

جایگاه دیگری و اخلاق از منظر کیر کگور

راضیه زینلی*

امیرعباس علیزمانی**

چکیده

قصد اصلی ما در این مقاله، پرداختن به «دیگری» و ارتباط آن با فرد انسانی از منظر کیر کگور است. پرسش اصلی ما این است که آیا ما در آیین «دیگری» خود را می‌شناسیم یا «دیگری» مانع و حائلی است در شناخت ما از خویشتن. ما ابتدا جایگاه «دیگری» را در مراحل سه‌گانه حیات بررسی کرده و تفاوت آن‌ها را با یکدیگر مطرح می‌کنیم و در ادامه تمرکزمان را بر مرحله اخلاقی می‌بریم که خاستگاه اصلی جایگاه «دیگری» است. پس از پرداختن به لوازم و محدودیت‌های این مرحله، با تمرکز بر کتاب *اعمال عشق* به مقوله عشق می‌پردازیم و نگاهی اجمالی به انواع عشق می‌اندازیم. هدف ما ارائه دو خوانش متفاوت از حضور و نفوذ «دیگری» یا مفهوم همسایه نزد کیر کگور است. خوانش نخست که دیدگاه غالب است، رویکردی مسیحی دارد و به نحو ارزش‌گذارانه‌ای عشق و شفقت به «هم‌نوع» را می‌ستاید. در این نگاه عشق‌ورزی نوعی فضیلت اخلاقی محسوب می‌شود. در این مقاله درصدد برآمدیم که در کنار این رویکرد، که نزد شارحان متداول و رایج است، رویکرد متفاوتی را عرضه داریم. در چنین رویکرد متفاوتی این پرسش مطرح می‌شود که آیا جایگاه «دیگری» به‌واقع همان‌گونه است که شارحان توضیح داده‌اند؟ آیا کیر کگور هم‌نوع را ارج می‌نهد یا او را به نسیان می‌سپارد و نمی‌بیند. این پرسش‌ها زمینه پرداختن به مفهوم «دیگری انضمامی» را فراهم آورد و این که «دیگری انضمامی» دقیقاً نزد کیر کگور چه جایگاهی دارد؟ آیا

* دانش‌آموخته دکتری فلسفه دین، دانشگاه تهران، r.zeinly@ut.ac.ir

** دانشیار گروه فلسفه دین، دانشگاه تهران، amirabbas.alizamani@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۹/۱۴، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱۱/۱۰

به همان اندازه که «خود» یا فرد انسانی نزد کیرکگور، انضمامی و گوشت و خون‌دار و واجد احوالات خاص است، «دیگری» نیز از چنین جایگاهی برخوردار است؟ آیا کیرکگور با تبدیل کردن «دیگری» به آئینه و سرمشق و معیار قرار دادن او برای سنجش‌گری فعل اخلاقی، دیگری انضمامی را نادیده می‌انگارد و فردیت او را دفن می‌کند یا این‌که با تبدیل او به قاعده اخلاقی بر شأن او می‌افزاید؟ در این بخش از مقاله می‌کوشیم به کمک دیدگاه پاتریک استوک پاسخی درخور برای این پرسش‌ها بیابیم.

کلیدواژه‌ها: خود، دیگری، دیگری انضمامی، عشق، هنجار اخلاقی، خدا.

۱. مقدمه

قصد ما در این مقاله پرداختن به «دیگری» و ارتباط آن با «خود» است. حضور و نفوذ نگاه «دیگری» مسئله‌ای است که پس از کیرکگور در فلاسفه آگزیستانس بسیار برجسته و پررنگ می‌شود. انسان به واسطه ربطش با «خود» و با «دیگری» خود می‌شود. در واقع فرد به مدد «دیگری» می‌تواند زندگی اصیل را تجربه کند. در کل پرسش اصلی ما در این مقاله این است که تا چه حد شناخت من از خودم وابسته به شناخت «دیگری» است؟ آیا من در آئینه «دیگری» خود را می‌بینم یا «دیگری» مانعی است بر سر راه شناخت من؟ «دیگری» در هر یک از مراتب سه‌گانه زندگی جایگاه متفاوتی دارد. قصد ما این است که انواع «دیگری» را بررسی و با یکدیگر مقایسه کنیم. کیرکگور در *پاره‌نوشته‌های فلسفی* می‌گوید:

خود انسانی عبارت است از رابطه‌ای مشتق و استقرار یافته، رابطه‌ای که خود را به خود ربط می‌دهد و در ربط‌دادن خود به خود، خود را به دیگری ربط خواهد داد (Kierkegaard, 1983: 13-14).

انسان در رابطه با جهان اطراف خویش شناخته و تعریف می‌شود. فقط در بستر روابط خود با دیگران می‌توان از خویش‌شن خویش سخن گفت. «دیگری» به نوعی در من حس مسئولیت را برمی‌انگیزاند. بودن برای «دیگری» به نوعی مسئول بودن در قبال اوست. نکته‌ای که در این میان اهمیت دارد این است که کیرکگور دیدگاه ثابتی درباره رابطه «خود» با «دیگری» ندارد و بعضاً دیدگاه‌های متعارضی را مطرح می‌کند. در این مقاله می‌کوشیم این نظریات را بررسی کنیم.

۲. حضور دیگری

۱-۲ جایگاه «دیگری» در مراحل سه‌گانه زندگی

«دیگری» در هر یک از مراتب سه‌گانه زندگی جایگاه متفاوتی دارد. کیرکگور مراحل «خودشدن» را با توجه به مراحل سه‌گانه حیات بررسی می‌کند. به عبارتی مراحل حیات را می‌توان مراحل خودآگاهی دانست. کیرکگور در دو کتاب *یا این یا آن* و *مراحل زندگی* از این سه مرحله سخن می‌راند و آن را به سه دسته کلی تقسیم می‌کند: زیبایی‌طلبانه، اخلاقی و دینی. می‌توان گفت مرحله زیبایی‌طلبانه به «خود»، مرحله اخلاقی به «دیگری» و مرحله دینی به «خدا» نظر دارد. در مرحله زیبایی‌طلبی فرد غایت و هدفی را برای خود در نظر می‌گیرد، به عبارتی سعی می‌کند کنترل زندگی خود را به دست گیرد. این خواسته‌ها خواسته‌ها و لذت‌های اولیه زندگی است. اولویت او لذت‌جویی است؛ بنابراین در قیدوبند عرف جامعه و قواعد اخلاقی حاکم بر آن نیست، او خود را وقف ساختن معیارهای شخصی خود می‌کند. شخص در این مرحله به «خود» محوریت می‌بخشد و سرسختانه درگیر مسائل خودش است. ممکن است این فرد صرفاً در پی لذات زودگذر یا درگیر تأملات فلسفی انتزاعی باشد. به همین علت کیرکگور معتقد است کانت و هگل نیز به این مرحله تعلق دارند؛ چراکه اندیشه خود را وقف ایگوی خود کرده‌اند. آن‌ها نیز بسان فرد لذت‌جو غیرمتعهدانه در دنیا زندگی می‌کنند، چراکه اصلاً در دنیای واقعی زندگی نمی‌کنند و درگیر آن نمی‌شوند، صرفاً درگیر انتزاعیات و کلیاتی هستند که از هستی تهی است.

فرد زیبایی‌طلب به دنبال لذت‌های آنی می‌رود بی‌آن‌که به عاقبت آن بیندیشد. او به معنای واقعی در لحظه و حال زندگی می‌کند، هدف و آرمانی را دنبال نمی‌کند، معشوق ماورایی ندارد که به آن تکیه کند. از هر گونه مسئولیت و تعهدی گریزان است. زندگی او فاقد انسجام و تداوم است. از آنجاکه فرد در این مرحله محصور در خود (ایگو) است، حضور «دیگری» بسیار کم‌رنگ می‌شود. لذتی که فرد در این مرحله کسب می‌کند، گذراست و ملال‌گريزناپذیر خواهد بود.

پوچی، بی‌معنایی، یأس و ملال در مرحله زیبایی‌طلبانه فرد را به مرحله اخلاقی سوق می‌دهد. برای فرد زیبایی‌طلب زندگی عادی ملال‌آور است؛ ولی برای شخص اخلاقی تمامی اتفاقات عادی و معمولی اهمیت دارند. برای شخص اخلاقی معلمی که هر روز درس می‌دهد کارش به اندازه صعود به قله اورست اهمیت دارد. یک راه دیگر برای مواجهه

با ملال و یأس این است که تصمیم بگیریم اخلاقی بشویم. برای اخلاقی شدن باید تصمیم گرفت و انتخاب کرد (آلن دایا، ۱۳۸۹: ۷۵).

نکته اصلی در این میان این است که حضور «دیگری» در مرحله اخلاقی برجسته می‌شود. در این مرحله پای اختیار و آزادی انسان به میان می‌آید و به همین علت بحث تعهد (commitment) مطرح می‌شود. تصمیم و تعهد راسخ و محکم در گرو انتخاب است. تصمیم و انتخاب مبتنی بر آگاهی است؛

پس درحالی‌که ویژگی اساسی مرحله زیبایی طلبانه فقدان انتخابی است که ذات به سبب آزادی آن را به کار می‌گیرد، ویژگی اساسی مرحله اخلاقی ظهور انتخاب است، بنابراین ضرورت ذات برای انتخاب مسئولانه و به همراه انتقال به مرحله اخلاقی گام مهم و خطیری در جریان عمل تفرد به‌شمار می‌رود (Taylor, 1975: 185).

از نظر کیرکگور فرد در مرحله اخلاقی، به یاری اراده، مسیر «خودشدن» را طی می‌کند و به شناخت «خود» نائل می‌آید: فرد اخلاقی «خود» را می‌شناسد، اما این معرفت تأمل محض نیست؛ بلکه محصول تفکر در ذات خود اوست. بنابراین می‌توان گفت معرفت انسان به ذاتش به معنای اختیارکردن ذات است و از همین رو کیرکگور از این سخن مشهور سقراط که می‌گفت «خودت را بشناس» عدول کرد و گفت «خودت را انتخاب کن». این مهم در تمایزی که کیرکگور میان مرحله زیبایی طلبانه و اخلاقی می‌گذارد بیش‌تر خود را نشان می‌دهد:

اما زیبایی طلبانه زیستن چیست؟ اخلاقی زندگی کردن چگونه است؟ زیبایی طلبی در انسان و اخلاقی بودن در او چه معنایی دارد؟ برای پاسخ به این پرسش خواهم گفت، زیبایی طلبی در انسان این است که او به‌طور آنی هست، آنچه هست؛ اخلاقی بودن این است که او می‌شود آنچه می‌شود (ibid: 182).

هدف ساحت اخلاقی ارتقای انسان از سطح حسی است که در آن جا عقلانیت، ثبات و هدف‌مندی میسر است، به‌نحوی که فرد می‌تواند با کامل کردن خود به نوعی سعادت نائل آید. در این مرحله فرد از حالت تفرد و انزوا بیرون می‌آید و زندگی‌اش معطوف به «دیگری» و قوانین کلی جامعه می‌شود و مشکل دقیقاً در این مرحله سربرمی‌آورد. او قواعد عام و کلی اجتماع را بر خود ترجیح می‌دهد. به همین علت کیرکگور معتقد است شخصی که خود را وقف زندگی اخلاقی می‌کند، وقتش را تلف کرده است. فردی که در مرحله اخلاقی آمده و تجربه یأس و ملال را پشت سر گذاشته، مجال تجربه فردیت را از کف می‌دهد. مهم‌ترین خطر در این مرحله متوقف‌شدن فرد در جامعه و از دست دادن خویشتن خویش است. مانند

فردی که از این سو به آن سو کشیده شود. انسان در این مرحله یاد می‌گیرد پشت ماسک‌هایی که عبارت است از افکار او یا هویتی که دیگران برای او ساختند، زندگی کند؛ چراکه این ماسک‌ها به او امنیت خاطر می‌دهند؛ اما از وقتی متوجه می‌شود این ماسک‌ها صرفاً ماسک هستند و او دارد با این ماسک زندگی می‌کند، از این مرحله عبور می‌کند.

قصه فقدان تعهد که در ساحت زیبایی‌طلبانه مغفول است در ساحت اخلاقی برجسته می‌شود. شخص اخلاقی به اهمیت وظیفه و تکلیف پی برده و معتقد است تسلیم وظیفه و تکلیف شدن برای کشف کردن خویشتن ضروری است. او سعی می‌کند با روزمرگی‌ها خود کند و از آن‌ها لذت ببرد. در این ساحت ازدواج نوعی انتخاب اخلاقی شناخته می‌شود؛ چراکه در این مرحله اساساً انتخاب مهم است و این انتخاب انسان را از حالت تفرد و انزوا بیرون می‌آورد.

زندگی کردن در مرحله اخلاقی بالاترین مشی زندگی است. فرد به نحوی خودش را با جامعه و نظام‌های درون آن از جمله نظام کلیسا هماهنگ می‌کند و به همین علت فردیتش کم‌رنگ و طفیلی می‌شود. این‌جا فرد خودش را فراموش می‌کند. شخص باید خود را با جامعه‌ای، که در بسیاری مواقع با ذائقه او هم‌خوان نیست، تنظیم کند. فرد در این مرحله شکوفایی را تجربه نمی‌کند؛ چراکه تفرد را فراموش کرده و البته این گریزناپذیر است.

۲-۲ عشق

یکی از مفاهیمی که به شناخت «دیگری» یاری می‌رساند مقوله عشق است؛ چراکه در عشق با حضور «دیگری» به طور ملموس و انضمامی مواجه‌ایم. کیرکگور در جلد نخست کتاب *یا این یا آن عشق* را در مراحل سه‌گانه حیات بررسی کرده است. در این کتاب مانند رساله مهمانی افلاطون عشق از میل حسی آغاز و سرانجام به عشق اخلاقی و الهی می‌رسد. در مرحله زیبایی‌طلبانه عشق جنبه حسانی و اروتیک دارد. در این‌جا نیز نازل‌ترین سطح عشق حسی است. در تقسیم‌بندی کیرکگور از عشق سه نوع عشق به چشم می‌خورد؛ عشق بر اساس الگوی افلاطونی است که کیرکگور آن را (Elskov) می‌نامد و در انگلیسی آن را مطابق «اروس» (Eros) یا عشق اروتیک دانسته‌اند (گرچه معادل اروتیک برای بیان منظور کیرکگور خیلی مناسب نیست، ما نیز مسامحتاً از همین کلمه استفاده می‌کنیم). دوم عشق به نوع بشر یا «فیلیا» و دیگری عشق بر پایه قواعدی که پولس قدیس در انجیل یوحنا آورده

است و از آن با عنوان «آگاپه» نام برده می‌شود.

اروس همان عشق و شور جنسی است. در این عشق نوعی سوءاستفاده به چشم می‌خورد؛ چراکه عاشق معشوق را تحت تملک خود درمی‌آورد و هویت او را به زنجیر می‌کشد. این عشق به نوعی عشقی یک‌طرفه است. عشق اروتیک به مفهوم افلاطونی آن در آثار کیرکگور ملهم از دیالکتیک خدایگان و برده هگل است. در دیالکتیک خدایگان و برده هدف اصلی ارباب دستیابی به فردیت برده است، خدایگان تعیین‌بخش بردگان‌اند و برده صرفاً ابزاری است برای تأمین خواسته‌های آن‌ها. از نظر هگل برده سوژه‌ای با خواسته‌های مستقل به‌شمار نمی‌آید؛ اما از منظر کیرکگور ارباب در جایگاه اغواگری ظاهر می‌شود، او قصد دارد آرام‌آرام از قربانی خود که همان برده است، در راستای برآورده‌شدن آرزوهایش بهره‌برد. از این رو این نوع عشق کاملاً خودخواهانه است (Mc Donald, 2003: 60-93).

مفهوم عشق در ادبیات مسیحی کاربرد فراوانی دارد. خواه عشق به هم‌نوع، خواه عشق به موجودی برتر. از این رو کیرکگور عشق را عامل غنا و عمیق‌شدن روح آدمی می‌داند. آنچه نزد کیرکگور اهمیت دارد، این است که نزد وی عشق وسیله نیست؛ بلکه خود هدف و غایت است. فرد باید در راستای رسیدن به عشق قدم بردارد، نه این‌که عشق را در راستای اهداف خود به‌کار گیرد. به این ترتیب طی طریق از نگاه کیرکگور معنای دیگری می‌یابد و در مسیر بودن را توأم با عشق‌ورزی تفسیر می‌کند.

عشقی که کیرکگور مطرح می‌کند، آشکار نیست؛ بلکه مستور است و به دلیل همین مستوربودن خود عشق را هرگز نمی‌توانیم بشناسیم؛ بلکه عشق را از آثار و عوارضش می‌شناسیم. یعنی از روی تأثیری که بر رفتار و در رابطه با دیگران می‌گذارد. کیرکگور در فصل اول کتاب *اعمال عشق* با عنوان «پنهان‌بودن حیات عشق» این مطلب را مفصل توضیح می‌دهد: «عشق پنهان است و از طریق میوه‌اش شناخته می‌شود». در این جا رگه‌های روان‌شناختی تفکر کیرکگور خود را نشان می‌دهد؛ چراکه به عمل‌کرد و رفتار فرد تکیه می‌کند. این مسئله نشان‌دهنده این است که تفکر اگزیستانس به طور عام و تفکر کیرکگور به طور خاص راهکارهای عملی فراوانی برای نحوه زندگی کردن و بهبود روند آن دارند و صرفاً مشغول مفاهیم انتزاعی محض نیستند. پرداختن به عشق در اندیشه مسیحی سابقه‌ای به اندازه خود مسیحیت دارد و در فرازهای مختلف کتاب مقدس، بر محبت و عشق تأکید شده است:

راضیه زینلی و امیرعباس علیزمانی ۴۳

اگر چنان ایمانی داشته باشم که بتوانم کوه‌ها را جابه‌جا کنم، اما محبت نداشته باشم، هیچم! اگر همه دارایی خود را بین فقیران تقسیم کنم و تن خویش را به شعله‌های آتش بسپارم، اما محبت نداشته باشم، هیچ سودی نمی‌برم ... محبت هرگز پایان نمی‌پذیرد ... و در همه حال این سه چیز باقی می‌ماند: ایمان، امید، و محبت. اما بزرگ‌ترین نشان محبت است (رساله اول قرن‌تین، ۱۳: ۲-۱۳).

اگر بخواهیم به بحث «دیگری» و ارتباط «دیگری» با «خود» بپردازیم، بهترین منبع کتاب *اعمال عشق است*. کتابی که به عنوان مانیفست اخلاق مسیحی شناخته می‌شود. ضمن بحث «دیگری» بحث عشق و انواع عشق مطرح می‌شود، علی‌الخصوص عشق به همسایه (Næste). ما فقط در سایه حضور همسایه درمی‌یابیم چگونه «خود» را دوست بداریم، درک حضور «دیگری» خودخواهی فرد رنگ می‌بازد. متعلق عشق قضیه و گزاره نیست، بلکه متعلق عشق موجودات و به عبارتی «دیگری» است. در بخش نخست این کتاب کیرکگور به کندوکاو در خصوص ویژگی ریشه‌ای یکی از فرامین ده‌گانه می‌پردازد. قاعده‌ای که کیرکگور آن را «قانون شاهانه» (royal law) می‌نامد و می‌گوید «همسایه‌ات را همچون خودت دوست بدار»؛ آن‌هم به نحوی که همسایه شامل تمامی نوع بشر شود. او به وضوح معتقد است این فرمان وظیفه اساسی و بنیادین تمامی انسان‌ها در قبال یکدیگر است. این وظیفه برگرفته از کتب آسمانی یهودی و مسیحی است و کیرکگور مدعی است که در تفکر کافرکیشی (paganism) که نزد وی از اساس همان اندیشه یونان باستان است، هیچ اشاره و علامتی دال بر «همسایه» در معنای مدنظر وی وجود ندارد، چه برسد به وجود وظیفه‌ای دال بر دوست‌داشتن همسایه. بنابراین وی می‌گوید برای کافر اصیل یا «فاسدنشده» (unspoiled) که با مسیحیت آشنا نشده باشد، این ایده که انسان وظیفه دارد همسایه‌اش را دوست بدارد، ایده‌ای شگفت‌آور و مزاحم است (Evans, 2010: 28).

در این گفتار انجیل که «همسایه‌ات را همچون خودت دوست بدار» این فرض نهفته است که ابتدا به ساکن انسان باید «خود» را دوست داشته باشد. مسیحیت به نظر کیرکگور نمی‌خواهد فرد با نفی «خود» به «دیگری» عشق بورزد؛ بلکه قصد دارد به فرد بیاموزد چگونه درست به خویشتن عشق بورزد. روی دیگر سکه تو باید به همسایه‌ات عشق بورزی این است که باید به «خود» عشق بورزی. به نوعی انسان زمانی از خودخواهی و خودپرستی منفی رهایی می‌یابد که به «خود» عشق بورزد.

کیرکگور تأکید می‌کند که هم‌نوع را همچون «خود» دوست بدار نه بیش‌تر و نه کمتر. و

آن‌گاه این پرسش را مطرح می‌کند که آیا همسایه تو به تو نزدیک‌تر است؟ و در پاسخ می‌گوید نه! به اندازه‌ای که تو به خودت نزدیکی، او نزدیک نیست (Kierkegaard, 1995: 37). کیرکگور بیش‌تر دوست‌داشتن معشوق و کلاً «دیگری» را غیرممکن می‌داند. درحالی‌که این قسم دوست‌داشتن و عشق به «دیگری» مبتلا به خودپرستی است. شخص خودپرست فاقد انعطاف است و از دیگران خودش را می‌طلبد و نه «خود» آن‌ها را. هر فردی باید تکرار او باشد. این فرد در عشق فردانیت «دیگری» را نفی می‌کند. درحالی‌که فرد اصیل بودن یعنی باور داشتن به فردانیت فرد دیگر.

عشق «خود» را نمی‌جوید؛ چراکه عاشق حقیقی عاشق فردانیت «خود» نیست؛ بلکه به هر انسانی مطابق فردانیت او عشق می‌ورزد، باین‌حال برای شخص دیگر فردانیت خودش، دقیقاً فردانیت خودش است و در نتیجه عاشق خودش را نمی‌جوید، دقیقاً برعکس او در دیگران به خود آن‌ها عشق می‌ورزد (ibid: 251-252).

یکی از زیباترین ثمرات عشق این است که «تو در ارتباط با «دیگری»، که زندگانی‌اش بهره کم‌تری از عشق دارد، آن‌قدر با محبت باشی که قادر باشی او را زیباتر از آنچه هست ببینی» (ibid: 33). از نظر کیرکگور عشق خطاها و کاستی‌های بی‌شمار را از نظر پنهان می‌دارد. چراکه اساساً به کشف خطاها نمی‌پردازد. کشف‌نکردن آن‌چه وجود دارد مساوی است با کتمان کردن آن درعین‌حال که قابل کشف است.

مفهوم همسایه مستلزم تکثیر خود (duplicating of one's own self) است. اگر فردی می‌خواهد ببیند که آیا عشق او به خودش خودخواهانه است یا نه باید ببیند آیا خودهای دیگر را نیز همچون «خود» به رسمیت می‌شناسد. تکثیر این خودها «خود» فرد را نیز دربر می‌گیرد. فرد فقط هنگامی درمی‌یابد هم‌نوع چقدر به او نزدیک است که بخواهد با عدالت درباره او رفتار و قضاوت کند.

عاشق بسان کودک است که نه بدی را می‌فهمد و نه تمایلی به فهمیدن آن دارد. حال مبنای هر فهمی تفاهمی است که میان فهم‌کننده و فهم‌شونده؛ از این‌رو فهمیدن بدی مستلزم درک بدی در درون خود فرد است. اگر چنین تفاهمی در میان نبود فرد از فهم مفهوم بدی می‌گریخت و ترجیح می‌داد اساساً آن را نفهمد. فردی که تصور می‌کند دقیق و زیرک است به دنبال آن است که با کشف بدی‌های دیگران بر بدی‌های خود سرپوش بگذارد و این‌گونه خود را ارزشمند جلوه دهد. آن‌که در بدی غرقه می‌شود جز آن نمی‌تواند ببیند، حتی آن‌جا که بدی‌ای در کار نیست (ibid: 265-266).

اما آدمیان به انحای گوناگون از وظیفه عشق ورزیدن می‌گریزند و دیگران را لایق عشق ورزیدن نمی‌دانند. مهم آن است که فرد بتواند به «دیگری» در همان حال که هست، علی‌رغم ضعف‌ها، خطاها و نقص‌ها، بی‌حد عشق بورزد. اکثر افراد به دیگران عشق نمی‌ورزند، بلکه به آنچه در خیال دارند و به توهماتشان عشق می‌ورزند.

به او عشق بورز آن‌گونه که می‌بینی‌اش، آن‌گاه که او به کل تغییر می‌کند؛ آن هنگام که او دیگر به تو عشق نمی‌ورزد؛ زمانی که به تو بی‌اعتنا می‌شود یا به شخص دیگری عشق می‌ورزد. به او همان‌گونه که می‌بینی‌اش عشق بورز، وقتی به تو خیانت می‌کند و تو را نفی می‌کند. (ibid: 170).

در فرمان الهی تأکید شده که «همسایه‌ات را همچون خود دوست بدار» در این قاعده این نکته نهفته است که شخص دیگری وجود دارد که اساساً شبیه ماست. نوعی نگاه برابرخواهانه و وحدت‌نگرانه در این طرز فکر به چشم می‌خورد. حال آن‌که در عالم خودخواهی نفس حضور «دیگری» ناخوشایند است، چراکه وجود «دیگری» بدین معناست که هر آنچه باعث تمایز ما از دیگران می‌شود باید کنار گذاشته شود. فرد خودخواه می‌خواهد منحصر به فرد و متمایز باشد تا برجسته شود و بیش‌تر دیده شود. پس این یک‌دست‌سازی برای او سخت می‌آید. داشتن همسایه به معنای به رسمیت شناختن «دیگری» است. در این ساحت عشق به همسایه به‌طور کل عشق به اینای بشر است. در این‌جا عشق به‌طور عام مد نظر است نه عشق به فرد خاص، عشق به نوع بشر با تمامی کم‌وکاست‌ها و ضعف‌هایش، پس می‌توان گفت این عشق همان چیزی است که «فیلیا» می‌نامندش. در «فیلیا» انسان‌ها هستند که متعلق عشق واقع می‌شوند نه یک فرد خاص و انضمامی:

همسایه آن عزیزی نیست که به او جذبه‌ای پر شور داری، همچنین آن دوستی نیست که به او علاقه‌ای وافر داری، حتی اگر همسایه تو فرد فرهیخته و برجسته‌ای هم باشد، الزاماً آن شخصی نیست که می‌تواند با تو دم‌خور شود. تو و همسایه‌ات در پیشگاه خدا در انسانیت شبیه یکدیگرید. اگر تو همسایه‌ات را به غیر از این دلایل دوست بداری، نوعی عشق به «خود» است ... همسایه تو همگانند، چراکه همسایه تو بر اساس تفاوتش با تو نیست که همسایه توست ... بلکه بر اساس شباهتش با تو در پیشگاه خداست که همسایه توست. این همتایی به شکل مطلق در همگان حضور دارد و همگان به شکل مطلق آن را دارند (Kierkegaard, 1995: 72).

از منظر کیرکگور همسایه هر شخصی است که فرد با او صرفاً برخورد می‌کند. می‌گوید هرگاه فردی در این فکر فرو رود که همسایه‌اش کیست، (به لحاظ مکانی) اولین فردی که ببیند بهترین شخص است. برای درک همسایه و هم‌نوع به شرایط و قواعد پیچیده‌ای نیاز نیست و افراد در این میان ترجیحی به هم ندارند:

پس همسایه کیست؟ همسایه کسی است که به تو نزدیک‌تر زندگی می‌کند، البته در این نزدیک بودن ترجیح داشتن و تبعیض داشتنی نباید در میان باشد؛ چرا که عشق ورزیدن به کسی که با تبعیض از دیگران به تو نزدیک‌تر است عشق به «خود» است (ibid: 37).

«خود» در این حالت همان «دیگری» است، به عبارتی نوعی هم‌ذات‌پنداری در کار است، یعنی فرد «خود» را در «دیگری» می‌بیند، در واقع «دیگری» آینه‌ای است که «خود» در آن منعکس می‌شود. پس ظاهراً خودخواهی رنگ باخته است. هر دو «خود» چنان با «دیگری» یکی شده‌اند و یکدیگر را جذب کرده‌اند که در طرف مقابل هیچ دیگری‌ای نمی‌بینند. اساساً عشق در حضور «دیگری» معنا می‌یابد.

ایوانز یکی از کارکردهای عشق را بازدارندگی از رزایل اخلاقی می‌داند، چراکه در پی عشق ورزیدن فرد حس هم‌دلانه بیش‌تری به دیگران دارد. اگر شخصی به دیگران عشق بورزد، آن‌گاه هرگز دزدی، قتل و آزار آن‌ها را روا نمی‌دارد و همواره با دیگران از سر صداقت و همدلی رفتار می‌کند و به آن‌ها کمک می‌کند؛ از این‌رو سایر وظیفه‌ها و قوانین اخلاق نیز از این امر به‌دست می‌آید و تمامی آن‌ها در مجموع قوانین اخلاقی را تشکیل می‌دهد که نام آن «اخلاق عشق» است (Evans, 2004: 302).

این عشق صرفاً در شادی‌ها عیان نمی‌شود، بلکه عشق به «دیگری» سبب می‌شود در رنج و مرارت «دیگری» نیز نوعی رفتار هم‌دلانه پیش‌گیریم و این‌گونه باعث تقلیل یافتن درد و رنج «دیگری» شویم؛ چراکه «زمانی که فردی برای «دیگری» رنج می‌کشد، با این عمل، رنج او را تقلیل می‌دهد. رنج او معنادار است؛ اما نباید فرد این توقع را داشته باشد که طرف مقابل نیز به خاطر او رنج بکشد» (Gibbs, 2002: 27).

۲-۳ دیگری و خدا

کیرکگور عشق انسانی را در عشق الهی می‌بیند. به عبارتی می‌توان گفت عشق زمینی را نفی یا انکار نمی‌کند؛ بلکه این نوع عشق را زمینه‌ساز کسب عشق الهی می‌داند و با متوقف ماندن

راضیه زینلی و امیرعباس علیزمانی ۴۷

در عشق زمینی مخالفت می‌کند. چراکه این نوع عشق را مانع رسیدن به عشق اصیل و توأم با خلوص دل می‌داند. به عبارتی از نظر وی فقط در سایه عشق فرد به موجود برتر می‌توان سعادت ابدی را تجربه کرد و به زندگی معنا داد.

در تقسیم‌بندی که کیرکگور از عشق ارائه می‌دهد اروس با عناوینی نظیر عشق، شیفتگی و هوس شدید آمده است. اروس در تفکر کیرکگور پلی است میان انسان و امر الهی، در حقیقت به واسطه اروس است که انسان متوجه امر الهی می‌شود. البته مراد از واسطه بودن اروس این نیست که اروس صرفاً راهی برای پیش‌رفتن به امر الهی است؛ بلکه کیرکگور می‌خواهد نشان دهد که اروس محدود و فناپذیر است. گرچه کیرکگور ابعاد مختلفی از عشق اروتیک را در ساحت زیبایی طلبانه به تصویر می‌کشد؛ اما سرانجام این نوع از عشق در تفکر او اعتباری ندارد و به دنبال عشقی است که نامحدود باشد؛

آیا این عجیب نیست که در تمام قسمت‌های عهد جدید حتی یک لغت واحد درباره عشق اروتیک، آن‌گونه که شاعران آن را تقدیس می‌کنند و الحاد آن را می‌ستایند، به چشم نمی‌خورد (Kierkegaard, 1995: 45).

از این رو نوع دیگری از عشق رخ می‌نماید که به طریقی متعالی است، همان عشقی که در آثار شارحین با نام «آگاپه» از آن یاد شده است. آگاپه همان عشق خالصانه انسان به خداست. به عبارتی عشق به امر پایدار، حقیقی و زوال‌ناپذیر که در آن نوعی تداوم و ثبات به چشم می‌خورد. مفهوم آگاپه نزد کیرکگور نوعی لطف و موهبت الهی را دربر دارد. آگاپه در امتداد اروس و شکل کامل‌شده اروس نیست، به نحوی که شخص گام به گام مسیر را طی کند و سرانجام به آگاپه برسد، بلکه نوعی جهش است، جهش به سمت ارزش‌ها و شناخت‌های متفاوت و عالی‌تر. آگاپه عشقی خدامحور است، عشقی است که زمینه‌های رسیدن انسان به خدا را فراهم می‌آورد. درحالی‌که اروس عشقی خودخواهانه، لذت‌جویانه و تملک‌طلبانه است، آگاپه عشقی از سرگذشت، رنج‌آلود، غیرمالکانه و متعالی است. در عشق الهی تداوم دیده می‌شود و نه زوال و تا لحظه مرگ این عشق جریان دارد.

در این میان ایوانز اخلاق کیرکگور را در کتاب *اخلاق عشق کیرکگور (Kierkegaard's ethics of love)* به تصویر کشیده است. او در این کتاب از دو نوع عشق سخن می‌گوید که چنان به یکدیگر گره خورده‌اند که نمی‌توان از هم جدایشان کرد؛ عشق به خدا که مبنای ایمان‌ورزی اوست و عشق به «دیگری» که به نوعی وابسته به ایمان است. او در این کتاب

توجه به «دیگری» را معرفت‌بخش می‌داند و راهی می‌داند که افراد می‌توانند با تمسک به آن معرفت اخلاقی یابند. راهی که عام است و برای تمامی اشخاص قطع نظر از رجوع به کتاب مقدس امکان‌پذیر است و آن معرفت به امر الهی از طریق دقت و توجه در خلقت است. یعنی هر کس از این راه که خلق شده درمی‌یابد خالق دارد و خالق او عاشق‌اش بوده است. دیگران نیز خلق شده‌اند پس آن‌ها نیز مورد عشق خالق بوده‌اند؛ از این رو وظیفه خود می‌بیند که به خود و دیگران که مورد عشق خالق هستند عشق بورزد. پس عشق معرفت است (پورمحمدی، ۱۳۹۰: ۱۸۹).

به‌طورکل در الگوی کیرکگور ارتباط انسان با انسان دیگر بر اساس فرمان الهی عشق به همسایه معین می‌شود. در فرمان عشق‌ورزیدن به همسایه، دو عنصر «خودشدن» و «اطاعت از فرمان خداوند» برجسته می‌شود. به همسایه باید عشق ورزید تا به فرمان خدا عمل شده باشد. امر الهی همیشه به سوی «خودشدن» انسان در حرکت است. عشق به همسایه یک تکلیف اخلاقی است. از این رو «دیگری» در جایگاه اساسی قرار دارد. «دیگری» در سایه مفهوم عشق به همسایه، تعریف می‌شود و این مفهوم نیز در بستر رابطه انسان با خدا معنای واقعی خود را نشان می‌دهد. از منظر کیرکگور در «دیگری» ردپا و نشانه خدا دیده می‌شود. این مهم نشانه مسئولیت است. کیرکگور معتقد است خدا میانجی «خود» و «دیگری» است. شخص می‌تواند با «دیگری» در ارتباط باشد، چون او و «دیگری» با خدا ارتباط دارند. هرچه درباره ارتباط با «دیگری» می‌گوییم، با خدا آغاز می‌شود. گویا کیرکگور به این آیه انجیل یوحنا نظر داشته است:

اگر کسی بگوید من به خدا عشق می‌ورزم و درعین حال از برادرش متنفر باشد دروغ‌گوست، زیرا کسی که به برادرش که می‌بیندش عشق نمی‌ورزد، نمی‌تواند به خدا که نمی‌بیندش عشق ورزد (یوحنا: ۴: ۲۰).

خدا در پی عشق مطلق خود به ما فرمان می‌دهد که به همسایه‌ات عشق بورز و ما به سبب عشق مطلقمان به او به این امر گردن می‌نهیم. عشق بی‌انتهای ما به دیگران معلول عشق بی‌انتهای ما به خداست. کیرکگور از طرفی معتقد است عشق به «دیگری» مانعی است در راه رسیدن به عشق اصلی که عشق به پروردگار است و عشق زمینی را بدون لحاظ کردن حضور خدا بیهوده می‌انگارد:

اگر کسی به فردی بیش از خدا عشق بورزد و عاشق او باشد، این عشق نه تنها بیهوده؛ بلکه

اهانت به خدا هم هست ... خدا را باید بیش از خویشتن خویش دوست داشت و فقط چنین عشقی می‌تواند از درد و رنج آدمیان بکاهد (Kiergaard, 1995: 191).

ولی از طرفی دیگر عشق الهی را امتداد عشق انسانی می‌داند: عشق انسانی زمینی است و زمانی که عمیق تر می‌شود، عشق خدایی است. اگر هیچ سرزندگی و شادابی در عشق نباشد و اگر خدایی نباشد، در این صورت عشق زمینی خواهد بود ... اما عشق انسانی به طور رازآلودی، در عشق به خدا موجود است. خدا عظیم تر از آن است که انسان بتواند به او عشق بورزد، بنابراین اگر شخصی می‌خواهد به خدا عشق بورزد ناگزیر باید به انسان‌ها خدمت کند، چنان‌که عیسی مسیح این‌گونه بود. (ibid: 170).

حال از کجا بفهمیم عشقی که ما را به حرکت وادار می‌دارد عشقی بشری است یا خدایی؟ معمولاً ما تصور می‌کنیم عشق نوعی احساس است و نه عملی که باید انجام داد. ویژگی بنیادین عشق دینی که آن را از تمامی انواع عشق جدا می‌کند، آن است که منبع این عشق خداوند است، «دیگری» را به علت نفس عشق دوست دارد، نه به این علت که دیگران خصوصیات دوست‌داشتنی دارند. فقط به یک چیز وابسته است به سرچشمه‌ای نهان. منبع عشق دینی نهان است. ایمان شرط شناخت آن است. عشق پنهان است و فقط از طریق میوه‌اش شناخته می‌شود. عشق بشری میوه بشری می‌دهد، عشق الهی میوه الهی. عشق بشری ناپایدار است؛ و این دقیقاً ضعف و تراژدی آن است، چه برای یک ساعت شکوفا شود، چه برای هفتاد سال، فقط شکوفا می‌شود، درحالی‌که عشق دینی ابدی است (Kiergaard, 1995: 32).

عشق بشری نوعی احساس است، اما عشق دینی وظیفه است و تعهد، بنابراین به ساحت اخلاق تعلق دارد. به نظر می‌رسد تکلیف ما این نیست که احساس کنیم، بلکه مکلف شده‌ایم تا عمل کنیم. از همین رو عنوان کتاب عشق نیست، بلکه اعمال عشق است. به عبارتی عشق برتر چیزی است که باید به آن عمل شود، نه این که صرفاً احساسش کرد. مسیح در حکایت سامری نیکوکار به ما نمی‌گوید مرد سامری چه احساسی داشت، بلکه به ما می‌گوید چه عملی انجام داد. حتی از این هم می‌توان فراتر رفت و می‌گوید عشق دینی صرفاً وظیفه نیست که در ساحت اخلاقی جای گیرد، بلکه شامل نحوه انجام دادن عمل نیز می‌شود؛ چراکه ساحت اخلاق که در آن وظیفه و تعهد پررنگ است وابسته به توانایی‌های ماست.

عشق مسیحی عمل محض است. هیچ‌گاه از خیال و تصور عشق خرسند نمی‌شود. آن احساس پنهان خصوصی و رازآلود نیست که پشت توضیح ناپذیر بودن پنهان شده باشد. عشق عمل ناب است و هر فعلش مقدس است، چراکه اجرای فرمان است (ibid: 106).

یکی از فواید عشق این است که فرد به سبب عشق بخشوده می‌شود؛ هرچه بیش‌تر عاشق باشی بیش‌تر بخشوده خواهی شد و هرچه بیش‌تر بخشوده شوی، بیش‌تر عاشقی. مصداقی که کیرکگور مطرح می‌کند مریم مجدلیه است که فقط به دلیل عشقش به مسیح بخشوده می‌شود.

این معادله پیچیده‌ای نیست و درک آن قوانین علت و معلول نمی‌خواهد، زن عاشق است و بخشوده می‌شود همین (Kiergaard, 1993: 261).

عشق دینی در خود نوعی از خودگذشتگی و ایثار دارد. عشق مسیحی از عاشق می‌خواهد معشوق را همچون خویشتن دوست بدارد، درحالی‌که در عشق اروتیک خبری از خودگذشتگی نیست. فردی که از «خود» چشم می‌پوشد «دیگری» را پیدا می‌کند و از این طریق به نحوی خود حقیقی‌اش را می‌یابد. فرد دینی زمانی که به «دیگری» عشق می‌ورزد او را برده خود نمی‌کند و به تملک در نمی‌آورد. این‌گونه فردیت معشوق حفظ می‌شود. پس عشق بشری با فرمان الهی نجات می‌یابد و فرمان الهی به ما می‌گوید همسایگانی داریم که همه همسایه ما هستند. عشق دینی در هر حال متوجه «دیگری» است. عشق دینی به دیگربودگی معشوق، استقلال او و آزادی ذاتی او احترام می‌گذارد.

او عشق الهی را در عشق انسانی می‌بیند و معتقد است این عشق برابرخواهانه و عادلانه است و در بسیاری مواقع از معیارهای اخلاقی نیز فراتر می‌رود. او به سخن عیسی استناد می‌کند که به غارت‌گران، سربازان و روسپیان توجه بیش‌تری داشت. محبت عیسی بدان جهت بود که آن‌ها محتاج‌تر بودند. بنابراین طبیعی است که طبیب به سراغ بیمار باید برود و نه به سراغ افراد سالم.

آگاپه را نباید تخصیص داد، نزدیکان خدا هم نباید فرقی با دوران از خدا بکنند و به همین ترتیب من هم نباید فرقی با دیگران داشته باشم و خویشاوندان سببی و نسبی هم هیچ ترجیحی بر کسانی که به لحاظ سببی و نسبی از من دور هستند ندارند (Kiergaard, 1995: 40).

۳. دیگری انضمامی

۳-۱ دیگری و هنجارهای اخلاقی

مطالبی که از نظر گذرانندیم دیدگاه غالبی است که در شرح و فهم مفهوم عشق و «دیگری» نزد کیرکگور مطرح می‌شوند. نگاه غالب در این نوع رویکرد در اکثر مواقع به طریقی، ارزش گذارانه است و ناگزیر فضا و لحنی دینی یا دست‌کم مسیحی به خود گرفته است. در این نگاه توجه به «دیگری» و نوع دوستی نوعی فضیلت اخلاقی به حساب می‌آید و فرد به واسطه «دیگری» قادر خواهد بود رابطه محکم‌تری با خدا برقرار سازد. حال در این میان این پرسش شکل می‌گیرد که آیا به واقع این‌گونه است که شارحین توضیح داده‌اند؟ آیا کیرکگور با این‌گونه عطف توجه به همسایه و هم‌نوع او را ارج می‌نهد یا او را نادیده می‌انگارد؟ در این بین «دیگری انضمامی» رخ می‌نماید. و این که تا کیرکگور چه اندازه به دیگری انضمامی عنایت و توجه دارد؟ آیا به همان اندازه که در مقوله «خود» گوشت و خون داشتن و درک احوالات فرد مهم است، در مقوله «دیگری» نیز این مسئله اهمیت دارد؟ در ادامه برای روشن شدن این سؤالات از نظریات پاتریک استوک (Patrick Stokes) در مقاله «دیگری انضمامی» مدد می‌جوییم.

رویکرد اخلاقی کیرکگور در کتاب *اعمال عشق* گاهی به این علت که به اشخاص انضمامی بی‌اعتنا بوده است و به دیگران در مقام ویژگی فردی‌شان نپرداخته است، محل نقدهای فراوانی بوده است. در این کتاب کیرکگور به مقوله «همسایه» و استفاده از آن به مثابه الگویی هنجاری برای درست‌نگریستن به دیگران می‌پردازد. با این حال وقتی به این مسئله در مقیاسی وسیع‌تر می‌نگریم دو مسئله جدید و بی‌پاسخ هویدا می‌شوند: چگونه می‌توانیم «دیگری» و مطالبه اخلاقی پس از آن را هم‌زمان ببینیم و چگونه می‌توانیم «دیگری» و موقعیت خودمان را توأمان دریابیم؟

درون‌مایه‌ای که به دفعات در فلسفه اخلاق قاره‌ای ظهور می‌یابد مرکزیت‌بخشی به دیگربودگی (alterity) به مثابه جایگاه ارزش اخلاقی است. این ارج و قرب قائل شدن برای اشخاص منفرد در قالب قاعده‌ای بهنجار بروز می‌یابد که چکیده آن را می‌توان به این شکل صورت‌بندی کرد: «به نحوی عمل کن که همواره به یکتایی محض «دیگری» یا به تقلیل‌ناپذیری دیگربودگی احترام بگذاری» (Sharpe, 2003: 25). چنین رویکردی ذاتاً دشمن هرگونه نظام اخلاقی هنجارمحور است که میل به جهان‌شمول‌بودن و حذف ویژگی

انضمامی اشخاص دارد.

بخشی از آنچه منتقدینی نظیر آدورنو در برابرش موضع‌گیری کرده‌اند، این دریافت است که اخلاق حاکم بر کتاب *اعمال عشق*، که بر مفهوم همسایه متکی است، باعث می‌شود خودهای بالفعلی را که با آنها روبه‌رو می‌شویم، به بی‌شمار محمل (vehicle) یا موقعیت به منظور فهم و وضع مقتضیات هنجاری فرو کاسته شود. کیرکگور در چند متن دیگر خود از افراد به مثابه آشکارکننده مطالبه اخلاقی سخن می‌گوید؛ به نحوی که توجه خود را از روی «دیگری» خاص برمی‌تابد و به سوی لوازم اخلاقی جاگرفته در وجود عامل معطوف می‌کند. کیرکگور با فروکاستن دیگری انضمامی به محمل‌هایی برای هویداشدن وظایف اخلاقی، باعث شده است فلسفه اخلاقش در مظان اتهام نادیده گرفتن دیگربودگی و خصوصیت ویژه و فروکاست‌ناپذیر «دیگری» قرار بگیرد. از این رو مسئله‌ای که دست‌کم بین سه متن *اعمال عشق*، برای خودنگری، و عمل به مسیحیت مشترک است، این خواهد بود: چگونه می‌توانم «دیگری» را نوعی مطالبه اخلاقی هنجاری بینم و هم‌زمان او در مقام «دیگری» فروکاست‌ناپذیر قرار گرفته باشد؟ چگونه می‌توانم قضیه را چنین بینم که شأن اخلاقی من به وسیله یک مطالبه اخلاقی مکشوف شود و کماکان بتوانم «دیگری» را در نظر بگیرم؟ چگونه شرح کیرکگوری برای این که برود سراغ چالش اخلاقی‌ای که «دیگری» ایجاد می‌کند، با در نظر گرفتن وی به مثابه فردی نیازمند یا الگویی اخلاقی، از روی گرداندن از «دیگری» پرهیز می‌کند؟ می‌توان در سراسر آثاری که کیرکگور به نام خود یا با نام مستعار نوشته است، از مسئله عام‌تری نام برد با عنوان «مسئله بی‌اعتنایی به دیگری» که بر تمام این مسائل سایه انداخته است (Stokes, 2007: 395).

۲-۳ دیگری به مثابه آئینه و سرمشق

توانایی دیگران در آشکارساختن مقتضیات اخلاقی بر ما درون‌مایه‌ای است که در کلیت آرای کیرکگور ساری و جاری است. نمونه درخشانی از این امر را می‌توان در کتاب برای خودنگری یافت؛ جایی که او از رویکرد صحیح در خوانش کتاب مقدس سخن می‌گوید. از نظر کیرکگور خوانش متن مقدس تجربه بی‌واسطه خودنگرانه‌ای است که در آن فرد خود را در هیئت «آئینه جهان» (mirror of the word) می‌بیند (Kierkegaard, 1990: 7-51). کنش‌گر اخلاقی در این آئینه بازتاب وضعیت خود را در قالب محتوای مفهومی می‌بیند که

به ظاهر این محتویات شامل وضعیت او نمی شوند. دیدن «خود» درون متن مقدس یعنی دیدن متن به مثابه [هویت] خواننده را به طور شخصی و مستقیم مخاطب قرار می دهد (ibid: 35). فرایندی که به طور دقیق دربرگیرنده هم ذات پنداری خواننده با شخصیت های موجود در متن است.

همین معنا از هم ذات پنداری است که داوود نبی در انجام آن عاجز می ماند. وقتی ناتان پیامبر حکایتی تمثیلی برای وی بازگو می کند، او که نتوانسته به درستی با شخصیت های داستان ارتباط برقرار کند، ناتان را مجبور می کند لب مطلب را برای وی بازگو کند و ناتان چنین می گوید: «آن انسان تو هستی».^۱ هدف از این حکایت عیان ساختن گناه کاری داوود بر خود اوست اما با خودنگری، آن هم از طریق درگیر شدن در داستان. کیرکگور نیز به همین شیوه حکایت سامری نیکوکار را از متن انجیل بازگو می کند و مدعی می شود باید درک کنیم کشیش و مرد عمل گرا که از کنار مرد زخمی کنار جاده بدون دستگیری از وی می گذرند، خود ما هستیم. ما باید بتوانیم هویت مشابه خود را در شخصیت داستانی به نحوی ببینیم که بی درنگ معطوف شود به وضعیت اخلاقی خودمان و نه وضعیت خود شخصیت.

با این حال به نظر می رسد این هم ذات پنداری با شخصیت های کتاب مقدس، «دیگری» را در مقام «دیگری» محو می کند؛ آن هم با پاک کردن تفرد و دیگربودگی آنها از فهم و دریافت ما از آنها. در نتیجه، وقتی به این دیگری ها می نگریم، اگرچه قادر خواهیم بود ارزیابی بهتری از «خود» کنیم، دیگر نمی توانیم «دیگری» را در نظر بگیریم یا به ویژگی های انضمامی وی بپردازیم. افزون بر این، آنچه در این حکایت نمودار می شود، منجر می شود به عزیمتی فوری از روایت و دست اندرکاران آن به سیاق اخلاقی جهان واقعی شنونده یا خواننده؛ آن هنگام وقتی حکایت خاتمه می یابد، مسیح رو به فریسیان می گوید: «بروید و شما نیز چنین کنید»؛ به خود بگویید «این منم که مخاطب این پیام هستم» (ibid: 41). به محض این که «دیگری» تغییر شکل می دهد و به امر مطلق اخلاقی تبدیل می شود، توجه ما به این «دیگری» نیز فوراً به دغدغه وضعیت اخلاقی خودمان تبدیل می شود. این اتفاق نباید بی جهت باعث ناراحتی مان شود؛ زیرا شخصیت های حکایت آمده اند تا در مقام محمل های صرف آموزه های اخلاقی را منتقل کنند (Stokes, 2007: 396).

مفهوم همسایه، در واقع، افزون ساختن «خود» خودتان است. همسایه همان است که متفکرین «دیگری» می خوانندش که از طریقش جنبه خودخواهانه عشق به خود آزموده می شود. تاجایی که پای اندیشه در میان باشد، حتی اصلاً لازم نیست همسایه وجود [خارجی] داشته باشد. اگر فرد در برهوت نیز زندگی کند، از لحاظ ذهنی می تواند مطابق این فرمان عمل کند؛ آن هم با چشم پوشی از دوست داشتن خود و پیروی از دوست داشتن همسایه. (Kierkegaard, 1995: 21).

به نظر می رسد آموزه های اخلاقی کتاب *اعمال عشق* در عمل به شدت ضداجتماعی باشند؛ چراکه کیرکگور با فروکاستن تمام روابط بشری به ارتباط با خداوند، بی اعتبار کردن رابطه دوسویه و فروکاستن روابط به امور یکسویه و با توصیف دوست داشتن همسایه به شیوه ای که فعلیت «دیگری» را از او بگیرد، نگاهی کاملاً درون نگرانه به اخلاق دارد که در آن امکان ایجاد روابط اصیل اجتماعی نخواهد بود.

کیرکگور در *اعمال عشق* سعی می کند آشکال عشق را تبیین کند؛ به طوری که هنگام نشانه رفتن به سمت ابژه ای که قرار است متعلق ترجیح یا انگیزه ما قرار بگیرد، اساساً یک «من دیگر» (other-I) را دوست دارد و از همین رو به گونه ای اثربخش تر یک «عشق به خود» (self-love) محسوب می شود (ibid: 53-54). تمام آشکال حساب گرانه عشق از جمله عشق اروتیک حول یک ترجیح یا امتیاز شکل می گیرند و به تجربه فهمیده می شود که از اساس عشقی خودخواهانه هستند. باین حال، به نظر می رسد فقدان درون مایه شخصی، که ویژگی اساسی مقوله همسایه است، باعث می شود هر آنچه را که در عشق حساب گرانه اساسی و مهم باشد، ملغی کند. اما از طرفی به نظر می رسد گویا عشق در این مرحله یعنی اروس که خودخواهانه و تملک طلبانه است بیش تر به دیگری انضمامی توجه می کند، به عبارتی او را آن قدر گوشت و خون دار در نظر می گیرد که می تواند تملکش کند.

حال سؤال این است که چگونه می توان مقوله همسایه و توجه به وجه خاص و انضمامی «دیگری» را با هم جمع کرد. چگونه می توان این دو عنصر مجزا از هم را درون درک یکپارچه ای از «دیگری» گرد آورد تا به خوبی هم از پس جنبه ملموس و خاص آنها برآید و هم از پس مطالبه اخلاقی ای که از خود بروز می دهند؟ و اساساً آیا تبدیل کردن «دیگری» به قاعده و هنجار اخلاقی نوعی ارتقای شأن اوست یا فروکاستن هستی مندی او؟ برای پاسخ به این پرسش ها لازم است بازگردیم به توصیفی از تجربه اخلاقی که در کتاب «بیماری تا دم مرگ» آمده است. «بیماری تا دم مرگ» کاوشی است در پدیدار

روان‌شناختی نوپدید به‌نظر کیرکگور «خود» سنتزی است از کیفیات محدود و نامحدود که یک‌سره در مقابل یکدیگر قرار دارند. خمیرمایه خودبودگی در قالب مجموعه‌ای از تقابل‌های دوتایی معرفی می‌شود (زمان‌مند-جاودان، ضرورت-امکان، ذهنی-فیزیکی، و از این دست). این ماهیت دوسویه به «خود» اجازه می‌دهد وارد وضعیت نوپدید شود؛ آن‌هم با غرقه‌کردن «خود» در مقولات نامتناهی به نفع مقولات متناهی یا به‌عکس. حالت اول، نوپیدی حاصل از نامتناهی‌سازی است که در آن «خود» خودش را به دست امر نامتناهی می‌سپارد؛ به‌گونه‌ای که تجربه‌اش از جهان متناهی که سکونت‌گاه «خود» است، قطع می‌شود. چنین یاسی خود را در «حسن‌کردن، دانستن و خواستن» خود نشان می‌دهد که هر یک از این‌ها نشانه‌های خاص خود را دارند. دانستنی که شکل نامتناهی گرفته باشد، جذب‌شدن و حل‌شدن در دانشی است که ارتباط خود با پس‌زمینه ملموس و انضمامی شخص داند را از دست داده باشد (Stokes, 2006: 402).

اما آنچه بیش از همه به مراد بحث حاضر مربوط می‌شود، احساسی است که شکل نامتناهی به خود می‌گیرد. کیرکگور تصمیم می‌گیرد این شکل از نوپیدی را با توصیف فردی توضیح دهد که هم‌ذات‌پنداری عاطفی‌اش با دیگران دستاوردی جز احساساتی‌گری انتزاعی (abstract sentimentality) ندارد. «خودی» که احساسش به احساسات موهوم تبدیل شده باشد، نوعی احساس شفقت پیدا می‌کند که اصولاً بی‌معناست؛ زیرا هیچ متعلق واقعی‌ای ندارد:

بدین طریق، وقتی احساس جنبه موهوم و خیالین پیدا می‌کند، «خود» هرچه بیشتر و بیشتر تر دمدمی و ناپایدار می‌شود و دست‌آخر می‌رود به سمت نوعی احساساتی‌گرایی انتزاعی که دیگر به هیچ انسان خاصی بر نمی‌گردد، گویی ترکیبی می‌شود از احساساتی‌گرایی و مقداری قضا و قدر انتزاعی؛ انسانیت انتزاعی‌شده» (Kierkegaard, 1980: 31).

این خودی است که از اساس فاقد متعلق برای همدلی یا هم‌ذات‌پنداری عاطفی است. از نظر کیرکگور فردی که غم‌خوار رنج و بدبختی مردمی است، که نزد او صرفاً در حکم بخشی از یک انتزاع فراگیرتر و بی‌شکل مانند تهیدستان، طبقه کارگر یا محرومین است، گویی، در واقع، غم کسی را نمی‌خورد. می‌توان گفت ترحم و تأسف ایشان متوجه افراد نیست؛ بلکه فقط به تصویری از افراد برمی‌گردد. چنین پدیده‌ای بسیار شبیه است به مقوله همسایه که نویسنده اعمال عشق، به‌صراحت، با مقوله «انسان» برابر می‌داندش:

انسان دیگر، یعنی همسایه که انسان دیگر است، به این معنا انسان دیگر تمام انسان‌های دیگر است. اگر این‌طور باشد، آن‌گاه درست بود، وقتی در ابتدا گفتیم که اگر فردی همسایه را در مقام یک انسان دیگر دوست داشته باشد، آن‌گاه همه انسان‌ها را دوست دارد (Kierkegaard, 1995: 58).

به شباهت این حرف با صورت‌بندی دریدایی این جمله توجه کنید: هر (نفر) دیگری‌ای، (از هر نظر) یک دیگری است (Tou toutreest tout autre).^۲ دیگری‌های منفرد در دیگربودگی خود، به معنای دقیق کلمه، هم‌زمان هم معرف دیگربودگی‌اند و هم معرف تمام افراد منفردی که در دیگربودگی نقش دارند. باین‌حال در این‌جا دست‌کم یک انسان زنده و واقعی نقش دارد. احساساتی‌گری کیرکگوری هیچ‌گونه مابه‌ازای انسانی ندارد؛ زیرا در واقع رابطه‌ای میان انسان‌ها نیست (صرفاً رابطه‌ای است میان یک انسان و تصویری از انسان‌ها)؛ بنابراین فقط معرف یک رابطه کاذب با تجربه یک فرد دلسوز است. برخلاف ظاهر امر این رابطه به‌هیچ‌وجه رابطه «خود» با وضعیت اخلاقی‌ای نیست که افراد را در خود اسیر می‌کند. اگر قرار است تجربه همدلی اصیل و واقعی داشته باشیم، باید با موجوداتی باشد که چه در عمل وجود داشته باشند و چه صرفاً پیش چشم مجسم شوند، در سطح جزئی انضمامی وجود داشته باشند. هم‌ذات‌پنداری با افراد معنا دارد و نه با گروه‌های انتزاعی از افراد. وقتی اسیر «دلسوزی کلی یا عام» می‌شویم، درحقیقت برای شخص یا دست‌کم شخص حقیقی‌ای دل نمی‌سوزانیم (Stokes, 2006: 403).

پس همدلی واقعی را باید در توجه به اشخاص حقیقی و بالفعل دنبال کرد و نه فقط در تصویری از اشخاص. باین‌حال، اگر برای ممکن‌ساختن دل‌نگرانی اخلاقی اصیل، امر ذهنی نیازمند امر انضمامی باشد، امر انضمامی نیز نیازمند امر ذهنی خواهد بود. برای همین است که شری مانند نسل‌کشی امری است و رای شمار افرادی که از روی انگیزه‌های نژادی، قومی یا فرقه‌ای به هلاکت رسیده‌اند. اغلب اوقات پدیده نسل‌کشی برای ما فارغ از درد و مصیبتی که به افراد وارد می‌آورد در اعداد و ارقام بزرگ خلاصه می‌شود. اگر واقعاً می‌خواهیم بفهمیم حین ارتکاب آن جرایم چه بر سر افراد رفته، لازم‌ه‌اش توجه به رنج و عذاب آن‌هاست.

مجموعه آثار کیرکگور می‌تواند شرح قانع‌کننده‌ای دهد از این‌که چگونه هم‌زمان هم بتوان «دیگری» را در خاص‌بودگی فروکاست‌ناپذیرش دید و هم مطالبه اخلاقی برآمده از او را از نظر گذراند. به بیان دیگر، ما «دیگری» را به مثابه موجودی انضمامی درک می‌کنیم که

در پرتوی ایدئالی اخلاقی دیده می‌شود. اما حتی اگر این نکته را هم بپذیریم، فقط نیمی از راه را رفته‌ایم. زیرا ما صرفاً نیاز نداریم نشان دهیم که امر ذهنی و امر واقعی یا متحقق باید یک کاسه دیده شوند؛ بلکه باید به این نکته نیز عنایت داشته باشیم که من چگونه باید هم‌زمان هم «دیگری به مثابه دیگری» را ببینم و هم موقعیت اخلاقی خویش را. بنابراین، درحالی که هر دو فرد بیمار اخلاقی و نمونه اخلاقی در قالب مفهوم وظیفه درک و فهم می‌شوند، به نظر می‌رسد دست‌کم درخصوص فرد نمونه توجه من از «دیگری» می‌رود روی وضعیت اخلاقی خودم. «دیگری» در این جا فروکاسته می‌شود به «زخمی در روح من». واقعیت این افراد برای من هضم می‌شود درون توجه من به موقعیت اخلاقی خودم («آیا من هم مانند او هستم؟») این درضمن مشکلی است درخصوص دیگرانی که بر من به مثابه نوعی وظیفه ظاهر می‌شوند؛ نه به این علت که سرمشق‌هایی هستند که باید از آن‌ها پیروی کرد، بلکه به این علت که ایشان طلب یاری از من دارند.

فقط آن هنگام که فرد هم‌دل با دلسوزی، خودش را با فرد محنت زده طوری مرتبط می‌کند که به معنای دقیق کلمه می‌فهمد مسئله، مسئله خودش است، فقط آن‌گاه است که هم‌دلی قدر و منزلت می‌یابد و فقط آن‌گاه است که شاید بتوان معنایی یافت (Kierkegaard, 1980.b: 120).

معنا و منزلت در این تکه از متن معنای اکید اخلاقی دارند: غنای دلسوزی مستلزم نوعی خودارجاع‌گری است تا منزلت اخلاقی حاصل آید. در غیاب مذاقه درونی هم‌دلی تبدیل می‌شود به «بزاری برای مراقبت از خودپرستی خود فرد» (ibid) یا همان تدبیری برای دورکردن رنج «دیگری» (که از قضا رنج من نیست) از «خود». فهم تمام و کمال از رنج «دیگری» نیازمند هم‌ذات‌پنداری هم‌دلانه من با آن رنج است؛ اما اگر قرار است باز هم توجهم به «دیگری» باشد، و نه روی خود رنج تا دل مشغولیتی شود برای بهروزی خودم یا این که «دیگری» را بدل کنم به «من - دیگر» (another-I) این نوع خودارجاع‌گری مجاز نخواهد بود متعلق شناخت قرار گیرد. ماهیت غیرنظری منفعت یا دلبستگی راه را برای خودارجاع‌گری لازم برای هم‌دلی باز می‌کند؛ هرچند از شأن هم‌دلی در مقام دل‌مشغولیتی نسبت به «دیگری» حمایت می‌کند و نه دل‌مشغولیتی برای خودمان (Stokes, 2006: 408).

۴. نتیجه‌گیری

قصد اصلی ما در این مقاله بررسی جایگاه «دیگری» نزد کیرکگور بود. در ابتدا این پرسش را مطرح کردیم که تا چه اندازه شناخت من از خودم وابسته به شناخت «دیگری» است. این مقاله در دو بخش تدوین شده است. در بخش نخست حضور «دیگری» را به‌طور کل به بحث گذاشتیم و سپس به شرح و بسط مفهوم عشق پرداختیم و در بخش دوم «دیگری انضمامی» را از نظر گذرانیدیم.

در بخش نخست این مقاله ابتدا جایگاه «دیگری» را در مراتب سه‌گانه حیات با توجه به کتاب *یا این یا آن* بررسی کردیم. در مرحله زیبایی طلبانه از آن‌جاکه فرد بدون اندیشیدن به عواقب کار خود در پی لذت‌های آنی است و به‌نوعی در بند «خود» است، حضور «دیگری» اهمیت چندانی ندارد. ما نیز بر این مرحله تمرکز چندانی نکردیم. اما حضور «دیگری» در مرحله اخلاقی برجسته می‌شود. جایی که انتخاب، اختیار و آزادی پا به میدان می‌گذارد و تعهد رخ می‌نماید. در این مرحله فرد از حالت تفرد بیرون می‌آید و زندگی‌اش معطوف به «دیگری» و قوانین کلی جامعه می‌شود. او قواعد عام و کلی اجتماع را بر خواسته‌های خود ترجیح می‌دهد. در این بخش به مشکلات و مضرات این نوع زیستن اشاره کرده‌ایم.

در ادامه مفهوم عشق را از نظر گذرانیدیم؛ چراکه در عشق با حضور «دیگری» به‌طور ملموس و انضمامی مواجه‌ایم. هدف ما در این بخش ارائه دو خوانش متفاوت از مفهوم همسایه و حضور و نفوذ «دیگری» در زندگی فرد است. در این بخش ابتدا انواع عشق را که شامل اروس، فیلیا و آگاپه می‌شود بررسی کردیم. «اروس» همان عشق و شور جنسی است، کیرکگور در صورت‌بندی این عشق از دیالکتیک خدایگان و برده هگل الهام گرفته است. «فیلیا» عشق به هم‌نوع است و «آگاپه» عشق مطلق الهی را شامل می‌شود. در بحث «دیگری» «فیلیا» برجسته‌تر از دیگر انواع عشق است. در ادامه با توجه به کتاب *اعمال عشق* جایگاه همسایه را در تفکر کیرکگور شرح و بسط دادیم. داشتن همسایه به معنای به رسمیت شناختن «دیگری» است. در این ساحت عشق به همسایه به‌طور کل عشق به ابنای بشر است، فارغ از دلبستگی و تعلق خاطری که ما به آن‌ها داریم. در نهایت به رابطه «دیگری» با خدا اشارتی داشتیم. آگاپه همان عشق خالصانه انسان به خداست. به‌عبارتی عشق به امر پایدار، حقیقی و زوال‌ناپذیر که در آن نوعی تداوم و ثبات به چشم می‌خورد. مفهوم آگاپه نزد کیرکگور نوعی لطف و موهبت الهی را دربر دارد.

در این بخش به شرح نگاه و خوانش غالب از کتاب *اعمال عشق* پرداختیم. در این خوانش، «دیگری» زمینه‌ساز شناخت «خود» است و همسایه به طریقی واسطه و تصویر خداست. این نگاه رویکردی مسیحی دارد و به‌نحو ارزش‌گذارانه‌ای عشق و شفقت به هم‌نوع را می‌ستاید. در این نگاه «دیگری» ابزاری است برای رشد و تعالی «خود». ما با عشق ورزیدن به «دیگری» در واقع عشق ورزیدن به «خود» را تجربه می‌کنیم و به‌بوتۀ آزمایش می‌گذاریم.

در ادامه این پرسش پیش آمد که آیا «دیگری» به‌واقع از چنین جایگاهی برخوردار است. و این که تأثیر «خود» بر «دیگری» به چه طریق است؟ آیا به همان طریق که «دیگری» باعث ارتقای فرد می‌شود، فرد یا «خود» نیز باعث رشد و تعالی «دیگری» می‌شود و اسباب بالندگی او را فراهم می‌آورد؟ یا این که «دیگری» در سیطرۀ همه‌جانبۀ «خود» از هستی اصیلش تهی می‌شود. از این‌رو درصدد برآمدیم نگاهی متفاوت با آنچه رایج است ارائه دهیم. و همین مهم زمینه‌ساز پرداختن به «دیگری انضمامی» شد.

در بخش «دیگری انضمامی» ابتدا به رابطۀ «دیگری» با قواعد اخلاقی اشاره کردیم و سعی کردیم به تبیین رابطۀ «دیگری» و مطالبۀ اخلاقی مترتب بر آن، همچنین رابطۀ آن با موقعیت اخلاقی «خود» پردازیم. در این بخش به این نتیجه رسیدیم که «دیگری» نزد کیرکگور به محمل و موقعیتی تبدیل می‌شود تا ما به سمت فعل اخلاقی خودمان پرتاب شویم. به‌عبارتی در این میان دیگربودگی فرد فراموش می‌شود و «دیگری» صرفاً معیاری می‌شود برای سنجش‌گری فعل اخلاقی ما. در ادامه به این پرداختیم که کیرکگور «دیگری» را به مثابۀ آیین و نوعی سرمشق در نظر گرفته است، در این جا بحث هم‌ذات‌پنداری با دیگران به میان می‌آید، گویی کیرکگور ادعا می‌کند نیاز یا مطالبۀ موجود در سرمشق اخلاقی باعث می‌شود «خود» «دیگری» یا سرمشق را نادیده گرفته و بر خودش متمرکز شود. در بحث «دیگری» به مثابۀ همسایه به این مهم پرداختیم که همسایه نزد کیرکگور الزاماً وجود خارجی ندارد و او بیش‌تر از آن‌که با همسایه به معنای بالفعل کلمه سروکار داشته باشد به مفهوم و تصور همسایه عنایت دارد.

هدف اصلی ما از این بخش و در کل این مقاله ارائه و بیان این تعارض بود. کیرکگور همواره در توضیح فرد و فردگرایی بر آن است که اجتماع یا به تعبیر خودش «همگان» یا توده باعث می‌شود فرد فردانیت خود را از کف بدهد و به خود اصیل دست نیابد. در دیدگاهی که از نظر گذراندیم به‌نظر می‌رسد تاحدی ورق برمی‌گردد و فرد به‌نوعی انتقام

راضیه زینلی و امیرعباس علیزمانی ۶۱

«خود» را از «دیگری» می‌ستانند. در این خوانش این فرد است که «دیگری» را در تمامی ابعادش نمی‌بیند و نمی‌پذیرد. گوشت و خون داشتن «دیگری» در این نگاه به نسیان سپرده می‌شود، دفن می‌شود و «دیگری» صرفاً وسیله‌ای می‌شود برای رشد و ارتقا و تعالی «خود». «دیگری» در همان حال که به کمک «خود» برمی‌آید و در «خود» جذب و حل می‌شود، هرچه بیش‌تر و بیش‌تر از میان می‌رود و ناپدید می‌شود. به عبارتی «خود» فربه‌تر و عمیق‌تر می‌شود به قیمت حذف و دفن «دیگری».

پی‌نوشت

۱. جمله‌ای است از فصل ساموئل کتاب *مقدس*. در این فصل ناتان پیامبر، داوود را به سازماندهی قتل اوریا به قصد ازدواج با همسر وی بتشبا متهم می‌کند. ناتان برای این که غیرمستقیم حرف خود را به داوود بزند، حکایت مرد توانگری را تعریف می‌کند که تک‌گوساله یک مرد فقیر را می‌دزد تا به میهمان خود سور دهد. داوود می‌پذیرد که این مرد مستحق مرگ است، بی آن‌که منظور اصلی را متوجه شود.

۲. دریدا در کتاب *The Gift Of Death* فصلی را نگاشته است با عنوان *Tout Autrest Tout Autre*. نویسنده انگلیسی این کتاب برای این که طبق نظر دریدا بتواند دو خوانش متفاوت؛ ولی هم‌زمان درست را منتقل کند، این جمله انگلیسی را آورده است که یک‌بار باید با واژه‌های داخل پرانتز خوانده شود و یک بار هم بدون آن‌ها: *Every other (one) is every (bit) other*. طبق تأکید دریدا هر دو خوانش هم‌زمان درست‌اند و مؤکد.

منابع

- جینیس، الندایا (۱۳۸۹). *سه آستانه‌نشین*، رضا رضایی، تهران: نشر نی.
- کتاب *مقدس* (۲۰۰۵). انتشارات عیلام.
- کیرکگور، سورن‌آبوا (۱۳۸۴). *ترس و لرز*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: نشر نی.
- پورمحمدی، نعیمه (۱۳۹۰). *ایمان و اخلاق*، چاپ اول، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
- Evans, C. Stephen (2010). *Why Kierkegaard still matters and matters to me, Kierkegaard studies years book*, Mercer University Press.
- Evans, c. Stephen (2004). *Kierkegaard's ethics of love, divine commands & moral obligation*, oxford university press.

- Stokes, Patrick (2007). *Kierkegaardian vision and the concrete other, continental philosophy review*.
- Mc Donald, William (2003). 'Love in Kierkegaard's symposia', *Minerva-an internet journal of philosophy*, V17.
- Gibbs, Robert, Wolfson, Elliot R. (2002). *Suffering religion*, Rotledge University press.
- Søltoft, Pia (1998). 'The Presence of the Absent Neighbour in Works of Love', M.G. Piety (trans.), in *Kierkegaard Studies Yearbook*, N. J. Cappelørn and Herman Deuser (eds.), Berlin and New York: Walter de Gruyter.
- Kier Kegaard, Soren Abya (Johannes Climacus) (1983). *Philosophical Fragment*, Translated by Stephan Evans, Humanites press international.
- Kierkegaard, Soren Abya (1971), *Either; or*, v2, trans. by David F. Swensom, Princeton University press.
- Kierkegaard, Soren Abya (1980 a). *The Sickness Unto Death*, Howard V. Hong and Edna H. Hong (trans.), Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Kierkegaard, Soren (1980 b). *The concept of anxiety*, R. Thomte and A. B. Anderson (trans.), Princeton, N.J.: Princeton university press.
- Kierkegaard, Soren Abya (1990). *Self-Examination and Judge for Yourself!* H.V. Hong and E. H. Hong (Trans), Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Kierkegaard, Soren Abya (1993). *An occasional discourse*, Part 1 of upbuilding discourse in various spirits, Hovard v. Hong and Edna h. Hong (eds. and trans.), Newjersy: Princeton university press.
- Kierkegaard, Soren Abya (1995). *Works of Love*, Howard V. Hong and Edna H. Hong (trans.), Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Sharpe, Matthew (2003). 'On The Dumb Sublimity of Law: A Critique of The Post-Structuralist Orientation Towards Ethics', *Minerva: An Internet Journal of Philosophy*, 7.
- Søltoft, Pia (1998). 'The Presence of the Absent Neighbour in Works of Love', M. G. Piety (trans.), in *Kierkegaard Studies Yearbook*, N. J. Cappelørn and Herman Deuser (eds.), Berlin and New York: Walter de Gruyter,
- Taylor, Mark, C. (1975). *Kierkegaard's pseudonymous authorship: astudy of time and self*, Princeton University press.