

## اصالت<sup>۱</sup> و یکپارچگی<sup>۲</sup> از منظر هایدگر

دل‌بستگی من به اگزیزستانسیالیسم در اواخر دهه ۱۹۵۰ رو به فزونی نهاد، یعنی زمانی که در پی یافتن راه‌هایی بودم که بتوانم با ناخوشی و ناآرامی‌هایی که خانواده‌ام با آن دست به گریبان بود، دست و پنجه نرم کنم. اگرچه آن زمان چنین تصویری نداشتم، اکنون می‌توانم بفهمم که در تلاش یافتنِ کانونِ ثبات و نیرو در جهانی بودم که از دیدگاهم، پرآشوب و غیرقابل پیش‌بینی بود. از آنجا که اندیشه‌های دیگری "اصالت" را به دفعات در آثاری دیده بودم که درباره‌ی هایدگر نوشته شده بود، بر آن شدم که پول نهار یک هفته را صرف خرید نسخه‌ای از ترجمه‌ی انگلیسی کتاب "وجود و زمان"<sup>۳</sup> کنم که در سال ۱۹۶۲ از چاپ درآمد. در یک غروب ساکت و آرام کتاب را به دست گرفتم و با دقت زیر بندهایی که مهم به نظر می‌رسیدند خط کشیدم و با شتاب یادداشت‌هایی را در دفترچه‌ای نوشتم. بعد از ساعت‌ها خواندن و نوشتن، سرانجام برایم روشن شد که حتا یک کلمه را از آنچه خوانده‌ام درنیافته‌ام. کتاب یکسره غیرقابل فهم بود.

---

1. authenticity  
2. integrity  
3. Being and Time

تقریباً یک دهه بعد بود که به برکت درس گفتارهای هوبرت دریفوس<sup>۱</sup> در دانشگاه برکلی<sup>۲</sup> نرم نرمک بارقه‌ای از فهم گفتارهای هایدگر در ذهنم درخشیدن گرفت. از آن زمان تاکنون اثر هایدگر هم کانون و محور آموزش‌های درسی من به عنوان یک استاد فلسفه بوده است و هم با آن زیسته‌ام. در درس‌هایم در باب اگزیستانسیالیزم و هرمنیوتیک در تلاش‌ام که به دانشجویان نشان دهم چگونه هایدگر پاره‌ای از ریشه‌دارترین آراء و عقاید در شیوه غربی تفکر ما را به چالش کشیده است. تحقیق هایدگر درحالی که با پرسش در باب هستی - این پرسش که: چیست که انواع مختلف موجودات را همان می‌کند که هستند - آغاز می‌شود، آرام آرام راه جدید و پرشوری را برای نگرستن به مسائل کهن می‌گشاید. هایدگر قائل است که معضلات لاینحل و بن‌بست‌های نظری اندیشه غربی از آنجا ناشی می‌شود که به شیوه‌ای غیر نقادانه تصویری خاص از چیستی اشیاء را ارسال مسلم گرفته است. تلقی ما این است که هر آن چه هست - چه موارد آشنا در جهان، مانند یک انسان، یک اثر هنری، یک عدد و چه نا آشنا، مانند یک متن - باید نوعی جوهر قلمداد شود. اصطلاح "جوهر" به آن نوع بنیادین ماده اشاره دارد که اشیاء از آن پدید می‌آیند. چیزی است که در زیر ویژگی‌های در حال تغییر اشیاء نهفته است. مفهوم جوهر ریشه در تفکر یونان و روم باستان دارد اما معنای متداول و امروزی آن که بر علوم جدید تأثیرگذار بوده، در فلسفه دکارت شکل گرفته است. پیشداوری جوهر گروانه در روزگار ما، تشکیل شدن اشیاء این عالم را از ماده یا ذهن یا ترکیبی از این دو، مفروض می‌گیرد.<sup>۱</sup>

این متافیزیک جوهرگروانه<sup>۳</sup> تقریباً در کانون تمامی مسائل اندیشه معاصر قرار گرفته است. متافیزیک یادشده مسئله مشهور "ذهن/بدن" را تعریف و تحدید می‌کند، پدیدآورنده تمایز "فاعل

1. Hubert Dreyfus

2. Berkeley

3. substance-metaphysics

شناسایی / متعلق شناسایی<sup>۱</sup> و مسئله شکاکیت در باب عالم خارج است. انگیزه این ادعاست که آدمی غیرمختار است و حتی زمینه ساز این دعوا در روزگار ما که ارزش های اخلاقی، ذهنی محض و فاقد هر پایه و اساسی در واقعیت عینی اند. آنگاه که هایدگر دست به کار صورت بندی فهم بدیلی از "وجود موجودات" شد، راهی به سوی بازاندیشی بنیادین جر و بحث های ملال آوری گشود که در مدت ۲۵۰ سال گذشته بر فلسفه سیطره داشته است. به طور خاص، تصور بدیل او از وجود انسانی ناظر به معنایی غنی تر و تمام تر از امکانات زندگی، یعنی: "آرمان اصالت" است. بسیاری از آموزش ها و نوشته های من در ربع قرن اخیر با هدف نشان دادن اینکه چگونه اندیشه هایدگری وجود اصیل می تواند سبب تحول شیوه های تفکر ما در علوم انسانی، به خصوص نظریه روان درمائی باشد، طرح شده اند. برآنم که در آنچه در پی می آید خطوط کلی این نحوه اندیشه را ترسیم کنم.

### تصور روزگار ما از وجود انسانی

وقتی می توان از دیدگاه هایدگر در باب واقعیت انسانی آشنا شد که تقابل این دیدگاه را با دیدگاه غالب در باب فاعلیت انسانی در فلسفه معاصر بفهمیم. دیدگاه متعارف در باب عمل قائل به تمایز میان رفتار "بیرونی" - حرکت مادی - و ساحت "درونی" تصمیم ها، نیازها، علایق، باورها و امیالی است که علت رفتارها محسوب می شوند. رویدادهای مادی، مثلاً: حرکت حاصل در تارهای صوتی و هوا به هنگام سخن گفتن، تنها نشان بیرونی تصمیم های درونی، مثلاً: انتقال اطلاعات، به حساب می آید. آنچه عمل را متفاوت با رفتارهای ناخواسته ای مانند عطسه کردن می سازد، آن است که عمل ربط و نسبتی علی با تصمیم های ذهنی دارد. تصویر یاد شده از عمل انسانی به شکاف میان بیرون و درون - بعد مادی و بعد ذهنی - می انجامد، شکافی که آنچنان در تفکر ما، به طرز عمیق، ریشه دوانده

است که حتّاً در تبیین‌های مادی‌گرایانه محض از پدیده‌های انسانی، پیش‌فرض ما آن است که در تبیین عمل انسانی لازم است همبسته مادی سبب ذهنی - یا: رویدادهای مغزی - را مشخص کنیم.

حاصل این دیدگاه تصویری از آدمیان است با دو بُعد: بدنی مادی و ذهن. همچنان که فوکو<sup>۱</sup> فیلسوف و دیگران گفته‌اند، تمایز تجدّدگرایانه میان ذهن و بدن با تصویری مشخص از "خود" پیوند دارد: تصویری از آدمیان به عنوان موجوداتی که ذاتاً "فاعل‌های باطن"<sup>۲</sup>‌اند. بر مبنای این دیدگاه، نشان مشخص‌کننده من، رفتارهای بیرونی و ربط و نسبت‌هایم با دیگران نیست بلکه اموری است که در ژرفای ذهن و در نهایی‌ترین لایه‌های "خود" من رخ می‌دهد، به تعبیر هاملت<sup>۳</sup>: "من چیزی دارم که در درون آن نمایش اجرا می‌شود".

دلنگرانی تقریباً وسواس‌گونه ما نسبت به مواجهه با خودِ درونی‌مان، شناخت آن و توصیف یافته‌ها، ریشه در این تمایز قاطع میان نمود بیرونی و "خودِ واقعی" درونی دارد (Trilling, 1971, 3-4). خودِ درونی چیزی منحصر به فرد، "کانون تجربه و عمل" با دیدگاهی معین و مشخص، پنداشته می‌شود. این "شما" تصویری را از آدمیان به عنوان افرادی متمایز، واحدهایی مستقل و فاقد هر نوع ربط و نسبت قطعی یا ذاتی با هر چیزی خارج از خود، امکان‌پذیر می‌کند. این نگرش جدید از آدمی را می‌توان "فردگرایی انفسی"<sup>۴</sup> نامید. در این نگرش آنچه ذاتی انسان است دارا بودن یک حوزه آگاهی یگانه و منحصر به فردی است که آکنده از مجموعه‌ای غنی از ادراکات، باورها، احساسات، امیال، خاطرات و

۱. Michel Foucault (۱۹۲۶-۱۹۸۴)، فیلسوف فرانسوی پساساختارگرا و مورخ اندیشه‌ها - م.

2. subjects of inwardness

۳. Hamlet، تراژدی معروف ویلیام شکسپیر، نمایشنامه‌نویس و شاعر معروف انگلیسی.

4. subjectivist individualism

نیازهاست که با حوزه‌ای آگاهانه همراه است که تحت شرایط مناسب و از طریق درون بینی به آن دسترسی دارد.

این برداشت از انسان مستلزم چند نتیجه مهم است. یکی وجود این گرایش که با هرچه مواجه می‌شویم، آن را تحت دو مقوله "انفسی"<sup>۱</sup> و "آفاقی"<sup>۲</sup> درآوریم. علم جدید به ما می‌آموزد که می‌توان توصیفی آفاقی و مادی محض از جهان، به عنوان مجموعه‌ای از اشیاء مادی قابل اندازه‌گیری و دارای کُنش متقابل علی در یک دستگاه محورهای مختصات مکانی - زمانی، ارائه داد. با چنین نگرشی، جهان فاقد هر نوع ارزش یا معنای ذاتی است، قرینه آن نگرش تصور ماست که معتقدیم که ارزش‌ها و معانی انفسی‌اند و فرافکنی امیال و علایق ما بر اشیاء، چیزی که آن را جعل می‌کنیم، و نه کشف. نتیجه دیگر: دیدگاه جدید در باب آدمیان به عنوان افرادی است که، باتوجه به همه جوانب، اساساً، مستقل و تنه‌ایند. این "فردگرایی وجود شناختی" بی حد و حصر (بلا و دیگران، ۱۹۸۵) به آرمان "خود" رئیس مآبانه محدود (Cushman, 1990) در روزگار ما انجامیده است، «خودی» که همه واقعیت‌ها - از جمله واقعیت‌های اجتماعی - را عرصه‌ای خنثی و بی طرف نسبت به ارزش‌ها برای محاسبات ناظر به وسیله / هدف و در جهت خود بزرگ گردانی<sup>۳</sup>، می‌داند. سرانجام، تصویر جدید از «خود» زمینه ساز [پیدایش] تصور خاصی از خودشکوفایی<sup>۴</sup> یا خیر و صلاح آدمیان است. خود شکوفایی واقعی از قماش مسئله "اصیل" بودن، به معنای دست یابی به کُنه «خود» واقعی - احساسات، نیازها، افکار و امیال راستین - و ابراز صادقانه آنها، قلمداد می‌شود. در نتیجه: میان دو خود قائل به تمایزیم. «خود» راستین و اصیل - «خودی» که از احساسات، امیال و افکار درون باخبر و نسبت به آنها وفادار است و خود

1. subjective

2. objective

3. self-aggrandizement

4. self-fulfillment

«کاذب» و غیر اصیلی که هم‌رنگ با جماعت می‌شود، برای خشنودی دیگران نقش بازی می‌کند و عموماً با خبر از زندگی درونی‌اش نیست. «وجود و زمان» ضمن ارائه نقدی مستمر از تصوّر روزگار ما از انسان به دفاع از طرز تصویری قدیمی‌تر و «ابتدایی»‌تر از هستی‌مان به عنوان فاعل در جهان می‌پردازد. تنها با «بازیابی» این استنباط قدیمی‌تر و ادغام آن در جهان‌نگری نوین است که می‌توانیم به سوی فهمی پخته و کامل از خودمان، به عنوان فاعل در جهان حرکت کنیم.

### دیدگاه‌های دیگر در باب «خود» بودن

نقطه عزیمت رویکرد «پدیدارشناختی» هایدگر در فهم انسان، توصیف زندگی است، آن‌گونه که در بافت مأنوس و روزمره عمل، پیش از تئوری پردازی و تأمل شکوفا می‌شود. توصیف او از دازاین<sup>۱</sup> (واژه متداول آلمانی «مُعادل وجود») که هایدگر در ارجاع به وجود آدمی آن را به کار می‌گیرد\* بر ابعادی از وجود ما که معمولاً تبیین‌های سنتی آنها را در پرده نگاه داشته‌اند، پرتو می‌افکند. تصوّر هایدگر از وجود انسان نه یک شیء یا چیز بلکه یک رویداد-تحقق در حال‌نشر و بسط داستان زندگی به صورت یک کل-است. دازاین هستومندی<sup>۲</sup> تعریف می‌شود که برای او، «وجود»ش-یعنی: زندگی‌اش به صورت یک کل موضوعی مورد بحث است. (1962: 32)<sup>۲</sup>

ما موجوداتی هستیم که دلمشغول‌انیم که چیستیم و به سبب دلمشغولی‌مان نسبت به زندگی خود، هویت ما به عنوان انسان چیزی است که همواره مورد بحث ما بوده است.

از آنجا که وجودمان بدین صورت موضوعی مورد بحث برای ماست، همواره، نسبت به زندگی‌مان در اعمال‌مان در جهان اتخاذ موضع می‌کنیم. من دلنگران آنم که کی و چه هستم، و از این رو، امیال درجه دومی

1. Dasein

2. entity

نسبت به انواع دلنگرانی‌های درجه اولی دارم که محرک من به سوی عمل‌اند: مثلاً، در تلاشم که محترم یا متعادل یا ثابت قدم باشم. موضعی که نسبت به زندگی‌م دارم، به نوبه خود، این احساس را به من می‌دهد که کیستم: "ویژگی اختصاصی این هستموند این است که با وجودش و از طریق آن، این وجود بر او آشکار می‌شود. فهم وجود، خود، ویژگی مشخص وجود دازاین است." (Heidegger, 1962: 33). ما، همگی، از رهگذر این واقعیت که در یک زندگی - جهان قابل فهم<sup>۱</sup> بالیده‌ایم و در مهارت‌های خاصی در این جهان تبحر یافته‌ایم، "فهمی مبهم و متعارف" از اینکه هستی چیست داریم. به عنوان یک معلم آگاهی زیادی درباره نحوه کارکرد نظام‌های مدارس، چگونگی برقراری ارتباط با دانش‌آموزان، مدیران و دیگر معلمان، نحوه استفاده از کلاس‌های درس، و مانند آن، دارم. فهم ما از اینکه همه موجودات به چه معنایی در معرفتی تلویحی از مقوله مهارت<sup>۲</sup> شکل می‌گیرند که در ضمن بالیدن در بافت فرهنگی مان آن را به دست می‌آوریم. این فهم پیشینی تلویحی از اشیاء زمینه‌ای را جهت تلاش برای بیان روشن فهمی از وجود، به طور کلی، فراهم می‌کند.

برای حصول چنین فهمی انسان‌ها چگونه باید باشند؟ توصیه هایدرگر این است: برای فهم قابلیت‌هایمان، وجود انسان را باید یک رخداد، با نوعی ساختار خاص، بپنداریم. نخستین مؤلفه زندگی انسان پرتاب شدگی<sup>۳</sup> نام دارد. ما همواره به درون یک جهان پرتاب می‌شویم. این پرتاب شدگی، پیشتر، با محقق ساختن امکاناتی خاص (مثلاً: معلم بودن، پدر یا مادر بودن)، که به ما جایگاهی خاص در جهان اجتماعی پیرامون می‌دهد، آغاز شده است. پرتاب شدگی یا "واقع شدگی"<sup>۴</sup> ما، نه از رهگذر شناخت، که از طریق احساس بر ما

1. intelligible life-world

2. tacit know-how

3. thrownness

4. facticity

آشکار می‌شود. ما همواره خود را در نوعی تلقی<sup>۱</sup> (Befindlichkeit) یا حالت<sup>۲</sup> (و، حتّاً، سردی و بی‌روحي زندگی روزمره یک حالت به حساب می‌آید) می‌یابیم و این حالت هاست که موقعیت ما را در جهان پدیدار می‌سازد.

بحث هایدگر از "حالت‌ها" نشان می‌دهد که چگونه توصیف او از دازاین می‌تواند از پدیدآمدن شکاف بیرون/درون مانع آید. واژه آلمانی معادل "حالت" همان واژه‌ای است که برای معنای "تنظیم و میزان کردن"، مثلاً: "تنظیم و میزان کردن یک پیانو"، به کار می‌رود و از این رو، افاده‌کننده احساس تنظیم و میزان شدن با موجودات در زندگی عملی مان است. در هر زمان خاص از طریق جهت‌گیری‌های عاطفی مان، مانند: دلزدگی، تندخویی، دلواپسی، شورمندی و یا طرق دیگر، با جهان خارج هماهنگ و همساز می‌شویم. هایدگر قائل است که حالت‌ها نه درونی و نه انفسی‌اند: "باید روانشناسی احساسات، تجارب و آگاهی‌ها را رها کرد" و به جای آن، حالت را "مانند فضایی پنداشت که نخست خود را در هر مورد، غرق می‌کنیم و سپس او ما را یکسره هماهنگ و همساز می‌کند."<sup>۳</sup>

(Heidegger, 1995: 67) در باب حالت اندوه، هایدگر چنین می‌گوید:

"اندوه به هیچ وجه، درونی، در منطقه‌ای درونی، نیست که فقط در پرتو یک نگاه آشکار شود؛ اما، به همین دلیل، اصلاً و ابداً، امری بیرونی نیز نیست. پس کجا و چگونه است؟ آیا این هماهنگی و همسازی - اندوه - چیزی است که از جایگاه و چگونگی آن بتوانیم پرسشی بکنیم؟ هماهنگی و همسازی موجودی نیست که در روح به عنوان یک تجربه ظاهر شود، بلکه نحوه وجود ما در خارج با موجود دیگری است."<sup>۳</sup> (1995:66)

از آنجا که حالت‌ها برداشت ما را از اشیاء مشخص می‌کنند، از این رو، پنجره‌هایی را می‌گشایند که از طریق آنها و برای اول بار موقعیت خود و چگونگی اشیاء را درمی‌یابیم. "هماهنگی‌ها" چگونگی<sup>۳</sup> [WIE] هستند

1. attitude

2. mood

3. how



که بر حسب آنها فرد انسانی به نحو خاصی است (Heidegger, 1995, 66). دومین مؤلفه ساختاری زندگی ما "فراقندگی"<sup>۱</sup> به درون آینده است. انسان بودن به این معناست که مدام در حال انجام کار باشیم. ما همیشه "جلوتر - از - خود"یم تا بدان حد که در هر یک از اعمالمان به سوی تحقق امکاناتی می‌رویم که ما را به عنوان فاعل‌هایی خاص، مانند: پدر یا مادر بودن، قاضی بودن، بزدل بودن، مشخص می‌کنند. این معنا از فراقندگی از طریق تجارب روزمره‌ای مانند "برنامه ریزی به معنای تنظیم پیشاپیش رفتار انسانی"، برای ما معنایی آشناست. (Ibid, 362) اما هایدر در تلاش برای دست‌یابی به امری بنیادی‌تر از تعیین آگاهانه هدف و برنامه ریزی با این مفهوم است. او می‌نویسد: "فراقندی" به معنای رشته‌ای از کنش‌ها یا فرایندی نیست که از پهلوی هم چیده شدن چند مرحله‌ای جدا از یکدیگر پدید آمده باشد، بلکه به معنای وحدت یک عمل، اما وحدت یک نوع عمل عادی و دقیقاً منحصر به فرد، است. (Ibid, 363).

این عمل بنیادین، ویژگی ذاتی وجود دازاین است - موضع‌گیری درباره زندگی خود به عنوان یک کل<sup>۲</sup>. فراقندگی ما در جهت تحقق زندگی‌مان "وجود - معطوف به - مرگ"<sup>۳</sup>، نامیده می‌شود، و در اینجا "مرگ" بر این حقیقت دلالت دارد که ما موجوداتی محدودیم و از این رو، هر یک از ما در برابر این امکان قرار دارد که دیگر امکانی نداشته باشد.

در زیستن، به عنوان حرکتی به سوی کمال خود (Erganzung) (Ibid, 363) در هر لحظه تصمیم می‌گیریم که کدام امکان را پذیرا شده و کدامیک را به حال خود واگذاریم: مثلاً، به عنوان یک معلم و یک پدر، خود را با شماری از تصمیم‌ها درباره شکل دادن به یک سبک شخصی، هماهنگ کردن نقش‌ها، و در اولویت قرار دادن اهداف، مواجه می‌بینم. در تصمیم‌گیری نسبت به این امور، چه از طریق تأمل دقیق و یا، آنچه معمول‌تر است، از طریق صرف

1. projectedness

2. totality

3. being-toward-death

رانده شدن به سوی الگوهای خاص عمل، من هویتم - وجودم - را به عنوان شخصی خاص، مشخص می‌کنم. به این معنا هر یک از اعمالم در شکل دادن به تمامیت وجودم، به عنوان یک انسان، دارای سهم است.

گفتن این که زندگی نوعی "فراقکنی پرتاب شده" است به این معناست که در بیشتر موارد انسان‌ها، دقیقاً، همان چیزی هستند که انجام می‌دهند. من آن چیزی هستم که از خود پدید می‌آورم، از این راه که نقش‌ها و خصلت‌هایی از جهان مشترک می‌پذیرم<sup>2</sup>، و به شیوه خود آنها را محقق می‌سازم. انسان‌ها موجودات خود مؤسس<sup>3</sup> یا خود سازنده‌اند.<sup>4</sup> ما آن چیزی هستیم که آن را از آنچه در عمل در جهان می‌یابیم، می‌سازیم. هیچ "ذات" یا "واقع" ثابتی در باب انسان وجود ندارد که مشخص کند او چگونه باید باشد یا چگونه عمل کند. این همان نکته‌ی هایدگر است در آنجا که می‌گوید: "'ذات' دازاین در وجود او نهفته است" (1962: 67). از آنجا که ویژگی‌هایی که با آنها به دنیا آمده‌ایم و خصلت‌هایی که داریم به توسط شیوه‌هایی که به آن شیوه‌ها در زندگی اتخاذشان کرده‌ایم شکل می‌گیرند و تعریف می‌شوند، چیزی وجود ندارد که ما را به یک شیوه بودن، و نه غیر آن، وادارد. من چه قادر به فهم این مطلب باشم و چه نه، هویتم چیزی است که آن را از طریق اعمالم پدید می‌آورم. زندگی من همواره در تملک من است، حتّاً اگر، معمولاً، بدان معترف نباشم. این مملوک بودن زندگی در این ادعا که دازاین در "هر وضع و حالی از آن من" است خلاصه می‌شود. (Ibid, 68) عمل‌ها اعمال یک "من" اند و نه یک "آن"، حتّاً در مواردی که آنچه فرد انجام می‌دهد همان چیزی است که هرکس در آن موقعیت بدان مبادرت می‌ورزد. اما این سخن درباره "از آن من بودن"<sup>5</sup> مستلزم آن نیست که

1. thrown projection
2. public world
3. self-constituting
4. self-making
5. mineness

“فاعل”ی وجود دارد که عملی از او سر می زند، زیرا، “من” عامل، دقیقاً، فاعلی است که در گستره یک زندگی شکوفا می شود.

### وجود-در-جهان<sup>1</sup>

جریان زندگی یا داستان زندگی جاری ما هرگز جدای از جهان موجود نیست؛ به عکس، زندگی روزمره ما همواره به گونه ای در بند موقعیت های عینی است که اصلاً نمی توان تمایزی روشن میان مؤلفه “خود” و مؤلفه “جهان” قائل شد. با بررسی اینکه واقعاً در موقعیتی مانوس و آشنا گرفتار بودن چگونه چیزی است پدیده یکپارچه “وجود-در-یک-موقعیت”<sup>2</sup> را می توان فهمید. فرض کنید کاری را که به لحاظ اجتماعی ناشایست است، مثلاً پوشیدن لباسی که برای یک مراسم رسمی نامناسب است، انجام داده اید. این موقعیت معنایی خاص دارد: موقعیتی است آزارنده. اگر بدانید که لباسی نامناسب پوشیده اید و نگاه خیره دیگران را احساس کنید، ناراحت و نگران می شوید. بودن در این موقعیت بخشی از پرتاب شدگی تان در این لحظه است. این بودن، آنچه را که شما در این بافت اجتماعی می توانید یا نمی توانید انجام دهید، مشخص می کند. اما در عین حال، اهمیت موقعیت چیزی است که آن را از طریق اعمال خود شکل داده و مشخص می کنید. می توانید با سخت گرفتن موقعیت، آن را وخیم تر کنید و، یا می توانید با آسان گرفتن آن، آن را آرام کنید.

این مثال نشان می دهد که چنان تعامل دوسویه تنگانی میان «خود» و موقعیت در بافت ها و زمینه های عادی وجود دارد که آنچه به طور طبیعی مفروض است یک کل تفکیک ناپذیر است و نه، صرفاً، پیوند دو امر متمایز. هایدگر این وحدت اساسی خود-جهان<sup>3</sup> را “وجود-در-جهان” می نامد (Ibid, 79). ادعای او این است: وقتی که هر چیزی نقش خود را در

1. being-in-the-world

2. being-in-a-situation

3. self-world unity

زندگی عادی بازی کند، تمایز میان، خود و جهان که پیش فرض دیدگاه متعارف است، اصلاً دیده نمی‌شود. از مثال هایدگر استفاده کنیم: "در یک کارگاه فنی، در چکش زدن و چوب‌ها را به یکدیگر متصل کردن، آنچه آشکار می‌شود یک سیالۀ متحد فاعلیت است که از طریق کوبیدن چکش" به درون پروژۀ نجاری جریان می‌یابد و در عین حال کارگر را در این بافت، به عنوان فردی که چیزی را می‌سازد، شکل می‌دهد. چکش، تنها زمانی می‌تواند خود را به عنوان صرف یک شیء که در دست است نشان دهد که در سلوک و رفتار عملی و مأنوس ما در کارگاه توقفی حاصل آید. در سیالۀ کامل اعمال روزمره ما، اندیشه تقابل اشیاء با اشخاص مطلقاً نقشی ایفا نمی‌کند.

جهان عملی روزمره، همیشه جهانی مشترک و اجتماعی است. مادام که درگیر مسائل و مشکلات عادی و معمولی خود هستیم، بر مبنای هنجارها و قراردادهای جهان مشترک به گونه‌ای رفتار می‌کنیم که هیچ تمایز روشنی میان ما و دیگران نیست. از طریق جهان همگانی است که ما برای اول بار خود را می‌یابیم و فاعل می‌شویم. هایدگر می‌گوید: "این جهان مشترک که اساساً آفاقی است و هر دوازاین در حال شکل گرفتن برای اول بار در آن می‌بالد،... بر هر تفسیری از جهان و دوازاین مؤثر است (1985: 249). حتّاً تنها کارکردن در درون یک اتاقک مستلزم هماهنگ شدن با الگوها و قواعدی است که انتظام زندگی همگانی را امکان پذیر می‌سازند"

"در نتیجه: ما، به عنوان فاعل، آنقدر که "آنها" یا "کسی" هستیم که فرهنگ ما آن را تعریف می‌کند، "کانون تجربه و کنش نیستیم": ما لذت می‌بریم و خوش می‌گذرانیم آنگونه که کسی لذت می‌برد. درباره ادبیات و هنر می‌خوانیم، می‌بینیم و داوری می‌کنیم همانطور که کسی می‌بیند و داوری می‌کند. به همین نحو، از جماعت بزرگ مردم کناره می‌گیریم، آنگونه که کسی کناره می‌گیرد. آنچه را که کسی زشت و نفرت انگیزش می‌داند، زشت و نفرت انگیز می‌دانیم. آن کس یا آنهايي [das man] که چیزی مشخص نیست و همه ما آنیم، نوع وجود روزمرگی ما را توصیه می‌کند." (هایدگر ۱۹۶۲: ۱۶۴ ترجمه با جرح و تعدیل)

اما، این نوع هم‌رنگی با جماعت نباید امری یکسره منفی به حساب آید، زیرا تنها از طریق فرهنگ‌پذیری مان<sup>۱</sup> در یک جامعه است که برای اول بار به فهمی از تفاسیر و ارزیابی‌ها می‌رسیم که بر ما پنجره‌ای را به جهان می‌گشایند.

بافت همگانی فهم مشترک، خود، یک فرآورده تاریخی است.

“دازاین هر نحوه وجودی در آن زمان واحد باشد، و از این رو، با هر فهمی از هستی که داشته باشد، هم به شیوه سنتی تفسیر خود رسیده است و هم در این شیوه بالیده است: بر حسب این شیوه، دازاین خود را به نحو تقریبی و در درون محدوده‌ای خاص، به صورتی مستمر، فهم می‌کند. امکانات وجود دازاین به سبب این فهم مکشوف شده و سامان می‌یابند.”

(Heidegger: 1962, 41)

ما همگی به فهم مشترک از اشیائی وارد شده ایم که کنش‌ها و معنای حق و باطل فرهنگ تاریخی مان را تعیین می‌کنند. به عنوان فرآورده‌های تاریخی، امکانات فهم و ارزیابی ما، نهایتاً، از تاریخ استخراج می‌شوند. اکنون در موقعیتی هستیم که بفهمیم چگونه هایدگر دیدگاه ما را در باب اموری که در فهم کنش انسانی دخیل‌اند، دگرگون می‌کند. تصویر متعارف از عمل آدمی، این امر را مسلم می‌گیرد که برای فهم رفتاری شخصی به عنوان یک عمل، باید سبب ذهنی (باورها، امیال، نیت‌ها) موجود در وراء آن رفتار را تشخیص داد یا فرض گرفت. فهم عمل از سنخ نقب‌زدن از حرکات خارجی به خاستگاه‌های درونی و پنهان آن حرکات است. در مقابل، توصیف هایدگر از زندگی روزمره حاکی از آن است، که در بیشتر موارد، تمایز یاد شده میان نمود مادی و سبب پنهان، هیچ نقش واقعی ایفا نمی‌کند. انسان‌ها، به عنوان موجود - در جهان، معمولاً “آنچه را کسی انجام می‌دهد” در جهان همگانی انجام می‌دهند و اعمالشان بر حسب جایگاه‌شان در اعمال مشترک جامعه قابل فهم است. در بافت‌های معهود و

1. inculturation

مأنوس، عموماً، برای فهم اعمال مردم نیازی به تلاش برای حدس زدن نیت‌های پنهان آنها نیست. ما لبخند یک آشنا، را در حال گذر نه از طریق تلاش برای فهم آنچه در مغز او می‌گذرد بلکه از رهگذر فهم نقش این گونه تعارفات در کل زندگی مان، می‌فهمیم. به شیوه‌ای مشابه: وقتی کسی خجالت می‌کشد و نگاه خود را در موقعیتی آشفته برمی‌گرداند، مستقیماً با این رخداد در ارتباط آن با معانی به لحاظ اجتماعی معین شده این موقعیت مواجه می‌شویم. مثلاً می‌دانیم که آشفتگی او نه به این سبب است که حیثیت خانواده‌اش را لکه دار کرده، بلکه به این دلیل است که معیارهای اجتماعی رایج رفتار او را زشت و وقیحانه می‌شمرند. و ما از این امر نه به این سبب آگاه می‌شویم که فهمی خاص از آنچه در مغز او می‌گذرد داریم بلکه به این سبب آگاه می‌شویم که فهمی تلویحی از این که اشیاء چگونه در فرهنگ تاریخی مان تلقی می‌شوند، داریم.

این مثال به روشن شدن این ادعای هایدگر مدد می‌رساند که حتماً فهم ما از خودمان به عنوان فاعل، نه از طریق درون بینی<sup>۱</sup>، بلکه از رهگذر فهم معنای بافت‌های همگانی‌ای حاصل می‌شود که در آنها رفتار می‌کنیم. من به احساس آشفتگی‌ام در یک موقعیت خاص، از طریق فهم معانی اجتماعی خود موقعیت پی می‌برم. درون بینی، در اینجا، ممکن است احساس سوزان و آزارنده‌ای را آشکار سازد، اما تنها راه آگاهی من به اینکه آنچه احساس می‌کنم "آشفتگی" است، فهم موقعیت و جایگاه من در آن است. بدون این فهم، راهی برای تمایز احساس آشفتگی از تشرش کردن نیست. هایدگر می‌گوید: "حتماً خودِ دازاین فرد تبدیل به چیزی می‌شود که خودِ دازاین تنها وقتی که از "تجربه‌ها" و "کانون کنش‌هایش" روی بگرداند یا تاکنون همه آنها را "ندیده" باشد، می‌تواند تقریباً با آن مواجه شود." دازاین "خود" را به نحو تقریبی در آنچه انجام می‌دهد می‌یابد." (1962: 155)

تبیین هایدرگر از وجود انسان مستلزم آن نیست که رویداد ذهنی وجود ندارد و یا امور ذهنی در فهم دیگران یا خودمان اصلاً بی‌اهمیت است؛ در عوض، هدف آن به چالش کشیدن این فرض غیرنقّادانه است که هر تلاشی برای فهم انسان باید به رویدادهای ذهنی متوسّل شود. تبیین نقّادانه هایدرگر از ذهن به ما نشان می‌دهد که می‌توانیم رویدادهای ذهنی را تنها از طریق وجود - در - جهانمان کشف کنیم و مشخص سازیم. به این معنا امر ذهنی چیزی ثانوی و فرعی و نه چیزی صرفاً "داده"<sup>۱</sup> است. تصویر دازاین به عنوان وجود - در - جهان، هستی انسان را به عنوان یک رویداد در حال نشر و بسط، که به طرز گریزناپذیر در بند سیال گسترده‌تر یک فرهنگ تاریخی است، به نمایش می‌گذارد. با توجه به چنین تفسیری، عموماً دو مفهوم "ذهن" و "ماده" نقش واضحی ندارند. مفهوم یک جوهر ذهنی، یک امر انتزاعی در سطح بالا و فرآورده‌ای جنبی از نظریه پردازانی فارغ‌دلانه به نظر می‌رسد، و نه امری که در خود زندگی مواجهه واقعی با آن داشته باشیم.

### وجود اصیل

اگر دازاین اساساً امری متغیر در یک جهان اجتماعی باشد چگونه هایدرگر تجربه ما را از "خودی"<sup>۲</sup> - واژه‌ای که دربرگیرنده معانی وحدت، یکپارچگی و پیوستگی‌ای است که در طول زندگی به خود نسبت می‌دهیم - تبیین می‌کند؟ نظریه مسیحیت در باب نفس و تصور جدید جوهر متفکر، ما را به این گمان انداخته است که هویت شخصی باید بر حسب حضور مدام نوعی خاص از ماده شَبَح مانند<sup>۳</sup> که در درون ما قرار دارد، یعنی ذهن، تبیین شود. ولی، هایدرگر همزمان با به چالش کشیدن مفهوم جوهر ذهنی، دیدگاه متعارف در باب هویت شخصی را نفی می‌کند. بر مبنای دیدگاه او، در واقع،

1. given  
2. selfhood  
3. ghostly stuff

بیشتر ما در بخش بزرگی از زندگی مان، به هیچ وجه، «خود» نیستیم. اگرچه هر یک از ما توانایی خود بودن را داراست. عملاً «خود» بودن یک وظیفه و یک مسئولیت و نه یک داده، است. «خودی» چیزی است که آن را جعل می‌کنیم، نه چیزی که آن را می‌یابیم. این تبیین از «خودی»، را آنگاه می‌توان فهمید که به تمایز هایدگر میان وجود اصیل و غیراصیل توجه کنیم.

توصیف روزمرگی<sup>۱</sup> در کتاب وجود و زمان ما را به فهم این مطلب سوق می‌دهد که انسان‌ها، عموماً، به شیوه‌ای غیر اصیل می‌زیند. واژه معادل «اصیل» در زبان آلمانی - Eigentlich - از ریشه‌ای می‌آید که به معنای «مالک بودن»<sup>۲</sup> است؛ از این رو، زندگی غیر اصیل زندگی‌ای است که «نامملوک»<sup>۳</sup> است. ما تا بدان حد غیراصیل ایم که در امور روزمره مان گیج و سرگردان، در اسارت اشتغال به درگیری‌های ذهنی ملال آور هستیم بدون اینکه جهت‌گیری عمده‌ای داشته باشیم یا با زندگی مان سازگار باشیم، چیزی هستیم که (Gergen, 1991) با تعبیر مناسب «خودهای اشباع شده» از آن یاد می‌کند، چیزی که بار اطلاعات اضافی بر ذهن او سنگینی می‌کند و درگیر ایفای نقش‌های متعددی در زندگی است. زندگی مجموعه‌ای از صحنه‌ها، رفتن از چیزی به سوی چیز دیگر، بی‌آنکه رشته‌ای وحدت بخش از میان آن بگذرد، به نظر می‌آید. ما مانند «کس» رفتار می‌کنیم و مطمئنیم که مادام که پاسخگوی هنجارهای اجتماعی باشیم زندگی خوبی داریم. از این رو، زندگی مان از آن خودمان نیست، از آن عامه مردم است.

این وضع دستخوش امواج یک جهان همگانی بودن برای ما به عنوان موجوداتی که به طرز اجتناب‌ناپذیر اجتماعی‌ایم، بیش یا کم، گریزناپذیر است. از آنجا که ما به عنوان «آنها - خودها»<sup>۴</sup> زندگی می‌کنیم، امکاناتمان برای تفسیر خود «از پیش محدود...» به حوزه امور مأنوس و آشنا، قابل حصول و

1. everydayness

2. own

3. un-owned

4. they-selves



محترمانه - اموری که بجا و مناسب اند - شده است" (Heidegger, 1962: 239). در نتیجه، به سوی نادیده انگاشتن این واقعیت پیش می‌رویم که آنچه جهان اجتماعی به ما ارزانی می‌دارد امکانات، و نه ضروریات، است. افتادن در دام "آنها" به فروافتادن امکانات دازاین به چیزی که تقریباً در دسترس [زندگی] روزانه اش است می‌انجامد، و این امر به "تضعیف" خود امر ممکن می‌انجامد. روزمرگی عادی علائق از مشاهده امکانات خود ناتوان می‌شود و خود را با چیزی که صرفاً "بالفعل" است آرام می‌کند، (Ibid, 239). ما از فهم این واقعیت که شکل‌هایی از زندگی که در اعمالمان می‌پذیریم صرفاً پذیرفته‌های ما هستند، ناتوانیم.

این استنباط که اعمال ما ثابت و ضروری اند به آنجا می‌انجامد که مالک زندگی مان نباشیم، وجود ما چون "داده" ای پنداشته می‌شود که "دور از دسترس ما" است. با این دیدگاه، دیگر هیچ چیز به سبب اهمیت حیاتی اش برجسته نیست. به نظر نمی‌رسد که چیزی برای ما واقعاً دغدغه باشد. چنان می‌زییم که گویا "هرچیزی در" بهترین نظم و نسق" قرار دارد و همه درها گشوده است" (Ibid, 222) زندگی تبدیل به انجام دادن حرکاتی و سرکردن با آنها می‌شود. با ایفای نقش‌های همگانی بی‌حد و حصر برطبق دستورالعمل‌های متعارف، به محاسبه گران کارآمد وسیله / هدف تبدیل می‌شویم که در عین حال که احتمالاً در میداین عمل کاملاً موفقیم، از فهم روشن اهدافی که با اعمالمان در تعقیب آنها مییم، ناتوانیم. از این رو، فرد غیراصیل دستخوش احساس‌های بیهودگی، بی‌هدفی و افسردگی می‌شود. برای چنین کسی این سؤال مطرح است: "معنای این همه چیست؟" و پاسخی به ذهن او خطور نمی‌کند.

در تقابل با شیوه زندگی غیراصیل و غیرمملوک، تن در دادن به زندگی خود - زیستن به شیوه‌ای اصیل - است. شیوه عینی زیستن دازاین، به‌عنوان شیوه‌ای اصیل، "توانایی - برای - بودن"<sup>۱</sup> را که اساس وجود

اوست، محقق می‌سازد. به جای سوق داده شدن بی هدف به ایفای نقش‌های گوناگون "هرکس" و انجام دادن "آنچه هرکس انجام می‌دهد"، دازاین به "از آن من بودن" خود چنگ می‌زند و به شیوه‌ای می‌زند که وقتی که امکاناتی را از دنیای همگانی قبول می‌کند، مسئولیت تصمیم‌هایی را که پیشتر گرفته است به عهده می‌گیرد. اصالت، مسئله و "انتخاب انتخاب" است، یعنی: این مسئله که فرد انسانی به میل خود انتخاب خود را برگزیند و بدینسان "پاسخگو" یا "مسئول" (Verantwortlich) زندگی خود باشد (Ibid, 1962: 313, 334).

چه چیزی مالکیت ما را بر زندگی مان امکان پذیر می‌کند؟ تجربه "دلهره"<sup>۱</sup>. در دلهره با مشروط بودن نهایی امکانات "آنها" که از جهان همگانی اخذ می‌کنیم، مواجه می‌شویم. دلهره ما را به محضر "وجود - به سوی - مرگ" می‌آورد. "مرگ" در اینجا به معنای "وقات و درگذشت" نیست بلکه بر این واقعیت دلالت دارد که وجود خود ما وجودی امکانی و مشروط<sup>۲</sup> است: در دلهره به این شناخت دست می‌یابیم که پیوسته در برابر امکان فقدان امکان‌های دیگر قرار گرفته‌ام و اعمال من در هر روز در پردازش داستان زندگی، داستانی که می‌تواند در هر لحظه‌ای کامل باشد، سهیم است.

مواجهه با مرگ شما را به آنجا سوق می‌دهد که هر لحظه را چنان زندگی کنید که گویا آخرین لحظه زندگی‌تان است. این مواجهه درجه‌ای از شور و جدیت به زندگی می‌بخشد که زندگی، به صورت طبیعی، فاقد آن است. با مواجهه با محدودیت زندگی می‌فهمیم که هر چیزی برایم ممکن نیست و نیازمند به این تصمیم که زندگی‌ام از تولد تا مرگ، کلاً چه صورتی می‌پذیرد و خواهد پذیرفت. از این رو، موضع‌گیری درباره مرگ خودم، زیستن به گونه‌ای است که در هر یک از اعمالم [بتوانم] شناختی روشن از

1. anxiety

2. contingent

مقصد زندگی‌ام، از اینکه چگونه اشیاء به عنوان یک کل معقول به نظر می‌رسند، ارائه کنم. زندگی‌ای که بدینسان زیسته می‌شود در معطوف بودنش به آینده متمرکز<sup>۱</sup> و سازگار است: "فرد از تباه شدنش در آن امکاناتی که برحسب تصادف خود را به او تحمیل می‌کنند، رهایی می‌یابد. رهایی فرد به شیوه‌ای است که می‌تواند برای اوّلین بار به طریقی اصیل آن امکانات واقعی<sup>۲</sup>‌ای را که پیش از مرگش قرار دارند بفهمد و از میان آنها دست به گزینش زند"<sup>۳</sup> (Ibid, 308). ما امکانات را "امکانات" - چیزی که برمی‌گزینیم - تلقی می‌کنیم، از این رو، زندگی مان را امری می‌یابیم که به شیوه خود [اجزای] آن را به یکدیگر پیوند می‌دهیم.

باید روشن شده باشد که این تصور از اصالت ربط و نسبتی با تماس داشتن با احساسات درونی ندارد. در عوض، اصالت، زیستن به شیوه‌ای است که زندگی به عنوان یک کل از انباشتگی و هدفداری برخوردار باشد. خودمتمرکزسازی<sup>۳</sup> اصیل از این راه حاصل می‌آید که زندگی خود را "ساده کنیم" تا "از شرّ چیزهای فرعی" مشغول‌کننده‌ای که کنجاوی بلفضولانه دائماً برای خود فراهم می‌کند خلاصی‌یابیم" (Ibid, 226, 358)

از رهگذر ناآل شدن به "فهمی معقول از آنچه واقعاً امکانات اصلی دازاین است" (Ibid, 358)، فرد انسانی می‌تواند برآنچه واقعاً ارزش تعقیب را در زندگی دارد، متمرکز شود. تنها از طریق چنین تخصیص سرنوشت‌ساز امکانات است که دازاین برای اوّل بار "متفرد"<sup>۴</sup>، و از این رو، "خود" حقیقی می‌شود.

اصیل شدن مسئله‌ای از قماش برتری یافتن نسبت به توده مردم یا تبدیل شدن به یک "روح رها" به هر معنا نیست. شخص اصیل لزوماً امکاناتی نو به دست نمی‌آورد و یا علقه‌های خود را از جهان مأنوس و آشنا

1. focused

2. factual

3. self-focusing

4. individuated

قطع نمی‌کند (Ibid, 342). اما اصالت شیوه زندگی شخص را دگرگون می‌سازد. در زندگی‌های متعارف‌مان، اعمال ما عموماً ساختار ایزاری "وسیله / هدفی" دارند. ما عمل می‌کنیم تا پاداش‌هایی را که نتیجه انجام دادن آن اعمال به شیوه مورد پذیرش جامعه است، بگیریم. این پاداش‌ها نسبت به خود عمل امری بیرونی پنداشته می‌شوند؛ مثلاً، مشروب انتهایی روز، دو هفته تعطیلی در هر سال، یک بازنشستگی آرامش بخش در سن پیری. از این رو، مانند یک محاسبه گر حساس زندگی می‌کنیم، در تلاشیم تا سودآورترین ابزار برای تحصیل اهداف دلخواه‌مان را بشناسیم. زندگی در قالب بده و بستانی تجربه می‌شود که در آن دیگران چون کمک‌ها یا موانعی بالقوه ظاهر می‌شوند که باید مورد استفاده درست قرار گیرند یا ضبط و مهار شوند.

در مقابل، فرد انسانی اصیل اعمال را سهم در صورت بخشی به کل داستان زندگی، تجربه می‌کند؛ از این رو، زندگی ساختاری "جزء/کل"<sup>۱</sup> دارد. وقتی که عمل می‌کنم برای اینکه شخص خاصی باشم، اعمالم به صورت مؤلفه‌های زندگی کاملی جلوه گر می‌شوند که آن را در همه آنچه انجام می‌دهم، محقق می‌سازم. در این نوع زندگی اهداف عمل پاداش‌های بیرونی نیستند که از طریق دیگری، و نه از رهگذر این عمل، حاصل آیند. به عکس، این اهداف نسبت به عمل درونی‌اند و از این رو، معنای عمل را مشخص می‌کنند. از این رو، اگرچه هم سبک زندگی "وسیله / هدف" و هم سبک زندگی "جزء/کل" ممکن است دربردارنده عمل‌های همسانی باشند، تفاوت کیفی مهمی میان خود اعمال وجود دارد. میان کمک به دیگران برای نیل به احساسی خوب و کمک به آنها بدین منظور که کمک‌کننده فردی نودوست و محترم باشد تفاوتی بارز موجود است و تمایزی مهم میان گفتن حقیقت به منظور کسب اعتماد دیگران و گفتن آن از این رو که راستگویی بخشی از راستگو بودن است، برقرار است. در هر مورد عمل‌ها

1. constituent/whole

همسانند اما کیفیت زندگی که در عمل نمودار می‌شود، متفاوت است. در شیوهٔ اصیل زیستن، من مسئولیت منشی را که از طریق اعمالم به آن شکل می‌دهم برعهده می‌گیرم و با پاسخگو بودن به خاطر آن نوع شخصی که هستم، هویتم را می‌پذیرم. از این دیدگاه، اصیل بودن، عمل به این توصیهٔ قدیمی است که: "آنچه هستی شو" (Ibid, 186)

چه چیزی اتصال و پیوستگی را به تجاربی که تشکیل دهندهٔ یک زندگی اند می‌بخشد؟ چه چیزی این امکان را فراهم می‌آورد که کل تجارب یک واحد تشکیل دهند؟ بخش عمده‌ای از سنت غربی این پرسش را با مفهوم نفس یا روان فناپذیر - جوهری غیرمادی و ماندگار که تجارب به آن تعلق می‌گیرند - پاسخ می‌داد. اما به میزانی که اندیشهٔ نفس یا ذهن تضعیف می‌شود، به طور فزاینده‌ای تبیین وحدت تجربه و یکپارچگی «خود»، دشوارتر می‌شود. مشکل مشابهی برای مفهوم «معنای» زندگی وجود دارد: ما به طور طبیعی مسلم می‌گیریم که زندگی مان می‌تواند واجد معنا باشد اما فهم این که چگونه طبیعت گسیخته و متدرج رشته‌ای از تجارب می‌تواند واحد معناداری را تشکیل دهد، دشوار است. از این رو، می‌توانیم بپرسیم: چگونه تجاربی که یک زندگی را تشکیل می‌دهند می‌توانند معنایی داشته باشند؟

از دیدگاه هایدگر تنها از طریق اصیل شدن است که می‌توان آرام آرام شیوهٔ زیستن متمرکز و یکپارچه‌ای را به دست آورد که بنیان «خودی» و زندگی معنادار را تشکیل می‌دهد. خصیصهٔ نشر و بسط یک وجود اصیل صورتی از «تاریخیت»<sup>۱</sup> است که به آن اتصال و سازگاری می‌بخشد. به عنوان موجوداتی اصیل خود را پرتاب شده در «میراثی» می‌فهمیم که به نحوی تاریخی شکل گرفته است و از آن شیوه‌های ممکن فهم خود را استنباط می‌کنیم. در مواجهه‌ای اصیل با مرگ این حوزهٔ تاریخی را به شیوه‌ای نو می‌فهمیم. فرد انسانی اصیل امکاناتی را «بازیابی» یا «تکرار» می‌کند که در

به عهده گرفتن طرح‌های مشخص‌کننده زندگی خود به ارث برده است. بنابراین، مفهوم وجود اصیل زمینه را برای فهم اتصال، پیوستگی و سازگاری زندگی فراهم می‌کند. یکپارچگی داستان زندگی در ماده‌ای روحانی و پایدار که ما را از وجود این جهانی مان جدا کند، ریشه ندارد. بلکه اساس آن، چیزی است که در این جهان انجام می‌دهیم. عمل چیزی نیست جز استفاده جدی از مجموعه امکاناتی که فرهنگ تاریخی ما در اختیار ما می‌گذارد و حفظ التزام به آنها کارهایی که می‌کنیم. چنین زندگی‌ای ساختاری داستانی دارد (Guignon, 1998; Ricoeur, 1984-88). درست همانطور که یک داستان معنای خود را از جهتی می‌گیرد که جریان حوادث، به عنوان یک کل، به آن روی دارند، یک زندگی اصیل معنای خود را از شیوه تمرکز رویدادها و اعمال بر تحقق چیزی به عنوان یک کل - "درست تا مرگ" اخذ می‌کند؛ تنها با زیستن بدین شیوه است که شخص می‌تواند "متفرد" به هر معنای محصل این واژه باشد.

**مشخصات کتابشناختی:**

Guignon, Charles 'Authenticity and integrity: a Heideggerian perspective' in Young Eisendrath, Polly and Miller, Melvin E. (ed). **The Psychology of Mature Spirituality: Integrity, wisdom, transcendence** (London and Philadelphia: Routledge, 2000), pp. 62-74.

چارلز گینیون، نویسنده مقاله، اکنون استاد فلسفه دانشگاه ورمونت است. - م.

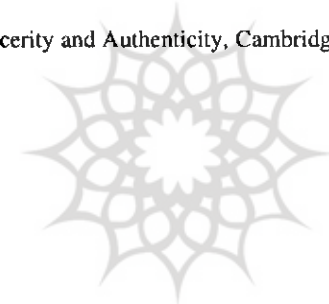
**پی‌نوشت:**

۱. به پندار دکارت: "ذهن"، "روح" و "نفس" همه بر یک چیز دلالت دارند - جوهری شیخ مانند و غیرمادی که در جهان، تنها در انسان‌ها یافت می‌شود. - م.
۲. هر جا که مترجمان کتاب وجود و زمان اسم آلمانی Sein را با حرف بزرگ به صورت 'Being' ترجمه می‌کنند من از حرف کوچک 'b' استفاده می‌کنم. استفاده از حرف بزرگ موجب این شبهه می‌شود که این واژه متداول و رایج برای دلالت بر هستی اشیاء معنایی خاص و رازآمیز دارد. - م.

**منابع:**

- Bellah, R.N.R. Madsen, W.M.Sullivan, A.Swidler, and S.M.Tipron (1985) **Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life**, New York: Harper and Row.
- Cushman, P. (1990) 'why the self is empty' *American Psychologist*, 45:599-611
- Foucault, M. (1984) **The History of Sexuality**, vol.1, trans R.Hurley, New York: vintage
- Gergen, K.J. (1991) **The Saturated Self: Dilemmas of Identity in Contemporary Life**, New York: Basic Books.

- Guignon, C.(1998)'Narrative expansion in psychotherapy', American Behavioral Scientist, 41:558 - 77.
- Heidegger, M.,(1962) Being and Time (orig. 1927). trans.J.macquarrie and E.Robinson, New york: Harper and Row
- , (1985), History of the Concept of Time (orig, 1925), Trans. T.kisiel, Bloumington: Indiana university press.
- , (1995), The Fundamental concepts of Metaphysics: world , Finitude, Solitude (orig. 1929/30), trans.W.McNeill and N.walker, Bloomington: Indiana University Press.
- Ricoeur, p.(1984 - 88) Time and Narrative, 3vols, trans.K.Blarney and D.pellauer, Chicago: University of chicago press.
- Trilling,L.(1971) Sincerity and Authenticity, Cambridge, MA: Harvard university press.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی