

تکوین وجودی ذات انسان نزد کی‌گگور

مهدی خادمی^۱

چکیده

تحلیل ساختار بنیادین انسان، مهم‌ترین دغدغه متفکران اگزیستانس، خصوصاً کی‌گگور است. اما از آنجا که وی، فیلسوفی نظام‌مند نیست و آراء خود را در یک چارچوب منطقی، ارائه نکرده است، فهم مقصود وی از ابعاد وجود انسان، کار ساده‌ای نیست و باید با دقت در آثار وی، بتوان تحلیلی منطقی از ساختار وجودی ذات انسان به‌دست داد. کاری که این نوشتار در پی آن است، بیرون کشیدن عناصر وجودی انسان از دل نوشته‌های کی‌گگور و تبیین این عناصر بر اساس کل ساختار تفکر وی است. بر این اساس، وی انسان را متشکل از پنج عامل که هر عامل نیز متشکل از دو بخش است می‌کند. یک بخش از این عناصر وجودی، نشان‌دهنده واقعیت انضمامی، ملموس و همچنین مظهر واقع‌بودگی او در عالم است. و بخش دیگر از این قوا، انعکاس‌دهنده استعدادها، امکانات و توانایی‌های فراوان انسان است که او در ضمن حیات خود و به‌واسطه اختیار خویش، آنها را محقق کرده و لذا ماهیت خویش را شکل می‌دهد.

کلیدواژه‌ها: متناهی، نفس، بدن، واقع، ضرورت، امکان.

۱. عضو هیئت علمی دانشگاه پیام نور.

۱. مقدمه

کی‌کگور در کتاب خود بیماری به سوی مرگ از انسان و نحوه تکوینش می‌پرسد و سپس می‌کوشد به یک پرسش اساسی پاسخ دهد. وی در اوایل این اثر، این پرسش را طرح می‌کند که انسان روح است؛ اما روح چیست؟ روح، ذات است؛ اما ذات چیست؟ ذات امری است که مرکب از نامتناهی و متناهی، امر زمانمند و ازلی، آزادی و ضرورت است. (Kierkegaard, 1970, P. 13)

با توجه به این دیدگاه و دیگر نظریات وی، می‌توان مدعی شد که بی‌تردید تمرکز اندیشه وی بر تحلیل انسان و ساختار وجودی اوست. از منظر کی‌کگور، انسان از یک سو محدود، متناهی و محصور در زمان و مکان است و از سوی دیگر، توانایی‌ها و قابلیت‌های فراوانی دارد. او باید در طول حیات خویش و به واسطه انتخاب، اختیار و به‌طور کلی از طریق آزادی خویش، این امکانات بالقوه را به منصه ظهور و فعلیت برساند؛ البته انسانی که کی‌کگور با آن روبه‌روست، انسانی انتزاعی که از واقعیت به کنار است، نیست؛ بلکه انسانی که او قصد دارد آن را تحلیل کند، انسانی ملموس، انضمامی و فردی است. اصولاً تفکر وی، اعتراضی علیه تفکر انتزاعی و سیستماتیک هگلی است که تنها با ایده‌ها و مفاهیم سروکار دارد. در واقع انسان، موجودی است که با دیگری زندگی می‌کند و لذا جدای از اجتماع نیست. به سخن دیگر، هدف اصلی تفکر کی‌کگور، همانا شناختن انسان و تحلیل قوای او در جریان واقعیت اصیل وی و در وضعیت کاملاً انضمامی و واقعی اوست. مراد از این وضع، همانا عدم انفکاک و جدایی انسان از جهان است؛ به همین خاطر است که وی انسان را متشکل از پنج عامل دانسته که هر عامل نیز متشکل از دو بخش است. یک بخش از این عناصر وجودی، نشان‌دهنده واقعیت انضمامی و ملموس و همچنین مظهر واقع‌بودگی او در عالم است و بخش دیگر از این قوا، انعکاس‌دهنده استعدادها، امکانات و توانایی‌های فراوان انسان است که او در ضمن حیات خود و به واسطه اختیار خویش، آنها را محقق کرده و لذا ماهیت خویش را شکل می‌دهد.

هنگامی که کی‌کگور، ذات را مرکب از متناهی و نامتناهی قلمداد می‌کند، این مرکب را «عینی» می‌نامد. گاهی نام ذات را «روح» می‌گذارد؛ البته این هنگامی است که ذات مرکب از نفس و بدن باشد. زمانی دیگر، ذات را به «آگاهی» توصیف می‌کند؛ آگاهی در اینجا جمع میان واقع و مثال است. «آزادی» نیز صفت ذات است، هنگامی که ذات مرکب از ضرورت و امکان باشد و آخر اینکه ذاتی که مرکب از امر زمانی و ازلی است، زمانمند است.

۲. ترکیب ذات انسان از متناهی و نامتناهی

کی گور معتقد است ذات انسان، از متناهی و نامتناهی ترکیب یافته است و این دو عامل، باعث می‌شوند تا انسان، ذاتی حقیقی شود؛ البته به شرط اینکه هیچ‌یک از دو عامل بر دیگری غلبه نکند؛ و اگر این هماهنگی میان متناهی و نامتناهی در انسان، دچار خدشه و خلل شود، انسان بیمار خواهد شد؛ بلکه باید میان این دو عامل، اتحادی دیالکتیکی برقرار شود؛ بنابراین، بهترین حالت برای انسان این است که این دو عامل به نحو عینی در انسان محقق باشند؛ اما این مهم به بهترین وجه خود میسر نخواهد شد، مگر اینکه ذات انسان با مبدأ خود یعنی خدا، رابطه برقرار کند؛ به عبارت دیگر، تنها در صورتی این دو عامل در انسان به نحو عینی محقق خواهند شد که ذات انسان به عمق دیانت و انفسیت دست یابد. (Ibid., pp. 81-2)

باید دانست که فهم این عبارت کی گور که انسان مرکب از دو عامل متضاد است، آسان نیست؛ اما شاید بتوان این‌گونه سخن او را تفسیر کرد که اینکه گفته می‌شود ذات، متناهی است، به این معناست که ذات در وجود حقیقی خودش، محدود است و با اوصاف عینی معینی، محدود شده است. (Idem., 1992, P. 92) به عبارت دیگر، ذات مرکبی است که در آن متناهی، عامل محدود کننده در زمان و نامتناهی عامل بسط ذات است. (Idem., 1970, p. 164) در واقع جنبه متناهی، جنبه فعلیت است و فعلیت، همان جنبه داده شده به ذات است.

اینکه صفات وجودی به ذات تعلق دارند، بدین معناست که ذات، یک امر مجرد محض نیست؛ به عبارت دیگر، تناهی ذات، بدین معناست که او دارای فعلیت است و این فعلیت ذات، جنبه عینی ذات است و لذا شامل جسم، جنسیت، رنگ، پوست، صفات ارثی، سطح تعقل، حالات انفعالی و ... می‌شود. (Idem., 1971, V. 2, p. 220)

حتی می‌توان به این صفات، محیط طبیعی، اجتماعی، سیاسی و فرهنگی را نیز اضافه کرد. کی گور می‌گوید، ذاتی که موضوع است، صرفاً ذاتی شخصی نیست؛ بلکه ذاتی اجتماعی و مدنی نیز هست. افزون بر این، ذات، خودش، فعلیت را محدود نمی‌کند؛ بلکه برعکس خودش را در قلب این فعلیت می‌یابد و به واسطه این فعلیت است که محدود می‌شود. ذات، خودش را در قلب این خصوصیات می‌یابد و به واسطه این صفات است که محدود و متناهی می‌شود. (Ibid., p. 337) اگر بخواهیم به زبان هیدگر سخن بگوییم، شاید واژه «واقع‌بودگی» (thrownness) برای این حالت ذات انسانی، مناسب باشد. در واقع انسان، خود را محدود به وقایع معین و لذا متناهی

می‌یابد؛ از طرف دیگر باید دانست که ذات انسان، نمی‌تواند این حالات معین را از خود دور کند و لذا این حالات از حوزه اختیار انسان بیرون است.

به عبارت دیگر، انسان نمی‌تواند از این حالات چشم‌پوشی کرده و امکانات آتی خود را که بر اساس این حالات شکل گرفته تغییر دهد. (Ibid., p. 337) علاوه بر آن، ذات انسان، غوطه‌ور در وجود است؛ بنابراین، از خودش باخبر است و علم دارد که او، به واسطه حالات فوق و همچنین به سبب عصر و زمان خاصی که در آن به سر می‌برد، همچنین به خاطر محیط اجتماعی، فرهنگی و سیاسی، محدود است. تمامی موارد فوق، عوامل تناهی ذات یا فعلیت ذات به شمار می‌روند. کی‌کگور معتقد است از آنجایی که انسان می‌داند که ذاتش به واسطه آزادی، بسط پیدا می‌کند، همچنین می‌داند که از عدم خلق نشده است، بلکه بر اساس شرایط و حالاتی ایجاد شده که همین عوامل، باعث شده‌اند تا ذات او، عینی شود و از سوی دیگر، عامل محدودکننده ذات، گسترش می‌یابد و دائماً به خاطر بسط جسم انسان و گسترش مذاهب و قدرت‌های وی در محیط فرهنگی و اجتماعی جامعه، دگرگون می‌شود و این گسترش ذات تا آن عصری است که وی زنده است (Ibid., p. 22) به همین خاطر است که وی میان تناهی ذات و میان عالم نیز اتحاد برقرار می‌کند. (Ibid., pp. 206-7; 212-3; 225)

اما عامل دوم در تکوین ذات انسان، عامل نامتناهی است؛ یعنی قدرت ذات انسان بر سعه وجودی خویش. کی‌کگور معتقد است که خیال، صانع نامتناهی است؛ بدین معنا که در برابر ذات، افق‌های وسیعی را می‌گشاید؛ به عبارت دیگر، خیال این توانایی را دارد که مجموعه زیادی از امکانات را بدون توجه به متناهی بودن ذات برای ذات ایجاد کند. کی‌کگور در خصوص خیال، این تعبیر را به کار می‌برد: شدت و نیرومندی (intensity) این واسطه، همان امکان شدت و نیرومندی ذات است. (Idem., 1970, p. 31)

اما شاید در اینجا، تناقضی به نظر برسد: از طرفی، خیال عامل نامتناهی بودن ذات است و باعث می‌شود که ذات به نحو وجودی، سعه پیدا کند و از طرف دیگر ذات، محدود به عوامل و حالات معینی است؛ پس چگونه ممکن است ذات، در آن واحد، هم محدود باشد و هم توسط خیال، توسعه پیدا کرده و چیز دیگری شود؟ شاید بتوان به این اشکال، این‌گونه پاسخ داد که کی‌کگور معتقد است خیال، ذات را نامتناهی می‌کند؛ اما در عین حال، ذات را غیر از آنچه که هست، چیز دیگری نمی‌کند. به عبارت دیگر، خیال، امکانات وجودی ذات را گسترش داده، اما این بدان معنا نیست که ذات را از

محدودیت خارج کرده و چیز دیگری کند. به عبارتی روشن تر، خیال، امکانات ذات را نامتناهی می کند، اما خود ذات با این همه، متناهی باقی می ماند.

در واقع، اگر کسی می خواهد به ذات اصیل دست یابد، باید عامل نامتناهی را در خود ایجاد کند. اما بسیاری از مردم به علت سختی چنین کاری، این عامل را در خود به ظهور نمی رسانند. اکثر مردم در شرایط خاص و مهم، به مقولات نامتناهی پناه می برند؛ یعنی حقیقتاً این مقولات را تصاحب نمی کنند. به خاطر اینکه این کار برای آنها در نهایت سختی و همچنین مستلزم تلاش زیاد آنان برای رسیدن به چنین مقولاتی است. (Idem., 1992, p. 79-80)

نتیجه آنکه ذات، از دو عامل متناهی و نامتناهی ترکیب شده و ترکیب این دو در ذات، صفت عینی را برای ذات ایجاد می کند. اما گاهی انسان ها نمی توانند میان این دو عامل در خود توازن ایجاد کنند. به همین جهت گاهی در شخص، عامل تناهی غلبه دارد و گاهی عامل نامتناهی. مثلاً انسان جمالی حسی در فعلیت متناهی کاملاً غرق است یا اینکه شخص دیگر در همین مرحله جمالی حسی، در خیال نامتناهی غوطه ور است.

۳. ترکیب ذات از نفس و بدن

باید گفت که اندیشه ترکیب ذات انسان از نفس و بدن، در طول حیات کی گور، او را به خود مشغول کرد و این از عواملی است که بر فکر و حیات وی و همچنین بر نوع رابطه وی با مردم تأثیر گذاشته است. کی گور در تبیین ترکیب ذات از نفس و بدن، بسیار به مفاهیم کتاب مقدس متوسل می شود. کی گور با توجه به آیات کتاب مقدس، معتقد است که بر همین اساس، در می یابیم که تمام عالم در یک جانب، و نفس انسان در جانب دیگر است؛ از سوی دیگر، باید دانست که تعبیر «تمام عالم» در این تعریف، تمامی اشیاء متناهی ای است که در فهم فرد به نحو بی واسطه واقع می شوند. (Idem., 1971, V. 2, p. 224)

اگر به دو عامل سابق که انسان از آنها ترکیب یافته بود، بازگردیم (یعنی عامل متناهی و نامتناهی)، در می یابیم که جسم، همان عامل متناهی و محدود کننده ذات است؛ در حالی که نفس عامل نامتناهی است؛ و جمع میان این دو است که ذات یا روح انسان را تشکیل می دهد. البته شایان ذکر است که این مسئله با دیدگاه دکارت در خصوص ترکیب ثنایی انسان از نفس و بدن تفاوت دارد. تفاوت مسئله در اینجا است که جسم نزد کی گور، آن جوهر ممتد، نزد دکارت نیست؛ بلکه جسم به اعتقاد کی گور،

همان فعلیتی است که در افراد، به سبب اختلاف ذات منفرد موجودشان در عالم، مختلف می‌شود؛ لذا جسم، ظاهر ساکنی که هیچ تغییری در آن راه نداشته باشد، نیست (Elrod, 1975, p. 37)

مارک تیلور معتقد است نباید پنداشت که مقصود کی‌گگور از نفس، همان واژه مصطلح در فلسفه است. وی می‌گوید: «ترجمه واژه دانمارکی نفس، بسیار سخت است؛ نفس دلالت بر مفهوم دینی آن ندارد؛ اگرچه متضمن آن است؛ بلکه این واژه، اشاره به جوانب نفسی و ذهنی در شخصیت فرد دارد و به همین خاطر احتمال دارد که آن را به ذهن (mind) ترجمه کنیم» (Taylor, 1975, p. 87)

جسم در فلسفه کی‌گگور عبارت است از حالات جسمی؛ و نفس نیز همان حالات ذهنی است. از سوی دیگر، حد ثالث و مکون این مرکب، روح است. باید دانست که ترکیب ذات از نفس و بدن نزد کی‌گگور، بدین معنا نیست که موجودات از لحاظ متافیزیکی، متمایز باشند؛ بلکه ذات، همان رابطه دیالکتیکی است که در آن، حالات نفسی و بدنی با یکدیگر ترکیب یافته‌اند و لذا عنصر سومی ایجاد می‌کنند که «روح» نام دارد؛ به عبارت دیگر، روح همان عنصر ایجابی سومی است که میان دو عنصر دیگر، ارتباطی دیالکتیکی برقرار کرده و آنها را به صورت یک وحدت جامع، ایجاد می‌کند. (Elrod, 1975, p. 39) البته باید توجه داشت که این روح، همان روح هگلی نیست؛ به این معنا که لحظه سوم، در تطور دیالکتیکی آگاهی ذاتی باشد؛ بلکه روح، عنصر ایجابی سوم در تعریف سه‌گانه ذات است. (نفس، جسم و روح)

پیش از پرداختن به ترکیب سوم ذات انسان، باید درباره دیالکتیک کی‌گگور توضیحی داده شود. در واقع، دیالکتیک کی‌گگور با دیالکتیک هگل، کاملاً متفاوت است. نخست آنکه، این دیالکتیک، فرایندی است که از راه آن، روح، صورت فردیت به خود می‌گیرد؛ یعنی صورت فرد موجود و نه صورت کلیت فراگیر؛ آن‌گونه که هگل بدان معتقد بود. دوم آنکه، گذر از یک مرحله به مرحله دیگر نه با اندیشیدن که با گزینش صورت می‌گیرد؛ یعنی با عمل اراده. در دیالکتیک کی‌گگور، مسئله، عبارت از گذشتن از آنتی‌تزیها با فرایند سنتز مفهومی نیست؛ بلکه عبارت از گزینش میان گزینه‌هاست و برگزیدن گزینه والاتر؛ یعنی گذر به مرحله‌ای بالاتر از دیالکتیک و لذا در گرو نهادن داوطلبانه تمامی وجود خویش. (کاپلستون، ۱۳۷۵، ص ۳۳۲)

ژان وال نیز دو تفاوت میان دیالکتیک هگل و دیالکتیک کی‌گگور قائل می‌شود: نخست اینکه دیالکتیک کی‌گگور از جهت صوری با دیالکتیک هگل متفاوت است؛

بدین معنا که در دیالکتیک کی گگور، وضع مجامع یا همان تألیف، وجود ندارد و تنها وضع و وضع مقابل است. اساساً این دیالکتیک هست بودن، مثبت وجود تضادهاست و ذاتاً بر دو پایه استوار است: وضع و وضع مقابل. مقصود کی گگور، نظر در دو حد از لحاظ تضاد آنهاست و دیگر به انحلال و ذوب آنها در حد سوم نیازی نمی بیند؛ چراکه از نظر وی، عقلی که جمع و تألیف کند، وجود ندارد. لذا تألیف متناهی و نامتناهی وجود ندارد؛ بلکه تنها باید میان آن دو، هماهنگی و توازن ایجاد شود؛ و این توازن تنها به نحوی اسرارآمیز و در مرحله ایمان دینی، ممکن است. در اینجا دیگر، تألیف نیست؛ بلکه تماس است و آنچه کی گگور، آن را نوعی رسوایی (scandal) برای عقل آدمی خوانده است و دلیل بر ضعف و عجز آن، دوم اینکه دیالکتیک کی گگور، دیالکتیکی عاطفی است و نه عقلی و استدلالی. این دیالکتیک را تنها می توان احساس کرد و نه اینکه عقل، دست به چنین دیالکتیکی بزند. دیالکتیک کی گگور، دیالکتیکی است که احساس می شود و در ضمیر و وجدان انسان، همواره با او به سر می برد. (وال، ۱۳۸۰، ص ۸۹۴)

روح با دلشوره (anxiety) نیز مرتبط است. روح همان جهت آزادی در ذات انسان است و اساساً به خاطر همین خصوصیت است که انسان از حیوان متمایز می شود. (Kierkegaard, 1957, p. 38) دلشوره در حیوان وجود ندارد و دلیل آن این است که حیوان، ذی روح نیست. انسان، مرکب از نفس و بدن است و روح، مظهر دلشوره است: «و به همین خاطر، دلشوره در فرشتگان نیز وجود ندارد؛ چراکه فرشتگان از این مرکب (نفس و بدن)، تألیف نشده اند؛ اما دلشوره در انسان به سبب این مرکب، در اعماق وجودش وجود دارد». (Ibid., p. 39)

دلشوره حتی در انسانی که هنوز در مرحله حیوانی قرار دارد، نیز وجود دارد؛ چراکه انسان در این مرحله، حیوان صرف نیست؛ بلکه روح همیشه در انسان و به حالت استمرار وجود دارد. (Ibid.)

۴. ترکیب ذات از واقع و مثال

از دیدگاه کی گگور، ذات انسان مرکب از دو عنصر دیگر نیز هست و آن ترکیب ذات از واقع و مثال است؛ و این دو عامل است که ذات یا روح که صفت آن آگاهی است را تشکیل می دهد. واقع، همان عالم موجود بالفعل، یعنی عالم حواس، عالم ادراک، معرفت و عشق است. مثال نیز، همان نظام غیرحسی است؛ این نظام تنها از طریق تفکر تأملی انعکاسی، (reflection) خود را

ظاهر می‌کند. (Idem., 1971, V. 1, pp. 68-9) از سوی دیگر، باید دانست که ذات ترکیب یافته از واقع و مثال، همان آگاهی است؛ اما این آگاهی، تفکری انعکاسی نیست؛ بلکه آگاهی، رابطه‌ای است که این فکر انعکاسی را رد می‌کند. این آگاهی، نزد کی‌گور دو نوع است: تفکر منتهای و تفکر نامتنهای. هرگاه این تفکر منتهای باشد، بدین معناست که این فکر، مرکب را در جهت فعلیت (facticity) قرار می‌دهد؛ (یعنی به جهت وقایع داده شده که از آن به تنهای ذات تعبیر شد). اما قسم دوم، همان فکر نامتنهای است که به هیچ عنوان متوقف نمی‌شود، مگر اینکه به نهایت تجرد خویش، نائل آید. (Idem., 1992, p. 102) بنابراین، ذات، دو طرف دارد. طرف واقعی و طرفی مثالی که جمع این دو، ترکیبی است که آگاهی نام دارد؛ این آگاهی همان ادراک وجود ذات است. به عبارت دیگر، این آگاهی، آگاهی ذاتی است. اما این آگاهی لحظه‌ای در تطور روح نیست (آنچنان که هگل بدان معتقد بود)؛ از سوی دیگر، این آگاهی، آگاهی به ذات مجرد صرف نیست؛ بلکه این آگاهی، یک فعلیت ایجابی میان واقع و مثال است؛ به عبارت دیگر، این آگاهی، حد ایجابی سومی است که این دو لحظه متعارض (واقع و مثال) را به یکدیگر مرتبط می‌کند. (Ibid., p. 107) از دیدگاه کی‌گور، آگاهی حقیقی، چیزی است که هر دو جنبه واقع و مثال، به نحو متوازن در ذات موجود باشند.

۵. ترکیب ذات از ضرورت و امکان

دو عامل اساسی در تکوین ذات در نظر کی‌گور، امکان و ضرورت است و این دو عامل بنیادی، عامل مهمی در صیوریت ذات هستند. در واقع، امکان و ضرورت دو عامل جوهری برای ما هستند تا اینکه انسان را تبدیل به ذات کنند؛ و همچنان که دو عامل منتهای و نامتنهای به ذات تعلق داشتند، همچنین امکان و ضرورت، متعلق ذات هستند و ذاتی که بدون امکان است، دچار یأس خواهد شد. (Idem., 1970, p. 37)

اما باید دانست که مقصود کی‌گور از ضرورت، معنای منطقی آن نیست؛ در واقع، طرح بحث ضرورت به علت مخالفت با این دیدگاه هگل است که ضرورت را مرکب از امکان و واقع فعلی می‌دانست؛ ضرورت از این منظر دقیقاً عکس نظریه هگل است؛ یعنی واقع فعلی، همان ترکیب ضرورت و امکان است. (Idem., 1971, V. 2, p. 178) کی‌گور معتقد است که ضرورت به عینیت ذات و حدود واقعی آن اشاره دارد و عینیت این مقوله، هنگامی که از امکان جدا می‌شود، عبارت است از مبدایی که مقوم آن، صور معینی از وجود غیر اصیل است؛ وی برخی از انواع این وجود غیر اصیل را بیان می‌کند؛ مثلاً وجود انسان جبری مسلک؛ چراکه چنین انسانی، ذاتش را گم کرده است. دلیل آن

هم این است که هر چیزی نزد این انسان، ضروری است؛ بنابراین، این انسان به جز ضرورت، چیز دیگری نمی‌بیند. پس ذات، مرکب از ضرورت و امکان است و اگر هر کدام از این عوامل، نادیده گرفته شود، ذات هلاک خواهد شد.

اما مقولهٔ امکان، یکی از بزرگ‌ترین مقولات پویا در وجودشناسی کی‌کگور است؛ این مفهوم در آثار کی‌کگور به معانی مختلفی به کار رفته است که اهم آنها، در ذیل خواهد آمد.

۱. امکان، همان قوهٔ یگانه برای رستگاری (salvation) است:

«هرگاه شخصی غش می‌کند، ما فریاد می‌کشیم که آب بیاورید؛ اودکولون و آمونیاک بیاورید. اما هرگاه شخصی بخواهد ناامید و مأیوس شود، فریاد می‌کشیم، امکان را بیاورید؛ زیرا امکان تنها راه رستگاری است». (Idem., 1970, pp. 38-9)

۲. امکان ناظر به آینده است:

«امکان به این معنا، در آینده موجود است و ذات نیز به امکان رو دارد و لذا خودش را در آرزو و امید که به آینده تعلق دارد قرار می‌دهد». (Idem., 1971, V. 1, p. 220) وی می‌گوید:

«امکان دقیقاً بر آینده انطباق دارد؛ زیرا آزادی، امکانی است که در آینده است و آینده نیز برای زمان، امکان است». (Ibid., p. 91)

از سوی دیگر، باید دانست که امکان و ضرورت، ارتباطی دیالکتیکی با یکدیگر دارند و از این جهت، دیدگاه وجودی، آرزو و گذشته (امکان و ضرورت) را به واسطهٔ ارتباطی دیالکتیکی به یکدیگر پیوند می‌دهد. (Elrod, 1975, p. 56)

۳. ذات موجود، از طریق امکان، آموزش می‌بیند. کی‌کگور می‌گوید:

«هر کسی که به واسطه ترس آگاهی، آموزش ببیند، به واسطهٔ امکان آموزش دیده است و هر کس که به واسطهٔ امکان، آموزش ببیند، بر طرق نامتناهییت خودش آموزش دیده است». (Kierkegaard, 1980, p. 156)

به علاوه، امکان اصیل، امکان ندارد که امکان متناهی باشد؛ بلکه امکان نامتناهی است؛ و چون یک جنبهٔ ذات انسان، نامتناهی است، بنابراین، این جهت ذات، همان جهت امکانیت آن است. (Ibid, p. 157)

۴. کی‌کگور معتقد است که امکان، بالارزش‌ترین مقولات است. (Ibid.) اما به چه دلیل؟ به این خاطر که امکان با آزادی انسان در ارتباط است و به همین خاطر به

بزرگ‌ترین نتیجه وجودی در وجود انسان منتهی می‌شود؛ و اگر انسان نتواند این جنبه وجودی را در خود تقویت کند، قطعاً در دره یأس، حزن، گناه و خطا سقوط خواهد کرد. (Ibid., p. 91; Elrod, 1975, p. 56)

اما پرسش اینجاست که مقصود کی‌گاور از آزادی چیست؟ وی معتقد است آزادی، اساساً قوه «قادر بودن» است. او می‌گوید اینکه آدم (ع) از خوردن میوه ممنوعه منع شد، او را مضطرب می‌کرد؛ اما می‌دانست که در این عدم اکل، امکان آزادی او قرار دارد؛ یعنی اینکه او قادر است. (Kierkegaard, 1957, p. 40) بنابراین، آزادی، در حقیقت، اختیار نیست؛ حتی آزادی، ایمان هم نیست؛ بلکه آزادی، قادر بودن است؛ این همان آزادی اساسی است که به واسطه آن، همه درجات عینی برای ذات، در مراحل مختلف وجود، ممکن می‌شود. در واقع آزادی، همان چیزی است که میان ضرورت و امکان در نوسان است.

۶. رابطه آزادی و دلشوره

دلشوره ارتباط وثیقی با موضوعاتی مانند امکانات ذات، آینده و آزادی ذات دارد. به همین دلیل، کی‌گاور در آثار مختلف خویش، بر رابطه دلشوره با موضوعات فوق تأکید می‌کند. مثلاً در خصوص رابطه دلشوره و آینده می‌گوید:

دلشوره چیست؟ ... دلشوره، همانا آینده است. (Ibid., p. 68)

یا مثلاً در باب رابطه دلشوره و امکان می‌نویسد:

دلشوره، امکان برای وجود ممکن است. (Ibid.)

ارتباط دلشوره و آزادی ذات نیز در آثار کی‌گاور به وفور دیده می‌شود. وی در فقرات زیادی به ارتباط عمیق میان دلشوره و آزادی، اشاره می‌کند. مثلاً معتقد است دلشوره امکان آزادی است. (Ibid., p. 139) امکان آزادی، تعبیری از نفس انسان در حالت دلشوره است. (Ibid., p. 66) بنابراین، ذات هنگامی که با آزادی خویش مواجه شود، دچار دلشوره می‌شود. اساساً ارتباط دلشوره با سه مفهوم، آینده، امکان و آزادی نشان می‌دهد که میان این سه مفهوم، ارتباطی تنگاتنگ وجود دارد. شاید بتوان این ارتباط را این‌گونه تحلیل کرد که دلشوره، نتیجه آگاهی ذات به آزادی‌اش در به فعلیت درآوردن امکانات خود است؛ و همان‌گونه که گذشت، امکان، در تکوین ذات با آینده در ارتباط است؛ چراکه آینده نسبت به ذات، همان مجال امکانی است که از طریق به کار بردن اختیار و انتخاب، ذات را به فعلیت خویش نائل می‌کند. به دلیل همین ارتباط وثیق میان امکانات

ذات و آینده می‌توان گفت که دلشوره، نتیجه آگاهی ذات به این نکته است که او در زمان حاضر، قادر است با آینده‌ای مواجه شود که در آن آینده، امکانات وجودی‌اش نهفته است و به واسطه ابزار انتخاب، می‌تواند بهترین وضعیت وجودی را برای خود ترسیم کند.

دلشوره در انسان باعث می‌شود که هم احساس نزدیکی و جذب شدن نسبت به آن داشته باشد و هم در عین حال، احساس دوری و تباعد کند. اما دلیل این امر چیست؟ هنگامی که انسان، تناهی خویش را ادراک می‌کند و این مسئله را درک می‌کند که امکانات وی محدود است و از سوی دیگر، درمی‌یابد که با به کار بستن انتخاب، امکانات خویش را به فعلیت رسانده و لذا خود را هر چه بیشتر متحقق و معین می‌کند، لذا از انتخاب فرار کرده و از به کار بردن آن، تعمداً دوری می‌جوید. از سوی دیگر، امکان که یکی از عناصر وجودی انسان است، «عدم» را متمثل می‌کند؛ زیرا امکان چیزی است که هنوز محقق نشده است و لذا عدم است؛ پس این لاوجود، جاذبه خاصی برای انسان دارد؛ چراکه انسان به این طریق می‌یابد که موجودی نامتناهی است؛ اما باز این امکان می‌تواند نوعی تنفر را برای او ایجاد کند؛ چون امکان، نماینده عدم است و هنگامی که انسان، ذات خویش را مجموعه‌ای از امکانات بداند، در واقع، ذات خویش را همچون سرابی تصور کرده و یقین حاصل می‌کند که حیات وی، واقعیتی اصیل نیست؛ بنابراین، دلشوره‌ای که برای هر یک از حالات فوق در انسان ایجاد می‌شود، باعث می‌شود انسان، هم، نسبت به آن جذب شود و هم، از آن دور شود. (Ibid., p. 38)

دلشوره، ویژگی‌های دیگری نیز دارد که عبارت‌اند از:

۱. دلشوره، امری وجودی است؛ بنابراین، دلشوره، یکی از شالوده‌های وجود خود انسان است و به همین دلیل، مسئله‌ای فراگیر و شامل است؛ یعنی نزد هر موجود انسانی یافت می‌شود و ممکن نیست از انسان جدا شود. حتی کی‌گور معتقد است که غیاب دلشوره، خود نشانه‌ای بر حضور آن است و هنگامی که انسان گمان کند که از دلشوره رها شده، باید دانست که دلشوره، در اعماق وجود او مخفی شده است. (Wahl, p. 68)

۲. دلشوره، امری عام و شامل است و در این مسئله بسیار شبیه به یأس است؛ اما میان دلشوره و یأس تفاوت وجود دارد. یأس با ناکامی و شکست در ارتباط است و نتیجه این دو به شمار می‌رود؛ خواه موضوع ناکامی و شکست، گناه باشد یا تناقض و محالی که باعث ناکامی در تعقل می‌شود؛ اما دلشوره، بر گناه مقدم است و با امکان و آزادی در ارتباط است؛ دلشوره از امکان آزادی نشئت می‌گیرد. (Jolivet, p. 158)

۳. دلشوره، با عدم رابطه دارد و لذا در این جهت از ترس متمایز است؛ زیرا ترس، همواره با شیء جزئی، معین و محدود در رابطه است؛ بنابراین، انسان از یک دشمن معین یا یک حیوان خاص می‌ترسد و به همین دلیل است که وی می‌تواند بر ترس خود غلبه کند. اما انسان نمی‌تواند بر دلشوره خود غلبه کند؛ چراکه موضوع دلشوره، عدم است و عدم، بدون هیچ محدودیتی با وجود مواجه می‌شود. دلشوره، تعبیری از تناهی وجود انسان است و لذا انسان نمی‌تواند بر تناهی خویش غلبه کند؛ به همین دلیل است که دلشوره، دائماً در وجود انسان حضور دارد. شاید بتوان گفت عدم در اینجا همان امکان ذات است. پیش‌تر گفته شد که انسان، وجودی عینی دارد و از سوی دیگر، امکاناتی فراروی خود دارد که هنوز به منصه ظهور نرسیده‌اند. به همین دلیل، این امکانات به منزله لاشیء و عدم هستند. اگر انسان نتواند امکانات خویش را به واسطه اختیار و انتخاب به فعلیت برساند، دچار دلشوره می‌شود؛ لذا چون اکثر انسان‌ها نمی‌توانند تمامی امکانات خویش را محقق کنند، پس دلشوره در همه آنها حضور دارد.

۷. ترکیب ذات از امر زمانمند و امر ازلی

کی‌گگور، انسان را مرکب از دو عنصر مهم دیگر نیز می‌داند:

انسان، تنها مرکب از نفس و بدن نیست؛ بلکه همچنین مرکب از امر زمانمند و امر ازلی نیز هست. (Kierkegaard, 1980, p. 85)

کی‌گگور در ادامه می‌افزاید: اگر به ترکیب قبلی انسان یعنی ترکیب از نفس و بدن، توجه کنیم، در می‌یابیم که اولاً انسان، مرکب از نفس و بدن است و ثانیاً روح در این ترکیب، حد ثالث است. اما پرسش اینجاست که در این ترکیب، یعنی ترکیب ذات از امر زمانمند و امر ازلی، حد سوم چیست؟ اگر قائل شویم که این ترکیب، حد سوم ندارد، در واقع ملتزم به این مسئله شده‌ایم که اصلاً ترکیبی وجود ندارد؛ زیرا مرکب یعنی چیزی که دو عامل متناقض در آن وجود دارد؛ و لذا ترکیب، به عنوان یک ترکیب، کامل نمی‌شود، مگر اینکه عامل سومی در کار باشد. (Ibid., p. 85)

و این گونه است که کی‌گگور این بحث را آغاز کرده و سپس بدین نتیجه می‌رسد که حد ثالث، در این ترکیب همان «لحظه» (moment) یا «آن» است. کی‌گگور در تعریف «لحظه» می‌گوید:

لحظه، آن ابهامی است که در آن زمان و ازلیت، به یکدیگر می‌رسند و به واسطه آن، زمانیت (temporality) وضع می‌شود که به موجب آن، زمان دائماً، ازلیت را قطع می‌کند و ازلیت دائماً به داخل زمان راه پیدا می‌کند. در نتیجه، تقسیم ذکر شده فوق، معنای آن را حاصل می‌کند: یعنی زمان حال، زمان گذشته، زمان آینده. (Ibid., p. 89)

پس کی گگور بحث خود درباره ترکیب ذات از امر زمانمند و امر ازلی را این گونه پی می‌گیرد که تعریف زمان چیست؟ زمان عبارت است از «یک توالی نامتناهی» (an infinite succession) کی گگور می‌گوید، احتمال دارد که زمان به عنوان امر حاضر، امر گذشته و امر آینده نیز تعریف شود؛ اما باید دانست که این تعریف صحیح نیست؛ زیرا این تعریف تنها از طریق نسبت زمان با ازلیت و انعکاس ازلیت در زمان، پدید می‌آید. اگر در توالی نامتناهی زمان، بتوان یک جای ثابت - یعنی یک حال - پیدا کرد، تقسیم فوق، کاملاً صحیح خواهد بود. اما دقیقاً به این دلیل که هر لحظه و همچنین مجموع آنات، فرآیندی است که مرتب در حال گذر است، به همین جهت هیچ لحظه‌ای، یک زمان حاضر نیست و لذا در زمان، نه حال، نه گذشته و نه آینده، وجود ندارد. زمان حال، مفهوم زمان نیست. (Ibid., p. 86)

در مقابل، امر ازلی، امر حاضر است. از طرف دیگر، باید توجه داشت که در امر ازلی، هیچ گونه تقسیمی به گذشته و آینده، وجود ندارد؛ زیرا امر حاضر، توالی آنات را فسخ می‌کند. در واقع، زمان حاضر، زمانی است که توالی را قطع می‌کند. (Ibid.) بنابراین، زمان عبارت است از توالی نامتناهی. امر حاضر، امر ازلی است یا اینکه بگوییم امر ازلی، امر حاضر است. و امر حاضر، پر و ملاً است. (Ibid.) بنابراین، لحظه، بر امر حاضری دلالت دارد که نه گذشته‌ای دارد و نه آینده‌ای. از سوی دیگر، امر ازلی نیز دلالت بر امر حاضر دارد، از آن حیث که نه گذشته‌ای دارد و نه آینده‌ای؛ و این همان کمال امر ازلی است.

از منظر کی گگور، حیات در انسان، برتر و بالاتر از حیوان، آغاز می‌شود؛ چراکه انسان عامل روح را در خود دارد و روح همان جهت ازلی انسان است؛ یا اینکه بگوییم روح همان امر ازلی در ذات انسان است. (Idem., 1957, p. 81) و همان گونه که گذشت، مقدم بر ترکیب ذات از امر زمانی و امر ازلی، روحی ازلی است که مستغرق در انقضاء نامتناهی زمان است.

۸. نقاط قوت دیدگاه کی کگور

۱. یکی از مهم‌ترین نقاط قوت دیدگاه کی کگور، در این بخش و دیگر بخش‌های تفکر وی، توجه خاص و ویژه او به بحث انسان و محوریت دادن به آن است. دغدغه کی کگور، به عنوان پایه‌گذار مکتب اگزیستانسیالیسم، اهمیت دادن به انسان و جایگاه ویژه او در هستی است. هستی و وجود برای وی مقوله‌ای مختص به فرد آزاد است. هستی داشتن به معنایی که وی از آن مراد می‌کند، به معنای تحقق بخشیدن به خویش است؛ یا به لسان خود وی هستی، همان در گرو نهادن (self-commitment) است. در واقع، هستی‌دار، همیشه برای هدفی می‌کوشد؛ هدفی که در یک لحظه و یک‌بار برای همیشه به آن نمی‌توان رسید؛ و بدین‌سان چنین فردی، پیوسته در حال سیلان است؛ اما فردی که همه چیز را به دیالکتیکی از مفاهیم انتزاعی بدل می‌کند، به این معنا، هستی ندارد؛ در واقع، فرد اگزیستانس، تماشاگر نیست؛ بلکه بازیگر است و به زندگی خویش، شکل و جهت می‌دهد.

۲. ویژگی دیگر این بخش از تفکر کی کگور این است که او به ابعاد مختلف وجودی انسان اهمیت می‌دهد. اساساً کی کگور معتقد است انسان از ابعاد مختلفی تشکیل شده است که به واسطه این ابعاد وجودی، خود را می‌سازد؛ البته نکته بسیار مهم در این باره این است که (اگر بخواهیم به لسان فلسفه اسلامی سخن بگوییم) ترکیب انسان از قوای وجودی مختلف، ترکیبی انضمامی نیست؛ بلکه ترکیبی اتحادی است. به عبارت دیگر، این‌گونه نیست که این عوامل در خارج از یکدیگر قابل تفکیک باشند؛ بلکه بدین معناست که عقل هنگامی که به انسان نظر می‌افکند، او را دارای دو بعد می‌نگرد؛ یک جنبه، جنبه متناهییت، زمانی‌بودن، تحقق و عینیت آن است و جنبه دیگر، امکان سعه وجودی و حرکت در جهت تحقق امکانات بالقوه خود است. ثانیاً اینکه از دیدگاه کی کگور، انسان از پنج عامل دوبعدی تشکیل شده است، بدین معنا نیست که هر پنج عامل دوبعدی با یکدیگر متفاوت باشند؛ بلکه می‌توان به نحوی هر پنج عامل را به دو عامل کلی برگرداند؛ مثلاً بدن، متناهییت، واقع، ضرورت و امر زمانی، همگی به جنبه عینی و تناهی ذات انسان اشاره دارند و ابعاد نامتناهی، نفس، مثال، امر ازلی و امکان، مظهر امکانات بالقوه انسان هستند و لذا نشان‌دهنده حرکت در جهت بسط و گسترش جنبه وجودی ذات هستند.

۳. مزیت دیگر این دیدگاه، توجه به دیانت و ارتباط انسان با مبدأ هستی است. کی کگور معتقد است غایت نفس آن است که ذات شود. اما این عمل جز به واسطه ارتباط با

خدا ممکن نخواهد بود. (Idem., 1967, pp. 81-2) به عبارت دیگر، انسان در صورتی به هستی اصیل خویش، دست خواهد یافت که با مبدأ هستی یعنی خداوند، ارتباط برقرار کند. در این تفکر، والاترین مرتبه تحقق بخشیدن فرد به ذات خویش، پیوستگی به خداست. اینکه گفته می‌شود یک بعد انسان، نامتناهیست اوست، به معنای یکی کردن انسان با خدا نیست؛ بلکه به این معناست که حرکت و سیلان انسان، کوششی پیوسته به سوی خداست. چرا این کوشش باید پیوسته باشد؟ زیرا پیوستن خود به خدا کاری نیست که یک بار برای همیشه بتوان انجام داد؛ بلکه می‌باید صورت خویشتن در گرو نهادنی را به خود بگیرد که پیوسته تکرار می‌شود. (کاپلستون، ۱۳۷۵، ص ۳۳۸) درباره این ویژگی در ادامه، به تفصیل بحث خواهد شد.

۴. نکته دیگر آنکه کی‌گور به هر دو جنبه انسان، اهمیت یکسان می‌دهد. اساساً باید میان این ابعاد، هماهنگی وجود داشته باشد؛ در غیر این صورت انسان دچار بیماری روحی خواهد شد. مثلاً عدم توجه به بدن، امر واقع، ضرورت و امر زمانی، متفکر را به وادی دیدگاه ایدئالیستی که همان تفکر هگلی است، سوق خواهد داد و کی‌گور به دلیل همین تفکر ایدئالیستی هگل بود که تفکر خویش را بنا نهاد. از دیدگاه وی، اگر هماهنگی میان جنبه‌های مختلف وجودی انسان وجود نداشته باشد، ذات اصیل انسان دچار خدشه و خلل خواهد شد. در واقع، هدف اصلی انسان، ایجاد هماهنگی میان قوای وجودی خود است. اما گاهی انسان‌ها نمی‌توانند میان این دو عامل، توازن ایجاد کنند؛ لذا گاهی بر یک فرد، عامل تنهایی غلبه می‌کند و گاهی عامل نامتناهی. غالب انسان‌ها به خاطر همین عدم توازن میان این ابعاد وجودی، دچار بیماری‌های روحی خصوصاً بیماری یأس خواهند شد.

۵. و بالأخره اینکه کی‌گور معتقد است، انسان امکانات متعددی دارد و می‌تواند به واسطه عمل اختیار، این امکانات وجودی خویش را بالفعل کرده و لذا ماهیت خویش را شکل دهد. اهمیت این مسئله در اینجا است که این تفکر به مخاطب خویش، اعتماد به نفس خاصی می‌دهد. توجه به امکانات بالقوه، به انسان این آزادی عمل را می‌دهد که خود، سمت و سوی زندگی‌اش را مشخص کند. انسان برخلاف سایر موجودات که صرفاً همانی هستند که هستند، نیست؛ بلکه موجودی است که توانایی‌ها و استعدادهای فراوانی دارد که می‌تواند به هر کدام از آن امکانات بالقوه که مایل بود، جامعه فعلیت ببوشاند. پس هر انسانی می‌تواند ارزش‌های خاص خود را برگزیند و در نتیجه به زندگی خویش، آن‌گونه که می‌خواهد، معنا دهد. آدمی همواره

می‌تواند چیز تازه‌ای را در ارتباط با جهان ابداع کند؛ زیرا محدوده خاصی برای او وجود ندارد. اصولاً وجود امکان در انسان، که از دیدگاه کی‌گگور به معنای آزادی است، در همین گشوده بودن درهای ابتکار و ابداع است؛ به همین جهت، هدف اصلی وجود انسانی، تحقق آنچه که بالفعل نیست، می‌باشد؛ بنابراین، انسان در مسیر زندگی است که شکل می‌گیرد و آدمی می‌شود که هست. یعنی او با طرح‌های خود که در آینده گسترده می‌شود، نشان می‌دهد که چه چیز می‌خواهد باشد. ویژگی‌هایی مانند لایتنهای بودن، مثال، نفس، امر ازلی و خصوصاً مفهوم امکان، نشان‌دهنده توجه به امکانات بالقوه و فراوان انسان است. خلاصه اینکه این دیدگاه قصد دارد قدرت و استعداد انسان را به خود وی نشان داده و به او این اطمینان را بدهد که امکانات فراوانی در اختیار او قرار دارد و در یک کلام، انسان همواره می‌تواند بیش از آنچه هست، باشد و هیچ وقت آنچه باید باشد، نیست. البته درست است که ذات انسان استعدادها و توانایی‌های متعددی دارد، اما این بدان معنا نیست که انسان می‌تواند به واسطه تحقق این استعدادها، ذات خویش را از محدودیت خارج کرده و چیز دیگری کند.

۹. نقاط ضعف دیدگاه کی‌گگور

۱. اولین انتقاد به این دیدگاه و در مجموع به کل تفکر کی‌گگور این است که وی معمولاً برای ادعاهای خویش، هیچ استدلال قانع‌کننده عقلی‌ای ارائه نمی‌کند. البته این انتقاد بر تمامی متفکران اگزیستانسیالیست وارد است؛ مثلاً بر این ادعا که انسان، مرکب از واقع و مثال است، و آگاهی، صفت این ترکیب است، هیچ دلیلی اقامه نشده است؛ بلکه تنها شواهدی بر مدعا ارائه شده است؛ و معلوم است که ارائه یک یا چند شاهد بر مدعا، آن را اثبات نخواهد کرد. نمونه دیگر اینکه وی به جای تبیین عقلی ترکیب ذات انسان از نفس و بدن، به مفاهیم کتاب مقدس متوسل شده و لذا بر اساس آیات کتاب مقدس، نتیجه می‌گیرد که تمام عالم در یک جنبه و نفس در جانب دیگر است!! مک‌کواری در این زمینه بیان نغزی دارد:

«... و اینکه آیا فلسفه وجودی می‌تواند مدعی فلسفه بودن باشد؟ زیرا منطق، بیش از هر چیز، قواعد اندیشیدن را فراهم می‌کند. اگر این قواعد کنار گذاشته شوند، چگونه می‌توان مدعی شد که کسانی هنوز می‌اندیشند یا آنچه از تفکر مورد ادعای آنها بیرون می‌آید، فلسفه است؟ ... از فیلسوف، هر چیزی را می‌توانیم انتظار داشته باشیم،

اما آیا حق نداریم از او انتظار داشته باشیم که منطقی باشد؟ و اگر او از منطق دست بشوید، پس آیا از فلسفه، دست نشسته است؟». (مک کواری، ۱۳۷۷، ص ۱۴۲)

۲. انتقاد دوم این است که در این نظریه، دقیقاً معلوم نیست انسان باید کدام یک از امکانات بالقوه خویش را به منصه ظهور و فعلیت برساند. آیا انسان محق است که هر استعدادی را که در درون وی نهفته است، به فعلیت برساند؟! در واقع، انسان در تفکر کی کگور و به طور کلی در فلسفه‌های اگزیستانسیالیسم، در بند صورت اعمال اخلاقی و نه محتوای آنهاست؛ به عبارت دیگر، فرایند اختیار، ترس آگاهی و جهش به وجهی است که ممکن است، فرد را تقریباً به جانب هر نوع رفتار و کرداری که مقتضای اوضاع و احوال باشد، پرتاب کند. آنچه در این تفکر از انسان خواسته می‌شود، مصمم بودن به تصمیم گرفتن است؛ اما التزام به یک غرض و هدف خاص، مطرود است. (وال، ۱۳۷۲، ص ۳۵۳)

۳. انتقاد مهم و اساسی دیگر اینکه وی، برای تبیین تفکر خویش از اصطلاحات مبهم و دوپهلوی و همچنین از گزاره‌های غیرقابل فهم استفاده می‌کند. مثلاً وی مفهوم امکان را دست کم به چهار معنا به کار برده است؛ اما هنگامی که وی از این واژه استفاده می‌کند، مشخص نمی‌کند که کدام معنای از امکان مد نظر او بوده است. یا هنگامی که واژه «مثال» را به عنوان یک بعد از ابعاد وجودی انسان به کار می‌برد، معنای آن را دقیقاً معلوم نمی‌کند. همچنین این گزاره که «ذات چیست؟ ذات، علاقه‌ای است که خود را به ذات مرتبط می‌کند ... اما ذات علاقه نیست؛ و این علاقه، نفس را به ذاتش مرتبط می‌کند». (Kierkegaard, 1980, p. 13) بسیار مبهم است. به نظر می‌رسد شاید یکی از دلایل این نحوه نگارش، این باشد که وی یک فیلسوف سیستماتیک نبود. اتفاقاً او می‌خواست علیه سیستم‌ها که مظهر آن هگل بود، بشورد. شاید این عبارت هنری ئی الیسون این نکته را به خوبی روشن کند:

«کی کگور دائماً از دست ما می‌گریزد و اغفالمان می‌کند. مثل سقراط که همه عمر ستایشگرش بود. کی کگور هم فکر می‌کرد وظیفه‌اش، توضیح دادن نیست؛ نیش زدن است». (Thompson, 1972, p. 323)

البته این انتقاد، بدین معنا نیست که کل فلسفه کی کگور، بی‌معنا و مهممل است؛ بلکه می‌توان در آثار او یک فلسفه کلی استخراج کرد؛ به عبارت دیگر، در آثار متعدد وی می‌توان حقایق مشترکی پیدا کرد که حاکی از یک نظام فلسفی باشد.

فهرست منابع

۱. کاپلستون، فردریک، ۱۳۷۵، *تاریخ فلسفه از فیثته تا نیچه*، ج ۷، داریوش آشوری، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش، چاپ دوم.
۲. مک کواری، جان، ۱۳۷۷، *فلسفه وجودی*، محمدسعید حنایی کاشانی، تهران، انتشارات هرمس.
۳. وال، ژان، ۱۳۸۰، *بحث در مابعدالطبیعه*، یحیی مهدوی و همکاران، تهران، خوارزمی، چاپ دوم.
4. Elroad, John W., 1975, *Being and Existence in Kierkegaard's Pseudonymous Works*, Princeton University Press.
5. Jolivet, R., 1952, *Introduction to Kierkegaard*, New York, Dutton.
6. Kierkegaard, Soren, 1992, *Concluding Unscientific Postscript*, trans. by David F. Swenson and Walter Lowrie, Princeton University Press.
7. -----, 1971, *Either; Or*, 2vols, trans. by David F. Swenson, Princeton University Press.
8. -----, 1967, *Philosophical Fragments*, trans. by David F. Swenson, revised by Howard V. Hong, Princeton University Press.
9. -----, 1980, *The Concept Of Anxiety*, trans. and edited with Introduction and Notes by Reider Thomte, Princeton University Press.
10. -----, 1957, *The Concept Of Dread*, trans. by Walter Lowrie, Princeton University Press.
11. -----, 1970, *The Sickness Unto Death*, trans. by Walter Lowrie, Princeton University Press.
12. -----, 1991, *Training In Christianity*, edited and trans. Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton University Press.
13. Taylor, Mark, C., 1975, *Kierkegaard's Pseudonymous Authorship: A Study of Time and the Self*, Princeton University Press.
14. Thompson, Josiah, 1972, *Christianity And Nonsense In Kierkegaard, A Collection Of Critical Essays*, Doubleday & Company Inc..., Garden City, New York.
15. Wahl, Jean, 1969, *The Philosophies of Existence, an Introduction to the Basic Thought of Kierkegaard, Heidegger, Jaspers, Marcel, Sartre*, Schocken books.