند طرح این مسئله که «چگونه تحقق موجودیت انسان ممکن است؟»، پرسشی بی‌ربط و مهم نیست.

در اینجا مدعی نیستم که کی‌یر که گور تنها اندیشمندان در قرن نوزده بود که می‌دید روسو دارد به چه سمتی جهان غرب را می‌کشاند. شماری از رمانتیک‌ها بویژه در فرانسه احساس می‌کردند که چه حوادثی در پیش است. آن قرن، قرن ظهور مرگ‌آفرین و انتحاری نیچه سامسونی که قدرت افسانه‌هایش هیچ‌کس جز خود او را نبود نساخت بود. همین‌طور در پیشاپیش همه بالزاک بود که جامعه‌ای را ترسیم کرد که در آن دیگر حیات فردی ممکن نبود و جهنمی را پیش چشم آورد که از آنچه که دانسته گفته بود نیز وحشتناک‌تر می‌نمود. زیرا در آن

فردی وجود دارد، همه و همه توسط جامعه، براساس هدف جامعه برای حفظ بقا، تعیین می‌شود. به عبارت دیگر، انسان موجودیتی مستقل و مستعین ندارد بلکه جامعه او را تعیین می‌کند. او فقط در اموری آزاد است که شایستگی و ارزش اطلاق کلمه امر را ندارد، چیزهایی که فی‌الحقیقه چیزی نیستند. او، البته حقوقی دارد فقط به خاطر اینکه جامعه آنها را اعطا کرده است. صاحب اراده است، اما صرفاً آن گاه که نیازهای جامعه را اراده کند. حیات او تا هنگامی معنا دارد که به معنای حیات جامعه پیوند داشته باشد، و فقط زمانی توفیق می‌یابد که در انجام اهداف جامعه توفیق یافته باشد. کوتاه سخن اینکه، وجود انسانی در کار نیست، آنچه هست وجود اجتماعی است. «فرد» وجود ندارد، فقط «شهروند» وجود دارد. به زحمت می‌توان نسبت به افتراق و تفاوت‌های میان «اراده عام» روسو و مفهوم تاریخ هگل به عنوان تجلی‌ساز اندیشه‌ها و فرضیه مارکس در مورد ترمینیم انسانی با آنچه که وی در موقعیت طبقاتی مد نظر داشته، مبالغه نمود. آنها در آخرین تحلیل و در نهایت، همگی یک جواب را به امکان تحقیق موجودیت انسانی داده‌اند: چنین چیزی ممکن نیست. اندیشه‌ها و شهروندان (اعضای جامعه) موجودند، اما انسانها، نه. آنچه حقیقتاً ممکن است، ملاحظه حضور و تأثیر اندیشه‌ها در میان جامعه می‌باشد.

براستی، مسئله چگونگی موجودیت جامعه بدون درک کیفیت موجودیت فردی، بازتاب منفی و نامطلوبی از رابطه «فرد» و «آزادی» داشته و مودی به این قول می‌شود که: آزادی فرد تا آن جایی مجاز خواهد بود که به آزادی جامعه لطمه‌ای وارد نسازد. بر این اساس، آزادی وجود مستقلی نداشته و نقشی بر آن مترتب نیست، و بزودی تبدیل به یک بی‌قیدی تن‌پرورانه، راهبردی سیاسی و یا عبارتی عوامفریبانه خواهد گردید که در هر صورت ضرورت خود را از دست می‌دهد. اگر آزادی به عنوان چیزی که کار-ویژهای و نقشی ندارد تعریف شود، درواقع به جای تعریف نفی شده است. زیرا طبیعتاً آن عناصری در جامعه به حیات خود ادامه می‌دهند که دارای نقش، آثار و ثمراتی باشند.

در سالهای اخیر طنین آوازه بلند کی‌یر که گور، رو به خاموشی رفته است. به پاس و احترام خود او، امیدوارم که بزودی این آوازه دوباره بلند گردد. پژواک اندیشه‌های کی‌یر که گور به عنوان انسانی لطیف‌الطبع و نوگرای عمده بدان سبب از سایر هوشمندان رساتر بوده است که او فیلسوفی است که یکصد سال قبل می‌زیسته. درواقع این کی‌یر که گوری که روان‌شناسان، اگزستانسیالیست‌ها و مارکسیست‌های اسبق ادعای تعلق او را به خودشان دادند، هیچ شباهتی با کی‌یر که گوری که هرگز اهمیتی برای روان‌شناسی یا دیالکتیک قائل نشد، ندارد. زیرا او تنها به کندوکاوهای مذهبی می‌پرداخت و جالب اینکه تنها این کی‌یر که گور حقیقتی است که برای دنیای پرکشاکش و دردمند امروزمین معنی‌دار است. ما که امروزه (در غرب) نه قدیسی و نه شاعری داریم که بتواند شکسته پارهای تجربیات فکریمان را بهمم پیوند داده و از آنها مجموعه‌ای بیافریند، در کی‌یر که گور دست‌کم، یک پیام‌آور داریم.

همانند تمام متفکرین مذهبی، کی‌یر که گور نیز این پرسش را به میان کشید: موجودیت انسان (existence) چگونه ممکن می‌گردد و حیات فردی چیست؟ در سراسر قرن نوزده (قرنی که کی‌یر که گور در آن می‌زیست)، این سؤال که بیشتر لب‌اللباب و خمیرمایه اندیشه در غرب بود، نه تنها بسیار بی‌اهمیت بلکه نامفهوم و نامربوط به نظر می‌رسید. در تمام این قرن، سیطره کامل با پرسشی انقلابی و بکلی متفاوت بود: تحقیق جامعه چگونه ممکن است؟ روسو آن را پرسید. هگل آن را پرسید. اقتصاددانان کلاسیک آن را پرسیدند. مارکس آن را به گونه‌ای پاسخ داد و پروتستانهای لیبرال به گونه‌ای دیگر. اما در هر شکلی که این سؤال پرسیده می‌شد، ظاهراً می‌بایست به پاسخی ختم می‌گردید که تجلی موجودیت انسانی را بدون وجود جامعه، منتفی می‌ساخت. روسو، جواب را برای همه فرموله کرد: موجودیت انسانی هر چه که باشد، هر نوع آزادی، حقوق و وظیفه‌ای که فرد داراست، هر معنایی که در زندگانی

جهنم امید به برزخی هم وجود نداشت. ولی بالاخره علی‌رغم اینکه همه آنها به نحوی سؤال را مطرح کردند، هیچ کس جز کی‌یر که گور جوابی برای آن نیافت.

پاسخ کی‌یر که گور ساده است: موجودیت انسان تنها در دلهره و تنش^۵ ممکن است. ستیزه و تنش میان همزمانی حیات او به عنوان فرد در روحش و به عنوان یک شهروند در جامعه‌اش. کی‌یر که گور در آثار فراوانی، به نحوی دقیق و بارز از ستیزه و تنش بنیادین سخن راند که آن را حاصل تقارن و همبودی حیات انسانی در ابدیت و خلود و در زمان (حیاتش)، توصیف می‌نمود. او خمیرمایه اندیشه را از اگوستین قدیس، از نقطه اوج هوشمندی او در کتاب **اعتراقات**، وام گرفت. اما کی‌یر که گور، به آن برابر نهاد (آنتی‌تز) معنایی به مراتب رفیعتر از تفکر دی‌الکتیک اگوستین قدیس بخشید.

وجود در زمان، یعنی وجود به عنوان یک شهروند در این دنیا، در زمان، ما می‌خوریم و می‌آشامیم و می‌خوابیم. برای موفقیت یا برای زندگی تلاش می‌کنیم. فرزند می‌پرورانیم و جامعه را به جلو می‌بریم. موفق می‌شویم یا ناکام می‌مانیم. اما در زمان، هم چنین ما می‌میریم. و در زمان، بعد از مردنمان، هیچ از ما باقی نمی‌ماند. به این ترتیب، در زمان، ما به عنوان فرد وجود نداریم، بلکه اعضای یک نوع هستیم. حلقه‌های پیوند خورده در زنجیر تسلسلها. انواع در زمان، یک زندگانی مستقل، مشخصات ویژه و یک هدف مستقل دارند. اما یک فرد، نه حیات، نه مشخصات و نه آرمانی خارج از نوع دارد و فقط در نوعها و در میان آنها موجودیت می‌یابد.

این زنجیر ابتدا و انتهای دارد، اما هر حلقه، فقط موظف به اتصال حلقه‌های قبلی به بعدی است. وظیفه هر فرد انسانی تنها پیوند دادن گذشته به آینده است. چرخ زمان به چرخیدن ادامه می‌دهد لیکن تنها دندانهای آن جابجا و جایگزین می‌گردد. مرگ یک فرد، به حیات نوع یا حیات جامعه پایان نمی‌دهد، اما تنها به زندگی خود او، در زمان، خاتمه می‌بخشد. بنابراین مقدمه، موجودیت انسان، در زمان، ممکن نیست بلکه تنها موجودیت جامعه، در زمان، ممکن است.

اما در ابدیت، در قلمرو روح- بگذارید عبارت مورد علاقه خود کی‌یر که گور را به کار ببریم- در «محضر خدا»، این جامعه است که وجود ندارد. در ابدیت فقط فرد است و هر فردی نیز بی‌همانند است. او تنهای تنها بدون همسایه و دوست، بدون همسر و فرزند، در خودش با روح مواجه می‌شود. در زمان، در محیط جامعه، هیچ انسانی با شروع آغاز و با پایان ختم نمی‌کند، هر یک از ما از گذشتگان میراث زمان را دریافت کرده، آن را برای مدتی کوتاه حمل و سپس به آیندگان می‌سپارد. اما در روح، هر انسانی آغاز و نهایی دارد و هیچ یک از تجربیات پدران به کارش نمی‌آید. در یک تنهایی زجر آور، در یک بی‌کسی کامل وبی‌همانند، با خودش مواجه می‌گردد. گویی بجز او و روحش در تمامی کائنات هیچ چیز نیست، بنابراین کی‌یر که گور موجودیت انسان را موجودیتی در دو تراز می‌بیند و در ستیز و تنش...

غیر ممکن است که جاودانگی و خلود را با تجزیه زمان تخمین زد، زیرا زمان، تخمین زده‌نیز از زمان حتی تا بی‌نهایت آن، فقط زمان است. هم چنین غیر ممکن است که با تقسیم ابدیت و خلود به زمان برسیم. ابدیت غیر قابل تجزیه و مقیاس ناپذیر است. اما با این وصف، فقط در موجودیتی متقارن و همزمان در هر دو مقوله (در روح و در جامعه) است که موجودیت انسان ممکن می‌گردد. اگوستین قدیس می‌گفت زمان در میان ابدیت، و مخلوق و معلق در آن است. اما کی‌یر که گور می‌دانست این دو، دو مقوله جداگانه، متناقض و ناسازگار با یکدیگرند. و او آن را نه تنها به دلیل منطق جوشیده از درونش بلکه به سبب نگرشی به وقایع قرن نوزده دریافت.

با این پاسخ است که قولی خارج اجماع، که مربوط به تجربه دینی است، مطرح می‌شود. زیرا قبول به اینکه موجودیت انسان تنها در تنش میان موجودیت در زمان و در ابدیت



و خلود امکان می‌یابد مثل این است که گفته شود موجودیت انسان فقط در ناممکن، ممکن می‌شود، چرا که آنچه مستلزم موجودیت در یک قلمرو است توسط موجودیتی در قلمرو دیگر ممنوع می‌گردد. مثلاً، موجودیت انسان در جامعه مستلزم این است که نیاز و هدف جامعه برای بقا، نقش به خصوص و رفتار اعضایش را تعیین کند. برعکس، موجودیت در روح تنها زمانی ممکن می‌گردد که بجز آنچه در شخص است و تنها در ارتباط خود او با خدایش، دیگر هیچ قاعده و قانون والزامی در کار نباشد. به جهت اینکه انسان باید در جامعه موجود باشد، پس هیچ اختیاری در کار نیست و چون انسان باید در روح موجود باشد، پس هیچ قانونی یا اجبار اجتماعی در میان نخواهد بود. در جامعه، انسان تنها به عنوان شخصیتی اجتماعی موجودیت می‌یابد؛ به عنوان همسر، پدر، فرزند، همسایه، یک شهروند. در روح، انسان فقط شخصا می‌تواند وجود داشته باشد؛ تنها، منزوی و به تمامی محصور در حصار خود آگاهی^۶.

وجود در جامعه مستلزم تقبل و تعهد کامل نسبت به سلطنت مطلقه ارزشهای اجتماعی، باورها و تشویق و تنبیه جامعه است. اما وجود در روح، در «محضر خدا»، مستلزم این است که انسان تمامی قواعد و ارزشهای اجتماعی را فریب مطلق، باطل، دروغ، بی‌اعتبار و غیر واقعی تلقی کند. کی‌یر که گو از انجیل لوقا (۲۶، ۱۴) نقل می‌کند:

«اگر هر انسانی نزد من آید و از پدر، مادر، همسر و فرزندان، و برادران و خواهرانش بیزار نباشد و از زندگی خودش نیز، بدرستی که نمی‌تواند عاشق بیقرار من باشد.»

بشارت عشق الهی نمی‌گوید این را کمتر از من دوست بدار، او می‌گوید بیزار باش (ترک کن هر چه غیر از من است).

بنابراین، ادعای اینکه موجودیت انسان تنها در مقارنه موجودیت او در زمان و در ابدیت ممکن می‌گردد مثل این است که گفته شود: موجودیت او تنها در صورت در کنار هم قرار گرفتن دو مطلق آشتی ناپذیر اخلاقی ممکن است و نهایت چنین تعبیری این خواهد بود که موجودیت انسان

تنها در تراژدی ممکن است. موجودیتی در ترس، لرز، در بیم و اضطراب و بالاتر از همه، در نومیدی.

این دیدگاه از موجودیت انسانی بسیار ابرآلود و مایوسانه به نظر می‌رسد و تقریباً هیچ کس آن را مطلوب نمی‌یابد. برای قرن نوزده بویژه، این یک گمراهی آسیب شناسانه^۷ به شمار می‌آید. اما بگذارید ببینیم خوش‌بینی قرن نوزده به کجا انجامید، زیرا تجزیه و تحلیل این خوش‌بینی و پیش‌بینی نتیجه نهایی آن، ارزش کار کی‌یر که گور را روشن می‌سازد.

عصاره تمام افکار قرن نوزده این بود که با زمان می‌توان و باید به ابدیت دست یافت، که حقیقت را می‌توان به وسیله تصمیم اکثریت در جامعه مستقر نمود، که ثبات از طریق تغییر حاصل می‌آید. باور و اعتقاد به پیشرفت اجتناب ناپذیر، مظهر قرن نوزده و هدیه آن به تاریخ تفکر بشری است. شما ممکن است اندیشه پیشرفت (اجتناب ناپذیر) را در ضعیف‌ترین و مسئله‌سازترین شکل آن در نظر بگیرید: اطمینان به اینکه انسان به طور خودکار و در همین اقامت کوتاهش در زمان، تکامل می‌یابد و به معنویت نزدیکتر می‌شود. شما هم چنین ممکن است که این اندیشه (پیشرفت اجتناب ناپذیر) را در پیچیده‌ترین شکلش ملحوظ دارید: فرضیه دی‌الکتیک هگل و مارکس که مدعی است حقیقت در سنتز میان تز و آنتی‌تز تجلی می‌یابد. هر سنتز در ترکیب دی‌الکتیکی به یک تز جدید در یک سطح عالیتر و متکاملتری تبدیل می‌گردد. یا حتی ممکن است تئوری شبه علمی تکامل در انتخاب طبیعی را در نظر قرار دهید. ولی به هر صورت، هر شکلی را که انتخاب کنید، به همان نتیجه برخورد خواهید کرد: یک باور بر مطمطراق که با تجزیه و تقسیم زمان به ابدیت دست می‌یابیم، که از ماده به روح می‌رسیم، که از تغییر به ثبوت نائل می‌آییم، که با تصحیح خطاها به حقیقت دسترسی پیدا می‌کنیم. برای کی‌یر که گور مسئله ارزش نهایی، برخورد آشتی ناپذیر میان دو کیفیت متضاد بود، در حالیکه برای قرن نوزده، قضیه تنها یک مسئله کمی بود.

درست در همان ایامی که کی‌یر که گور وضعیت انسان را ضرورتاً دردناک توصیف می‌کرد، قرن نوزده سرشار از امید و خوش‌بینی بود. بجز یک بار آن هم در سال ۱۰۰۰ میلادی که تمام اروپا در انتظار بازگشت مجدد^۸ (مسیح) بود، هرگز نسلی به اندازه انسانهای قرن نوزده تا به این حد خودش را قرین موفقیت و کامرانی نیافته بود. بدون تردید برخی پالایش ناپاافتگیهایی در بافت جامعه دیده می‌شد اما لیبرالهای قرن نوزده معتمدانه امیدوار بودند که در خلال یک نسل یا حداکثر تا یک قرن دیگر، در پرتو قدرت روز افزون تعقل و استدلال، تمام ناخالصیها پالایش شود. (زیرا) پیشرفت و ترقی خود بخود تحقق می‌یافت. هر گاه که تاریکیها و خرافات برای تیره کردن افق باز دیدگاهها مجالی می‌یافت، جزو همی زود گذر نامی نمی‌گرفت. عبارت «همیشه تاریکترین افق قبل از طلوع است»^۹، بحق از کلمات قصار لیبرالها بود. (تصادفاً از آن عباراتی که به همان اندازه، از نظر علمی اشتباه است که از نظر مجازی).

نقطه فراز چنین خوش‌بینی بی‌پایه‌ای کتابی است از ارنست هی‌کل^{۱۰} زیست‌شناس معروف آلمانی که درست در آستانه تغییر قرن نوشت و در آن پیشبینی کرد که تمام معماهای ناگشوده بشری با توسل به زیست‌شناسی ناروینی و فیزیک نیوتونی تا نسل آینده به طور قطع و نهایی گشوده خواهد شد. بهترین دلیل اثبات مدعای ما در کیفیت اوضاع و احوال فکری قرن نوزده این است که درست در لحظاتی که کتاب **Weitraetsel** هی‌کل در تعداد میلیونها نسخه در جمع پدر بزرگان ما به فروش می‌رفت (و هنوز هم در کنج برخی کتابخانه‌های قدیمی یافت می‌شود)، جهان^{۱۱} در زیست‌شناسی داروینی و فیزیک نیوتونی کاملاً به بی‌اعتباری و تلاشی رسیده بود.

برای آن دسته از مردمی که خوش‌باوری لیبرالیسم یا داروینیسم نتوانست ارضاء کننده باشد، مارکس نظری پیچیده‌تر و بسیار عمیقتر از اندیشه‌های که هزار سال قدمت داشت عرضه کرد. نظریه‌های که ناگزیر بود عرضه

گردد، زیرا که جهان در حقیقت بسیار فاسد و پر منقصت بود. اندیشهٔ مارکس به واقع پیامی مکاشفه آمیز^{۱۲} بود که در آن وعدهٔ یک ناممکن یعنی نیل به کمال ابدی در جامعه بی طبقه، صرفاً به خاطر این داده شده بود که وعده‌ای تحقق ناپذیر بود. در مارکسیسم خوش باوری قرن نوزدهمی شکست می‌بیند تا از آن صرفاً در اثبات برخی پیروزیها استفاده شود.

در این فرضیهٔ تکامل حتمی الوقوع و جبری، که هر پیشرفتی در زمان به معنای پیشرفت به سوی خود، بقا حقیقت تعبیر می‌شد، جایی برای مصیبت و حزن (ناشی از تضاد میان دو نیروی مطلق، دو قانون مطلق) وجود نداشت. تمام روزنها برای ورود یاس و سرخوردگی مسدود شده بود. در سنت و عرف قرن نوزدهمی از هر گوشه‌ای حزن و ناامیدی دفع و فاجعه و اندوه نادیده انگاشته می‌شود. و درست، به عنوان یک نمونهٔ خوب از تداوم و کشیده شدن چنین بینشی تا قرن اخیر، می‌توان از کوششی شتابزده و نوظهور^{۱۳} برای توجیه و تفسیر پدیده‌های مثل هیتلریسم نام برد و باز هم، خوب می‌توان فهمید چرا کمونیست‌ها، در راستای تلاشی برای توافقی از فاجعه و مصیبت، در تحلیل‌های ابتدایی خود از نازیسم، از آن به عنوان «یک مرحلهٔ ضروری برای پیروزی اجتناب ناپذیر پرولتاریا» یاد کردند. در این برهه از زمان، ما با خالص‌ترین و عریان‌ترین شکل اندیشهٔ رسمی^{۱۴} روبرو هستیم که می‌گوید، هر چه در زمان اتفاق می‌افتد، اجباراً خوب است، هر چقدر هم که شیطانی باشد. نه فاجعه‌ای وجود دارد و نه تراژدی‌ای.

با وجود اینکه قرن نوزدهم در تجاهل نسبت به مصیبت و یأس کاملاً توفیق داشت، حقیقتی باقی ماند که هرگز نمی‌شد نسبت به آن غافل بود، حقیقتی خارج از محدودهٔ زمان یعنی: مرگ. حقیقتی که نمی‌تواند در یک لحظه عمومیت یابد، برای هر فرد یک بار اتفاق می‌افتد و یگانه و مخصوص خود اوست، حقیقتی که نمی‌تواند عمومی و همه‌گیر گردد، بلکه بتامی شخص است.

قرن نوزدهم تمام تلاش و توان خود را به کار برد که بر جنبهٔ فردی، بی‌هماندی و کیفی مرگ خط بطلان بکشد و به عوض، به آن همانند حادثه‌های آماری، کمی، قابل شمارش و قابل پیش‌بینی براساس قوانین طبیعی احتمالات بنگرد، و به این ترتیب از شر عوارض این امر حتمی الوقوع خود را خلاصی دهد.

شرکت‌های بیمهٔ عمر که پدیده‌های قرن نوزدهمی است، شاید برجسته‌ترین نهادی باشد که موضوع و اساس آن جلوه دادن مرگ به عنوان «حادثه‌ای» در حیات بشر و نه سرنوشتی محتوم باشد.

متافیزیک قرن نوزدهمی هم جز تلاش به منظور هدایت زندگی بعد از مرگ، آن هم با وسائل مادی و مکانیکی، نبود.

با وجود این، حقیقت مرگ استمرار دارد. جامعهٔ امروز ما اینک باید مسئلهٔ مرگ را به ضمیر خود آگاه خود بیاورد و این قاعده را که سخن از مرگ خارج از اصول آداب معاشرت است، بدور بیافکند. پروفسورهای کل دانا، با حرارت و شدت وعده می‌داد که زیست‌شناسی داروینیسیم دیگر زندگی جاودان را با خود به ارمغان آورده، ولی حقیقت استمرار مرگ قول او را نقض کرده است. نهایت اینکه تا زمانی که مرگ پای می‌فشد، فرد، خارج از جامعه و خارج از زمان، با عقده‌های ناگشودنی از وجود انسانی خود دست به گریبان باقی خواهد ماند. تا زمانی که مرگ وجود دارد، مفهوم خوش‌بینانه حیات، اعتقاد به اینکه می‌توان از طریق زمان به جاودانگی رسید و اینکه فرد می‌تواند در جامعه به فردیت خود تحقق یابد علی‌القاعده به یک نتیجه منتهی می‌گردد: حقارت و یأس. بدین ترتیب، هراسانی به ناگاه با واقعیتی تلخ مواجه می‌گردد: مرگ و در این لحظه او تنهای تنهاست، و کاملاً منفرد. اگر موجودیت او منحصر در جامعه متحقق باشد، او دیگر یک پاک‌باخته به تمام معناست. زیرا از این لحظه موجودیت او دیگر معنای خود را از دست می‌دهد. کی‌یر که گور نقطهٔ درد را می‌یابد و این حقارت را «حقارت و یأس ناشی از عدم تمایل به فرد

ماندن» می‌نامد.

با این شرایط، اگر جامعه بخواهد زندگی انسانی را منحصر در چهارچوب جامعه تثبیت کند، بنیاد برای انسان، مرگ بدون حقارت و یأس را ممکن سازد و برای این کار فقط یک راه دارد:

ارزش‌زدایی و تهی‌سازی حیات فردی. اگر انسان چیزی جز برگی از یک درخت نژادی، سلولی کوچک از بدن حیات جامعه نباشد، دیگر مرگش نیز واقعا امحاء کامل نخواهد بود. بلکه بهتر است آنرا روندی از یک نوزائی جمعی^{۱۵} بنامیم. البته آن وقت، زندگی نیز یک زندگی واقعی نخواهد بود، بلکه فقط یک روند وظایف‌الاعضایی از یک ارگانسیم کلی است. بنابر این، همان‌طور که کی‌یر که گور صد سال پیش دریافته بود، آن خوش‌بینی که مدعی امکان تحقق موجودیت انسانی تنها در حیات اجتماعی است، فرجامی به جز یأس و حقارت نخواهد داشت. و چنین یأس و حقارتی نیز مآلاً به گردن گذاشتن به یک نظام توتالیتر خواهد انجامید. تجربهٔ رژیم‌های دیکتاتوری نشان می‌دهد که تلاش آنها عمدتاً مصروف بی‌ارزش انگاشتن فرد و همچنین تجلی و تحلیل او در جامعه بوده است. توجه داشته باشیم که تأکید نظام توتالیتر بر چگونه زیستن نیست بلکه بر چگونه مردن است. برای قابل تحمل ساختن مرگ نیز حیات فردی باید بی‌ارزش و بی‌معنا وانمود گردد. نوع خوش‌بینانه توتالیتر. یسم که سنگ آغازین بنای آن بر تفوق کامل حیات دنیوی گذارده می‌شود نیز مستقیماً به نازیسم منجر می‌شود که می‌گوید فرد تنها با قربانی کردن خود می‌تواند به زندگی حقیقی دست یابد. به این ترتیب، باز هم یأس و حقارت و فاجعه خمیرمایهٔ حیات می‌گردد.

قرن نوزدهم به همان نقطه‌ای رسید که مشرکین در امپراتوری روم قدیم به آن رسیده بودند. این قرن نیز همانند دورهٔ باستان، تلاش کرد که با نقبی به اخلاقیات^{۱۶} خالص و با پناه گرفتن زیر چتر اصالت تعقل از مهلکه بگریزد. نظام رفیع اصالت معنا (ایده‌آلیسم) در فلسفهٔ آلمان به خصوص نظام فکری کانت و هگل، به دلیل اصالت و فضیلت بخشیدن آنها به تعقل و شعور انسان، در آن دوره از زمان سیطره کامل یافت. فرهنگ اخلاقی و



سورن کی‌یر که گور طرح از «ویلهلم مارستراند»

هم‌چنین پروتستان‌تیسیم لیبرال که مسیح را «بهترین مردی که تاکنون زیسته است» می‌نامید، با شعار رضایت از خدمت به همنوع و سایر فرمول‌های مشابه، به اندازه‌ای در قرن نوزدهم باب شد که بسیاری از آنها در دورهٔ باستان رایج گردیده بود و البته در هردو دوره نیز تأسیس چهارچوبی جدید برای تعیین موجودیت انسان برای دورهٔ آینده، به شکست انجامید.

مفهوم اصالت اخلاق، در شکل ایده‌آلش، بدون شک مؤدی به علو و یکپارچگی اخلاق می‌گردد. اومانیسیم (انسان‌گرایی) قرن نوزدهم که نیمی بر پایهٔ پلوتارک و نیمی بر پایهٔ نیوتون بنا شده بود، البته چیزی برجسته بود. (کافی است مردان بزرگ قرن نوزدهم را به یاد بیاوریم.) کی‌یر که گور نیز بیش از آنچه خود می‌پنداشت، به این شیوهٔ رایج قرن خود، جلب شده بود. وی با وجود تلاش مستمر و هشیارانه، هرگز نتوانست خود را از تأثیر هگل و سقراط که سمبل حیات اخلاقی و یادآور نقطه کمال تاریخ طبیعی بشر بودند، برهاند.

اما کی‌یر که گور هم‌چنین دریافته بود که با وجود اینکه اخلاقیات ممکن بود موجد تمامیت، شجاعت و استقامت شود، اما باز هم از معنا بخشیدن به زندگی و هم به مرگ، عاجز می‌نمود و به همین لحاظ نیز، صرف اصالت بخشیدن به اخلاق را نومییدی و اندوهی عظیم‌تر می‌یافت و از آن به «حقارت و یأس ناشی از تمایل به فرد باقی ماندن»، تعبیر می‌کرد.

در هر صورتی، اخلاق اجباراً از نسبت نشأت می‌گیرد. زیرا اگر قرار باشد منبع فضیلت خود انسان باشد، پس باید هر چه مقبول طبع او گردد نیز فضیلت باشد، بر این اساس هر جایگاهی که از استقرار اخلاق مطلق که مصنوع انسان است، آغاز گردد (چنانکه روسو و کانت دویمت سال پیش بر این باور بود)، لاجرم به نفی کامل مطلق ختم می‌گردد. و از همین طریق نیز، امکان موجودیت یک اخلاق تمام عیار و مطلق نیز به کلی منتفی می‌شود (زیرا نسبت فرزند مشروع پیوند اخلاق و انسان است). پس، این بار نیز فرار از یأس و حقارت ممکن نمی‌گردد.

با این احوال، آیا نتیجه نه این خواهد بود که موجودیت انسان تنها در یأس و حقارت و تراژدی ممکن می‌شود؟ آیا خردمندان شرق که پاسخ را در رنج و نابودی، در تسلیم انسان به نیروانا، به نیست‌انگاری، می‌دانند درست می‌اندیشند؟ کی‌یر که گور پاسخی دیگرگونه دارد: موجودیت انسان ممکن است، اما نه موجودیتی در نومییدی، نه موجودیتی در تراژدی، بلکه موجودیتی در ایمان. در نظر او، نقیض گناه (با استفاده از اصطلاح مهوود برای موجودیت انسان در جامعه) فضیلت نیست، بلکه ایمان است.

ایمان یعنی اعتقاد به اینکه برای خداوند هر ناممکنی، ممکن است، و اعتقاد به اینکه در او (خداوند) زمان و جاودانگی یکی است، و اعتقاد به اینکه زندگی و مرگ هردو دارای معنایند. ایمان عبارت است از علم و آگاهی به اینکه انسان یک مخلوق است، نه یک موجود مستقل، نه یک ارباب، نه یک پایان و نه یک مرکز ولی در عین حال مسئول و آزاد. ایمان پذیرفتن حقیقت تنهایی عمیق و قطعی انسان است و تنها با اطمینان بر اینکه خداوند همیشه با اوست، حتی «در لحظه مرگ»، انسان می‌تواند بر این تنهایی غالب آید.

یکی از آثار مورد علاقهٔ من در میان کتابهای کی‌یر که گور، نوشتهٔ کوتاهی است تحت عنوان «هراس و لرز»^{۱۷} که در آن کی‌یر که گور سؤال خاصی را مطرح می‌کند: چه چیزی ارادهٔ ابراهیم (ع) را در قربانی کردن فرزندش اسماعیل، از ارتکاب یک جنایت عادی ممتاز می‌سازد؟ اگر ابراهیم هرگز قصد قربانی کردن فرزندش را نمی‌کرد اما به عوض مداوماً تظاهر و ریا به اطاعت از خداوند می‌نمود، در آن صورت در واقع او یک جنایتکار هم نبود، بلکه چیزی بود منفورتر از آن: یک متقلب ریاکار. اگر عاشق اسماعیل نبود بلکه نسبت به او بی‌تفاوت بود، آن وقت می‌توانست یک جنایتکار باشد. اما ابراهیم یک مرد روحانی بود. فرمان خدا به او رسیده بود، فرمانی

مطلق که بدون هیچ مصلحت‌اندیشی، چون و چرا و تردیدی می‌بایست اجرا گردد. به ما گفته شده که او اسماعیل را بیش از خود دوست می‌داشت. جواب سؤال این است: ابراهیم ایمان داشت. ایمان داشت که برای خداوند هر ناممکنی ممکن است. او فرمان خدا را اجرا می‌کند و اسماعیل زنده می‌ماند.

ابراهیم مظهري بود برای خود کی‌یر که گور و قربانی کردن اسماعیل نیز مظهري بود برای عمیق‌ترین و پنهانی‌ترین رمز زندگانی خود او: قربانی کردن عشقی که از جان بیشتر دوستش می‌داشت. اما آنچه در زندگی او پیش آمد کنایه‌ای بود که به تصادف بیشتر شباهت داشت.

داستان زندگانی ابراهیم برعکس، یک مظهر همیشگی بود از موجودیت انسان که تنها در ایمان امکان تحقق می‌یافت. در ایمان است که یک فرد، مبدل به عالم می‌شود، از انزوا بیرون می‌آید، پر معنا و مطلق می‌گردد. و نکته اینجاست که تنها در ایمان اخلاق واقعی وجود دارد. و در ایمان است که موجودیت اجتماعی او معنا می‌یابد. موجودیتی در خیرخواهی راستین برای هموع.

ایمان آن چیزی نیست که امروزه غالباً (در غرب) ناخردانه به «تجربهای اسرارآمیز»^{۱۸} تعبیر می‌گردد. چیزی که ظاهراً از تمارین درست تنفس و یا در معرض یک عزوبت طولانی قرار گرفتن، حاصل آید. بلکه ایمان راستین تنها از طریق سیر در رنج و اندوه و با تلاش و ستیزی دردناک و پایان‌ناپذیر به دست می‌آید. ایمان چیزی غیر عقلی، احساسی، عاطفی و بی‌اختیار نیست. برعکس، ثمره تفکری عمیق و جدی و نتیجه آموختن‌هاست که به دنبال انضباطی شدید و به همراه هشیاری و اعتدال و سلامت فکر و فروتنی و در مسیر تسلیم مطلق به یک اعلی، یک اراده برتر و مطلق حاصل می‌گردد. شمار اندکی توان به دست آوردن آگاهی درونی و باور به یگانگی و وحدت با خداوند، آنچه که پل قدیس آن را امید و ما آن را روحانیت می‌نامیم، دارند. گرچه، در وجود هرانسانی توانایی به دست آوردن ایمان نهفته است. زیرا، هرانسانی بالطبع از حقارت و یاس گریزان است.

کی‌یر که گور درست تفکر مذهبی غرب سنتی که از اگوستین قدیس، بوناوتورای قدیس^{۱۹}، لوتر، جان قدیس و پاسکال به جای مانده، قرار دارد. اما آنچه که او را متمایز و اهمیت و ضرورت عاجل وی را در عصر حاضر مشخص می‌سازد، تاکید او بر معنا و هدف زندگی در زمان و در جامعه برای یک مؤمن مسیحی است. کی‌یر که گور یک «نوگرا»^{۲۰} است. نه به دلیل اینکه او اصطلاحات روان‌شناسانه، ادیبانه و یادیا لکتیک را به کار می‌برد (همان رگه‌های زودگذری که ژرفای اندیشه وی در عمل آنها را به سخره می‌گیرد)، بلکه به واسطه اینکه او به ابتلای خاص غرب متجدد یعنی تلاشی وجود انسانی، نفی امکان تقارن معنویت و مادیت زندگی و امکان تأثیر وهمستگی و معنا آفرینی هریک از آن دو برد دیگری، پرداخته است.

به جای آن ما امروزه (در غرب) شاهد یک جدائی کامل میان «راهب» و «مرد روز»^{۲۱} هستیم که دوره باحق انتخاب مساوی‌اند. حالتی از این یا آن^{۲۲}، میان انتخاب بین زمان یا ابدیت، به مردم رسیدن یا ایمان داشتن، که بین زمان ابدیت، به کار مردم رسیدن یا ایمان داشتن، که البته چنین حالتی ناگزیر و ملامت‌آمیز به بیرون شدن ایمان از میدان منتهی می‌گردد: «مرد روز» تمام قلمرو معنویت را به خاطر کسب قدرت و کارآیی ترک می‌کند، «راهب» نیز کلاً وجود انسانی در زمان (یعنی زندگی اجتماعی) را به شیطان وامی‌گذارد و اگر ببیند میلیونها نفر جانانشان و روحشان را از دست بدهند و تنها این «من» او سالم و برکنار باشد، ابدأ پروایی ندارد. هر دوی این حالات برای یک انسان مذهبی راستین قابل اتخاذ نیست، بخصوص برای یک مسیحی حقیقی که باید با معنویت بزید و در عین حال ایمان واقعی یعنی کارآیی در مسئولیت‌های اجتماعی نیز داشته باشد.

اما دست کم، هر دو موضع صادقانه و رشکستگی خویش

را بپذیرفته‌اند. درست برخلاف کوششی که برای روبرو شدن با مشکل، توسط احزاب سپهاسی «مسیحی» در اروپا، پروتستان ویا کاتولیک و پاننهضت‌های «مسیحیت اجتماعی» که در آمریکا قدرتمندند، اعمال می‌شود. زیرا این کوشش‌ها به منظور جانشین کردن اخلاق و حسن نیت که کاربرد عملی دارد، به جای ایمان و دین، صورت می‌پذیرد. با وجود اخلاص، و نیز علیرغم حمایت‌های گسترده حتی از جانب کشیش‌ها، این احزاب نه تنها در سیاست ناموفقند مثل «راهب»، بلکه همانند «مرد روز» در معنویت هم شکست می‌خورند. زیرا آنها زندگی در زمان و زندگی معنوی هر دو را قربانی می‌سازند. آن رهبران احزاب مسیحی اتریشی و کاتولیک که در سالهای ۱۹۳۰ با این استدلال که «دست کم او با حمام‌های مختلط مخالف است» از هیئت حمایت می‌کردند، نه تنها کاریکاتور مذهبی از اخلاق‌گرایی در سیاست را ترسیم می‌کردند بلکه، هم‌چنین شکل مضحکی را از موضوعی که تا امروز هم ادامه دارد، (یعنی مخلوط کردن و تشابه اخلاق محض با ایمان مذهبی) را ارائه می‌دادند.

کی‌یر که گور راه حل شسته رفتن برای خلاصی از



سورن کی‌یر که گور کارپوروسور کارل آرسلف

معضل پیشنهاد نمی‌کند. در حقیقت او نیز همانند آن دسته از متفکرین دینی که به جای توجه به استدلال و اصول عقاید، بر روی تجربه و اعمال مذهبی تمرکز می‌دهند، بر زندگی معنوی و اخروی تکیه می‌کنند. به همین جهت در پیوند دادن دوجنبه وجود انسانی به عنوان کلیتی از موجودیت او به یکدیگر، شکست می‌خورد. البته خودش هم نقص کار را درمی‌یابد و در زندگی و هم‌چنین در آثارش نشان می‌دهد که مفری برای اجتناب از روبرو شدن با واقعیت وجود انسانی، که در ستیز و تنش است، وجود ندارد. تصادفی نیست که تنها بخشی از حجم عظیم آثار و نوشته‌های او نه بانام مستعار بلکه تحت نام حقیقی‌اش ظاهر گردید، رساله «مباحثی در تهذیب»^{۲۴} بود. نه اینکه او از این طریق می‌خواست تألیف سایر کتابهایش را پنهان دارد (چرا که بانام مستعار هیچ کس رانمی‌شد فریب داد)، بلکه به این دلیل که تنها با کتاب‌های «تهذیب» می‌شد. ایمان مذهبی را در شکل کارآیی اجتماعی‌اش توصیف و ترجمه کرد. بنابر این این سلسله آثار حقیقتاً دینی بودند و نه فقط «راهبانه». هم‌چنین این هم تصادفی نبود که حاصل تمام عمر و کار کی‌یر که گور، ثمره بیست سال انزوا، نوشتن، تفکر، عبادت و تعب منجر به یک عمل سیاسی اعتراض‌آمیز (که تمام چند ماه آخر عمرش وقف آن شد) گردید: جنگ یک مرد علیه تمام تشکیلات کلیسای بزرگ و قدرتمند دانمارک و کشیش‌های آن به منظور جلوگیری از اختلاط و مشتبه شدن اخلاق‌گرایی و تحجر، با خیرخواهی و ایمان راستین.

به هر تقدیر، با وجود اینکه ایمان کی‌یر که گور قادر نیست بر تنهایی دردناک، انزوا و ناسازی وجود بشری غلبه کند، ولی قادر است با معنا بخشیدن به آن، آن را قابل تحمل سازد. مکاتب فلسفی توتالیتر به انسان توان مردن می‌بخشند. البته دست کم گرفتن قدرت چنین مکاتبی خطرناک است، زیرا به هنگام غصه و رنج، فاجعه و

دهشت (یعنی در این زمان ما) قدرت برای مردن هم خود تهوری عظیم طلب می‌کند. اما کافی نیست. ایمان کی‌یر که گوری هم، انسان را برای مردن توان می‌بخشد، اما در همان حال به او قدرت زندگی نیز عطا می‌کند.

● یادداشتها:

۱. سورن آبی کی‌یر که گور «Soren Aabye Kierkegaard» متولد سال ۱۸۱۳ و متوفای سال ۱۸۵۵ میلادی در کپنهاگ، فیلسوف و متفکر مذهبی دانمارکی است که به سبب حملات نقادانه‌اش به تفکر کولکتیویستی (Collectivism) حاکم به قرن نوزده، مورد توجه متفکرین سیاسی قرن بیستم که تجربه تلخ کمونیسم و نازیسم را پشت‌سر گذارده‌اند، قرار گرفته است. مقاله حاضر که خود نمونه‌ای از این توجه است، تلویحاً به ویژگی‌های دیگر اندیشه‌های ژرف کی‌یر که گور نیز اشاراتی دارد. متأسفانه از این شخصیت روحانی مسیحی در مکتوبات فلسفی-مذهبی ایران کمتر نام برده شده است که امید می‌رود مقاله حاضر در شناخت نکات نظام فکری-فلسفی او مدد رساند.

کی‌یر که گور را بسنیانگذار مکتب السحادی انگلیستانسالیسم می‌شناسند. اما به قول دکتر عبدالکریم سروش: «کی‌یر که گور کجا از ابتدا بر آن بود که العادی شود و کجا می‌پسندید که از دل آن، العاد و استغنا از حق برون آید؟ آن ندای خاضع اسماعیل‌وار که از حلقوم آن شیفته حق در دانمارک برمی‌خاست، وقتی شکفت و بسط یافت، بدل به فریادی رعب‌آور و ملحدانه گشت...» مقاله قبض و بسط تئوریک شریعت، نظریه تکامل معرفت دینی (گفت)، «کیهان فرهنگی» فروردین ۶۹، سال هفتم، شماره ۱، صفحه ۱۷.

۲. مقاله حاضر ترجمه‌ای است از مجموعه مقالاتی که در کتاب: انسانها، اندیشه‌ها و سیاست (Men/Ideas and Politics) توسط پیتر اف دراکر (Peter F. Drucker) استاد معاصر امریکائی در سال ۱۹۷۷ منتشر شده است. دراکر در این مقاله که به آن عنوان (The Unratable Kierkegaard) داده است کوشش می‌کند که با ارائه‌ای روشن از بخشی از عقاید ژرف و فیلسوفانه مذهبی-سیاسی کی‌یر که گور، نشان دهد که وی چگونه توانست تفکر خوش‌باورانه رایج قرن نوزدهمی مبتنی بر نوید دستیابی به عدالت اجتماعی که تنها در سایه قربانی کردن فرد و استحاله او در جامعه امکان‌پذیر بود، را باطل و محکوم به شکست اعلام کند. با توجه به اینکه کی‌یر که گور در قرن نوزده می‌زیست، اهمیت قیام یک‌تنه او علیه سیطره فکری زمان خود که با پشتوانه تفکری عمیق و اساسی و با طرح مسائل همیشگی بشر همراه بود، آشکارتر می‌گردد. دید دراکر، نقادانه، موشکافانه و بیطرفانه است. با این وجود از لحن او پیداست که نتوانسته و یا نمی‌خواسته خود را از تحسین، تکریم و تأثیر کی‌یر که گور بکسره برکنار بدارد.

3. "General Will"

4. "Social engineers"

۵. کلمه tension را هم چنین می‌توان به عبارت «دلهره ناشی از عدم اعتماد» نیز ترجمه کرد در این مقاله به منظور ایجاد از کلمات دلهره و تنش استفاده شده‌است.

6. levels

7. eternity

8. pathological aberration

9. Second Coming

10. "It is always drakest just before the dawn"

11. Ernest Haeckel

12. the Universe

13. apocalyptic message

14. cataclysmis

15. official creed

16. collective regeneratin

۱۶. ethics این کلمه از واژه یونانی ethos اخذ شده و با واژه

اخلاق به معنای خلق و خوی در زبان پارسی، تفاوت دارد.

یونانیان باستان از آن جهت که سیاست و جامعه را جدا

نمی‌دانستند، امری را اخلاقی می‌شمردند که با رسوم و

عادات جاری اجتماعی همگونی داشته باشد. استفاده از

کلمه اخلاق در ترجمه ethics در فارسی مسامحه و از باب

جلوگیری از تطویل به کار می‌رود. در واقع معنای درست

این واژه در فارسی، عبارت «نظام یا مجموعه کردارها و

عادات اجتماعی» می‌باشد. رجوع کنید به کتاب بنیاد فلسفه

سیاسی در غرب نوشته مرحوم دکتر حمید عنایت- چاپ

دانشگاه تهران- سال ۱۳۵۱- صفحه ۹۴

17. Fear and Trembling

18. "Mystical experience"

91. St. Bonaventura

20. "Modern"

۲۱ و ۲۲. «Yogi» and «Commissar» دو اصطلاح در

فرهنگ امریکایی که ما در اینجا آنها را «راهب» و «مرد روز»

ترجمه کرده‌ایم.

با ادامه مطالعه این بحث مقصود نویسنده روشن‌تر می‌گردد.

23. either — or

24. Edifying Discourses