



Biannual Journal of
Metaphysical Investigations,
Vol.6, No. 12, Fall & winter 2025-
2026, pp 469-500

The Place of Reason in the Transition from the Aesthetic to the Ethical Sphere of Existence in Søren Kierkegaard's Thought¹

Seyed Ahmad Moosavi Khoeini²

Hasan Mehrnia³

Abstract

This article examines a central aspect of Søren Kierkegaard's existential thought: the problem of living in accordance with truth, with particular attention to the dialectical relationship between knowledge and will. Kierkegaard's exploration of how to shape the human self and choose authentically is articulated through his theory of "spheres of existence." A key debate in this context concerns the "transition" from one stage of life to another, and the role of reason in this process. On the one hand, some scholars argue that the transition from the aesthetic to the ethical mode of existence is based on "criterionless choice." On the other hand, some scholars consider this transition to be a rational decision, with an internalist approach to reasons for action suggesting that deliberation on motivations can bring about the transition. Drawing on Kierkegaard's anthropology, which posits a separation between thought and actuality, and emphasizing his epistemological approach that defines subjective knowledge, this article concludes that, from Kierkegaard's perspective, the transition to the ethical sphere is rooted in reason. However, this reason expresses only the necessary

¹ . **Research Paper**, Received: 28/9/2025, Confirmed: 12/1/2026.

² . Ph.D. Candidate of Philosophy, University of Tehran, Farabi College, Department of Philosophy, Qom, Iran. (moosavi.ahmad@ut.ac.ir)

³ . Associate Professor, University of Tehran, Farabi College, Department of Philosophy, Qom, Iran. (hmehrniania@ut.ac.ir)

condition for the transition: passionate will. It does not, by itself, actualize the transition.

Keywords: Kierkegaard, transition, aesthetics, ethics, reason, passion

Introduction

A fundamental question in Western philosophy and ethics, from Socrates onward, is how to live in accordance with truth and how epistemic states influence volitional actions. If living an examined life means living in accordance with well-grounded beliefs, then it is essential to ask: do reasons determine how we live, just as they determine our beliefs, or is there an enduring gap between reasons and action?

The relation between knowledge and will, and the question of how to live in accordance with truth, is central to Søren Kierkegaard's existential philosophy. His account of the formation of the self and the conscious choice process is encapsulated in his theory of spheres (or stages) of existence. A contentious issue within this framework concerns the nature of the transition from one stage to another, and whether reasons play a role in this transition. Sartrean readings of Kierkegaard suggest that such transitions depend on a criterionless act of will, interpreting Kierkegaard as an anti-rational thinker who grounds ethical authority solely in free will.

Alasdair MacIntyre's interpretation in *After Virtue: A Study in Moral Theory* is a paradigmatic example of this Sartrean view. MacIntyre argues that *Either/Or* presents two incommensurable ways of life, each embodying distinct concepts and incompatible approaches. According to MacIntyre, the choice between these modes of existence is a criterionless one because the reasons within each sphere are intelligible only to those within that sphere. Therefore, individuals must make a choice based on primary principles, and no further reason can justify them.

However, many scholars criticize MacIntyre's reading, arguing that the spheres should not be considered incommensurable. They contend that states such as "despair" can serve as a motivating reason for the transition from the aesthetic sphere to the ethical sphere. While MacIntyre acknowledges some errors in his earlier interpretation, he maintains that in *Either/Or*, despair leads to the ethical sphere only if it is chosen. From the perspective of the aesthete, despair cannot be reasoned into a transition; only after entering the ethical sphere can one understand the meaning of choosing. MacIntyre also argues that even if despair serves as a psychological cause of the transition, it does not provide a rational ground for it.

In *Kierkegaard, McIntyre, Williams, and the Internal Point of View*, Rob Compaijen analyzes this dispute within the context of reasons for action, contrasting externalist and internalist positions. Defending the internalist stance, Compaijen critiques McIntyre's theory and argues that the move to the ethical sphere can be grounded in reasons. For Compaijen, the aesthete's transition to the ethical sphere is a rational decision based on sustained deliberation over current motivations.

This article investigates, in light of Kierkegaard's anthropological and epistemological views, the relationship between reasons and the transition to the ethical sphere. We argue that, within Kierkegaard's framework, the transition to the ethical sphere is indeed grounded in deliberation, but it is not a necessary outcome of that deliberation. Instead, it depends on the aesthete's passionate commitment to act upon the conclusions of that deliberation. Thus, the view that reasons alone can lead to the transition, as suggested by Compaijen, is insufficient. Simultaneously, we also argue that the reading of McIntyre, which treats the transition as a purely criterionless act, overlooks Kierkegaard's deeper conception of the transition as requiring passionate engagement with one's reasoning.

The article proceeds in three sections. The first section explains that, according to Kierkegaard's anthropology, even the highest degree of knowledge cannot, by itself, generate the inward resolve to act. The second section clarifies the role of reasons within Kierkegaard's epistemology, emphasizing the nature of subjective knowledge. The third section analyzes Judge William's discussion in *Either/Or*, focusing on the manner in which the aesthete moves to the ethical sphere. Finally, the conclusion discusses the flaws in McIntyre's and Compaijen's readings based on this analysis.

Conclusion

Based on the analysis of Kierkegaard's anthropology and epistemology, we conclude that the transition to the ethical sphere, while grounded in thought and deliberation, is not the inevitable outcome of such deliberation. Rather, it depends on the aesthete's passionate commitment to the conclusions drawn from that deliberation. Thus, contrary to McIntyre, the transition to the ethical sphere is not a criterionless choice. While McIntyre rightly emphasizes the absolute either/or between the aesthetic and ethical spheres, he treats this choice as taking place within a system of reasons and beliefs, which Kierkegaard would reject. Instead, Kierkegaard emphasizes commitment to the practical implications of one's reasoning.

Internalist interpretations, such as Rob Compaijen's, are also insufficient. Compaijen argues that the transition is grounded in rational deliberation, but Kierkegaard maintains that deliberation alone cannot bring about the transition. Action arises only when the individual passionately commits to the conclusions of that deliberation, a commitment that is not guaranteed merely through the deliberative process itself.

References

- Compaijen, R. (2018). *Kierkegaard, McIntyre, Williams, and the Internal Point of View*. Palgrave Macmillan.
- Kierkegaard, S. (1992). *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments: Volume I*. Princeton University Press.
- Kierkegaard, S. (2021). *Either/Or: Vol. 2*. Translated by Saleh Najafi. Markaz Publication. [In Persian].
- McIntyre, A. (2018). *After Virtue: A Study in Moral Theory*. Translated by Hamid Shahrirai and Mohammad Ali Shomali. Samt Publication. [In Persian].
- Piety, M. G. (2010). *Ways of Knowing: Kierkegaard's Pluralist Epistemology*. Baylor University Press.



دوفصلنامه علمی پژوهش‌های مابعدالطبیعی،

سال ششم، شماره ۱۲، پاییز و زمستان ۱۴۰۴

صص ۵۰۰-۴۶۹

بررسی جایگاه دلیل در گذار از اقلیم زیبایی‌شناسانه به اقلیم اخلاقی در اندیشه سورن کرکگور^۱

سیداحمد موسوی خوئینی،^۲ احسن مهرنیا^۳

چکیده

مسئله چگونگی زیستن مطابق با حقیقت و پرسش‌های پیرامون آن، خصوصاً پرسش درباره نسبت شناخت و اراده، از مباحث اصلی اندیشه اگزیستانسیالیستی سورن کرکگور است. تبیین او از نحوه شکل بخشیدن به خود انسانی و دست‌یازیدن به انتخاب‌های آگاهانه در نظریه «اقلیم‌های وجود» صورت‌بندی شده است. یکی از مسائل مناقشه‌انگیز این نظریه چگونگی «گذار» فرد از مرحله‌ای از حیات به مرحله دیگر و نسبت این گذار با دلیل است. مطابق دسته‌ای از تفسیرها، که نمونه شاخص آن تفسیر السدیر مکی‌تایر از گذار به اقلیم اخلاقی در کتاب «در پی فضیلت» است، گذار از مرحله زیبایی‌شناسی به مرحله اخلاقی مبتنی بر «انتخاب بی‌معیار» است. دسته‌ای دیگر از تفسیرها این گذار را عقلانی و مبتنی بر دلیل می‌دانند و، با تبیینی درون‌گرایانه از دلیل‌کنش، بر این باورند که نتیجه‌گرفتن انجام گذار از طریق ژرف‌کاوی انگیزه‌ها «تحقق‌بخش» این گذار خواهد بود. در این مقاله، با تکیه بر یکی از مبانی انسان‌شناسی کرکگور، یعنی انفکاک فکر از فعلیت، و همچنین با تأکید بر

^۱ . مقاله پژوهشی، تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۷/۶؛ تاریخ تایید: ۱۴۰۴/۱۰/۲۲.

^۲ دانشجوی دکترای دانشکده‌گان فارابی دانشگاه تهران، تهران، ایران، (moosavi.ahmad@ut.ac.ir).

^۳ دانشیار گروه فلسفه دانشکده‌گان فارابی دانشگاه تهران (نویسنده مسئول)، تهران، ایران،



(hmehrniania@ut.ac.ir)

رویکرد معرفت‌شناسانه خاص وی و تبیین ویژگی‌های شناخت سوژکتیو، نشان خواهیم داد که گذار به ساحت اخلاق از منظر کرکگور واجد دلیل است، اما این دلیل صرفاً بیانگر شرط ضروری این گذار یعنی اراده شورمندانه است و از این رو به خودی خود به این گذار تحقق نمی‌بخشد.

کلیدواژگان: کرکگور؛ گذار؛ زیبایی‌شناسی؛ اخلاقی؛ دلیل؛ شورمندی.

۱. مقدمه

با مراجعه به آثار اخلاقی در تاریخ اندیشه غرب می‌توان دریافت که یکی از پرسش‌های محوری از زمان سقراط به این سو «چگونگی زیستن مطابق با حقیقت» و «نسبت شناخت با اراده» در این فرایند است. اگر زندگی سنجیده را به معنای زیستن براساس باورهایی مدلل و موجه بدانیم، با این پرسش مواجه خواهیم شد که ابتدای شیوه خاصی از زیستن بر دلیل به چه معناست؟ آیا همان‌طور که دلایل ما به باورهای مان تعیین می‌بخشد و آن‌ها را ضروری می‌کنند، به نحوه زیستن ما نیز تعیین می‌بخشد یا همواره شکافی میان دلیل و کنش‌های ما در زندگی باقی می‌ماند؟

مسئله «چگونگی زیستن مطابق با حقیقت» و پرسش‌های پیرامون آن، خصوصاً پرسش درباره «نسبت شناخت و اراده»، از مباحث اصلی اندیشه اگزیستانسیالیستی سورن کرکگور است. تبیین او از نحوه شکل بخشیدن به خود انسانی و دست یازیدن به انتخاب‌های آگاهانه در نظریه «اقليم‌های وجود»^۱ (spheres of existence) صورت‌بندی شده است. یکی از مسائل مناقشه‌انگیز این نظریه چگونگی «گذار» فرد از مرحله‌ای از حیات به مرحله دیگر و نسبت این گذار با دلیل است. مطابق تفسیرهای سارتری از اندیشه کرکگور، گذار فرد از مرحله‌ای

^۱ همچنین از اصطلاح stages on life's way یا مراحل طریق زندگی نیز برای اشاره به این نظریه استفاده می‌شود. اصطلاح نخست ناظر به ویژگی‌های هر اقلیم در نسبت با ساختار وجودی خود انسانی است، و اصطلاح دوم ناظر به نحوه آشکار شدن ویژگی‌های هر مرحله در نحوه زندگی و تصمیم‌های فرد است.

بررسی جایگاه دلیل در گذار از اقلیم زیبایی‌شناسانه به اقلیم اخلاق در اندیشه... / خوئینی، مهرنیا / ۴۷۵

به مرحله دیگر با تکیه بر اراده‌ای است که در تحلیل نهایی «بی‌معیار» است. این تفسیرها کرکگور را متفکری عقل‌ستیز معرفی می‌کنند که اساس نهایی مرجعیت‌بخشی به اخلاق را اراده آزاد می‌داند (ایونز، ۱۳۹۷، ص ۱۲۹).

تفسیر السدیر مکینتایر در کتاب در پی فضیلت (After virtue: a study in moral theory)، به سبب موضع‌گیری روشن و صریح وی در این زمینه، نمونه برجسته‌ای از تفسیرهای سارتری تلقی شده است. از دیدگاه وی، در کتاب یا این یا آن دو شیوه زندگی قیاس‌ناپذیر مطرح می‌شود که هر کدام بیانگر مفاهیمی متفاوت، رویکردهایی ناسازگار، و استدلال‌هایی رقیب‌اند (مکینتایر، ۱۳۹۸، ص ۸۳). گزینش میان این دو شیوه قیاس‌ناپذیر نیز ناگزیر به شکل گزینشی بی‌معیار ترسیم می‌شود، زیرا دلایل هر حوزه صرفاً برای افراد درون آن حوزه فهمیدنی و موجه است. پس «فرد باید اصول اولیه خود را برگزیند و درست به همین دلیل که آن‌ها اصول اولیه‌اند و در زنجیره استدلال بر هر اصل دیگری مقدم‌اند، دلیل نهایی دیگری نمی‌توان برای تأیید آن‌ها اقامه کرد» (مکینتایر، ۱۳۹۸، ص ۸۴).

اما گروه دیگری از مفسران، در نقد تفسیرهای سارتری، و خصوصاً با اشاره به تفسیر مکینتایر، تأکید کرده‌اند که نباید این دو اقلیم را قیاس‌ناپذیر دانست.^۱ به نظر این مفسران، وضعیت‌هایی نظیر نومیدی را می‌توان در مقام دلیل گذار فرد زیبایی‌شناس به اقلیم اخلاقی تلقی کرد. با این همه مکینتایر، ضمن پذیرش برخی اشتباهات تفسیر خود، در مقام پاسخ به این دسته از نقدها تأکید می‌کند که در یا این یا آن، و از نظر قاضی ویلیام، که نماینده دیدگاه اخلاقی است، نومیدی تنها زمانی منجر به اخلاقی شدن می‌شود که «انتخاب» شود و این دقیقاً همان کاری است که زیبایی‌شناس در چارچوب نظری خودش نمی‌تواند دلیلی

^۱ برای نمونه، سی. استیون ایونز، آنتونی راد، جان دونهورت، پیت جی. مل، گوردون مرینو و مریلین جی.

پایتی به تفسیر مکینتایر پاسخ داده‌اند. برای بررسی بیشتر بنگرید به:

-Davenport, John j.; Rudd, Anthony (Eds.) (2001): Kierkegaard after MacIntyre. Essays on freedom, narrative, and virtue. Chicago, Great Britain: Open Court.

برای آن داشته باشد و صرفاً پس از قدم گذاشتن به مرحله اخلاقی می‌تواند معنای برگزیدن را درک کند. به علاوه، به نظر مکینتایر، این منتقدان تغییر حالت روان‌شناختی را با دلیل عقلانی خلط کرده‌اند و اگر نومیدی و نظایر آن عامل انتقال باشد، نهایتاً عاملی روانی برای تحول فرد خواهد بود، نه دلیلی عقلانی (Davenport et-al., 2001, p 274).

در ادامه این مباحثه، راب کامپین در کتاب کرکگور، مکینتایر، ویلیامز و منظر درونی^۱ این مناقشه را ذیل نظریه دلیل کنش و به مدد تقابل میان موضع برون‌گرایانه و درون‌گرایانه بررسی کرده است. او با دفاع از موضع درون‌گرایانه، ابتدا نظر مکینتایر درباره دلیل کنش را نقد می‌کند و سپس استدلال می‌کند که با واکاوی وضعیت نومیدی در زندگی زیبایی-شناس، می‌توان گذار A^۲ به اقلیم اخلاقی را واجد دلیل دانست (Compaijen, 2018, p 211). به نظر کامپین، دلیل داشتن A به این معناست که او با ژرف‌کاوی انگیزه‌های

^۱ Compaijen, Rob (2018): Kierkegaard, MacIntyre, Williams, and the internal point of view. Basingstoke, Hampshire: Palgrave Macmillan.

^۲ کرکگور هم‌سو با نگرش خود به انتقال حقیقت سوژکتیو از طریق ارتباط غیرمستقیم، در یا این یا آن طرحی داستانی مبتنی بر نام‌های مستعار برای ارائه مطلب برگزیده است: ویکتور ارمیتا ویراستار کل کتاب است و نقل می‌کند که این کتاب حاوی اوراقی است که در کشوی مخفی یک میز یافته است و متوجه شده که دو دسته نوشته در این اوراق هست: دسته اول نوشته‌های تغزلی و زیبایی‌شناسانه فردی ناشناس است، یادداشت‌هایی که روایت زندگی لذت‌جویانه این فرد است. دسته دوم نامه‌های یک قاضی سابق به نام ویلیام است خطاب به شخص اول. ویراستار برای سهولت کار به فرد اول A و به فرد دوم B می‌گوید. A در آثار کرکگور نماینده شخصیتی است که حیاتی زیبایی‌شناسانه دارد، اما در جایگاه لذت‌جویی صرف و پیروی از غرایز اولیه هم نیست بلکه خصلتی اندیشمندانه دارد و دچار قسمی کسالت و نومیدی از وضعیت حیات خود است. همین نکته باعث شده که قاضی ویلیام، یا B، او را مخاطب خود قرار دهد، زیرا به زعم قاضی، بیش از دیگران آمادگی گذار به اقلیم اخلاقی را کسب کرده است. قاضی ویلیام نیز نماینده دیدگاه اخلاقی است.

بررسی جایگاه دلیل در گذار از اقلیم زیبایی‌شناسانه به اقلیم اخلاق در اندیشه ... / خوئینی، مهرنیا / ۴۷۷

کنونی‌اش می‌تواند برای انجام کنش اخلاقی برانگیخته شود و گذار به اقلیم اخلاقی را تحقق بخشد (Compaijen, 2018, p 39–40).

با توجه به این مباحث، در مقاله حاضر می‌کوشیم، براساس مبانی انسان‌شناختی و معرفت-شناختی اندیشه کرکگور، نسبت «دلیل» با «گذار به اقلیم اخلاقی» را بررسی کنیم و نتیجه بگیریم که، در چارچوب اندیشه کرکگور، گذار A به اقلیم اخلاقی اگرچه بر پایه تفکر و ژرف‌کاوی است، اما نتیجه ضروری آن نیست، بلکه این گذار منوط به جدیت شورمندانه A برای تعهد به نتایج اندیشه است. بر این اساس، تفسیرهایی نظیر تفسیر مکینتایر درباره درک‌ناپذیری مطلق دلایل گذار از منظر زیبایی‌شناس نادرست است؛ اما به خلاف راه‌حل درون‌گرایانه کامپین، نباید تصور کرد که، از منظر کرکگور، صرف ژرف‌کاوی A درباره انگیزه‌های کنونی‌اش می‌تواند موجبات گذار او به اقلیم اخلاقی را فراهم آورد و آن را تحقق بخشد.

برای تبیین و توضیح کامل‌تر این مباحث، در بخش نخست توضیح داده خواهد شد که بر اساس یکی از مبانی انسان‌شناختی اندیشه کرکگور، یعنی انفکاک فکر و فعلیت، بالاترین حد شناخت نیز نمی‌تواند به‌خودی‌خود منجر به عزم درونی برای کنش شود. در بخش دوم، بر اساس معرفت‌شناسی کرکگور و تبیین او از آگاهی و انواع شناخت، جایگاه دلیل در شناخت سوژکتیو اصیل را توضیح خواهیم داد. در بخش سوم، با تمرکز بر بحث قاضی ویلیام در کتاب یا این یا آن، نحوه گذار به اقلیم اخلاقی و فرایند دست‌یافتن A به دلیل گذار را بررسی می‌کنیم. نهایتاً در بخش پایانی، با توجه به نکات گفته شده، معضل اصلی تفسیر مکینتایر و کامپین را تبیین خواهیم کرد.

۲. فعلیت، فکر، وجود میانی

۲.۱. فعلیت

مفهوم فعلیت (Actuality) یکی از مفاهیم اساسی اندیشهٔ کرکگور است. او در روزنوشتی دربارهٔ حضور در کلاس درس شلینگ، اشاره می‌کند که این مفهوم سرنخی برای پیگیری سرگشتگی‌های فلسفی‌اش به او داده است (Kierkegaard et al., 2010, p. 229–230). تلقی او از فعلیت را باید در نسبت با مفاهیم امکان (Possibility)، ضرورت (Necessity)، و نیز امکان خاص (Contingency) درک کرد. کرکگور ابتدا در چارچوب منطق ارسطویی این مفاهیم را توصیف می‌کند و سپس به آن‌ها جنبه‌ای اگزیستانسیالیستی می‌دهد. او با پذیرش تمایز مرسوم میان ماهیت و وجود، مفاهیم فوق را ناظر به نحوهٔ وجود امور می‌داند نه ماهیت آن‌ها (da Silva, 2016a, p 67–68). از نظر او «امکان» نحوه‌ای از بودن شیء است در وضعیتی که هنوز به وجود نیامده و به وجود آمدن آن هم مستلزم تناقض نیست. به بیان یوهانس کلیماکوس در پاره‌نوشته‌های فلسفی (Philosophical Fragments)، «موجودی که همچنان ناموجود است [در وضعیت] امکان است؛ موجودی که موجود است بالفعل است یا [در وضعیت] فعلیت است؛ و تغییر به وجود آمدن گذاری است از امکان به فعلیت» (Kierkegaard et al., 1985, p 74). پس تفاوت امکان و فعلیت «در ماهیت نیست بلکه در وجود است» (Kierkegaard et al., 1985, p 73).

اما امکان در تقابل مطلق با ضرورت قرار می‌گیرد، زیرا آنچه ضروری است نمی‌تواند به وجود آید، بلکه بالضروره هست و وجود برای ماهیتش ضروری است (da Silva, 2016b, p 251). در این معنا، آنچه ضروری است چیزی نیست که هم ممکن باشد و هم بالفعل. در اینجا کرکگور با ارسطو مخالف است که دربارهٔ آنچه ضروری است می‌توان گفت ممکن است (da Silva, 2016a, p 67–68). امکان بیانگر عدم ضرورت و عدم فعلیت است و آنچه بالفعل است اما ضروری نیست، ناگزیر به وجود آمده است. اما آنچه ضروری است همواره هست و به وجود نیامده است. آنچه بالفعل است و ضروری نیست ممکن به امکان خاص است.

بررسی جایگاه دلیل در گذار از اقلیم زیبایی‌شناسانه به اقلیم اخلاق در اندیشه ... / خوئینی، معرینا / ۴۷۹

کرکگور از این مفاهیم برای توضیح ساختار اگزیستانسیالیستی «خود» انسانی بهره می‌برد (da Silva, 2016b, p 253-254). خود انسانی «هم‌نهادی است از ... اختیار و ضرورت» در معنای حد سوم ایجابی (کرکگور، ۱۴۰۲، ص ۳۲). تبیین گذار از امکان به فعلیت در این صورت‌بندی، توضیحی است در باب نحوه خودشدن. اگر ضرورت را در تقابل با امکان درک کنیم، تغییر از امکان به فعلیت مستلزم آزادی اراده خواهد بود، زیرا نمی‌تواند تغییری ضروری باشد. اما این تغییر به معنایی دیگر «ضروری» است، زیرا بیانگر بدل‌شدن انسان به چیزی است که باید بشود. بنابراین، نومی‌دی، به‌منزله شکل اساسی خودشدن، هم به شکل فقدان امکان بروز می‌کند و هم به شکل فقدان ضرورت (کرکگور، ۱۴۰۲، ص ۶۷).

مقولات فوق در نظریه اقلیم‌های وجود نیز به درک تمایز میان اقلیم اخلاقی با اقلیم زیبایی‌شناسی کمک می‌کند. امکان در اینجا دو معنا دارد: «امکان پیشااخلاقی» و «امکان اخلاقی» (da Silva, 2016a, p. 69). امکان در وضعیت پیشااخلاقی به معنای بی‌اعتنایی و بی‌علاقگی انسان در انتخاب است، وضعیتی که فرصت‌های پیش‌روی فرد را فاقد ضرورت ترسیم می‌کند. تغییر از امکان به فعلیت مستلزم جدیت و علقه درونی نسبت به کنش و دخیل شدن اراده آزاد است. با این گذار، فرصت‌های متعددی که در وضعیت بی‌علاقگی پیش‌روی فرد بودند به فرصت‌هایی برای انجام وظیفه بدل می‌شود و بدین شیوه خود اخلاقی شکل می‌گیرد.

۲،۲. انفکاک فکر و فعلیت

فکر یا انتزاع از نظر کرکگور امکانی است که به فعلیت بدل نشده است. فعلیت و انفکاک آن از فکر را در اندیشه کرکگور می‌توان با نظر به دو معنای وجود توضیح داد. او به تمایز «وجود واقعی» (Factual being) از «وجود ایدئال» (Ideal being) اشاره می‌کند و تمایزشان را در دو نکته می‌داند: الف) وجود واقعی را نمی‌توان به وجود ایدئال، یعنی به مفاهیم، فروکاست؛ ب) وجود واقعی را نمی‌توان دارای مراتب تشکیکی دانست (da Silva, 2015,)

p. 7). به این تمایز با استفاده از فکر-واقعیت یا فکر-فعلیت، به جای وجود ایدئال، و فعلیت به جای وجود واقعی نیز اشاره شده است. گابریل فریرا داسیلوا توضیح می‌دهد که کرکگور، در این تفکیک، احتمالاً پیرو نظر کانت، و همچنین سنت لایبنیتیسی-ولفی، است که واقعیت را ذیل مقولات متناظر با کیفیت قرار می‌دهد و آن را بیانگر حدود مفهومی سلبی یا ایجابی می‌داند، اما وجود/فعلیت را ذیل مقولات متناظر با جهت می‌گنجاند و آن را تحقق مفهوم با تمام ویژگی‌هایش در موضوع می‌داند (da Silva, 2015, p 7-10). بنابراین، وجود واقعی یا فعلیت را نه می‌توان سلباً یا ایجاباً به یک شیء حمل کرد و در حدود مفهومی آن گنجاند و نه می‌توان برای آن مراتب تشکیکی قائل شد. همان‌طور که پیش‌تر اشاره شد، از نظر کرکگور تغییر به وجود آمدن، یا فعلیت یافتن، گذاری است در وجود نه در ماهیت. یوهانس کلیماکوس در واپسین تعلیق غیرعلمی (Concluding Unscientific Postscript) به کانت خرده می‌گیرد که چرا فعلیت را در رابطه با فکر در نظر گرفته و آن را به کلی به حیطه اخلاق واگذار نکرده است؛ اما کلیماکوس نوک پیکان انتقادات خود را به سمت هگل نشانه می‌رود که به زعم او کوشیده تا به مدد اندیشه محض بر شکاکیت غلبه کند. به نظر کلیماکوس، آنچه در اینجا رخ داده خلطی است میان دو معنای وجود، یعنی خلط فکر-واقعیت با فعلیت، زیرا فکر-واقعیت ذیل مقوله امکان جای می‌گیرد، اما فعلیت بیانگر مقوله مقابل آن است (Kierkegaard, 1992, p 328). این تمایز موجب می‌شود نتوان فعلیت را به فکر درآورد، زیرا انتزاع فکر فعلیت را بدل به امکان می‌کند. بنابراین «هرچه درباره فعلیت به زبان انتزاع گفته شود در چارچوب امکان بیان شده است» (Kierkegaard, 1992, p 315). کرکگور در یکی از روزنوشت‌هایش نیز توضیح می‌دهد که انفکاک فکر از فعلیت موجب می‌شود نتوان فعلیت را به مفهوم درآورد؛ زیرا مفهوم‌سازی یعنی مبدل ساختن فعلیت به امکان. با این حال او تأکید می‌کند که «ابدأ چنین نیست که «فعلیت» تهی از مفاهیم باشد؛ زیرا مفهوم که به واسطه انحلال فعلیت در امکان پدید آمده است، در فعلیت هم هست، اما

همچنین چیزی بیشتر است یعنی فعلیت دارد» (Kierkegaard et al., 2014, p. 70).
کرکگور با اتکاء بر همین ایده، آموزه یگانگی فکر و وجود (Identity of thinking and being) در اندیشه هگل را نقد می‌کند. به اعتقاد وی، شکاف میان فکر و فعلیت موجب می‌شود که نتوان نظامی از وجود در اختیار داشت؛ زیرا فعلیت یافتن به معنای تعیین یافتگی زمانی و مکانی است و فکر درست در نقطه مقابل این تعیین یافتگی قرار دارد. امکان نظام وجود به معنای آن است که فکر می‌تواند فعلیت را بدون مبدل ساختن آن به امکان به چنگ آورد، حال آنکه وجود منفک از فکر است. در عین حال، به نظر کرکگور، نظام وجود برای خدا به دست آمدنی است و این وجود انسان است که «عرصه‌ای است که جدایی می‌اندازد» (Kierkegaard, 1992, p 118).

۲،۳. وجود میانی

به نظر کرکگور شکاف میان فکر و فعلیت در مورد انسان موجب می‌شود «هر شناختی درباره فعلیت [به وجه] امکان باشد» (Kierkegaard, 1992, p 316). با این حال، انسان وجودی میانی (inter-esse) است که «می‌اندیشد و وجود دارد، و وجود اندیشه و هستی را از یکدیگر جدا و در توالی نگه می‌دارد» (Kierkegaard, 1992, p 329). میانی بودن وجود انسان به این معناست که از سویی انسان، به مثابه فعلیت، مانعی است میان یگانگی فکر و فعلیت، و از سوی دیگر انسان فکر و فعلیت را در «توالی» نگه می‌دارد. انسان به فعلیت خود علقه‌ای نامتناهی دارد، اما ناگزیر از اندیشیدن، یا بدل کردن فعلیت به امکان است. میانی بودن وجود انسان موجب می‌شود که اندیشیدن او به خودش با اندیشیدنش به فعلیت‌های دیگر تفاوت داشته باشد. رابطه انسان با تمام فعلیت‌های دیگر صرفاً رابطه‌ای شناختی است و بنابراین انسان صرفاً با تبدیل کردن فعلیت آن‌ها به امکان می‌تواند با آن‌ها در ارتباط باشد، اما تنها فعلیتی که فرد رابطه‌ای فراتر از رابطه شناختی با آن دارد فعلیت خود فرد است (Kierkegaard, 1992, p 316).

میانی بودن وجود انسان موجب می‌شود انسان با مسئله دشوار وجود خود مواجه باشد. از نظر یوهانس کلیماکوس مسئله دشوار وجود انسان این است که وجود انسانی با صیورورت عجین شده است اما انتزاع، صیورورت وجود را ملغی می‌کند و به این معنا گویی به آن نمی‌اندیشد. به بیان کرکگور، «گویا درست است که چیزی هست که به اندیشه در نمی‌آید - یعنی وجود داشتن. اما همچنان معضلی هست که وجود آن را این‌طور پیش می‌کشد: آن کسی که می‌اندیشد، وجود دارد» (Kierkegaard, 1992, p 308-309). اما کرکگور مجدداً می‌گوید فعلیت خود فرد تنها فعلیتی است که «با به شناخت درآمدن به امکان بدل نمی‌شود و صرفاً با به اندیشه درآمدن هم شناخته نمی‌شود، زیرا این فعلیت خود اوست، که قبل از آنکه بدل به فعلیت شود، آن را به منزله فکر-فعلیت می‌شناخت، یعنی به وجه امکان» (Kierkegaard, 1992, p 320-321). کرکگور در اینجا درصدد توضیح این مطلب است که شناخت فعلیت خود می‌تواند شکلی جز اندیشیدن به فعلیت داشته باشد و این صورت شناخت فعلیت را ملغی نمی‌کند، بلکه امکان را بدل به فعلیت می‌کند. اگر انسان می‌تواند به فعلیت خود شناخت داشته باشد و این شناخت با «به اندیشه درآمدن» یکی نیست، پس شناخت فعلیت خود نه به معنای اندیشیدن به آن، بلکه به معنای تحقق بخشیدن به فکر-فعلیت آن است. اما نسبت اندیشیدن درباره فعلیت خود با این تحقق بخشیدن چیست؟ این دو «به‌نحوی تناوبی» و «در توالی» با یکدیگر صورت می‌گیرند (Kierkegaard, 1992, p 329). میانی بودن وجود انسان به معنای این است که فرد در کشمکش دائمی میان اندیشیدن به خود و فعلیت بخشیدن به اندیشه‌اش باشد و از طریق تحقق بخشیدن به فکر خود به شناخت فعلیت خود برسد و نه از طریق اندیشیدن صرف به خود یا فعلیت بخشی بدون اندیشه‌ورزی.

حاصل آنکه از منظر کرکگور، اولاً فکر بیانگر مقوله امکان است و در تقابل با فعلیت قرار می‌گیرد. ثانیاً، انسان وجود میانی است، به این معنا که: (۱) فعلیت انسان موجب می‌شود فرد نتواند فعلیت خود را در قالب انتزاع فراچنگ آورد؛ (۲) وجود انسانی محل کنارهم آمدن فکر

بررسی جایگاه دلیل در گذار از اقلیم زیبایی‌شناسانه به اقلیم اخلاق در اندیشه ... / خونی، مهرنیا / ۴۸۳

و فعلیت به‌نحو تناوبی است که منجر به شناخت فعلیت از راه تحقق‌بخشی به آن می‌شود. به بیان دیگر، میانی بودن وجود انسان موجب می‌شود که نه بتوانیم تحقق‌بخشیدن به کنشی اخلاقی را به‌نحو کامل از اندیشه‌ورزی و دلیل‌آوری جدا کنیم و نه بتوانیم این تحقق‌بخشی را نتیجه ضروری اندیشه‌ورزی و دلایل خود بدانیم. با این حال همچنان این پرسش باقی است که دلیل چگونه در تناوب فکر و فعلیت برای فرد معنادار می‌شود و چه ارتباطی با شناخت اخلاقی او پیدا می‌کند. تبیین ساختار آگاهی و نیز انواع شناخت در اندیشه کرکگور و نسبت آن‌ها با «فعلیت اخلاقی» می‌تواند ما را به درک بهتری از رابطه دلیل و کنش بنیادین اخلاقی برساند.

۳. آگاهی، شناخت سوژکتیو اصیل و جایگاه دلیل در آن

۳.۱. آگاهی و علقه

کرکگور در رساله یوهانس کلیماکوس، یا در همه چیز باید شک کرد (Johannes Climacus, Or De Omnibus Dubitandum Est: A Narrative)، در ضمن بحثی درباره شرایط وجودی ممکن شدن شک برای انسان، به تبیین آگاهی می‌پردازد. در این رساله، کلیماکوس جوان میان هشیاری بی‌واسطه و آگاهی تمایز قائل می‌شود (Kierkegaard, 1985, p 166–167) و معتقد است در بی‌واسطگی، داده‌های بی‌تعیین و خام حسی به قالب مفهوم در نیامده‌اند. بنابراین بی‌واسطگی همان مواجهه با واقعیت خام است. در بی‌واسطگی، حقیقت یا ناحقیقت معنا ندارد، زیرا هیچ تعین مفهومی، و بنابراین هیچ حکمی وجود ندارد. مطابق توضیح کلیماکوس، وساطت با عملکرد زبان گره خورده است و هرگاه چیزی به فکر درآید، یعنی به بیان آمده است. بنابراین «آگاهی» بر دو پایه واقعیت خام و مفهوم/زبان یا امر ایدئال متکی است و به بیان دیگر آگاهی رابطه‌ای است که نخستین شکل آن تناقض است (Kierkegaard, 1985, p 168)، زیرا این دو پایه، چنانکه پیش‌تر بررسی شد، با یکدیگر متناقض‌اند: یکی فعلیت است و دیگری امکان.

رابطه بودن آگاهی و قوام آن به دو قطب متناقض به این معناست که در شکل‌گیری آگاهی حضور فعال اراده فرد اهمیت دارد. برای تأکید بر نقش اراده، کرکگور میان آگاهی و تأمل تمایز می‌گذارد. آگاهی هنگامی شکل می‌گیرد که دو قطب متناقض فکر و فعلیت در نسبت با یکدیگر قرار داده شوند. فرد آگاه صرفاً ناظر وضعیت تناقض میان واقعیت و امر ایدئال نیست، بلکه خود را در میان این تناقض حاضر می‌یابد و دو طرف رابطه را به یکدیگر ربط می‌دهد؛ آگاهی او حاصل نسبت داشتن او با این تناقض است (Stokes, 2016, p 59). به بیان دیگر، آگاهی با علقه سروکار دارد، حال آنکه «تأمل» بی‌علقه است. کرکگور واژه علقه (interest) را با ریشه لاتینی آن *inter-esse*، به معنای «درمیان‌بودن»، پیوند می‌دهد. آگاهی در میان‌بودن است و میان‌بودگی آن به معنای علقه داشتن آن است. فرد، در جایگاه ناظر، که همان جایگاه تفکر انتزاعی و عینی و بی‌علقه است، تناقض را صرفاً در مرحله امکان نگه می‌دارد، و این یعنی در موقعیتی تأملی قرار دارد نه در مرتبه آگاهی. نقش فعال اراده در شکل‌گرفتن آگاهی با تبیین خودآگاهی آشکارتر می‌شود. کرکگور مقولات آگاهی را سه‌گانه می‌داند و اشاره می‌کند که این نکته در زبان نیز آشکار می‌شود، «زیرا وقتی می‌گویم من آگاهم به این انطباع حسی، یک سه‌گانه را بیان می‌کنم» (Kierkegaard, 1985, p 169). مریلین جی. پایتی توضیح می‌دهد که می‌توان گفت خودآگاهی میان‌بودگی میان‌بودگی‌های متعدد است (Piety, 2010, p 22-23). اگر آگاهی را مقوله‌ای سه‌عنصری بدانیم، آنگاه در خود تعریف آگاهی تمایز آن با خودآگاهی نیز پیدا می‌شود؛ زیرا در آگاهی یکی از عناصر همان من دارای آگاهی است. بنابراین در هر آگاهی بهره‌ای از خودآگاهی هست. اما آگاهی دقیقاً همان خودآگاهی نیست. تفاوت آگاهی با خودآگاهی را می‌توان با درجات بی‌واسطگی و وساطت نیز فهمید. آگاهی خود رابطه است که حدی از من شناسنده را در خود دارد و خودآگاهی مرتبط کردن آنات منفرد و متعدد آگاهی است و اساس آن وساطت من شناسنده است. اگر آگاهی با علقه گره خورده باشد، آنگاه هیچ

بررسی جایگاه دلیل در گذار از اقلیم زیبایی‌شناسانه به اقلیم اخلاق در اندیشه ... / خونی، مهرنیا / ۴۸۵

شناختی بی‌علاقه نخواهد بود. کرکگور در روزنوشته‌هایش می‌گوید که هم شناخت ابژکتیو و هم شناخت سوژکتیو واجد علاقه‌اند، اما علاقه هر کدام متفاوت از دیگری است (Kierkegaard, 1985, p 256). علاقه آگاهی به متعلق شناخت است و علاقه خودآگاهی به سوژه شناسنده یا خود آگاهی است. به همین ترتیب علاقه شناخت ابژکتیو به متعلق شناخت است^۱ و علاقه شناخت سوژکتیو به سوژه است که قوام‌بخش خودآگاهی است. پدید آمدن هریک از این دو شناخت در پی دو گونه رابطه میان امر ایدئال و واقعیت است که در بخش بعد به آن می‌پردازیم.

۳،۲. شناخت سوژکتیو اصیل و جایگاه دلیل در آن^۲

همان‌طور که پیش‌تر توضیح داده شد، از نظر کرکگور آگاهی رابطه‌ای است که میان دو قطب ایدئال و واقعیت برقرار می‌شود. این رابطه بر پایه یک دوگانگی شکل می‌گیرد و دوگانگی دیگری نیز به وجود می‌آورد: با وارد کردن واقعیت به رابطه با امر ایدئال شناخت^۳

^۱. البته کرکگور در موارد مختلفی شناخت ابژکتیو را شناخت بی‌علاقه دانسته است. باید توجه داشت که کرکگور شناخت ابژکتیو را در قیاس با شناخت سوژکتیو بی‌علاقه می‌داند، زیرا علاقه اساسی به نظر او علاقه سوژه به خودش است که در خودآگاهی بروز می‌کند.

^۲. از میان آثار معدودی که درباره معرفت‌شناسی کرکگور نوشته شده است، جامع‌ترین آن‌ها تحقیق موشکافانه و مفصل مرلین جی. پایتی است و عمده مباحث این بخش متکی به اثر اوست.

^۳. مرلین جی. پایتی با تفکیک اصطلاحات مختلفی که کرکگور برای اشاره به «شناخت» استفاده کرده است، تذکر می‌دهد که کرکگور به‌نحو نظام‌مند و یکسانی میان این تعبیر تمایز نگذاشته است و مترجمان انگلیسی آثار او نیز این تمایزها را نادیده گرفته‌اند. کرکگور گاهی از واژه Kendskab و مشتقاتش استفاده می‌کند که معنایی نزدیک به «معرفت از راه آشنایی» دارد، و گاهی نیز عبارت Erkjendelse یا Viden و مشتقاتشان را به کار می‌برد که به معنای «معرفت گزاره‌ای» است. مراد وی از شناختی که محصول وارد کردن واقعیت به رابطه با امر ایدئال است، همان معرفت گزاره‌ای است. برای بررسی بیشتر بنگرید به Piety (2010, p. 96)

شکل می‌گیرد و با وارد کردن امر ایدئال به رابطه با واقعیت اخلاق شکل می‌گیرد (Kierkegaard, 1985, p 256).

به تبع همین تقسیم‌بندی و پیرو انواع رابطه‌ای که در آگاهی برقرار می‌شود، کرکگور میان دو نوع حقیقت نیز تمایز می‌گذارد. حقیقت از نظر وی عبارت است از توافق فکر و وجود با یکدیگر؛ اما این توافق به دو صورت حاصل می‌شود: نخست، به رابطه درآوردن واقعیت با امر ایدئال، که محصول آن حقیقت ابژکتیو است؛ و دیگری، به رابطه درآوردن امر ایدئال با واقعیت، که محصول آن حقیقت سوژکتیو است (Piety, 2010, p 46). به بیان دیگر، حقیقت ابژکتیو با شناخت ابژکتیو و حقیقت سوژکتیو با شناخت سوژکتیو به دست می‌آید. همچنین حقیقت ابژکتیو با زبان سروکار دارد و وصف گزاره است؛ اما حقیقت سوژکتیو تحقق فکر در فعلیت است و بنابراین وصف فعلیت است.^۱

مطابق صورت‌بندی پایتی از معرفت‌شناسی کرکگور، شناخت سوژکتیو اصیل عبارت است از تحقق بخشی فکر-فعلیت، یا امر ایدئال، در فعلیت خود فرد، یا همان واقعیت (Piety, 2010, p 97-98). اگر انسان وجودی میانی باشد، فرد ضرورتاً هنگامی به خود انسانی بدل می‌شود که فعلیت او در نسبت با فکر-فعلیت او قرار گیرد. بنابراین، شناخت سوژکتیو جنبه‌ای تجویزی و اخلاقی دارد، زیرا انسان باید بازنمایی ذهنی خود را در فعلیتش تحقق بخشد. همچنین این شناخت جنبه‌ای توصیفی نیز دارد زیرا واجد بازنمایی ذهنی‌ای است که بیانگر فعلیت خود فرد است.

صدق در شناخت سوژکتیو یعنی مطابقت فکر با فعلیت از راه تحقق بخشی. این مطابقت به نحو کامل حاصل می‌شود، زیرا فرد با متعلق شناخت سوژکتیو، یعنی فعلیت خودش، تماسی بی‌واسطه دارد و نه با واسطه فکر. در عین حال، چنانکه بیان شد، نسبت فکر فرد با فعلیت

^۱. در این مقاله، تمرکز بر حوزه اخلاق و شناخت سوژکتیو است؛ برای بررسی انواع شناخت ابژکتیو در

معرفت‌شناسی کرکگور بنگرید به Piety (۲۰۱۰: ۶۳-۹۵)

خودش به نحو تناوبی است و استمرار مطلق حاصل نمی‌شود. بنابراین فرد هر لحظه باید بازنمایی ذهنی خود را تحقق بخشد و به محض بی‌توجهی فرد به این تحقق‌بخشی، حقیقتِ سوژکتیو نیز از دست می‌رود. در نتیجه این شناخت خصلتی تقربی دارد.

توجه در معرفت‌شناسی کرکگور یعنی شهودِ مطابقت شناخت با متعلق آن. این شهود حاصل تماس بی‌واسطه فرد با متعلق شناخت است و در شناخت سوژکتیو اصیل توجه با تحقق-بخشی به دست می‌آید (Piety, 2010, p 166). در شناخت سوژکتیو اصیل، به سبب بی‌واسطگی تماس فرد با متعلق شناخت، شهودی انضمامی (concrete intuition) به مطابقت فعلیت با فکر میسر می‌شود. اما از آنجاکه این شناخت همواره تقربی و مستلزم استمراربخشی است، توجه آن نیز به نحو تقربی حاصل می‌شود. از آنجاکه این شناخت تجویزی است، شهود فرد به مطابقت شناخت با متعلقش به معنای شهود فرد به بایستگی تحقق فکر در فعلیت است. شهود این بایستگی وقتی حاصل می‌شود که فعلیت در مقام امری بایسته محقق شده باشد. به این معنا توجه شناخت سوژکتیو اصیل با تحقق آن به دست می‌آید. ذکر این نکته اهمیت دارد که تقربی بودن توجه این شناخت به معنای این است که فرد همواره باید از ناکافی بودن شناخت خود آگاه باشد؛ از این رو نخستین مرتبه توجه در این شناخت با احساس تقصیر (guilt) اخلاقی پیوند دارد.

خودشناسی، شناخت ایدئال‌های اخلاقی، معرفت به خدا و خلود نفس نمونه‌های شناخت سوژکتیو اصیل اند و به نظر کرکگور همه انسان‌ها به این شناخت‌ها دسترسی دارند (Piety, 2010, p 129-130). در تمام این شناخت‌ها شرط حصول حقیقت این است که بازنمایی ذهنی این ایده‌ها برآمده از تحقق آن‌ها در فعلیت باشد و این ایده‌ها نیز از حیث تحقق‌شان در فعلیت فرد حقیقت‌اند. بنابراین شناخت این ایده‌ها یعنی شناخت «بایستگی» آن‌ها برای فرد که چنانکه بحث شد با «تحقق» آن‌ها در فعلیت پیوند خورده است.

پایتی شناخت سوپرکتیو جعلی را از شناخت سوپرکتیو اصیل متمایز می‌کند. شناخت سوپرکتیو جعلی یکی از انواع معتبر شناخت نیست، بلکه شناختی است درباره امری سوپرکتیو، یعنی امری مربوط به فعلیت خود فرد، که بدون تحقق در فعلیت در نظر گرفته می‌شود (Piety, 2010, p 161-162). بازنمایی ذهنی از باید و نباید اخلاقی، بدون تحقق آن در فعلیت فرد، نوعی شناخت سوپرکتیو جعلی است، یعنی شناختی از باید اخلاقی که فعلیت فرد با آن مطابق نیست. این شناخت صادق نیست؛ زیرا مطابقت آن با متعلقش، که باید از طریق تحقق بخشی به دست آید، حاصل نشده است؛ همچنین موجه هم نیست، زیرا فرد در این نوع شناخت، تماسی با متعلق شناخت و به تبع آن شهودی از مطابقت ندارد. چنان‌که در این بخش بررسی شد، حوزه اخلاق در زمره شناخت سوپرکتیو اصیل می‌گنجد که عبارت است از تحقق بخشیدن فکر در فعلیت. دلیل گذار به حوزه اخلاقی برای هر فرد هنگامی به دست می‌آید که فرد با متعلق شناخت اخلاقی، یعنی تحقق فکر در فعلیت خود به منزله امری بایسته، تماسی بی‌واسطه داشته باشد و دریابد که باید فکر را در فعلیت تحقق بخشد. اما اگر دلیل گذار به حوزه اخلاقی با تحقق آن به دست می‌آید، به چه معنا این گذار مبتنی بر دلیل خواهد بود؟

همان‌طور که گفته شد، به نظر کرکگور همه انسان‌ها در کی سوپرکتیو از «بایستگی تحقق فکر در فعلیت» دارند و شهود انضمامی سازنده دلیل در دسترس همه است. اما اراده انسان با به تعویق انداختن تحقق بخشیدن به شناخت، شناخت سوپرکتیو اصیل را به شناخت سوپرکتیو جعلی بدل می‌کند (کرکگور، ۱۴۰۲، ص ۱۶۱). بنابراین انسان همواره در حال تقرب به شناخت سوپرکتیو اصیل است و باید، با اراده خودش، به دلیل گذار به حوزه اخلاق استمرار بخشد. اهمیت احساس تقصیر در این استمرار بخشی نشان می‌دهد که آگاهی داشتن از نقش اراده در نسبت با شناخت، اساس استمرار بخشی به دلیل گذار است. توصیفی و تجویزی بودن شناخت سوپرکتیو اصیل موجب می‌شود دلیل گذار به حوزه اخلاق نیز ویژگی

بررسی جایگاه دلیل در گذار از اقلیم زیبایی‌شناسانه به اقلیم اخلاق در اندیشه... / خونی، معرنیا / ۴۸۹

دوگانه‌ای داشته باشد. این دلیل هم بیانگر ضرورت تحقق فکر در فعلیت است و هم منوط به این تحقق بخشی است و در غیر این صورت، چیزی از قبیل شناخت سوژکتیو جعلی خواهد بود. اگر دستیابی به دلیل گذار به حوزه اخلاق برای همه انسان‌ها ممکن است و ضعف اراده انسان عامل اصلی مبهم شدن این شناخت باشد، آنگاه چگونگی گذار فرد به حوزه شناخت سوژکتیو اصیل به مدد دلیل و در کشمکش میان شناخت و اراده اهمیت خواهد یافت. بررسی نحوه صورت‌بندی قاضی ویلیام از اقلیم اخلاقی و مسیر بحث او با A نشان خواهد داد که چگونه فرد می‌تواند مبتنی بر دلیل به این گذار تحقق بخشد.

۴. اقلیم اخلاقی، گذارهای کیفی و نحوه شکل گرفتن دلیل برای زیبایی‌شناس

در ادامه این نوشتار، بر اساس مفاد مجلد دوم کتاب یا این یا آن، ویژگی اصلی اقلیم اخلاقی و فرایند دست‌یافتن A به دلیل گذار به این اقلیم را بررسی خواهیم نمود. ویژگی اصلی اقلیم اخلاقی و تمایز آن با اقلیم زیبایی‌شناختی در کتاب یا این یا آن با تکیه بر مفهوم «انتخاب مطلق» توضیح داده شده است، انتخابی که متعلق آن خیر به جای شر نیست، بلکه انتخاب «خود» و شرط امکان انتخاب خیر یا شر است (کرکگور، ۱۴۰۰، ص ۱۷۰). اقلیم زیبایی‌شناسانه صرفاً بیانگر امکان خود شدن است، همچون تأمل که برای شکل گرفتن آگاهی ضرورت دارد، اما اقلیم اخلاقی هنگامی شکل می‌گیرد که فرد نقش خودش را جدی می‌گیرد و در بدل شدنش به آنچه هست نقش محوری ایفا می‌کند (کرکگور، ۱۴۰۰، ص ۱۸۲). زیبایی‌شناس، مادامی که در نحوه زندگی خود جدیت و استمرار نداشته باشد، زیبایی‌شناس است و به محض آنکه در این کار جدیتی به خرج دهد، به همان میزان به قلمرو اخلاق نزدیک شده است. اما این جدیت همواره در معرض زوال است و گذار به اقلیم اخلاقی مستلزم استمرار بخشیدن به آن است. به تعبیر دیگر، انتخابی که فرد را به اقلیم اخلاق می‌کشاند انتخاب مطلق است نه انتخاب امری جزئی یا در لحظه. پس از انتخاب مطلق، هر

فاصله‌ای با اقلیم اخلاقی تحت سیطره احساس تقصیر قرار می‌گیرد و مبنایی برای استمرار بخشی می‌بخشد. قاضی ویلیام با تکیه بر «نیرو و جدیت و شوری» که در لحظه انتخاب در کار می‌آید، می‌کوشد انتخاب مطلق را تبیین کند (کرکگور، ۱۴۰۰، ص ۱۶۷).

تمایز اقلیم زیبایی‌شناختی و اقلیم اخلاقی در سیطره یکی از این وجوه بر زندگی فرد است و این بدان معنا است که هم در زندگی زیبایی‌شناختی عنصر اخلاقی حاضر است (به شکل نسبی و امکانی)، و هم در زندگی اخلاقی عنصر زیبایی‌شناختی (به شکل نسبی) حاضر است. (کرکگور، ۱۴۰۰، ص ۱۸۱). تمایز میان اقلیم زیبایی‌شناختی و اقلیم اخلاقی به همین سبب تمایزی نیست که دو گزینه پیش‌روی فرد قرار دهد (یا برگزیدن زندگی زیبایی‌شناختی و یا برگزیدن زندگی اخلاقی)، بلکه تمایزی است که میان انتخاب کردن و بی‌اعتنایی وجود دارد و، بنابراین، فرد در همان آن و لحظه‌ای که در معرض انتخاب قرار می‌گیرد، از مرحله زیبایی‌شناسانه گذر کرده است (کرکگور، ۱۴۰۰، ص ۲۲۲).

کرکگور در آثارش انواع مختلفی از گذار را تبیین می‌کند. به نظر وی در یک تقسیم‌بندی کلی، می‌توان این گذارها را از حیث سرشت و نحوه رخ دادن‌شان به دو دسته «گذارهای کمی و دیالکتیکی» و «گذارهای کیفی» تقسیم کرد. کرکگور دسته دوم گذارها را «گذار آکنده از پاتوس» (Pathos-filled) یا شورمندانه می‌نامد (Schreiber, 2016, p 186-191). به اعتقاد وی، به خلاف گذارهای دیالکتیکی که ضروری، طبیعی، منفعلانه و تدریجی رخ می‌دهند و در آن‌ها آنچه حاصل می‌شود با آنچه پیش‌تر وجود داشته سازگار است، در گذارهای کیفی، آنچه به وجود می‌آید کیفیتی کاملاً متفاوت از قبل دارد. گذارهای دسته دوم با عمل شورمندانه و فعالانه اراده آزاد رخ می‌دهند. به نظر کرکگور گذار از مرحله حیات زیبایی‌شناختی به مرحله اخلاقی گذاری است «کیفی و آکنده از پاتوس». اگر گذار از اقلیم زیبایی‌شناختی به اقلیم اخلاقی گذاری کیفی و آکنده از پاتوس است، چگونه می‌توان برای حرکت از یکی به دیگری مسیری تدریجی، دیالکتیکی یا مبتنی بر استدلال

عقلانی تصور کرد؟ چنانکه الستر هنی در این زمینه توجه داده است، انتخابی که «ویلیام از دوست جوانش طلب می‌کند» انتخابی نیست که فرد با آن «صرفاً بر اثر سنگینی یا فشار استدلال یا اوضاع و شرایط از یک موضع به موضعی دیگر نقل مکان می‌کند»؛ بلکه انتخابی ریشه‌ای است که ارزش‌های زندگی انسان را به‌نحو تام و تمام بازتعریف می‌کند (کرکگور، ۱۴۰۰، ص بیست‌ودو). با این حال، در یا این یا آن قاضی ویلیام می‌کوشد از خلال بحث و گفت‌وگو مراحل را برای تحول زیبایی‌شناس ترسیم کند و او را متقاعد کند که به این انتخاب ریشه‌ای دست یازد. قاضی ویلیام تقریری از حیات زیبایی‌شناس ارائه می‌دهد تا او را به تنگناهای انضمامی و سوژکتیو دیدگاهش به زندگی آگاه کند. زیبایی‌شناس می‌خواهد «در وجه زیبایی‌شناختی وجودش، به وسیله آن، بر اساس آن، و به خاطر آن»^۱ زندگی کند (کرکگور، ۱۴۰۰، ص ۱۸۲)، اما به محض توجه آگاهانه به این مقصود و در پیش گرفتن جدیت برای آن از هدف خود باز می‌ماند. به تعبیر دیگر، او تمنای رهایی از هر قیدی را دارد و می‌خواهد مطلقاً بی‌اعتنا باشد، اما مدام خود را به‌نحوی از انحاء محصور و در قیدوبند می‌یابد. حرکت‌های مختلف زیبایی‌شناس، به تعبیر قاضی ویلیام، سر از وضعیتی تناقض‌آمیز درمی‌آورد و این نتیجه را آشکار می‌کند که «آن‌کس که، با بی‌اعتبار کردن شرط‌ها، خوش می‌گذراند، همان‌قدر به آن‌ها وابسته است که کسی که از آن شرط‌ها لذت می‌برد» (کرکگور، ۱۴۰۰، ص ۱۹۴-۱۹۵). زیبایی‌شناس، در مسیر زندگی خود، و در هر بار تلاش برای بازسازی احساس آزاد بودن، بار دیگر خود را در قیدوبند می‌یابد؛ در نتیجه به نومیدی دچار می‌شود. نومیدی بیانگر موقعیت اقلیم زیبایی‌شناسی است که چنانکه دیدیم در قلب آن تناقضی در کار است (کرکگور، ۱۴۰۰، ص ۱۹۷). نومیدی وضعیتی است که بر زیبایی‌شناس، چه بداند و چه نداند، حاکم است؛ «اما وقتی کسی این را بداند ... آنگاه صورت والاتری از هستی، شرطی حتمی می‌گردد» (کرکگور، ۱۴۰۰، ص

^۱ ترجمه با اندکی تغییر آورده شده است.

۱۹۶). بنابراین می‌توان گفت که آگاهی یافتن به این موقعیت متناقض به معنای پدید آمدن تصویری از صورت دیگر زندگی است. آنچنان که پیش‌تر بررسی شد، پدیدار شدن آگاهی با پدیدار شدن تناقض نسبت دارد و کوشش اصلی قاضی ویلیام نشان دادن تناقض‌های فکر و فعلیت زیبایی‌شناس است.

در بخش قبل توضیح داده شد که شناخت سوژکتیو اصل تحقق صادق و موجه فکر در فعلیت است و شناختی توصیفی-تجویزی است؛ بنابراین هم واجد عنصری ذهنی است و هم توجه آن با تحقق آن به دست می‌آید. زیبایی‌شناس وقتی به تناقض آگاهی می‌یابد، بازنمایی ذهنی‌ای از فعلیت خودش به دست می‌آورد، و از این حیث شناخت او جنبه‌ای توصیفی دارد. اما این شناخت جنبه‌ای تجویزی نیز دارد. زیبایی‌شناس در این مرحله دلیلی در اختیار دارد که اشاره به ضروری بودن انتخاب مطلق دارد، اما از آنجا که این ضرورت با اقدام اراده وضوح می‌یابد و با سستی اراده نیز به ابهام می‌گراید، مادامی که زیبایی‌شناس این شناخت را در فعلیت خود تحقق نبخشد، شناخت سوژکتیو او جعلی خواهد بود.

همان‌طور که در بخش قبل توضیح داده شد، اذعان فرد به تقصیر خود در تحقق بخشیدن به ایدئال اخلاقی مرحله‌ای مهم در استمرار بخشی به شناخت سوژکتیو است و قاضی ویلیام می‌کوشد، با تأکید بر شکاف میان فکر و فعلیت، احساس تقصیر و همچنین اهمیت اراده در کسب این شناخت را برجسته کند. به همین سبب، او مرحله دیگری پس از نوید شدن را ترسیم می‌کند. این مرحله برجسته‌ترین مرحله زندگی زیبایی‌شناختی است (کرکگور، ۱۴۰۰، ص ۱۹۷). زیبایی‌شناس وقتی با نویدی مواجه می‌شود ممکن است در همین وضعیت باقی بماند، وضعیتی که «آگاهی از هیچ و پوچ بودن چنین دیدگاهی را تا حدی در خود جذب کرده است» (کرکگور، ۱۴۰۰، ص ۱۹۸). در این مرحله، زیبایی‌شناس به وضعیت خود آگاه شده و از وضعیت بدیل نیز تصویری اجمالی پیدا کرده است، اما چالش اصلی او این است که صرف این آگاهی برای انتقال به اقلیم اخلاقی کافی نیست، زیرا به تعبیر

بررسی جایگاه دلیل در گذار از اقلیم زیبایی‌شناسانه به اقلیم اخلاق در اندیشه ... / خوئینی، مهرنیا / ۴۹۳

کرکگور، «این نومیدی به چیزی بالفعل مربوط نمی‌شود، بلکه در عالم فکر جاری است. فکرت به پیش شتافته است، بطالت همه چیز برایت روشن شده، اما از این پیش‌تر نرفته‌ای ... بدین قرار تو پیوسته فراتر از خویشی - یعنی نومیدی» (کرکگور، ۱۴۰۰، ص ۱۹۸). در اینجا قاضی ویلیام تأکید می‌کند که اگرچه در آگاهی به نومیدی «جدیتی هست که سرپای جان را می‌لرزاند» و شخص در این موقعیت «به وجهی ابدی و خطاناپذیر از خویشتن در مقام شخصی که هست آگاه می‌شود»، همچنان «می‌تواند از آن آگاهی دوری جوید» و بنابراین همچنان «در اینجا یا این یا آنی هست» (کرکگور، ۱۴۰۰، ص ۲۱۰). در این تعبیر، هم بر اهمیت آگاهی برای گذار و هم بر شکاف میان آگاهی و انتخاب مطلق تأکید شده است. «با این یا آن» که یادآور انفکاک فکر و فعلیت است، موجب می‌شود آنچه در حوزه آگاهی شکل می‌گیرد در نهایت واجد علقه‌ای ابژکتیو باشد و تبدیل کردن آن به علقه سوژکتیو مستلزم شورمندی یا عزم راسخ است. یوهانس کلیماکوس در تعلیقه، و درست در جایی که می‌خواهد تأکید کند که کنش به معنای تحقق بیرونی عمل نیست بلکه تحقق درونی آن است، تأکید می‌کند که انگیزه یافتن برای کنش به معنای محقق شدن آن نیست و فعلیت - بخشی مستلزم عزم شورمندانه است: «نباید منکر شد که فعلیت کنش را غالباً چنان با همه‌جور اندیشه‌ها، نیت، تمهیدات تصمیم‌گیری، حالات مقدماتی و نظایر آن خلط کرده‌اند که دیگر به ندرت کنشی به وقوع می‌پیوندد ... اما اگر کنش را در معنایی اساسی در نظر بگیریم، آنگاه همه چیز روشن می‌شود ... درست از لحظه‌ای که [فرد] با تمام عزم شورمندانه سوژکتیو، در اراده‌اش وجود می‌یابد، وقتی هرگونه ربط کنش با امکان را وسوسه می‌انگارد، کنش را محقق ساخته است» (Kierkegaard, 1992, p 340-341).

اما برانگیخته شدن این اراده نیز در گرو وجود عنصر آگاهانه این تصمیم است. آگاهی‌ای که قاضی ویلیام می‌کوشد در زیبایی‌شناس ایجاد کند؛ هم آگاهی به تناقض‌های دیدگاهش است، هم آگاهی به نحوه‌های خودفریبی او، و هم تأکید بر اینکه هرقدر نیز به این دو نکته

آگاه شود، باز فکر و فعلیتش می‌تواند از یکدیگر جدا بماند و تنها راه مواجهه با این انفکاک این است که زیبایی‌شناس به فعلیتش بیندیشد و فکرش را تحقق بخشد. به بیان دیگر، شاید مهم‌ترین آگاهی‌ای که قاضی ویلیام می‌کوشد آن را ایجاد کند، آگاهی به همین انفکاک است که در قالب تأکید بر «یا این یا آن» بیان می‌شود. این آگاهی اخیر را می‌توان آگاهی به ضرورت شورمندی دانست و به نظر می‌رسد این آگاهی است که زیبایی‌شناس را قادر می‌سازد تا زندگی اخلاقی را برگزیند. چنانکه پیش‌تر بررسی شد، نخستین مرحله تقرب به شناخت سوژکتیو اصیل احساس تقصیر یا آگاه شدن از امکان دائمی محقق نشدن فکر در فعلیت است. این آگاهی موجب می‌شود فرد بایستگی تحقق فکر در فعلیت و اهمیت عزم راسخ در این گذار را دریابد. قاضی ویلیام پس از ایجاد این آگاهی، زیبایی‌شناس را در معرض معنادارترین انتخابی که برایش میسر است قرار می‌دهد و به او توصیه می‌کند که چاره‌ای ندارد جز آنکه نومی‌دی را برگزیند، زیرا نومی‌دی «فعلی است که تمام قدرت و جدیت و تمرکز جان را می‌طلبد» (کرکگور، ۱۴۰۰، ص ۲۱۲). برگزیدن نومی‌دی میسرترین انتخاب زیبایی‌شناس است زیرا او به ارتباط این وضعیت با دیدگاه خودش آگاه شده است و یگانه شناخت سوژکتیو اصیل او همین آگاهی به نومی‌دی است. رابطه او با نومی‌دی صرفاً از طریق فکر نیست بلکه نومی‌دی تحقق فکر زیبایی‌شناس نیز هست و در نهایت وضعیتی است که نشان می‌دهد آگاهی صرف برای گذار کافی نیست و لازم است زیبایی‌شناس شورمندی‌های لحظه‌ای وجودش را بدل به جدیتی مستمر کند.

با این توضیح، می‌توان گفت که زیبایی‌شناس در لحظه گذار به زندگی اخلاقی، توانسته است به تناقض‌های دیدگاه خودش، نحوه‌های خودفریبی و گریز از فعلیت‌بخشی به فکر، هم‌چنین به مرتبه بالاتری از زندگی و عنصر ضروری گذار به این مرتبه، یعنی اراده شورمندانه، آگاه شود. این آگاهی‌ها برآمده از زندگی زیبایی‌شناس‌اند و از این جهت در حوزه شناخت سوژکتیو اصیل قرار می‌گیرند، اما دلایلی هستند که صرفاً به نحو تقریبی

بررسی جایگاه دلیل در گذار از اقلیم زیبایی‌شناسانه به اقلیم اخلاق در اندیشه... / خونینی، مهرنیا / ۴۹۵

موجه‌اند و متکی به اراده آزاد انسان برای تحقق در فعلیت و استمرار بخشی‌اند. زیبایی‌شناس درباره دلیل کنش می‌گوید: «دلیل انجام یک کار چیز مرموزی است؛ اگر تمام شور و شوقم را بر آن متمرکز سازم، ضرورتی عظیم می‌یابد که می‌تواند زمین و زمان را به هم بدوزد؛ و اگر شور و شوق نداشته باشم، بدان به چشم حقارت می‌نگرم» (کرکگور، ۱۳۹۸، ص ۲۷). بدین ترتیب، مهم‌ترین معضل زیبایی‌شناس این است که باید دلایلی را که در اختیار دارد آکنده از شورمندی کند، زیرا مرتبط کردن فکر و فعلیت در گرو اراده آزاد انسان است و تابع ضرورتی طبیعی و دیالکتیکی نیست. پس همچنان باید این گذار را گذاری کیفی و آکنده از پاتوس دانست، اما نمی‌توان آن را گذاری بدون دلیل در نظر گرفت.

۵. نتیجه‌گیری

در این مقاله، ابتدا به دو تفسیر از دیدگاه کرکگور درباره نحوه گذار از اقلیم زیبایی‌شناسانه به اقلیم اخلاقی اشاره کردیم. مفسرانی نظیر السدیر مکینتایر بر این باورند که گذار به اقلیم اخلاقی بر پایه انتخاب بی‌معیار است و انتخاب میان این دو اقلیم به معنای انتخاب میان دو گزینه قیاس‌ناپذیر است. از سوی دیگر مفسرانی نظیر راب کامپین بر این باورند که گذار به اقلیم اخلاقی با انتخابی عقلانی صورت می‌گیرد که فرایند آن عبارت است از ژرف‌کاوی انگیزه‌های درونی فرد به نحوی که برای چنین گذاری برانگیخته شود، و این برانگیختگی به معنای تحقق گذار است. سپس در بخش نخست مقاله توضیح داده شد که از نظر کرکگور انسان وجود میانی است، به این معنا که اولاً فعلیت وجود انسانی مانع ارتباط ضروری فکر او با فعلیتش می‌شود و ثانیاً انسان محل گردهم‌آمدن فکر و فعلیت است. این ویژگی به زعم کرکگور مسئله دشوار وجود انسانی را پیش می‌کشد: انسان موجودی است که می‌اندیشد و از آنجا که اندیشه فعلیت را بدل به امکان می‌کند، او نمی‌تواند فعلیتش را با اندیشه به چنگ آورد. بر همین مبنا می‌توان گفت بالاترین درجه شناخت درباره کنش اخلاقی نیز نمی‌تواند تحقق کنش اخلاقی را ضرورت بخشد. در عین حال، فعلیت انسان تنها فعلیتی است که فرد

رابطه‌ای فراتر از اندیشه با آن دارد و این رابطه عبارت است از تحقق بخشیدن فکر-فعلیت فرد در فعلیتش. به همین سبب همچنان باید کنش اخلاقی را واجد عنصر شناختی و متکی به دلیل دانست.

ما در بخش دوم نوشتار به منظور بررسی چگونگی رابطه فکر و فعلیت در وجود میانی، تبیین کرکگور از آگاهی و شناخت سوژکتیو اصیل را بررسی کردیم و توضیح دادیم که از منظر وی آگاهی انسان تجلی تناقض است. آگاهی همچنین واجد علقه و متکی به خودآگاهی است، به این معنا که برای شکل گرفتن آگاهی، اراده انسان در ارتباط برقرار کردن میان دوسوی تناقض نقشی اساسی دارد. رابطه میان دو سوی آگاهی، یعنی اندیشه و فعلیت، به دو شکل برقرار می‌شود و شناخت ابژکتیو و شناخت سوژکتیو را می‌سازد. اخلاق، شناخت سوژکتیو اصیل است که حاصل به رابطه درآوردن امر ایدئال یا فکر با واقعیت یا فعلیت است. شناخت سوژکتیو اصیل عبارت است از بازنمایی ذهنی‌ای که تحقق یافته و بازنمایی ذهنی دیگری می‌سازد. این فرایند، فرایندی است که خود اخلاقی انسان را می‌سازد و دلیل فرد برای کنش اخلاقی در این تصویر عبارت است از توجیه شناخت سوژکتیو اصیل. این توجیه، چنانکه اشاره شد برآمده از شهود انضمامی فرد و حاصل تماس بی‌واسطه وی با فعلیت خویش و بیانگر ضرورت آن است. اما توجیه شناخت سوژکتیو خصلتی تقریبی دارد و وابسته به اراده فرد برای تحقق بخشی به آن است؛ در غیراین صورت دلیل مبهم می‌شود و دیگر توجیه‌کننده کنش نخواهد بود. بنابراین، دلیل در گذار به اخلاق به معنای بازنمایی ذهنی‌ای است که بیانگر ضرورت فعلیت بخشی است و پس از فعلیت بخشی نیز وضوح می‌یابد.

در بخش سوم مقاله با بررسی ویژگی بنیادین گذار به اقلیم اخلاقی (یعنی انتخاب مطلق) و نیز سیر بحث قاضی ویلیام با زیبایی شناس، پدیدآمدن دلیل برای A و ویژگی‌های آن را بررسی کرده و بیان نمودیم که دلیل A برای گذار به اخلاق عبارت است از بازنمایی ذهنی

بررسی جایگاه دلیل در گذار از اقلیم زیبایی‌شناسانه به اقلیم اخلاق در اندیشه... / خوئینی، مهرنیا / ۴۹۷

او از وضعیت ناسازگار وجودی‌اش که در نومیدی او انعکاس یافته و بیانگر انفکاک فکر از فعلیت و ضرورت به کار بستن اراده برای پای‌بندی به نتیجه این آگاهی (یعنی تحقق بخشی شورمندانه به فعلیتش) است. از آنجا که به نظر کرکگور شهود انضمامی فعلیت به مثابه امری بایسته برای تمام انسان‌ها میسر است، هر فردی دلیل گذار به اخلاق را در اختیار دارد، اما همواره در معرض مبهم ساختن آن به واسطه سستی اراده و به تعویق انداختن تحقق بخشی به خود است.

بدین ترتیب می‌توان گفت که در چارچوب نظر کرکگور، گذار A به اقلیم اخلاقی بر پایه فکر و ژرف کاوی است، اما نتیجه ضروری آن نیست و منوط به جدیت شورمندانه A برای تعهد به نتایج فکر است. از این رو، برخلاف نظر مکینتایر، گذار به اقلیم اخلاقی مبتنی بر انتخابی بی‌معیار نیست، بلکه مبتنی بر انتخابی است که همراه با شناخت عمیق انگیزه‌های درونی فرد و ناسازگاری‌های فکر و کنش اوست. مکینتایر به درستی دریافته است که میان اقلیم اخلاقی و اقلیم زیبایی‌شناسانه یا این یا آنی مطلق برقرار است و فرد باید با انتخاب مطلق خود گذار به اخلاق را تحقق بخشد، اما مکینتایر موضوع انتخاب مطلق را برگزیدن موجه بودن نظامی از مفاهیم و دلایل می‌داند، حال آنکه در نظر کرکگور آنچه باید برگزیده شود متعهد بودن به لوازم نظام مفهومی و دلایل برآمده از موقعیت وجودی فرد است.

از سوی دیگر، با توجه به خوانش ما، تفسیرهایی نظیر تفسیر راب کامپین نیز نادرست خواهند بود. کامپین در کتاب خود با دفاع از موضع درون‌گرایانه، ابتدا نظر برون‌گرایانه مکینتایر درباره دلیل اخلاقی‌شدن را نقد می‌کند و سپس استدلال می‌کند که با واکاوی وضعیت نومیدی در زندگی زیبایی‌شناس، می‌توان، برخلاف نظر مکینتایر، گذار A به اقلیم اخلاقی را واجد دلیل دانست (Compaijen, 2018, p 211). به نظر کامپین فقط به این شرط می‌توانیم بگوییم که یک فرد برای کنش خود دلیل دارد که آن فرد بتواند از طریق ژرف کاوی انگیزه‌های کنونی‌اش، به حدی که نهایت بضاعت وی است، به این نتیجه برسد

که آن کنش را انجام دهد (Compaijen, 2018, p 39-40). علاوه بر این، او در چارچوب رویکرد درون‌گرایانه‌اش نمی‌تواند بپذیرد که فرد برای کنش برانگیخته شده اما همچنان کنش را انجام نداده است، زیرا انجام ندادن کنش به منزله رابطه برون‌گرایانه میان دلیل و کنشگر است. بنابراین به زعم او، کنش اخلاقی اگر تحقق یافته باشد ناگزیر نتیجه ژرف‌کاوی انگیزه‌ها بوده است.

اما چنانکه بررسی شد، آخرین موقعیت زیبایی‌شناس جایی است که او آگاه به نوبدی است و در عین حال همچنان آگاهی را به تعلیق در می‌آورد. کنش از نظر کرکگور هنگامی شکل می‌گیرد که فرد شناخت سوژکتیو را استمرار بخشد و شورمندانه خود را با دلیل پیوند زند، پیوندی که با آگاهی یا ژرف‌کاوی صرف درباره انگیزه‌ها محقق نمی‌شود. بدین ترتیب، گرچه کامپین بر نقش اساسی شناخت در گذارهای کیفی تأکید می‌کند، میانی بودن وجود انسان و لوازم آن، نظیر وابستگی این گذارها به اراده، را نادیده گرفته است.

منابع

- ایونز، سی. استیون (۱۳۹۷)، درآمدهای به کرکگور، ترجمه اصغر پوربهرامی، تهران، انتشارات حکمت.
- کرکگور، سورن (۱۳۹۸)، *یا این یا آن*: جلد اول، ترجمه صالح نجفی، تهران، نشر مرکز.
- کرکگور، سورن (۱۴۰۰)، *یا این یا آن*: جلد دوم، ترجمه صالح نجفی، تهران، نشر مرکز.
- کرکگور، سورن (۱۴۰۲)، *بیماری منتهی به مرگ*، ترجمه مسعود علیا، تهران، نشر بیدگل.
- مکینتایر، السدیر (۱۳۹۸)، *در پی فضیلت: تحقیقی در نظریه اخلاقی*، ترجمه حمید شهریاری و محمدعلی شمالی، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت).
- Compaijen, R. (2018). *Kierkegaard, MacIntyre, Williams, and the internal point of view*. Palgrave Macmillan .

- Da Silva, G. F. (2015). "The Philosophical Thesis of the Identity of Thinking and Being is Just the Opposite of What it seems to be." Kierkegaard on the Relations between Being and Thought. In H. Schulz, J. Stewart, & K. Verstrynge (Eds.), *Kierkegaard Studies. Yearbook 2015* (pp. 3–20). De Gruyter.
- Da Silva, G. F. (2016a). Contingency/Possibility. In S. M. Emmanuel, W. McDonald, & J. Stewart (Eds.), *Kierkegaard research: sources, reception and resources: volume 15. Kierkegaard's Concepts: Tome II: Classicism to Enthusiasm* (pp. 67–71). Routledge.
- Da Silva, G. F. (2016b). Necessity. In S. M. Emmanuel, W. McDonald, & J. Stewart (Eds.), *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources: Vol. 15. Kierkegaard's Concepts: Tome IV: Individual to Novel*. Routledge.
- Davenport, J. j., Rudd, A., MacIntyre, A. C., & Quinn, P. L. (Eds.). (2001). *Kierkegaard after MacIntyre: Essays on freedom, narrative, and virtue*. Open Court.
- Evans, C. S. (2018). *Kierkegaard: An Introduction*. Translated by Asghar Pourbahrami. Hekmat Publication. [In Persian] .
- Kierkegaard, S. (1985). Johannes Climacus, Or De Omnibus Dubitandum Est: A Narrative. In S. Kierkegaard, H. V. Hong, & E. H. Hong (Eds.), *Kierkegaard's writings: Vol. 7. Philosophical Fragments; Johannes Climacus*. Princeton University Press.
- Kierkegaard, S. (1992). *Concluding unscientific postscript to philosophical fragments: Volume I*. Princeton University Press .
- Kierkegaard, S., Hong, H. V., & Hong, E. H. (Eds.). (1985). *Kierkegaard's writings: Vol. 7. Philosophical Fragments; Johannes Climacus*. Princeton University Press .
- Kierkegaard, S., Kirmmse, B. H., & Cappelørn, N. J. (2010). *Kierkegaard's journals and notebooks: Volume 3. Notebooks 1–15 (Vol. 3)*. Princeton University Press .
- Kierkegaard, S., Kirmmse, B. H., & Cappelørn, N. J. (2014). *Kierkegaard's journals and notebooks: Volume 7. Journals NB15–NB20*. Princeton University Press .
- Kierkegaard, S. (2019). *Either/Or: Vol. 1*. Translated by Saleh Najafi. Markaz Publication. [In Persian].
- Kierkegaard, S. (2021). *Either/Or: Vol. 2*. Translated by Saleh Najafi. Markaz Publication. [In Persian].
- Kierkegaard, S. (2023). *The Sickness Unto Death*. Translated by Masoud

Olia. Bidgol Publication. [In Persian].

- MacIntyre, A. (2018). *After Virtue: A Study in Moral Theory*. Translated by Hamid Shahrirai and Mohammad Ali Shomali. Samt Publication. [In Persian] .
- Piety, M. G. (2010). *Ways of Knowing: Kierkegaard's pluralist epistemology*. Baylor University Press .
- Schreiber, G. (2016). Transition. In S. M. Emmanuel, W. D. McDonald, J. Stewart, & W. McDonald (Eds.), *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources: Vol. 15. Kierkegaard's Concepts: Tome VI: Salvation to Writing* (pp. 185–191). Routledge.
- Stokes, P. (2016). Consciousness. In S. M. Emmanuel, W. McDonald, & J. Stewart (Eds.), *Kierkegaard research: sources, reception and resources: volume 15. Kierkegaard's Concepts: Tome II: Classicism to Enthusiasm* (pp. 55–59). Routledge .