

## بازخوانی مفهوم اصالت در فلسفه هستی (اگزیستانس) با نگاهی بر اندیشه‌های کرکگور و هایدگر

روح اله مظفری پور<sup>۱</sup>

### چکیده

هدف از پژوهش حاضر بررسی اصالت در فلسفه اگزیستانس و ارائه مفهومی جدید از آن با استفاده از روش تحلیل تطبیقی می باشد. اندیشه کرکگور و هایدگر به عنوان دو نماینده مطرح فلسفه اگزیستانس مورد بررسی قرار گرفته است. نتیجه پژوهش حاضر نشان می دهد که اصالت اگزیستانسی تنها مربوط به فردیت نبوده و دقیقاً معادل آن نیست بلکه اصالت اگزیستانسی مفهومی چند بعدی است که نحوه زندگی انسان را نشان می دهد. کرکگور و هایدگر ضمن تأکید بر «فرد» و اهمیت آن در جامعه توده‌ای بر مؤلفه‌های دیگری نیز در رابطه با اصالت اشاره می کنند که از جمله آنها ارتباط اصیل، دوری از سطحی نگری و میانمایی، مسئولیت پذیری و توجه به اضطراب اگزیستانسی است. در واقع این مفاهیم و ویژگی‌ها در توصیف زندگی روزمره انسان و خصوصیات انسان نااصیل بیان شده است. اگر چه تفاوت‌هایی در اندیشه‌های دو فیلسوف به طور کلی وجود دارد می توان گفت در مورد مفهوم اصالت و مؤلفه‌های آن بیشتر اصطلاحات و نوشته‌های آن قابل تطبیق و یکسان است. در نهایت با توجه به مؤلفه‌های مورد بررسی مفهومی از اصالت اگزیستانسی ارائه شده است.

کلمات کلیدی: اصالت، فلسفه هستی، کرکگور، هایدگر.

r.mozaffaripour@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۰۳/۲۰

<sup>۱</sup> - دانش آموخته دکتری فلسفه تعلیم و تربیت دانشگاه خوارزمی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۰۹/۲۰

**۱- مقدمه**

واژه اصالت و اصیل بودن معادل واژه Authenticity در انگلیسی است که در معنای کلماتی مانند اعتبار و درستی و سندیت نیز است. اولین معنی از واژه اصیل، مترادف واژه ی اصلی یا «نسخه اولیه» (Original) است که به معنای بودن پیوسته با موجودیتی تاریخی است. در دومین معنی، واژه اصیل مترادف با واژه «واقعی» است که متضاد جعلی و ساختگی است، وقتی ما چیزی را اصیل می‌نامیم به این معناست که آن چیز از همان منبعی که ادعا می‌شود سرچشمه گرفته باشد (Bialystok, 2009, P 18-19). به عبارت دیگر دارای منبع و سرچشمه مشخص و معینی باشد. در سومین معنی اصالت با هویت شخصی مشخص می‌شود، اینجا اصیل به معنای درستکار و صادق، بی‌ریا و ثابت قدم و سازگار است. اصیل در این جا دلالت بر این دارد که بین "آنچه هست" و "آنچه ادعا می‌کند هست" همگرایی وجود داشته باشد. وقتی ما می‌گوییم شخصی اصیل است منظور این است که فتار او متناسب با آنچه او واقعا هست، باشد. هگل اصالت را توأم با یک تعلق و وابستگی و وظیفه مشخص می‌کند از نظر هگل فرد با فرو رفتن در داخل جامعه و دولت معنی پیدا می‌کند، از نظر او انسان تنها با پیوند خوردن با جهان و دیگران در می‌یابد که چه کسی است (Tomas, 2006, p 56). مطالب بیان شده تعاریفی عمومی از مفهوم اصالت هستند. این مفهوم مورد تأکید فیلسوفان اگزیستانس بوده است، و هر یک از آنها به نوعی به این مفهوم پرداخته اند. مایرز (miars, 2002) در تحقیقی به اصالت اگزیستانسی می‌پردازد او اشاره می‌کند که اصالت اگزیستانسی آزادی و مسئولیت نهایی فرد را برای انتخاب نحوه زندگی در جهان به رسمیت می‌شناسد. گلوب (golomb, 2005) بر اساس پژوهش خود اظهار می‌دارد که اصالت به میزان زیادی کاربردی است و در جریان عمل، مشخص و درک می‌شود، و ادعا می‌کند که امروزه با خطر بزرگ مرگ اصالت روبه رو هستیم. اگرچه برخی مانند فلین (Flynn, 2006) اصالت را منطبق بر فردیت و معادل آن می‌دانند ولی بررسی آرای اندیشمندان هستی‌شناس می‌دهد اگرچه فردیت یکی از مهمترین مؤلفه‌های آن است اصالت نزد آنها دارای مؤلفه‌های دیگری نیز هست. با توجه به این توضیحات در این پژوهش سعی شده است با بررسی اندیشه‌های کرکگور و هایدگر به عنوان دو نماینده برجسته فلسفه اگزیستانس مفهومی جامع از اصالت اگزیستانسی با مؤلفه‌های آن ارائه شود.

## ۲- سورن کرکگور

کرکگور را معمولاً پدر فلسفه هستی می‌دانند. اصالت از دیدگاه کرکگور در ارتباط با مفاهیمی مانند فردیت، دوری از سطحی نگری، اضطراب و ارتباط بین فردی معنی پیدا می‌کند. توجه خاص کرکگور به فرد سرآغازی شد تا متفکران بعد از او، از نیچه گرفته تا هایدگر، سارتر، یاسپرس و دیگران تمرکز خود را به انسان و فردیت او معطوف کنند. هر کدام از این اندیشمندان از واژه‌های خاصی برای انسان متأثر از جمع یا انسان اسیر جمع شده بکار می‌برند که این عبارات در توصیف انسان ناصیل است. کرکگور از واژه «آدم رذل» (Plebe) یا عوام، هایدگر از واژه «هرکس» (Das man) استفاده می‌کند. همچنین یاسپرس از مفهوم «انسان توده‌ای» (Mass man) و سارتر از مفهوم «بودن برای دیگری» استفاده می‌کنند. به طور کلی همه آنها بر مسئولیت فرد انسانی در مورد هستی خویش و عدم وابستگی به جمع تأکید دارند. کرکگور وجود را به معنای شکل، شیوه و نحوه بودن و هستی خاص انسان می‌دانست. زیرا انسان نه تنها هست یا هستی دارد، بلکه متوجه وجود خویش است و حتی به نحو دقیق تر متوجه این نکته نیز هست که متوجه وجود خویش است (اسلامی، ۱۳۸۷، ص ۱۶۲). یکی از مفاهیمی که در نوشته‌های کرکگور مورد توجه است مفهوم توده یا توده هاست که به نظر می‌رسد کرکگور به شدت نسبت به آن‌ها بدبین است. این مفهوم در قالب مفهوم جمعیت یا جمع نیز بیان می‌شود. او به خطر توده‌ها اشاره می‌کند و می‌خواهد انسان‌ها را در این مورد آگاه سازد: «توده‌ها واقعا هدف بحث من هستند و من آن را از سقراط یاد گرفته‌ام، من آرزو دارم که مردم را آگاه کنم که آن‌ها زندگی‌شان را تلف نکرده و از هم نپاشند» (Kierkegaard, 1959, p 117). کرکگور وظیفه خود را آگاهی دادن از خطر توده‌ها می‌داند و معتقد است که بیش تر مردم از خطر توده‌ها و گمراه شدن به وسیله آن‌ها آگاه نیستند در حالی که توده‌ها ستمگر و مایه تباهی فردی هستند: «آن چه کار مرا در زندگانی اجتماعی دشوار می‌کند این است که مردم به خوبی نمی‌دانند که من برای چه می‌جنگم، ایستادگی در برابر توده‌ها از نظر آن‌ها کاری بی‌معنی است برای آن‌ها توده‌ها، عموم و شمار مردم خودشان نیروی رستگاری هستند. . . توده‌ها فقط ستمگراند و باعث فساد و انحراف‌اند، توده‌ها سلطه جویی می‌کنند و فکر می‌کنند که از مجازات ایمن هستند» (Kierkegaard, 1959, p123).

کرکگور فرد را در بین انسان‌ها مهم‌تر از نوع می‌داند و این ویژگی خاص انسانی است که به خاطر خداگونگی اش، فردیت او مهم‌تر از نوع انسان است او می‌نویسد: «در دنیای حیوانات، فرد اهمیتش بسیار کم‌تر از نوع است اما این ویژگی خاص نوع انسان است که چون خداگونه آفریده

شده است بالاتر از نوع است» (Kierkegaard, 1959, p 187). از این رو است که می‌توان گفت کمال آدمی در فردیت یافتن او است. به همین جهت است که کرکگور جمعیت را ضد فردیت می‌داند: «جمعیت در واقع ضد فرد است، بنابراین هر کسی باید قدرت آن را داشته باشد که آنچه هست بشود، برای فرد شدن هیچ کس محدودیت ندارد مگر کسی که خویش را با جمعیت بودن، از خود محروم کند» (Kierkegaard, 1960, p 98). جمعیت یا توده زمانی به وجود می‌آید که به نظر کرکگور افراد هویت خود را به آمار و ارقام بدهند. جامعه توده‌ای، شیطنانی است چون می‌خواهد که فرد تسلیم او شود و چنین تسلیمی باعث می‌شود فرد طوری فکر و عمل یا احساس کند که آن جامعه فکر یا عمل می‌کند (Ibidem, p 98). کرکگور توده‌ها را با ویژگی‌هایی مثل سطحی بودن و بی‌معنایی مرتبط دانسته و مبارزه با آنها را بسیار مشکل می‌داند: «جنگیدن علیه پاپ‌ها و شاهزاده‌ها آسانتر از جنگیدن با توده‌ها یعنی جنگیدن علیه سلطه یکسانی، سطحی بودن، بی‌معنایی، فرومایگی و وحشی‌گری است» کرکگور عموم (Public) را وسیله هم سطح سازی (Leveling) می‌داند که اگر چه متشکل از هر کس و هیچ کس است ولی وسیله‌ای برای همسطح سازی هستند. (Kierkegaard, 1960, p 98). جمعیت، ویژگی‌های فرد را می‌گیرد و آن کار را با اختصاص وقت فرد به حرف‌های بی‌اهمیت (Chatter) که قضاوت‌های بین عمومی و خصوصی، فردی و اجتماعی را محو می‌کند انجام می‌دهد. (Tuttle, 2005, p 34) توانایی انتخاب درست و آگاهانه و مسئولانه ویژگی افراد در جامعه سالم است جامعه‌ای که در آن فرد و به عبارتی اصالت فردی محترم شمرده می‌شود.

از جمله شرایطی که می‌تواند انسان را در رسیدن هر چه بیش‌تر به خود فرد یاری می‌رساند گوشه نشینی و احساس نیاز به تنهایی است. همان خلوت‌گزینی که هر کسی در خود نیاز به آن را احساس می‌کند اما گاهی افراد چنان از خلوت و گوشه نشینی فرار می‌کنند که انگار از خود بودن خویش در گریزند. به نظر می‌رسد با در جمع بودن و درگیر مشغله و مسائل روزمره شدن فرصتی برای تفکر و تعمق را در خود نمی‌گذارند (دهباشی، رضائیان، ۱۳۹۰، ص ۹۰). کرکگور با اشاره به اهمیت سکوت معتقد است:

«تنها کسی که می‌داند چگونه ساکت باشد می‌تواند به معنای واقعی سخن بگوید و به طور اساسی عمل کند. سکوت ماهیت درون‌گرایی از زندگی درونی است. کسی که او واقعاً می‌تواند صحبت کند می‌داند چگونه ساکت باشد او درباره چیزهای مختلف صحبت نخواهد کرد، بلکه تنها درباره یک چیز صحبت خواهد کرد و او خواهد دانست که چه موقع صحبت کند و چه

موقع ساکت باشد... پرگویی از سکوت می‌ترسد چون سکوت پوچی آن را آشکار می‌کند» (Kierkegaard, 1960, p 69).

کرکگور با اشاره به ویژگی‌هایی مانند سطحی بودن و حرف‌های بیهوده آنها را ویژگی‌های ناصیل بودن می‌داند. «کرکگور در وصف عصر خویش بر چند ویژگی که به یکدیگر وابسته‌اند تأکید می‌کند که از آن میان باید به سطحی بودن، رو کردن به اندیشه‌های بی بهره از شور و انتزاعی، غوغاگری و بیگانگی با سکوت و به ویژه اهمیت یافتن عامه سلطه باورهای همگانی اشاره کرد.» (نقیب زاده، ۱۳۸۷، ص ۹۹). کرکگور سطحی بودن را در چند جنبه می‌بیند. اول سخن گفتن در مورد مسائل و رویدادهای روزانه و بی اهمیت که به هیچ ژرفایی نمی‌پردازند و دیگری حرف‌های کلی و انتزاعی که به هیچ وجه با ژرفای زندگی پیوندی ندارند به طوری که هر کس می‌تواند گوینده آن باشد (نقیب زاده، ۱۳۸۷، ص ۹۹). کرکگور معتقد است با پرداختن به سخنان بی اساس تمایز اساسی بین آنچه خصوصی و عمومی است از بین می‌رود (hall, 2008, p 190). از نظر کرکگور فهم واقعی، فهم به خاطر خود فهم است، که آن را فهم متفکرانه<sup>۱</sup> می‌نامد. فهم متفکرانه از نظر کرکگور مستلزم تعهد فرد است و نخستین چیز برای درک، درک خود است تا از نیازهای خود آگاه شود (hall, 2008, p 192). از این رو باید گفت دوری از ژرف نگری و پرداختن به همه چیز و در واقع هیچ چیز، از نظر کرکگور، یعنی بودن ناصیل.

کرکگور (Kierkegaard, 1994) در سه مرحله زندگی به فرد شدن می‌پردازد: مرحله حسی که گذرا بوده و بالاترین حالت آن توبه از اعمال ناشایست است، مرحله حسی مرحله بی واسطگی است. مرحله اخلاقی مرحله نیاز است و مرحله دینی که مرحله تکامل است، دامنه مرحله حسی می‌تواند از لذت جویی ساده تا بزرگترین پالودگی فکری و عقلی باشد در این مرحله فرد در زمان حال متمرکز است و نسبت به گذشته و آینده بی تفاوت است، در مرحله اخلاقی مواردی مثل وظیفه و تعهد مطرح است که بعد از یک پرش یا دگرگونی که نتیجه انتخاب آزاد و عمل فردی است حاصل می‌شود. از نظر کرکگور بیش تر مردم در مرحله حسی باقی می‌مانند که این مرحله نمی‌تواند شامل انتخابی باشد که در آن فرد «خودش» شود، مرحله دینی از نظر کرکگور شامل جهش ایمانی است و بالاترین شکل فرد شدن است. در مرحله دینی فرد کاملاً برجسته تر از جمع است فراتر از خوب و بد و فراتر از جهان است. در این باره کرکگور مثال حضرت ابراهیم را می‌زند که هنگام قربانی کردن پسرش فراتر از اخلاق عمومی عمل می‌کند. زیرا اخلاق عمومی حکم می‌کند که کشتن یک انسان گناه است. کرکگور معتقد است فرد فراتر از کل(عموم) است، او این عمل حضرت ابراهیم را تعلیق اخلاق می‌نامد به طوری که اخلاق

عمومی را برای رسیدن به هدفی بالاتر متوقف می‌کند. بدین گونه کرکگور بر جایگاه فرد و اهمیت آن در قبال جمع تأکید می‌کند به طوری که مشخص می‌شود در مراحل بالاتر حیات، فردیت آدمی هر چه بیشتر نمایان تر میشود.

مرحله نخست از مراحل اگزیستانس از دیدگاه کرکگور سه ویژگی دارد: ۱- چیرگی کامل میل حسی؛ ۲- توقف تفکر نظری؛ ۳- فقدان تصمیم. بنابراین می‌توان تمام ویژگی‌های این مرحله را در ویژگی واحدی جمع کرد، یعنی «فقدان ذات». از این رو انسان در این مرحله در برخوردهای حسی یا فکر نظری ذات اش را از دست می‌دهد و شاید این ویژگی بر گروه فراوانی از مردم صدق کند (خادمی، ۱۳۹۰، ص ۹۹-۹۸) در مرحله اخلاقی وظیفه، التزام و تعهد مطرح است، و مقوله اخلاقی در این مرحله مورد توجه قرار می‌گیرند. ویژگی اساسی مرحله دوم یعنی مرحله اخلاقی ظهور تصمیم یا کاربرد اختیار است، تصمیم‌گیری و انتخاب عامل مهمی در انتقال ذات از مرحله حسی به مرحله اخلاقی است. کاستی مهم مرحله اخلاقی این است که در این مرحله میان خدا و انسان پیوند استواری نیست (همانجا) مرحله دینی شامل جهش ایمانی و بالاترین شکل تفرد است. این مرحله فراتر از خوب و بد است و فرد فراتر از کل و عموم است (Flynn, 2006, p 34) آنچه در واقعیت هم به خصوص امروزه می‌توان دید همین است یعنی افراد بشر نسبت به سؤالات اگزیستانسی بی تفاوت هستند (Mareeva, 2005, p 37). دل مشغولی به مسائل روزمره به ویژه در جهان پر سر و صدای امروزی به نظر میرسد جهش از مرحله حسی به مراحل بالاتر را مشکل‌تر ساخته است. گلومب (Golomb, 2005, p 36) معتقد است که حرکت آدمی به سوی اصالت از نظر کرکگور همان سه مرحله هستی‌آدمی است که بالاترین سطح اصالت همان مرحله دینی یا ایمانی است.

یکی از مفاهیمی که اکثر اندیشمندان هستی به آن اشاره نموده‌اند مفهوم ارتباط است که ارتباط با خود و دیگری وحتىی به قول یاسپرس ارتباط با فرارونده است که می‌توان آن را ارتباط با خدا نامید. «ایده ارتباط از رویارویی تا هماهنگی و همدلی را دربر می‌گیرد. انسان باشنده‌ای است که هستی او در ارتباط شکفته می‌شود. حتی کرکگور نیز با همه تأکیدی که بر فرد، فردیت و تنهایی دارد، دستیابی به هستی اصیل را همانا در ارتباط با خدا ممکن می‌داند» (نقیب زاده، ۱۳۸۵، ص ۲۶۵). تأکید برخی از آنها از جمله یاسپرس بر ارتباط چنان است که اصالت را در ارتباط درست با دیگران می‌بینند، هایدگر، سارتر و مارسل نیز کم و بیش به این مسأله پرداخته‌اند.

همان طور که اشاره شد تأکید کرکگور بیش از هر چیز بر فرد و فردیت است و نگاه به ارتباط هم در راستای حفظ هر چه بیشتر فردیت است. او هم چنین به ارتباط با خدا نیز توجه دارد و همان گونه که اشاره شد دستیابی به اصالت از دیدگاه کرکگور ارتباط با خداست و آن همان مرحله دینی و ایمانی است که کرکگور اصالت واقعی را در این مرحله و مرتبه از هستی انسانی می‌داند.

با این وجود باید گفت کرکگور بر ارتباط شخصی و مستقیم بین افراد هم تأکید دارد. ارتباط اصیل از نظر کرکگور دربردارنده یک ارتباط شخصی است در چنین ارتباطی فرد هم خود را می‌بیند و هم خود را آشکار می‌کند و خود را در می‌یابد. کرکگور بین مفهوم ارتباط صحیح و فردیت رابطه برقرار می‌کند. (Prosser, Ward, 2000, p 175) او معتقد است امروزه تمام ارتباطات غیر شخصی شده و فردیت از بین رفته است هیچ کس نمی‌گوید «من»، و با «تو» صحبت نمی‌کند از نظر او فناوری اصالت ارتباط بین فردی را از بین می‌برد. او از ارتباطات غیر شخصی انتقاد می‌کند، کرکگور هم چنین بر رابطه دو سویه در ارتباط تأکید دارد در موقعیت ارتباط نباید چیزی از پیش تعیین شده و طرح ریزی شده وجود داشته باشد. (Prosser, Ward, 2000, p 175)

یکی دیگر از مفاهیم مرتبط با اصالت که کرکگور و بعدها برخی دیگر از اندیشمندان هستی‌مانند هایدگر و سارتر به آن توجه نموده‌اند مفهوم اضطراب است. آنها این اضطراب را در مفهوم اگزیزتانسی به کار می‌گیرند که مربوط به نحوه بودن و هستی آدمی است و با اضطراب معمول روانشناختی و ترس متفاوت به نظر می‌رسد. اضطراب اگزیزتانسی که ناشی از آگاهی انسان از نیستی و مرگ است ویژه انسان است به خاطر و این به وجود می‌آید که ما از هستی و اگزیزتانس خود آگاهی داریم، این اضطراب در شرایط انسان و بودن انسان است و به عبارتی نقطه مرکزی شرایط انسانی است.

از نظر کرکگور در حالی که ترس به موضوع خاصی بر می‌گردد اضطراب واقعیت آزادی است به عنوان امکانی برای امکان. اضطراب در حیوانات یافت نمی‌شود برای اینکه آنها روح ندارند. اضطراب مربوط به چیزی نیست مربوط به نیستی و هیچی است (Kierkegaard, 1973, p 38, 39). در واقع این نوع از اضطراب برآمده از نحوه وجودی آدمی است و به موضوع خاص بیرونی، مربوط نمی‌شود، بلکه از درون است. به عبارتی باید گفت مواجه بودن انسان با مرگ و نیستی باعث ایجاد دلهره و اضطراب در انسان می‌شود. از دیدگاه کرکگور، مرد عاقل می‌داند که مرگ آن جاست او بدون فکر به هستی خود و با فراموشی آن زندگی نمی‌کند او آن را می‌بیند (hall, 2008, p 187). از نظر کرکگور هیچ چیز مانند مسأله مرگ انسان را آگاه و هوشیار نمی‌سازد

انسان می‌فهمد که زمان او محدود است و نباید وقت خویش را تلف کند. (hall, 2008, p 189) بدین ترتیب اضطراب مورد نظر در این جا اضطرابی اگزیستانسی و در نتیجه اندیشیدن به وجود خود و مرگ و نیستی حاصل می‌شود.

اضطراب نزد کرکگور که گاهی از آن به «ترس آگاهی» در فارسی ترجمه می‌شود مر بوط به نیستی و عدم انسان می‌شود. بشر وجودی است که رو به عدم و مرگ و نیستی است حالتی که فراروی این حد به او دست می‌دهد ترس آگاهی است انسان در مقابل عدم خود، ترس آگاهی پیدا می‌کند. (مستعان، ۱۳۸۶) اضطراب و ترس آگاهی در انسان چنان است که انسان می‌تواند با مشغول شدن به زندگی روزمره آن را نادیده بگیرد، ولی هر چه تفکر و آگاهی در انسان بیشتر باشد انسان بیشتر آن را درک خواهد کرد. «ترس آگاهی امری است درونی و باطنی که ضمن آزاد شدن و بیدار شدن روح پیدا می‌شود، هر چه روح بیدارتر ترس آگاهی بیشتر. ترس آگاهی با دانایی و بیداری بشر ارتباط مستقیم دارد. هر چه بیدارتر باشد به جنبه عدمی خود و به گناه خود واقف تر است» (مستعان، ۱۳۸۶، ص ۱۲۷). ترس آگاهی در واقع ناشی از آگاهی از شرایط انسانی و آزادی انسان است. آزادی در انسان ترس آگاهی را به وجود می‌آورد. چون انسان از عدم آمده و به عدم می‌رود. لذا قرار گرفتن در میان دو عدم انسان را دچار ترس آگاهی می‌کند.

### ۳- مارتین هایدگر

هایدگر به عنوان یکی از برجسته‌ترین نمایندگان فلسفه هستی محسوب می‌شود و واژه اصالت را بارها در مهم‌ترین اثر خود، یعنی بودن و زمان (Being and time) آورده است.

هایدگر از واژه دازین (Dasein) (به معنی آنجا بودن) که معادل مشخص انگلیسی یا فارسی ندارد برای انسان استفاده می‌کند و به توصیف ویژگی‌ها و شرایط دازین می‌پردازد که یکی از آنها اصالت دازین می‌باشد.

«چون دازین همیشه ضرورتاً امکان خویش است آدمی می‌تواند بودن خودش را انتخاب کند، خودش را به چنگ آورد یا می‌تواند خودش را گم کند و یا خودش را هرگز بدست نیاورد و یا فقط در ظاهر بدست آورد، اما فقط به این دلیل که دازین به اقتضای ویژگی‌هایش دارای امکان اصیل بودن، یعنی از آن خود بودن است می‌تواند خودش را گم کرده و هنوز به دست نیاورده باشد. هردو. هستی اصیل و غیر اصیل بودن (Inauthenticity) براین استوارند که دازین به طور کلی از طریق از آن "من بودن" متعین است» (Heidegger, 1996, p 40).



بنابراین طبق نظر هایدگر انسان می تواند اصیل یا غیر اصیل باشد و هردو آنها بستگی به انتخاب دازاین خواهد بود. بی اصالتی یا غیر اصیل بودن هنگامی رخ می دهد که ما خودمان را «نداریم» هنگامی که ویژگی وجودمان را همچون مفسران جهان یعنی همچون دازین نادیده می انگاریم و با خودمان چنان رفتار می کنیم که گویی ما دقیقاً یکی دیگر از باشنده های آماده-در دست یا حاضر-درست مستقیم که در جریان تجربه مان با آن برمی خوریم و پیوسته «خود»مان را با خودهای دیگران قیاس می کنیم و پیوسته دل مشغول این هستیم که آیا به اندازه دیگران زیبا یا باهوش هستیم [یا نه]. (ای، ۱۳۸۵) هستی سقوط کرده در جهان جذب شده در جهان و تحت تسلط دیگران است. این حالت وسوسه انگیز و آرام بخش است. هایدگر در توصیف دازاین و اصالت او و نیز ارتباط آن با دیگران و جهان از واژه های خاصی مثل: «آنها» یا کسان، «بودن با» (Being with) و هر روزگی (Every dayness) و وجدان استفاده می کند.

اصطلاح das man توسط هایدگر برای بیان هستی غیراصیل انتخاب شده است. که در انگلیسی «آنها» «They» ترجمه می شود (Gravil, 2007). اصطلاحاتی مثل «کسان»، «همه کس» یا «هرکس» و «دیگران» نیز معادل این واژه هستند. هایدگر در توصیف رابطه دازاین با دیگران معتقد است که انسان معمولاً با غوطه ور شدن در آنها خودش را از دیگران تمیز نمی دهد: «دیگران» به معنای همه کسان دیگری غیر از من که «من» خود را از آنها متمایز می سازد نیست، بلکه دیگران کسانی هستند که غالباً خود را از آنان تمیز نمی دهیم و خود نیز در میان آنان هستیم». (Heidegger, 1996, p 111)

از طرفی به نظر هایدگر نحوه بودن انسان در جهان، «بودن با» است یعنی انسان چنان است که گویی جهانش را با دیگران شریک است: «در جهان بودن همواره پیشاپیش جهانی است که من با دیگری شریکم، جهان دازاین هم جهان (With world) است. (Heidegger, 1996, p 111) در ادامه هایدگر می افزاید: «ما اصطلاح با هم، آنجا بودن (همدازینی) را برای نشان دادن آن هستی ای به کار می بریم که دیگران دارای هستی در درون جهان برای آن آزاد شده اند... دازین ذاتاً در خودش «بودن با» است. حتی تنها بودن دازین نیز باهم بودن در جهان است» (Ibid, p 113). به طور کلی از نظر هایدگر فهم دازین در بودن با دیگران و بودن در جهان امکان پذیر است. دازین فهمیده نمی شود مگر با ساکن شدن در جهان که ضرورتاً شریک شدن با «بودن» هایی مانند خودش است (mul hall, 2005). هایدگر در توصیف خصوصیت دازین در جهان از واژه سقوط (افتادن) استفاده می کند و معتقد است که انسان در حالت هر روزی به نوعی افتادن

درجهان یا آنها] گرفتار است. تعامل و واکنش متقابل یکی از ویژگی‌های طبیعت دازین است که در این تعامل فرد می‌تواند به انتخاب خودش جهان را تفسیر کند یا از عموم تبعیت کند. آنها یا کسان، وجودی است که براساس هنجارهای جامعه می‌آفریند و تقاضا می‌کند و آن، همه جا هست و اجازه می‌دهد که دازین به راحتی در جمع حل شود و روش زندگی هرروزی دازین را تعیین کند. در زندگی هر روزی دازین در کسان فرو می‌رود [سقوط می‌کند] و فردیت خود را در افتادن به قابلیت فهم هرروزی تبدیل می‌کند. (Dix, 2004) در این تعامل هرروزی به اعتقاد هایدگر دیگران چنان در دازین نفوذ می‌کنند که امکان‌های هستی هرروزی دازین را به اختیار می‌گیرند، به طور که دیگران بر دازین مسلط شده و این که، این تسلط چنان بدیهی می‌شود که دیگر محسوس نیست و دازین کاملاً در نوع هستی دیگران حل می‌شود و دیگران یا «آنها» در تشخیص و تمایز کاملاً ناپدید می‌شوند. دازین مثل دیگران تفریح می‌کند و مثل آنها می‌خواند و مثل آنها از وسایل عمومی استفاده می‌کند (Heidegger, 1996). «دیگران کسانی هستند که در بایکدیگر بودن هرروزی نخست و اغلب در آنجا هستند «چه کسی» نه این است نه آن، نه خود فرد است نه بعضی، نه جمع همه. «چه کسی «خنثی است، آنهاست (کسان است)»» (Ibid, p 118) بنابراین در این حالت دازین از آن خود نیست و خود را گم کرده است و این حالت، حالت هرروزی یا هرروزی محسوب می‌شود.

هایدگر ویژگی زندگی هرروزی را با سه مفهوم توصیف می‌کند: گفتگوی بیهوده (Idle talk)، کنجکاوی و ابهام.

گفتگوی بیهوده در زندگی هر روزی انسان بوده و به نوعی سخن گفتن بدون عمق و ژرفا است. «گفتگوی بیهوده نوعی از قابلیت فهم و ارتباط زبانی هرروزی است. قابلیت فهم متوسط، در گفتگوی بیهوده ما به جای تلاش برای رسیدن به موضوع چنان که هست به آنچه در مورد آن ادعا می‌شود می‌پردازیم و از آن می‌گذریم» (Mul hall, 2005).

در واقع گفتگوی بیهوده تکرار حرف‌های دیگران و نقل شنیده‌هاست بدون اینکه فهم عمیقی در کار باشد. از نظر هایدگر این گفتار بیهوده در نوشته‌های ما هم سرایت می‌کند:

«آنچه گفته می‌شود در ابعاد وسیع تر بحث می‌شود و خصلت اقتدارآمیزی به خود می‌گیرد. چیزها چنین‌اند زیرا [مردم] چنین می‌گویند. گفتار بیهوده در نوشته‌ها هم به صورت شتاب زده نوشتن (Scribbling) سرایت می‌کند. گفتار بیهوده در نوشته‌ها خیلی مبتنی بر نقل شنیده‌ها و شایعه نیست، بلکه از خواننده‌های سطحی تغذیه می‌کند. فهم متوسط خواننده هرگز نمی‌تواند حکم کند که چه چیزی به نحو نخستین و با جد و جهد بیرون کشیده شده و چه چیزی از

شایعه فراهم آمده است. افزون بر این فهم متوسط اصلاً خواهان چنین تمایزی نیست و به آن نیازی ندارد چون اصلاً همه چیز را می‌داند!» (Heidegger, 1996, p 158)

از آنجا که دازین در «آنها» و به عبارتی «خود» آنها (They self) گرفتار است و با توجه به ویژگی‌های «آنها» از جمله همسطح سازی، باعث می‌شود که دازین از فهم متوسط فراتر نرود؛ زیرا که آن را کافی می‌داند یا آن را بهترین می‌داند. به نظر هایدگر حرف بیهوده تظاهر به فهم همه چیزی می‌کند و آنها نیز تعیین می‌کند که ما چه چیزی را و چگونه ببینیم و بسیاری چیزها هرگز از این فهم متوسط بالاتر نمی‌روند (Heidegger, 1996, p 158). بنابراین حرف بیهوده، خود مانع کشف حقیقت می‌شود و هرچه بیشتر دازین را در میانمایی نگه می‌دارد. وقتی همسطح سازی صورت می‌گیرد همه مدعی هر دانشی می‌شوند گویی همه خوب می‌فهمند.

یکی دیگر از ویژگی‌های زندگی هرروزی کنجکاوی می‌باشد در این جا منظور از کنجکاوی حالت خاصی می‌باشد که دازین کنجکاوی را نه به خاطر فهم، بلکه به خاطر خود کنجکاوی و پیدا نمودن چیزهای جدید انجام می‌دهد. هایدگر این کنجکاوی را فقط برای دیدن و نه فهمیدن می‌داند:

«کنجکاوی، نو را می‌جوید تا از آن نو به سوی نو بپرد مشغول دیدن می‌شود نه برای فهمیدن چیزی که دیده می‌شود یعنی نه برای قرار گرفتن در بودن به سوی آن، بلکه برای دیدن آن. پروای چنین دیدنی در پی دریافتن و دانسته در حقیقت بودن نیست، بلکه در پی امکان‌های رها کردن خود در جهان است» (Heidegger, 1996, p 161).

کنجکاوی کاری به تفکر و تأمل ندارد. «کنجکاوی در جستجوی لذت و درنگ متفکرانه (Reflective staying) نیست، بلکه در پی بی‌قراری و هیجان ناشی از نوآوری بی‌وقفه و دگرگونی چیزهای تلاقی شونده است (Ibid, p 162). کنجکاوی باعث نوعی عدم تمرکز در دازین می‌شود و باعث می‌شود دازین همیشه به دنبال چیزهای جدید باشد و مدام از این شاخه به آن شاخه بپرد، که هایدگر آن را در «هرگز هیچ جا ساکن بودن» (Never dwelling anywhere) می‌نامند. «کنجکاوی همه جا هست و هیچ جا، همه جا بودن و هیچ جا نبودن، کنجکاوی تسلیم‌پرگویی است. کنجکاوی که هیچ چیز بر آن پوشیده نیست و پرگویی که هیچ چیز برایش نا فهمیده نمی‌ماند برای خود یا به دیگر سخن برای دازین که بدین گونه است، ضمانت سرزنده و به ظاهر راستینی را فراهم می‌کند» (هایدگر، ترجمه رشیدیان، ۱۳۸۹، ص ۲۳۰) دازین در میان موضوعات، پیوسته در حال تغییر کنجکاوی خود و پراکنده است. در

میان مجموعه‌ای از خودهای غیر خود (Selfless selves) که آنها را تشکیل می‌دهند گرفتار است و با کالبد شکافی خود متلاشی می‌شود. این کنجکاوی است که این جا، بالا دست است. برای اصیل بودن یا رسیدن به حالت وجودی اصیل، دازین باید بر خودپراکنی غلبه کند. (Mul hall, 2005, p 110)

با وجود حرف‌های بیهوده و کنجکاوی حالت دیگری برای دازین به وجود می‌آید که ناشی از عدم تشخیص اوست که از آن به ابهام یاد می‌شود: «وقتی در بودن هرروزی با دیگری، با چیزی روبه رو می‌شویم که برای هرکس در دسترس است و هرکس می‌تواند درباره آن هر چیز بگوید طولی نمی‌کشد که تصمیم درباره اینکه چه چیزی به فهم واقعی گشوده می‌شود و چه چیزی گشوده نمی‌شود غیر ممکن می‌شود. این ابهام نه تنها به جهان، بلکه به همین صورت به بودن با دیگری نیز و حتی به سوی خود دازین نیز سرایت می‌کند. هر چیزی طوری به نظر می‌رسد که گویی فهمیده شده، درک شده و بیان شده است. اما در اصل چنین نیست. . . هرکس پیشاپیش همان چیزی را حدس زده و احساس می‌کند که دیگران حدس می‌زنند و احساس می‌کنند این «درپی بودن (Being on the track) بر اساس شنیده‌هاست» (Heidegger, 1996, p 162) پس به نظر می‌رسد سه حالت حرف بیهوده، کنجکاوی و ابهام زمینه‌های لازم را در دازین برای فرو رفتن هرچه بیشتر در زندگی هرروزی و دور شدن از امکانهای اصیل خویش را فراهم می‌کنند.

هایدگر نیز مانند کرکگور اضطراب به میان می‌آورد:

«در اضطراب امکان گشودنی مشخص وجود دارد. زیرا اضطراب منفرد می‌کند، این منفرد کردن، دازین را از سقوط اش بازپس می‌گیرد و اصیل بودن و غیر اصیل بودن را به عنوان امکان‌های بودنش بر او آشکار می‌سازد این امکان‌های بنیادی دازین که همیشه از آن من است خود را همان طور که در خود هستند در اضطراب نشان می‌دهند» (Ibid, p 176)

اضطراب یک تجربه روشنگر بالقوه است که دربردارنده آگاهی دازین از بنیادی‌ترین استعدادش برای بودن است. (Magrini, 2006) اضطراب، دازین را در برابر ذات بنیادین او که بودن در جهان است به وسیله آگاهی از مرگ، نیستی و پرتاب شدگی قرار می‌دهد، این آگاهی دازین را برای تصویب امکان‌های اصیل اگزیستانسی وفق می‌دهد (Magrini, 2006). در واقع آگاهی از مرگ و نیستی ملازم با اضطراب و دلشوره برای دازین است. دازین اصیل می‌پذیرد که مرگ اصیل رخدادی نیست که زمانی در آینده اتفاق می‌افتد، بلکه ساختاری بنیادی و جدایی‌ناپذیر از در-جهان بودنش است (کراوس، ترجمه حنایی کاشانی، ۱۳۸۴، ص ۲۷۴).

مرگ به دازین را به درک خویشتن خود ارجاع می‌دهد تا از درک عموم راجع به خود و جهان فاصله گیرد فاصله گیرد (هال<sup>۲</sup>، ۲۰۰۸، ص ۱۸۶). اصیل بودن یعنی فهمیدن تناهی دازین. مرگ اصیل‌ترین امکان دازین است که کل هستی او را محدود می‌کند، پس می‌فهمد که باید مسئول زندگی خود باشد. به سوی مرگ بودن گم‌شتگی دازین در خود کسان را آشکار می‌کند تا خودش باشد (چراغ سحر، ۱۳۹۲، ص ۴۲). به عبارتی دازین با اندیشیدن به مرگ، خود و جهان خویش را بهتر درک خواهد کرد. با توجه به اینکه در فلسفه هستی، امکان، نبودن و هیچی با انسان همراه است، انسان با تفکر درباره نیستی و نبودن خود دچار اضطراب می‌شود. در حالت غیر اصیلی درک و سخن دازین در حرف بیهوده و کج‌نکاو «آنها» بیان می‌شود که هستی را به طریقه سطحی و مبهم بیان می‌کند با آرامش یافتن به آنچه به نظر می‌رسد درک کامل چیزهاست، دازین هرگز اقدام به کسب درک اصیل از هستی نمی‌کند. با گم شدن در خود آنها بودن خود را تأیید نمی‌کند و نسبت به بی نظیر بودن خود و حالت خاص بودن خود و امکان‌های حقیقی خویش بی‌توجه و فراموشکار می‌ماند. هایدگر همچنین از «وجدان» سخن می‌گوید که منظورش درک خویش و شنیدن ندای درون است و معتقد است که بین صدای وجدان و اضطراب رابطه نزدیکی وجود دارد. او در مورد وجدان معتقد است که آن شنیدن خود صدای دازین است و چنین توضیح می‌دهد:

«دازین با گم کردن خویش در عمومیت آنها، حرف‌های بیهوده آن و با گوش دادن به خود آنها از شنیدن خود خویش فرو می‌ماند. اگر دازین باید بتواند از این گم‌شدگی در شنیدن خویش به خودش بازآید نخست باید بتواند خودش را بیابد. خودش را که نشنیده است» (Heidegger, 1996, p 250). زیرا باعث روبه روشن شدن با واقع بودگی و فناپذیری است و با امکان نبودن. در مواجهه با خود، انسان می‌فهمد که در جهان متناهی افکنده شده و به وسیله اضطراب مکرر در مواجهه با مرگ قطعی احاطه شده است (Golomb, 2005). به همین دلیل است که دازین با جذب شدن در «آنها» به حالتی از آرامش دست می‌یابد تا صدای وجدان را نشنود. چون که هایدگر معتقد است وجدان در سکوت سخن می‌گوید و این صدا به نظر هایدگر در درون خود دازین و در واقع از من به من است و آن شهادتی بر بنیادی‌ترین توانایی بودن است، شهادتی که در خود او نهفته است. دازین با پناه بردن به آرامش در برابر فهم خود در بی‌اصالتی، از مسئولیت فرار می‌کند، آن حالتی است که در آن به طور کامل جذب جهان شده است.

به طور خلاصه اصالت از دیدگاه هایدگر روبرو بودن با حقیقت انسانی، و اندیشه و تأمل در هستی منحصر به فرد انسان است. انسان در زندگی روزمره و به خصوص در عصر حاضر در هیاهوی رسانه‌ها و تبلیغات چه بسا از پرداختن به حقیقت خویش باز می‌ماند و چه بسیار انسان‌هایی که با خزیدن در درون این غوغا، آرامش دروغین کسب می‌کند. اما همان طور که هایدگر تأکید دارد برای خود و یافتن اصالت خود انسان باید به صدای درون که هایدگر وجدانش می‌نامد گوش کند و این صدا نه در غوغای جمعیت و توده، بلکه در سکوت و تفکر بدست می‌آید.

همان طور که قبلاً اشاره شد از نظر هایدگر بودن انسان، «بودن با» [دیگران] است و بنابراین باید گفت ارتباط با دیگران جزئی از وجود دازین است، این ارتباط با دیگران با ارتباطی که انسان با اشیا برقرار می‌کند متفاوت است. «بودن به سوی دیگری مطمئناً از لحاظ هستی‌شناسی با بودن به سوی اشیا فرادستی (Objectively present things) فرق می‌کند. در بودن با دیگری و به سوی دیگری، نوعی رابطه بودن از دازین به سوی دازین وجود دارد» (Heidegger, 1996, p 117). هایدگر بر شفاف بودن ارتباط و رابطه متقابل و در واقع ارتباط صحیح صحه می‌گذارد و معتقد است که شناخت دازین از خود به داشتن ارتباط درست با دیگران و به عبارت دیگر شفاف نمودن باهم بودن با دیگری وابسته است. از نظر هایدگر دازین در جهانی است که با دیگران شریک است. در شرایط اصیل بودن بعد از درک صدای وجدان، درعین حال ما با امکانهای واقعی و شرایطی روبه‌رو هستیم که دیگران را نیز شامل می‌شود. از نظر هایدگر حالت مثبتی از بودن با دیگران وجود دارد که پرش به جلو، حالت کاملاً مثبت از نگرانی یا پروای اصیل که فرد به دیگری کمک می‌کند نسبت به خود شفاف بوده و آزاد باشند. به عبارت دیگر پروای اصیل عملی است که در آن ما به دیگران کمک می‌کنیم گناه کار بودن و مسولیت خود برای زندگی شان را درک کند. (Magrini, 2006, p 25) با دیگران بودن ابتدا به نظر می‌رسد که با غیر اصیل بودن متناسب باشد و سقوط در «آنها» را موجب شود، اما این یک سوء برداشت است. هستی انسان بدون جهان غیرممکن است این جهان به واقع با جهانی از چیزها پیش می‌رود چنان که اگزیستانس در تعامل دائمی با دیگران است. بنابراین هیچ کس نمی‌تواند جدا از دیگران خودش باشد اساساً وجود هستی نیازمند بعد اجتماعی است. (Criag, 2009) هایدگر حقیقت دازین را در بودن با دیگران می‌بیند. «از نظر هایدگر بودن ما با دیگران نوع اساسی بودن دازین است و حقیقت دازین بودن با دیگران در یک جهان است روابط اجتماعی ما و بودن ما در جهان به عنوان بنیادهای وجود دازین هستند» (Tubbs, 2005, p

71). در واقع محیطی که فرد در آن قرار دارد در اصالت فرد مؤثر است و به خاطر تاثیر پذیری دازین از دیگران باید گفت دیگران نیز در اصالت انسان دخیل هستند.

#### ۴- بحث و نتیجه گیری

باید گفت علاوه بر مفهوم فردیت که در بحث از اصالت بسیار مهم است مفاهیم و اصطلاحات ذکر شده در بالا نیز در بحث اصالت مهم بوده و همچنین بین تفکرات دو اندیشمند مشترک است. در واقع این مفاهیم و ویژگی‌ها در توصیف زندگی روزمره انسان و شرایط ناصیل و خصوصیات انسان ناصیل بیان شده است. اگر چه تفاوت‌هایی در اندیشه‌های دو فیلسوف به طور کلی وجود دارد می‌توان گفت در مورد مفهوم اصالت و مؤلفه‌های آن بیشتر اصطلاحات و نوشته‌های آن قابل تطبیق و یکسان می‌باشد. واژهٔ عموم و جمعیت که کرکگور استفاده می‌کند معادل مفهوم «هر کس» هایدگر می‌باشد. ماتیوستیک و وستفال (۱۹۹۵) نیز معتقدند تحلیل هایدگر از اصالت و غیر اصیل بودن، تحت تاثیر انتقاد کرکگور از عموم<sup>۳</sup> است که هایدگر از مفهوم «هرکس»<sup>۴</sup> استفاده می‌کند. (ص ۴۶) هم کرکگور و هم هایدگر به مرگ اشاره می‌کنند و اعتقاد دارند که اندیشیدن به مرگ و نیستی به درک بهتر خود و جهان می‌انجامد که خود نوعی دلهره و اضطراب ایجاد می‌کند که از ویژگی‌های انسان اصیل می‌باشد. از نظر هر دو آنها اندیشیدن به مرگ انسان را به خود آورده و متوجه مسئولیت هستی خویش می‌کند. وقتی کرکگور از مفهوم «پرگویی» در معنای سطحی نگری و ناندیشیدن و بیگانگی با سکوت می‌نویسد، معادل آن را هایدگر در مفهوم «گفتگوی بیهوده» بیان می‌کند که هر دو مفهوم به نوعی دوری از درک عمیق و تفکر را مورد توجه قرار می‌دهند. همچنین هر دو فیلسوف در عین حال که بر فردیت اشاره دارند بر ارتباط اصیل انسان با دیگران اشاره می‌کنند. همچنین باید گفت اندیشه‌های این اندیشمندان بیش تر از این که بر خود مفهوم اصالت متمرکز باشد بر مفاهیم متضاد اصالت و شرایطی که اصالت انسان در خطر می‌افتد متمرکز است. مفاهیمی مثل عموم و توده، گله، انسان توده‌ای، هرکس، همگی بر شرایط و عواملی که باعث بی‌اصالتی می‌شوند تأکید دارند. به ویژه هایدگر که به طور مستقیم بارها از مفهوم اصالت استفاده می‌کند ولی در توضیح و تشریح آن بیش تر از واژهٔ متضاد آن غیر اصیل بودن (Inauthentic) استفاده می‌کند.

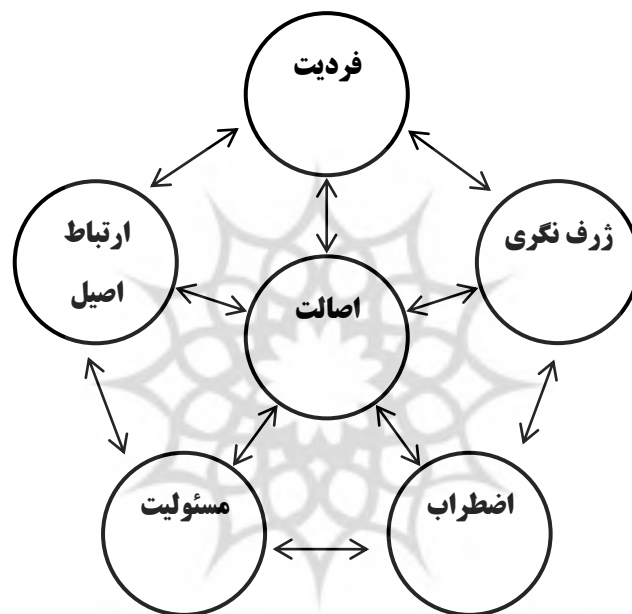
اکنون با نظر به آنچه در مورد صفات و ویژگی‌های انسان اصیل گذشت می‌توان به طرحی مفهومی از اصالت و انسان اصیل اگزیزستانسی رسید که دارای چند ویژگی اساسی است که

عبارتند از: داشتن فردیت منحصر به فرد یا منحصر به فرد بودن، مسئولیت‌پذیری و تعهد، داشتن اضطراب‌گزیزتانی یا ترس‌آگاهی، ژرف‌نگری یا به عبارتی دوری از روزمرگی و سطحی‌نگری، داشتن ارتباط اصیل با دیگران. شبکه‌ای معنایی از این مفاهیم شکل می‌گیرد که در این شبکه معنایی، ارتباط اشراقی (باقری، ۱۳۸۹) میان مفاهیم وجود دارد، یعنی هر یک از مفاهیم و ویژگی‌های انسان اصیل جلو‌های از مفهوم مرکزی یعنی اصالت هستند. از طرفی هر یک از این مؤلفه‌ها زمینه‌ای برای اصالت و رسیدن به آن فراهم می‌کنند. به عبارت دیگر باید گفت اصالت، مفهومی کلی در فلسفه هستی است که همان طور که گذشت دارای ابعاد و مؤلفه‌های مختلفی است در توضیح بیشتر باید گفت اصالت‌گزیزتانی به گونه‌ای است که هر کسی ممکن است دارای درجه‌ای از اصالت باشد. (Golomb, 2005, p 35) به عبارت دیگر میزان اصالت انسان‌ها باهم متفاوت است و کسی که تمام ویژگی‌های فوق را با هم داشته باشد دارای بالاترین درجه اصالت خواهد بود. از این رو برای مثال یکی از مؤلفه‌های آن ارتباط اصیل است، حال، انسانی که دارای ارتباط اصیل با دیگران هست، اصالت دارد ولی درجه اصالت افراد متفاوت است. بنابراین از یک طرف هریک از این مؤلفه‌ها جلوه‌ای از اصالت انسانی هستند و نه اصالت کامل، از طرفی این مؤلفه‌ها زمینه و وسیله‌ای برای نزدیک شدن و یا رسیدن به آن مفهوم کلی اصالت هستند. همچنین بین مؤلفه‌های اصالت نیز به نوعی ارتباط وجود دارد و ارتباط بین این مفاهیم دو سویه است بدین ترتیب که باید گفت برای مثال فردیت با ارتباط اصیل مرتبط است و برعکس. یا ژرف‌نگری و زندگی با اضطراب می‌تواند مرتبط باشد. طرح مفهومی اصالت در شکل زیر به نمایش درآمده است:

لازم است دوباره اشاره شود که نزد کرکگور بالاترین درجه اصالت مرحله ایمان و ارتباط اصیل با خداست. اگرچه این مفهوم در داخل مفهوم فردیت می‌تواند قرارگیرد که در واقع می‌تواند بالاترین درجه فردیت (از دیدگاه کرکگور) همان مرحله ایمان باشد. خود شدن و خود بودن و آگاهی از خود، نیز که مورد تأکید اندیشمندان هستی است در درون مؤلفه فردیت قرار می‌گیرند. همچنین باید اضافه نمود که همان طور مشخص شد میزان تأکید هر یک از این اندیشمندان به مؤلفه‌های اصالت متفاوت است، فردیت که مهم‌ترین مؤلفه اصالت است مورد تأکید هر دو آنهاست. نکته دیگری که می‌تواند قابل توجه باشد این است که در واقع باید گفت در حالی که اصالت در اندیشه کرکگور رنگ و بوی اخلاقی و حتی دینی دارد در اندیشه هایدگر بار اخلاقی به خود نگرفته است. به عبارت دیگر در حالیکه انسان اصیل از دیدگاه کرکگور یک فرد اخلاقی و دینی است، انسان اصیل هایدگر انسانی است که ممکن است خیلی هم اخلاق



مدار نباشد و اگر هم اخلاقی باشد، حداقل می‌توان گفت فرد اصیل مورد هایدگر، تمام ویژگی‌های یک انسان اخلاقی را که ما انتظار داریم، ندارد. برای مثال پاکدامنی و اصالت خانواده که از مؤلفه‌های مهم انسان اخلاقی باید باشد مورد تأکید او نیست. بنابراین به نظر می‌رسد دغدغه بیشتر هایدگر مانند اکثر فیلسوفان اگزیستانس بیش از اینکه موضوع اخلاق و تربیت انسان اصیل بوده باشد مطالعه و تشریح وضعیت انسان، شرایط و ویژگی‌هایی است که اصالت انسان دچار مشکل می‌شود. از این روست موعظه و توصیه در نوشته‌های آنها به ندرت دیده می‌شود.



شکل ۱. مؤلفه‌های اصالت

## یادداشت‌ها

<sup>1</sup> Reflective Understanding

<sup>2</sup> Hall

<sup>3</sup> Public

<sup>4</sup> Dasman

## منابع و مآخذ

اسلامی، زینب (۱۳۸۷)، «مسأله ترس آگاهی در اندیشه کرکگور»، فصلنامه پژوهش‌های فلسفی کلامی، سال نهم، ش ۳، ص ۱۹۰-۱۶۱.

- ای، جانانان (۱۳۸۵)، *هایدگر و هستی و زمان*، ترجمه اکبر معصومی بیگی، تهران، آگه.
- باقری، خسرو (۱۳۸۹)، *رویکردها و روش‌های پژوهش در فلسفه تعلیم و تربیت*، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- خادمی، مهدی (۱۳۹۰)، «ارزیابی دیدگاه ملاصدرا و کرکگور دربارهٔ صیوروت انسان»، معارف عقلی، سال ۶، شماره ۱، صص ۱۲۴-۸۵.
- چراغ سحر، نوشاد (۱۳۹۲)، «مرگ اندیشی از دیدگاه اوانامونو و هایدگر»، اطلاعات حکمت و معرفت، ش ۹، صص ۴۳-۴۰.
- دهباشی، مهدی، رضائیان، مرضیه (۱۳۹۰)، «بررسی اندیشه‌های مولوی و کرکگور در باب خودشناسی»، مجله حکمت و فلسفه، سال هفتم، ش ۲، صص ۱۰۲-۷۵.
- کراوس، پیتر (۱۳۸۴)، «مرگ و مابعدالطبیعه، نیستی و معنای هستی در فلسفه هستی‌هایدگر»، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، ارغنون، ش ۲۶ و ۲۷، صص ۲۹۴-۲۷۳.
- مستعان، مهتاب (۱۳۸۶)، *کی بیکه گور، متفکر عارف پیشه، تهران، پرسش*.
- نقیب زاده، میر عبدالحسین (۱۳۸۷)، *نگاهی به نگرش‌های فلسفی سده بیستم، تهران، طهوری*.
- هایدگر، مارتین (۱۳۸۹)، *هستی و زمان*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران، نی.
- Bialystok, L. (2009). *Being yourself: Identity, metaphysics, and the search for authenticity* (Doctoral dissertation, University of Toronto).
- Craig, M., (2009), *To be or not to be, understanding authenticity from an existential perspective*, Existential analysis 20. 2: July.
- Dix, T. M. (2004), *Heidegger and peerpressure: falling, inauthenticity, and authenticity*. A Poria vol. 14, no 1, pp 31- 44.
- Flynn. R. Thomas (2006), *Existentialism, A very shortintroduction*. United states: Oxford university press.
- Golomb, J (2005), *The search of authenticity from Kierkegaard to Comus*. London and New York: Rutledge.
- Gravil, R. (2007), *Existentialism, philosophy insighs*, Humanitie-Ebook. co. ax. Tirril Hall, Tirril. penrith CA 10 2 jE
- Heidegger, M. (1927), *Sein Und Zeit*, trans. J. Stambaugh, *being and time* New York: State university of New York press, 1996.
- Kierkegaard, S (1959), *The Journals*, Trans by: Alexander Dru. Oxford university Press.
- Kierkegaard, S (1960), *That individual*, In: Existentialism from Dostoevsky to Sartre. By: Walter. Kaufman. New York meridian books, Inc.
- Kierkegaard, S (1973), *The concept of dread*, trans by Walter lowrie. USA: Princeton university press
- Kierkegaard, S (1994), *Fear and trembling*, Trans by Walter lowrie. United stated: Everyman library

- Kierkegaard, S (1962), *The Present age*, trans by Alexander Dru. Harper & Row: U. S. A
- Magrini, j. (2006), *iii ety in Hii eerrrr 's eeigg add eeee*: The Heidegger of Authenticity. Philosophy scholarship Paper. 15. <http://dc.cod.edu/philosophy/pub/15>
- Martin. J. M, Westphal. M. (1995), *Kierkegaard in PostModernity*, United States of America: Indiana University press.
- Mareeva, E. V (2005), *Kierkegaard, unity of soul through the power of choice*, Russian studies in philosophy, vol. 44, No. 4 (spring 2005), PP 34-49
- Matustík, M. J., & Westphal, M. (Eds.) (1995). *Kierkegaard in Post/modernity*. Indiana University Press.
- Miars, R. D (2002). *Existential authenticity: A foundational value for counseling*. Counseling and Values, 46(3), 218-225
- Mul hall, S (2005). *Heidegger and Being and Time*. London and New York: Routled.
- Hall, H (2008), Love, and death: Kierkegaard and heidegeer on authentic and inauthentic human existence. an interdisciplinary journal of philosophy, 27, 1-4.
- Prosser, B. Ward, A (2000), *Kierkegaard and the internet*: Existential reflections on education and community, Ethics and information technology2: 167-180.
- Tomas, J, M (2006), *On Authenticity*, Thesis for degree of Master of Arts. University of Regina.
- Tuttle, N, H (2005), *The Crowd is Untruth*, The Existential Critique of Mass Society the thought of Kierkegaard. Nietzsche, Heidegger and Ortega Y Gasset. New York: Peterlang Publishing.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی