

پرسش از امکان تشکیل جامعه اصیل بر مبنای خوانش پدیدارشناسانه هایدگر از «اخلاق نیکوماخوس»

سید مجید کمالی^۱ - سعید بینای مطلق^۲ - یوسف شاقول^۳

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۸/۱۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۹/۱۱

چکیده

در این مقاله، از سویی نشان داده می‌شود که بر اساس اندیشه مارتین هایدگر و ارسطو، امکان تشکیل جامعه اصیل انسانی وجود دارد و از سویی دیگر، تبیین خواهد شد که فهم هایدگر از جامعه اصیل در «هستی و زمان»، مبتنی است بر تفسیر هایدگر از کتاب «اخلاق نیکوماخوس».

از این رو تلاش می‌شود، قرائت پدیدارشناسانه هایدگر از «اخلاق نیکوماخوس» و تأثیری را که این قرائت بر شکل‌گیری «هستی و زمان» داشته، بیان شود. مراحلی که هایدگر برای تکوین طرح فلسفی خود تا «هستی و زمان» طی می‌کند، از وجوه مختلف، تحت تأثیر فلسفه ارسطوست. مطالعه تطبیقی «اخلاق نیکوماخوس» و «هستی و زمان»، نشان می‌دهد که آدمی هم در اندیشه ارسطو و هم در تفکر هایدگر، در بدو امر، نسبتی وجودی با عالم پیرامونی خود دارد؛ چنین نحوه‌ای از بودن، به معنای این است که جامعه مدرن - که متشکل از سوژه‌های متفرد است - در بطن خود، سنخ دیگری از جامعه انسانی را به نحوی امکانی به همراه دارد.

واژگان کلیدی: پدیدارشناسی، اخلاق نیکوماخوس، هستی و زمان، هایدگر، ارسطو، جامعه اصیل

Question of the Possibility of Forming an Authentic Community Based on Heidegger's Phenomenological Readings of Nicomachean Ethics

Seyed majid Kamali⁴, Said Binayemotlagh⁵, Yousef Shagool⁶

Abstract

In this paper, on the one hand, it is shown that, based on the ideas of Martin Heidegger and Aristotle, there is the possibility of an authentic human society, and on the other hand, it will be explained that Heidegger's understanding of the authentic society in *being and time* is based on Heidegger's interpretation of *Nicomachean Ethics*.

It is thus attempted to express Heidegger's phenomenological reading of *Nicomachean ethics* and the effect that this reading has on the formation of *Being and time*. The stages in which Heidegger traverses his philosophical project to *Being and time*, is influenced by Aristotle's philosophy from various aspects. A comparative study of *Nicomachean ethics* and *Being and time* shows that both in Aristotle's thinking and in Heidegger's thinking, man has an existential relation with his peripheral world; this kind of being means that the modern society, which consists of individual subjects, can entail another type of human society, that is, the authentic society.

Keywords: Phenomenology, *Nicomachean ethics*, *Being and time*, Heidegger, Aristotle, authentic society

۱. دانش آموخته دکتری فلسفه، گروه فلسفه دانشگاه اصفهان. S.m.kamali@gmail.com

۲. دانشیار گروه فلسفه دانشگاه اصفهان. (نویسنده مسئول) Said_binayemotlagh@yahoo.fr

۳. دانشیار گروه فلسفه دانشگاه اصفهان. Y.shaghoor@gmail.com

4. PhD in philosophy from University of Isfahan, E-mail: s.m.kamali@gmail.com

5. Associate Professor, University of Isfahan (responsible author) E-mail: said_binayemotlagh@yahoo.fr

6. Associate Professor, University of Isfahan E-mail: Y.shaghoor@gmail.com

۱. مقدمه

در این مقاله، از سویی نشان خواهیم داد، هم در اندیشه مارتین هایدگر^۱ جوان (از دوره آغازین تفکر او تا زمان تالیف «هستی و زمان»^۲) و هم در تفکر ارسطو^۳ (با اهتمام به آراء او در «اخلاق نیکوماخوس»^۴) امکان تشکیل جامعه اصیل انسانی و تبیین فلسفی آن وجود دارد و از سویی دیگر، تبیین خواهد شد که فهم هایدگر از جامعه اصیل در هستی و زمان، مبتنی است بر خوانش پدیدارشناسانه هایدگر از کتاب اخلاق نیکوماخوس. در اینجا مراد از امکان تشکیل جامعه، در واقع، امکان فرارفتن از «خود» و ربط یافتن «وجودی» با «دیگری» است؛ به طوریکه این «فراروی»، بواسطه توانمندی ای که در وجود خود فرد نهفته است، انجام می‌شود و در این میان، عوامل بیرونی، اعم از عوامل قانونی مربوط به تشکیل شهرها و جوامع، چه قوانین مربوط به پولیس یونانی و یا عوامل متافیزیکی و الهیاتی و چه قانونگذاری های برآمده از دوره مدرن برای تشکیل دولت و جوامع مدنی، تابع این نسبت وجودی میان فرد و دیگری است. علاوه براین، منظور از جامعه اصیل انسانی، اجتماعی است که در آن، افراد همچون سوژه های تک افتاده و تک ساحتی با یکدیگر مراوده نداشته، بلکه بواسطه ربط وجودی هر فرد با دیگری – که از متن خود زندگی بر می‌آید – امکان تشکیل جامعه ای انسانی و به عبارتی دیگر، جامعه اصیل فراهم می‌آید.

اما برای فراهم آوردن دلایل قابل ذکر برای اثبات نظر فوق، می‌کوشیم قرائت پدیدارشناسانه هایدگر از «اخلاق نیکوماخوس» و تأثیری را که این قرائت بر شکل‌گیری «هستی و زمان» داشته، به نحوی مقتضی بیان کنیم. آنچه در مسیر این تحقیق به ما یاری می‌رساند، این واقعیت بنیادی است که مراحل که هایدگر برای تکوین طرح فلسفی خود تا هستی و زمان طی می‌کند، از وجوه مختلف، تحت تأثیر فلسفه ارسطوست.^۵ بنابر این فرض، یکی از زمینه‌های ضروری برهان آوری ما، بررسی قرابت ساختاری و محتوایی کتاب اخلاق نیکوماخوس و هستی و زمان در رابطه با موضوع این نوشتار است که در ادامه و به فراخور بحث، به آنها می‌پردازیم. اما در مقام

1. Martin Heidegger
 2. Being and time
 3. Aristotle
 4. Nicomachean Ethics
 5. kisiel 1993: 23-31

طرحی اجمالی، بحث ما در این مقاله بر این گزاره - گزاره ای که در ادامه و در ضمن تحلیل‌ها تبیین خواهد شد - مبتنی است که آدمی هم در اندیشه ارسطو و هم در تفکر هایدگر، پیشاپیش - یعنی قبل از هر فکر، تصمیم یا کنشی - نسبتی وجودی با عالم پیرامونی خود دارد. درکار بودن - چنین نسبتی، مانع از برکشیدن آدمی به مقام سوژگی مسلط و البته تک افتاده از عالم می‌شود؛ چنین نحوه ای از بودن، به معنای این است که جامعه مدرن - که متشکل از سوژه‌های متفرد است - در بطن خود، سنخ دیگری از جامعه انسانی را به نحوی امکانی به همراه دارد. اما ارسطو و هایدگر گرچه برای نشان دادن این نسبت، هر یک راهی متفاوت را طی می‌کنند^۱، در این نوشتار نشان داده می‌شود، هایدگر دست کم در هستی و زمان تحت تاثیر ارسطو است و به نحوی برخی آموزه‌های بنیادی او را به نحوی ریشه ای، از آن خود می‌کند.

۲. زمینه کلی مواجهه هایدگر با ارسطو؛ مقایسه وجود و زمان با اخلاق نیکوماخوس

در این مقام، پیش از هر سخنی ضروری است توضیحی مختصر درباره روش تفسیر پدیدارشناسانه هایدگر بیان شود. نوشته هایدگر در سال ۱۹۲۲ با عنوان «تفسیر پدیدارشناسانه هایدگر در نسبت با [فلسفه] ارسطو»^۲، زمینه مناسبی را برای فهم روش خاص او در مواجهه و تفسیرش از آراء ارسطو فراهم می‌آورد. بر اساس نظر هایدگر در این اثر، تفسیر هرمنوتیکی پدیدارشناسانه، فعالیتی مضاعف است که از یکسو راجع است به فعالیت توضیح یا تفسیر و از سوی دیگر به تفهم باز می‌گردد؛ با این توضیح که خود این تفهم، مضمون و محدود به وضعیت هرمنوتیکی خاصی است. ویژگی‌های این وضعیت، از همان آغاز موضوع و مایه اصلی تحقیق نزد هایدگر، یعنی بینش / نظر (هوسرلی) را نشان می‌دهد. وضعیت هرمنوتیکی، بواسطه «دیدگاه»، «جهت نظر» و نوعی «افق دیداری» تعیین می‌یابد. حتی اگر تفسیری مبتنی بر برهان، مباحثه و دیالوگ باشد، در نهایت این بینش و «نظر» است که افق‌های آن را تعیین می‌کند. به عبارتی دقیق‌تر، تفسیر در نوعی «شفافیت» و «وضوح اکنون زیسته» به انجام می‌رسد؛ در این ساحت، وضعیت مفسر و موضوعی که او باید مصممانه بر عهده بگیرد، مشخص می‌شود. تحت این شرایط، تفسیر گذشته فلسفه، تنها می‌تواند نوعی

1. Gonzalez 2006: 15-154

2. Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles

دوباره از آن خود کردن حال حاضر باشد؛ در این مقام، نیروی توضیح و آشکاره کردن، بواسطه هرچه رادیکال بودن بررسی فیلسوفانه مفسر سنجیده می شود. مفسر به جای آنکه کار خود را وقف پژوهش های تاریخی بکند، باید درگیر تحقیق فلسفی شود.^۱ این همان شیوه ای است که هایدگر در تفسر آراء ارسطو در پیش می گیرد.

«اخلاق نیکوماخوس» ارسطو، به نحوی بنیادی، نوعی هستی شناسی وجود آدمی است؛ بویژه آنجا که به مقولاتی همچون، فضیلت و دوستی می پردازد.^۲ بر اساس قرائتی پدیدارشناسانه از این اثر، ربط برخی آموزه های بنیادی ارسطو در حوزه عمل و اخلاق انسان با تحلیل دازاین در کتاب هستی و زمان هایدگر روشن می شود. اگرچه یکی از نیات هایدگر در هستی و زمان، غلبه بر اصالت روانشناسی و سوبژکتیویته مبتنی بر معرفت شناسی در مطالعات مربوط به وجود آدمی است^۳، ارسطو در اخلاق نیکوماخوس، به دنبال احیاء معنایی از فضیلت در آدمی است که قابل تقلیل به تفاسیر ارزش گذارانه یا زیست شناختی نیست. به گفته والتر ا. بروگان^۴، «اخلاق نیکوماخوس» و «هستی و زمان»، تحلیل و تبیین ویژگی ژرف و یگانه وجود انسانی - یعنی اینکه آدمیان می توانند مسئولیت هستی خود را بر عهده بگیرند و تماما پاسخگوی کنش های خود باشند - را وظیفه خود می دانند. «انتخاب متاملانه» در ارسطو و «مصممیت منتظرانه» در هایدگر، ناظر به همین معناست.^۵

فلسفه عملی هایدگر در هستی و زمان و همچنین اخلاق نیکوماخوس ارسطو، هر دو ریشه در این بینش بنیادی دارند که وجودشناسی و علم اخلاق از یکدیگر جدایی ناپذیرند. بنابر همین تلقی است که برخی مضامین اصلی هستی و زمان با مفاهیم اخلاقی ارسطویی از جمله فضیلت نسبتی دارد.^۶ اما درکار بودن این نسبت، آنچنانکه برخی مفسرین بر آن تاکید کرده اند، لزوماً به معنای اخلاقی بودن کنش های دازاین - حتی در آن ساحتی که به نحوی اصیل رفتار می کند - نیست.^۷

1. Heidegger 2002: 3-8

2. Van Buren 1992: 172

۳. هایدگر ۱۳۸۶: ۱۹۲-۱۹۰

4. Walter A. Brogan

5. Brogan 2005: 151

6. Yfantis 2009: 318

7. Thanassas 2012: 43

به عبارتی، مقایسته ساختار این دو اثر، دست کم در این نوشته، در ساحتی فرااخلاقی یا وجود شناختی صرف، شکل می‌گیرد.

از میان مفسران و شارحانی که به نسبت اندیشه‌های هایدگرو فلسفه ارسطو پرداخته‌اند، سه تن که تفاسیرشان به مثابه سه الگوی متفاوت قابل شناسایی است، عبارتند از، فرانکو^۱ ولپی، ژاک تامینو^۲ و والتر بروگان. در اینجا به اختصار، این سه الگو را توضیح می‌دهیم و سپس، رویکرد متفاوت خود را در برابر با این سه نحوه تفسیر بیان می‌کنیم.

الگوی نخست؛ از نظر ولپی، ساختارهای فکری اخلاق نیکوماخوس به نحوی تبدیل یافته به هستی و زمان منتقل می‌شود. این ساختارها در اخلاق نیکوماخوس در افق زندگی و کنش انسانی توصیف می‌شود؛ این در حالی است که همین ساختارها در هستی و زمان، گرچه به نحوی تغییر شکل یافته، به دازاین به مثابه نحوه و طور بودن از وجود که خاص به دازاین است، نزدیک می‌شود. به زعم ولپی، مهم‌ترین این ساختارها، که خود او به تحلیل آن اهتمام دارد، «فرونسیس / حکمت عملی» است.^۳

الگوی دوم؛ تامینو، برخلاف ولپی، در تفسیر خود از این نسبت، جانب ارسطو را گرفته، و از منظر فلسفه ارسطو کارهای دیگر را تحلیل می‌کند. تامینو، رویکرد هایدگر را نقد می‌کند و خوانش او از مفاهیم و معانی اصلی اخلاق نیکوماخوس را اقتباسی ضیق و فروکاهنده می‌داند.^۴

الگوی سوم؛ والتر بروگان، از منظر تفکر هایدگر، دست به خوانش ارسطو می‌زند و از این طریق، می‌کوشد، سرآغازهای هستی و زمان را در اندیشه‌های ارسطو به طور عام و در اخلاق نیکوماخوس بیابد. در واقع، او در این قیاس، بیشتر به دنبال مطرح کردن ارسطو به عنوان پیشگام فلسفه هایدگر است.^۵

هر یک از این الگوهای سه‌گانه، گرچه وجهی مهم از نسبت میان هستی و زمان و اخلاق نیکوماخوس را نشان می‌دهد، اما در نهایت منجر به نادیده گرفتن یکی از اطراف بحث می‌شود. به عبارتی، قرار نیست ما از طریق این مقایسه، نقضی را متوجه اندیشه‌های ارسطو یا هایدگر

1. Franco Volpi

2. Jacques Taminioux

3. Volpi 1994: 195-211

4. Taminioux 1996: 27-66

5. Brogan 2005: 137-146

بدانیم یا اصالت را به یکی از آن دو بدهیم. مطالعه ما می تواند به گونه ای باشد که ضمن نشان دادن این نسبت، جانب هر دو اندیشه را آنچنانکه هست، نگاه دارد.

۱.۲. نسبت نظر با عمل و حکمت نظری با حکمت عملی در ارسطو و هایدگر

بحث درباره نسبت میان «نظر/تئوریا»^۱ و «عمل/پراکسیس»^۲ و به تبع آن، رابطه میان «حکمت نظری/سوفیا»^۳ و «حکمت عملی/فرونسیس»^۴، همان ساحتی است که هایدگر را در مقام تفسیر و نقد تفکر ارسطو می نشانند. اهمیت نسبت میان نظر و عمل در متن فلسفه ارسطو، بویژه در اخلاق نیکوماخوس، موضوعی روشن است؛^۵ اما این نسبت، در اندیشه هایدگر نیز جایگاهی ویژه دارد تا آنجاکه برخی فلسفه او را «از آغاز، کوششی است برای غلبه بر فهمی تثبیت شده از فلسفه، یعنی فلسفه به مثابه کنشی نظری که از زندگی و عالم عمل گسسته است»^۶ دانسته اند. هایدگر از ۱۹۱۹ در مجموعه درسگفتارهای خود در دانشگاه فرایبورگ، فلسفه های متعارف را به دلیل تقدمی که برای نظر در نسبت با عمل قائل بودند، به نقد می کشد؛ به زعم او، «حکومت مطلق امور نظری»^۷، موضوع اصلی فلسفه، یعنی «زندگی» را نادیده می انگارد.^۸ در اینجا تاکید بر این نکته ضروری به نظر می رسد که هایدگر در دوره آغازین حیات فکری خود و تقریباً تا زمان نگارش هستی و زمان، اهتمام ویژه ای به معنای زندگی داشت.^۹ با اهتمام به مسبوق بودن حیات نظری به حیات عملی، یعنی اینکه تمامی حیات نظری و انتزاعی ما در متن و بطن زندگی تحقق می یابد و با توجه به اینکه از منطری، فلسفه، بنا به تلقی متعارف، نهایت کنش نظری و تحقق تامه فعالیت سوژه در ماجرای شناسایی نظری و از این رو، مصداق بارز حیات نظری است، اگر تاکید هایدگر بر تقدم عمل/پراکسیس را بپذیریم، این نکته از پیش روشن خواهد بود که آدمی پیش از آنکه به عنوان سوژه، ربطی نظری با عالم و به طور کلی، با دیگری داشته باشد(و

1. theoria
2. praxis
3. sophia
4. phronesis

۵. برای نمونه بنگرید به: ارسطو ۱۳۸۹: ۱۱۳۹ a

۶. همان: ۳۱.

7. Generalherrschaft des Theoretischen
8. GA 56/57: 84-94
9. Maggini 1999: 93-108

به همین دلیل، در صدد پاسخ به این پرسش برآییم که ربط انسان به دیگری، یعنی امکان تحقق جامعه اصیل چگونه است)، در متن و زمینه های کنش های خود در عالم، نسبتی وجودی، درونی و پیشانظری با دیگری دارد؛ این گفته، عبارت اخری تعبیر دازاین، به مثابه در - عالم - بودن^۱، در هستی و زمان است.^۲ این تفسیر یکی از امکان های ما برای اثبات فرضیه این مقاله، یعنی ممکن بودن شکل گیری جامعه اصیل در تفکر های دیگر بنا به آثار متقدم اوست.

به باور برخی مفسران، هایدگر در دوره آغازین اندیشه خود، به دنبال طرح صورتی اصیل از زندگی بود که از تقابل و تضاد سنتی ارسطویی میان «نظر» و «عمل» فراتر رود؛ از نظر ایشان، هایدگر برای رفع این تضاد، دست به تفسیر نقادانه کتاب اخلاق نیکوماخوس - اثری که به زعم این عده، این تقابل را نهادینه می کند - می زند.^۳ برخلاف این نظر، باید متذکر شد که تقابل نظر و عمل در اندیشه ارسطو، امری قطعی نیست و با رجوع به آراء او می توان ربط این دورا نشان داد؛ این کاری است که هایدگر انجامش می دهد. هایدگر، یکی از راه های رسیدن به این مقصود را، بررسی نسبت میان حکمت عملی / فرونسیس و حکمت نظری / سوفیا می داند. او در ابتدا می کوشد، ترجمه ای دقیق از سوفیا بدست دهد؛ از نظر هایدگر، معنای سوفیا عبارتست از، «فهم محض»^۴. وی سپس، به ارزیابی توصیف ارسطو از خاستگاه سوفیا می پردازد و در نهایت، این موضع را اختیار می کند که «ساختار توصیفی ای که ارسطو از سوفیا بدست می دهد تنها بر اساس این مبنا معقول خواهد بود که به ریشه داشتن سوفیا در زندگی واقعی و تکوین آن از حیات قائل باشیم»^۵. به عبارتی دیگر، فهم محض و حیات نظری از متن زندگی آغاز می شود؛ زندگی واقعی برای رسیدن به ساحت خرد، پروای کنش و فعالیت تولیدگر را کنار می گذارد. در این میان، زندگی همچون متنی تلقی می شود که در آن، آدمی با دیگری، ربطی درونی دارد. در چنین زمینه ای است که امکان گذرا از خود به دیگری، و از این رو، امکان شکل گیری جامعه اصیل فراهم می - شود.

1. being-in-the-World

۲. هایدگر ۱۳۸۶: ۱۷۰.

3. Thanassas 2012: 31

4. reines Verstehen

5. GA 62: 387

۳. تعیین نسبت میان حکمت عملی و عمل؛ امکانی برای تشکیل جامعه اصیل

ارسطو در ابتدای بحث خود در کتاب ششم اخلاق نیکوماخوس، بر اساس طریقی که در آن انکشاف یا حقیقت رخ می‌دهد، تقسیمی دوگانه از لوگوس بدست می‌دهد؛ از یکسو، حقیقت نظری و از سوی دیگر، حقیقت عملی.^۱ در اینجا بحث خود را متمرکز می‌کنیم بر حقیقت یا انکشاف عملی که ارسطو آن را فرونسیس یا حکمت عملی می‌خواند. فرونسیس آنگاه خود را نشان می‌دهد که انسان، در امری که متضمن انتخاب میان نیک و بد است، با ابتناء بر لوگوس و اتخاذ موضعی درست و حقیقی به آن، دست به کنش بزند؛ در این طریق، آدمی به خاطر غایت، یعنی زندگی نیک و سعادت‌مند به مثابه یک کل، انتخاب می‌کند.^۲ ارسطو برای تعیین نسبت و رابطه میان حکمت عملی/فرونسیس و عمل/پراکسیس، از این راه وارد می‌شود که دریا بد چگونه انسان وضعیت‌مند و متناهی، می‌تواند چنان عمل کند که هر کنشی، وجود او را به مثابه یک کل تصدیق می‌کند و می‌گذارد همچون فردی انضمامی، به تمامه حاضر باشد.^۳ کنش، تامل، انتخاب، میل، و عقل عملی اجزای اصلی حکمت عملی در تلقی ارسطویی از آن هستند.^۴ ارسطو با مفهوم میل^۵، نشان می‌دهد که نحوه بودن ما به غایت و پایان ما، مرتبط است. زندگی، نیک است.^۶ از سوی دیگر، تامل^۷، در نسبت با غایت یا بروفوق و ذاتی آن است.^۸ بواسطه تامل و تفکر، غایت و پایان، صورت‌بندی و ویژگی‌های مشخص شده، برای جهت بخشیدن به کنش و عمل آدمی به امری بالفعل و واقعی بدل می‌شود.^۹ از سوی دیگر، عمل انسانی همچون تولید و ایجاد^{۱۰} نیست. عمل/پراکسیس، باید از درون فرد، سر بزند و از سر اصالت ذاتی‌اش تحقق یابد. آنچه برای ارسطو اهمیت دارد این است که عمل، برتری و تعالی

۱. ارسطو ۱۳۸۹: ۱۱۳۹a

۲. همان

۳. همان: ۱۱۴۰a-۱۱۴۰b

۴. همان: ۱۱۳۹a

5. orexis

6. euzen

7. deliberation

8. pros to telos

۹. همان: ۱۱۳۹b

10. poiesis

شخص را نشان دهد. از این رو، غایت کنش آدمی، بیرون از شخص کنشگر نیست. در ساحت عمل، ما باید انتخاب کنیم؛ این انتخاب، باید بر اساس شناخت آنچه درگیر آن هستیم انجام شود و از طرفی، این شناخت تنها بواسطه تامل و تفکری که درکی پیشینی از امر نیک و خوب - همان چیزی که غایت کنش ماست - دارد، ممکن می شود.^۱ پیداست که چنین کنش و عملس، مستلزم تعداد کثیری از اعمال مرتبط است؛ انجام چنین اعمالی، آنگاه ممکن می شود که آدمی به عنوان کنشگر، در متنی فراتر از خود با دیگری (عالم) ربطی داشته باشد.

از سویی دیگر، مسئله فرونسیس (حکمت عملی) و پراکسیس (کنش/عمل) به نحوی اجمالی در نیمه نخست کتاب وجود و زمان طرح می شود. در این بخش، سخن از احیای وجود آدمی از بطن اشتغالات نااصیل به دیگر موجودات است؛ پیداست که اگر بحث هایدگر در باب حیثیت ابزاری - یعنی آنچه هایدگر در بخش نخست به آن می پردازد - را آخرین سخن او در باب درگیری و نسبت دازاین با اشیاء بدانیم، اندیشه او درباره زندگی عملی را درست نمی فهمیم. از این رو، ناگزیریم به بخش دوم وجود و زمان، آنجا که هایدگر به توانمندی دازاین برای کل بودن می پردازد، توجه ویژه ای داشته باشیم.^۲ به همین منوال، بحث ارسطو درباره فرونسیس و خرد عملی^۳ همانند سخن او در باب سعادت و دوستی است که در آخرین فصول اخلاق نیکوماخوس طرح می شود؛^۴ بستری مناسب برای فهم دیدگاه او در باب خلق و خو و رفتار فضیلت‌مندان در مواجهه با دیگری، در عین استقلال و خودبستگی فرد (همان ویژگی ای که اصالت ارتباط با دیگری را تضمین می کند)، فراهم می آورد.

ارسطو بر این باور است که سعادت به عنوان غایت زندگی انسان، مستلزم تحقق خودبستگی و حیاتی کامل است. او در بحث خود در باب حکمت عملی بیان می دارد که هرگز نمی توان این غایت را انتخاب کرد چراکه این غایت پیشاپیش در جایی است که کنش و فعل آدمی معطوف

۱. همان: b۱۱۳۹

۲. هایدگر ۱۳۸۶: ۳۳۳-۳۰۲

3. nous praktikos

۴. ارسطو ۱۳۸۹: a۱۱۶۴-۱۱۸۱

به آن است.^۱ ارسطو این پرسش را مطرح می‌کند که آیا دست‌یابی به سعادت، پیش از فرارسیدن مرگ، ممکن است؟ پاسخ او به این پرسش این است که غایت‌مند بودن شخص به این معنا، به مثابه نوعی انرژی ممکن است؛ هستی‌ای که در تکاپوست و در انتخاب‌ها و کنش‌های خود، انتخاب می‌کند که خود را انتخاب کند و بدین طریق، خود را به مثابه امری که به تمامه و انسانی در وضعیتش حاضر است، منکشف سازد. ارسطو می‌گوید: «غایت مطلقاً نهایی غایتی را می‌نامیم که همیشه برای خودش خواسته می‌شود و هرگز برای غایتی دیگر خواسته نمی‌شود. در رجه اول سعادت باید چنین غایتی باشد؛^۲ سعادت، خیری در میان دیگر خیرها نیست آنچنانکه بتوانیم انتخابش کنیم؛ سعادت یا نیکبختی، نوعی کنش است که انسان برای خودش، غایتش را به مثابه امکانی برای بودن بر می‌گزیند. در کنش‌های سعادت‌مندان، ما خود را انتخاب می‌کنیم. ارسطو در بحث خود درباره حکمت عملی می‌گوید: «مبادی محرک هر عمل در غایت آنند ولی کسی که لذت و درد درونش را فلج کرده است دیگر آن مبادی را نمی‌بیند و نمی‌داند که هر گام که بر می‌دارد و هر انتخاب که می‌کند باید برای تحقق بخشی به آن غایت باشد.^۳

ارسطو در آغاز اخلاق نیکوماخوس، لوگوس را کار انسان می‌داند؛ به این معنا که وجود ما بواسطه و از طریق لوگوس است که به تمامه تحقق می‌یابد.^۴ او در این باره، بیش از هر چیز به روند شکل‌گیری شخصیت و فضایل در انسان توجه می‌کند. فضایل، حالاتی در آدمی است که به طریقی خاص، یعنی به عالیترین طریق ممکن، معطوف به کنش و عواطف است.^۵ به عبارتی، فضایل، بیشتر، سلوک و زمینه‌ای عام برای رفتار ما بوجود می‌آورند، تا اینکه تعیین بخش فلان کنش یا احساس خاص باشند.

ارسطو در اینجا گامی در جهت بازگرداندن شخص از ورطه اشتغال و درگیری ناصیل با موجودات برداشته است. ما احساس می‌کنیم، چون قادر به احساس کردن هستیم. ما می‌ترسیم چراکه

۱. همان: ۱۱۴۱b

۲. همان: ۱۰۹۷a

۳. همان: ۱۱۴۰b

4. ergon

۵. همان: ۱۱۹۴a

۶. همان: ۱۱۰۹b

هراسان بودن، طریقی برای بودن ماست؛ امکانی که بروی ما گشوده است. پرورش فضائل، فرایندی است که بواسطه آن، ظرفیت نهفته در اشتغالات نااصیل را از آن خود می‌کنیم. داشتن احساسی خاص - عصبانی بودن، ترس، لذت و ... - نشان دهنده این است که ما پیشاپیش، در نسبتی با عالم پیرامون خود، قرار داریم. این احساسات از آن رو بر می‌انگیزند که در ما توانایی تاثیرپذیری وجود دارد.

عصبانیت و ترس پاسخی هستند به درگیری و اشتغال ما با دیگران. این احساسات از آن رو برانگیخته می‌شوند که در ما توانایی چنین انفعالاتی وجود دارد. با این حال، فضیلت مند بودن، منافاتی با تاثیر پذیرفتن از سوی نیروهای بیرونی ندارد. در واقع، بحث بر سر این است که ما مسئول این توانمندی‌ها هستیم، آنها را از آن خود می‌کنیم، به انحایی انضمامی شان می‌کنیم و همه آنها به ما اجازه می‌دهند در ربط و نسبتی با مراودات و اشتغالات خود در عالم، قرار بگیریم و چنین نحوه‌ای از بودن، ما را از اینکه صرفاً چیزی در کنار آنها یا بخشی از آنها باشیم، دور می‌دارد. فضائل، نسبتی را با خودمان، ظرفیت‌های خود به مثابه مبدا و منشاء احساسات و عواطف و کنش‌ها بمان می‌گشاید. من می‌ترسم چراکه هم می‌توانم هراسان شوم و هم در عین حال این توانایی را دارم که نه‌راسم. نکته ای که باید به آن اشاره کرد این است که حرکت بازگشتی از درگیری بالفعل با عالم پیرامون به خود خویشتن و فاصله گرفتن شخص از بی‌واسطگی درگیری‌ها و اشتغالات اش، افقی از برای نحوه‌های ممکن بودن اش در نسبت با دیگری می‌گشاید.

بنا به تفسیر پدیدارشناسانه هایدگر از اخلاق نیکوماخوس، ارسطو در ذیل بحث از فضیلت، این موضوع یعنی فهم عمل / پراکسیس آدمی را در متنی وسیع‌تر طرح می‌کند. شخص فضیلت‌مند، این توانایی را دارد که معیارهای وضعیتی را که در آن قرار دارد دریابد، زیادت و نقصان را تشخیص دهد و در متن وسیع‌تری که فهم و تفهیم اش می‌خوانیم، دست به انتخاب بزند.^۱ اینچنین است که امیال طبیعی مجاز نیستند که احکام یا تصمیم‌های ما را که در وضعیتی خاص گرفته‌ایم، دستخوش تغییر کنند. به نظر می‌رسد، چنین تعریفی از فضیلت در نسبتی که

1. Heidegger 1992: 48-50

با پراکسیس دارد، زمینه ای برای تفسیر ربط داشتن اصالت‌مند با دیگری فراهم می‌آورد؛ ربط و نسبتی که با انتخاب آگاهانه فرد در متن کنش‌های گوناگونش، معنایی اصیل می‌یابد.

مباحثی که هایدگر در نیمه دوم وجود و زمان درباره حکمت عملی / فرونسیس و عمل / پراکسیس طرح می‌کند، بویژه آنجا که او به امکان دازاین از برای کل – بودن^۱ می‌پردازد^۲، به نحو قابل ملاحظه‌ای به فهم ارسطو از زندگی نزدیک است؛ زندگی آدمی، در بحث ارسطو از انسان سعادت‌مند، جایگاه ویژه‌ای دارد. ارسطو در اخلاق نیکوماخوس، فهمی خاص از وجود انسان پیش می‌نهد؛ در این فهم، آدمی توانمندی‌ای از برای بودن دارد که به نحوی بنیادی، خاص به خود اوست. ارسطو، بنا به تفسیر پدیدارشناختی هایدگر، «فرونسیس» یا «حکمت عملی» را اساساً به عنوان نوعی خود – آشکارگی لحاظ می‌کند و پراکسیس یا کنش حقیقی آدمی را ظهور این توانمندی برای بودن شخص در وضعیتی خاص می‌داند.^۳ هایدگر به کمک این تفسیر نشان می‌دهد که، در ارسطو، عمل / پراکسیس طریقی است که در آن، وجود آدمی، بودن از برای خود را به نحوی واقعیت‌مند انتخاب می‌کند.^۴ این بازگشت آشکار از اشتغالات عملی روزمره به دلمشغولی مربوط به هستی خاص آدمی، نزد ارسطو و هایدگر، نه صورتی از خودآیینی و خودبنیادی، بلکه راهی برای تاسیس بنیادی اصیل برای جامعه انسانی و نیز ربط یافتن با موجودات دیگر است. به عبارتی، هم در اخلاق نیکوماخوس و هم در هستی و زمان، امکان یک زندگی اصیل در مقام عمل، مبتنی است بر بازگشت آدمی به خویش‌مندترین توانمندی خود. به زعم هایدگر، این بازگشت، به صورت نوعی حرکت باز یابی که عالمی را می‌گشاید و در عین حال، در میان دیگر هست‌ها، وضعیتی برون‌خویش به ما می‌دهد، رخ می‌دهد.^۵ در ارسطو، این بازگشت به توانمندی خود، در بحث او از «دوستی» خود را نشان می‌دهد.

1. being - a-whole

۲. هایدگر ۱۳۶۸: ۳۰۲

3. Heidegger 1992: 57-58

4. Ibid: 144-148

5. Heidegger 2002: 64-67

۴. دوستی، راهی برای تبیین نسبت وجودی فرد با دیگری

ارسطو در اخلاق نیکوماخوس، بحث مفصلی درباره دوستی دارد. (ارسطو، کتاب نهم) هایدگر نیز با طرح دازاین اصیل که نحوه تقرر وجودی اش، «با - دیگران» بودن به نحوی اصیل است^۱، به طریقی که بیشتر هستی شناختی است تا اخلاقی، راهی برای طرح معنای دوستی می گشاید. توضیح آنکه، هایدگر در هستی و زمان، می کوشد بر تلقی سوژه تک افتاده، غلبه کرده و بنیادی برای فهم خصیصه اشتراکی بودن و ربطی بودن دازاین بدست دهد.^۲ اما غلبه بر سوپژکتیویته مدرن، مستلزم نفی نکته کلیدی بخش دوم هستی و زمان، یعنی احیای فردانیت اگزیستانسیال، نیست؛ هایدگر در این بخش به دنبال نشان دادن این معناست که پرسش از امکان «به تمامه بودن» و «خود بودن»، صرف نظر از اینکه بواسطه تخریب سوپژکتیویته نابود شود یا نه، برای نخستین بار، در هستی و زمان است که به نحوی اصیل طرح می شود. در واقع، احیای فردانیت اگزیستانسیال، مبتنی است بر تخریب فلسفی «سوژه مدرن» و «امر متعال». این تلقی هایدگری از تفرد دازاین نزدیک است به فهم عملی ارسطویی از آدمی که برآمده از وجود انسان فضیلتمند است.^۳ از منظری دیگر، معنای مورد نظر هایدگر از اجتماع و جامعه، محدود به تحلیل او از عالم ابزاری آنطور که در بخش نخست وجود و زمان مطرح شده، نیست. عالم ابزاری متعلق به دازاین نااصیل است؛ دازاین نااصیل، خود را به مثابه سوژه لحاظ می کند و با دازاین های دیگر تنها از طریق قلمرو عمومی و مشترک مراودات معمول آدمیان مواجه می شود.^۴ اما، از آن سو ما در پی تاسیس جامعه اصیل هستیم و جامعه اصیل، مبتنی بر قلمرو عام انسان های منتشر و جدا افتاده نیست بلکه بر نحوه ای از بودن جمعی استوار است که در آن امکان مشارکت جمعی فرد - یا دوستی با دیگران به معنای ارسطویی کلمه - بوجود می آید؛ چنین نحوه مشارکتی، کنشی اصیل است.

۱. هایدگر ۱۳۸۶: ۱۱۸

۲. همان: ۱۱۹

۳. ارسطو ۱۳۸۹: ۱۱۱۳b

۴. هایدگر ۱۳۸۶: ۳۱۵-۳۰۵

در تفکر ارسطو میان هستی‌شناسی وجود آدمی و زندگی عملی او جدایی نیست. به عبارتی، برخلاف نظر برخی مفسرین^۱، تمایزی میان حیات نظری و حیات عملی در کار نیست. یکی از شواهد این دعوی این است که نخستین اشاره او به تئوریا پس از کتاب ششم، در بحث او درباره دوستی مطرح می‌شود. به گفته او ما اعمال همسایه مان را بهتر از خود آنها می‌توانیم در نظر آوریم^۲. بر وفق نظر ارسطو، ما بر اساس تجربه‌ای که از خودمان داریم، در می‌یابیم که زندگی انسانی از سپهر فردی فراتر می‌رود؛ نیز در می‌یابیم که زندگی بخصوص برای افراد خوب، ذاتا خیر و مطبوع است؛ به زعم ارسطو، دقیقا به دلیل همین دریافت‌هاست که ما می‌توانیم از وجود دوستان آگاهی داشته باشیم^۳. به عبارتی، آگاهی ما از وجودمان، متضمن آگاهی از هستی و از همین رو، وجود دیگران است. ما در همان حالی که دریافتی از خود داریم، دیگران را نیز درک می‌کنیم.

به زعم ارسطو، هر شناختی، نوعی خویشاوندی و نسبتی خاص میان شناسنده و موضوع مورد شناخت را مفروض می‌گیرد. ارسطو این نسبت را حقیقت می‌خواند.^۴ تئوریا، کنشی است از برای شناخت چیزی که غیر از خود ماست. تئوریا متضمن نوعی تفکر است که از اندیشه صرف استعلا می‌یابد و نسبتی میان تفکر و هستی (عالم به معنای دیگری) می‌گشاید. اگر تئوریا مستلزم نسبتی است که می‌گذارد حقیقت موجودات آنچنانکه هستند آشکار شود و اگر تئوریا از ویژگی‌های دوستی است، پس تئوریا نوعی دریافت است که به نحوی متقابل، موجودات مرتبط با یکدیگر را به ساحت آشکارگی می‌آورد و ربط درونی آنها را نشان می‌دهد.

۵. دیگری به مثابه کل (مقایسه «شجاعت» در ارسطو با «مرگ» در هایدگر)

هایدگر در هستی و زمان به ویژه آنجاکه «هستی - به سوی - مرگ» را مطرح می‌کند^۵، از نوعی اصالت وجود آدمی که «سولپسیستیک» و گسسته از اشتغالات عملی با دیگران است، سخن

1. Thanassas 2012: 31-59

2. theorein

۳. ارسطو ۱۳۸۹: ۱۱۵۵a

۴. همان

۵. هایدگر ۱۳۸۶: ۵۶۱-۵۵۷

نمی‌گوید بلکه طریقی برای تفکر درباب اصالت می‌گشاید که در آن، بنیادی نو از برای فهم جامعه انسانی فراهم شود.^۱ تحلیل هایدگر از مرگ، زمینه‌ای برای طرح نوعی فلسفه جامعه فراهم می‌آورد که در عین حال، فردیت و تناهی هریک از اعضای جامعه را به رسمیت می‌شناسد. از سوی دیگر، ارسطو در بحث خود از فضیلت شجاعت، دست به تفسیر نسبت فضیلت با مرگ، به مثابه نشانه‌ای از برای فردانیت اصیل، می‌زند.^۲

برخی مفسران هایدگر به دلیل مشارکت‌ناپذیری و یگانه بودن تجربه مرگ، آنطور که در وجود و زمان، طرح می‌شود، بر این باورند که هستی‌شناسی وجود انسان در اندیشه هایدگر، از تبیین متقن وجود دیگری عاجز است.^۳ با این حال در مقام نقد این باور منتقدان، می‌توان چنین گفت که آنها به مفهوم هایدگری خودیت و خودداشتن^۴ اصیل و تمایزی که این مفهوم با سولپسیسم دارد توجه نداشته‌اند. نکته اینجاست که چیزی شبیه به این بدفهمی که درباره نظر هایدگر در مورد نسبت خود با دیگری وجود دارد، درباره دعوی مشهور ارسطو مبنی بر اینکه دوستی ریشه در عشق به خود دارد نیز رخ داده است؛ این در حالی است که بنا بر توضیح ارسطو، این عشق به خود، هرگز به معنای خودپسندی و خودخواهی نیست.

بنا به نظر ارسطو، شجاعت این امکان را به آدمی می‌دهد که در برابر هراسناک‌ترین چیزی که با آن می‌توان مواجه شد یعنی مرگ، موضعی درخور و مناسب بگیرد. انسان شجاع، پایان را به نحوی شرافتمند تاب می‌آورد. شجاع بودن، یعنی اینکه آدمی در مواجهه با امکان «دیگر نبودن»، با عزمی راسخ بایستد. به زعم ارسطو، این فضیلت بویژه آنجا که تمام حیات آدمی در خطر است، بیشتر عیان می‌شود. کسی که برای بدست آوردن شهرت یا پیروی از قانون، مخاطره می‌کند، نمی‌توان شجاعش خواند. او به خاطر خود مرگ و برای ارزش اصیل و درونی عمل در این راه، با مرگ مواجه نمی‌شود. سخن ارسطو این است که فرد شجاع، اگرچه ممکن است در

۱. جانسون ۱۳۸۸: ۵۶.

۲. ارسطو ۱۳۸۹: ۱۱۱۵-a-۱۱۱۵ b.

3. Brogan 2005: 149

4. selfhood

۵. هایدگر ۱۳۸۶: ۳۲۹-۳۲۸.

مواجهه با امر هراسناک بترسد، اما به نحوی مقتضی و تحت هدایت لوگوس، آن را تاب می‌آورد.^۱ می‌توان ادعا کرد که شجاعت، پیش از هر چیز، وضعی معطوف به نفس وجود فرد است و همزمان، طریقی از برای ربط خودمان با دیگری.

تحلیل هایدگر از مرگ با این پرسش اساسی همراه است که آیا دازاین می‌تواند هستی‌اش را همچون کل در اختیار داشته باشد؟ وی نشان می‌دهد که نحوه بودن دازاین از برخی جهات، بنیادا دست‌نیافتنی و فهم ناشدنی است. این ناتوانی از برای درک شدن، برای فهم مسئله اجتماع انسانی، امری اساسی است. این نکته بنیادی نشان می‌دهد که آن نوعی از اجتماع که دازاین به آن تعلق دارد، نمی‌تواند بر آن خود کردن و تملک مبتنی باشد. از آن خود بودن^۲ و اصلتمندی^۳ که به دازاین در به سوی - مرگ - بودن تعلق دارد، در عین حال ممکن نبودن مالکیت و از آن خود بودن است. هستی دازاین، تصرف‌شدنی و قابل تملک نیست؛ حتی از سوی خود دازاین. عدم تملک، خودی‌ترین شیوه دازاین برای بودن است.^۴ بنابراین اگر ما تملک و از آن خود ساختن را نحوه اصیلی برای بودن دازاین و رو به سوی مرگ بودن او بدانیم، در اینصورت دازاین را همچون سوژه‌ای دانسته ایم که با ابژه‌هایی سرو کار دارد و آنها را به تملک خود در می‌آورد. بدیهی است که این طریق برای تاسیس اجتماع می‌تواند به کار گرفته شود که اغلب نیز چنین است، اما این طریق، بنیاد اصیلی برای اجتماع انسانی نیست. در مقام مقایسه، و بنا به تفسیر هایدگر، می‌توان بر اساس اصطلاحات ارسطویی نشان داد که دیدگاه از آن خود ساختن و تملک، دقیقا ضد آن دیدگاهی است که مقوم افراد مختار و مستقل - افرادی که در شهری اصیل مشارکت دارند - است.^۵ در یک جامعه اصیل انسانی، کسی جای شخص دیگر را نمی‌گیرد و به عبارتی، دیگری همواره دیگری باقی می‌ماند. اما این واقعیت که هیچ دازاینی نمی‌تواند جایگزین دیگری شود، و هیچ دازاینی بنیادا همانند دازاینی دیگر نیست، فهم ما را از

۱. ارسطو ۱۳۸۹: ۱۱۱۵b

2. Jemeinigkeit
3. Eigentlichkeit

۴. هایدگر ۱۳۸۶: ۲۴۱-۲۳۷

5. Heidegger 1992: 78

«با هم بودن» به چالش می‌کشد.^۱ در جامعه اصیل، بنا بر این است که هرکس با دیگری به مثابه یک کل مواجه شود؛ به عبارتی در اینجا با جامعه‌ای اگزیستانسیال مواجه هستیم.

۶. نسبت اگزیستانس و واقع‌بودگی

به زعم هایدگر، دازاین سوژه بی‌عالم نیست. حرکت و بازگشت از درگیری و اشتغال با عالم به خود، در تحلیل ارسطو از شکل‌گیری شخصیت و حرکت دایره‌وار میان فضیلت و عمل هم دیده می‌شود.^۲ به عبارتی، نمی‌توان به درستی عمل کرد مگر آنکه از پیش، به مثابه موضعی نسبت به عالم، آماده و مهیای کنش باشیم. داشتن وضع فضیلت‌مند، فی‌نفسه، از درگیری و اشتغال به عالم، یعنی عمل / پراکسیس، نشأت می‌گیرد.

هایدگر در درسگفتارهای خود در سال ۱۹۲۲، در فرازی می‌گوید: «اگزیستانس، تنها در کنش پرسش پذیر کردن واقع‌بودگی یعنی در تخریب انضمامی واقع‌بودگی، آنچنانکه هست، قابل فهم می‌شود».^۳ در اینجا مشهود است که هایدگر، نسبت تنگاتنگی میان اگزیستانس و واقع‌بودگی قائل است. اگزیستانس در اینجا به عنوان حرکتی برخلاف تمایل آدمی به سوی واقع‌بودگی و سقوط در عالم هرروزه ترسیم می‌شود. به تعبیر او، اگزیستانس، در بطن حرکت انضمامی پرداختن و اهتمام به عالم رخ می‌دهد. اگرچه اگزیستانس با واقع‌بودگی هم‌آغاز است، اما بواسطه رهانیدن خود از حضور در میان کسان و دیگری ناصیل، سر بر می‌آورد. از این رو، اگزیستانس، با ایستادگی در برابر هستی دیگرانی که به نحوی ناصیل وجود دارند، بنیاد می‌یابد. حال سؤال این است که چنین اگزیستانسی که واقع‌بودگی را یکسره به پرسش می‌کشاند، طریق بنیادین دازاین برای ربط به دیگری را تخریب می‌کند یا اینکه این رابطه را دستخوش تغییر کرده، این نسبت را که ذاتا تعلق به دازاین دارد، به امری یگانه تبدیل می‌کند؟ هایدگر تاکید دارد که «حرکت مخالف علیه تمایل به سقوط، نباید به مثابه گریز از عالم تفسیر شود».^۴ اینچنین، دازاین، در جایی بیرون از عالم قوام نمی‌یابد و به این دلیل که امکان اصیل بودن

1. Olafson 1998: 32

2. Heidegger 1992: 89

3. Heidegger 2002: 245

4. Ibid: 246

دارد، نمی‌توان آن را همچون وجودی تک‌افتاده از دیگران لحاظ کرد. این تفسیر تنها بواسطه التزام به نسبتی که میان بخش‌های اول و دوم وجود و زمان وجود دارد، قابل دفاع خواهد بود؛ در غیر اینصورت، بحث از دازاین و اجتماع، ناگزیر فاقد آن جنبه از اندیشه هایدگر خواهد بود که نسبت دازاین با دیگری را بنیاد می‌گذارد. به همین موازات، اگر فضیلت اخلاقی و فضیلت عقلانی در اخلاق نیکوماخوس ارسطو را بدون پرسش از حرکتی که این دو را بهم ربط می‌دهد و آدمی را به کمال و تمامیت می‌رساند، لحاظ کنیم، دچار بدفهمی‌ای مشابه خواهیم شد.

ژاک تامینو بر این باور است که هایدگر در هستی و زمان با اتخاذ نگرشی افلاطونی، پراکسیس ارسطویی را به مثابه نوعی «حکمت عملی عقلانی» تفسیر می‌کند. به باور او، به همین دلیل است که هستی‌شناسی بنیادی او، مانع فهم ما از پراکسیس در نسبت با قلمرو متعارف و مشترک کنش‌ها و کاربردهای زبانی - آنطوریکه در پولیس یونانی و تبیین ارسطویی آن شاهدش هستیم - می‌شود. بنا به تفسیر تامینو، وجود و زمان، بنیادا نگاهی خودمحور دارد، تا آنجا که عالمی را عرضه می‌دارد که تهی از اشیاء و دیگری است. بر وفق تحلیل تامینو، تنها مواجهه و تماس دازاین با دیگران، از طریق حیات ناصیل دازاین سقوط کرده، حاصل می‌شود؛ در این حالت است که دازاین می‌گذارد وجودش بواسطه عالم ابزاری - همان عالمی که هستی‌اش درگیر آن است - تعیین یابد^۱؛ گویی که دو نوع دازاین وجود دارد؛ دازاین اصیل که کاملا بسته است و هیچ راهی به دیگری و بیرون ندارد و دازاین ناصیل، که غرق در عالم هرروزه دیگران است و فاقد خودیت. تامینو پادزهر این گرایش افلاطونی را در تاکید ارسطویی بر پراکسیس در فلسفه هانا آرنتمی بیند. به عبارتی دیگر، در فلسفه آرنتم، ما شاهد انکار برتری حیات نظری بر حیات عملی هستیم. در واقع، همانطور که ارسطو، با دوری از آموزه‌های استاد خود، افلاطون، به سوی حیات عملی تغییر مسیر داد، هانا آرنتم هم همین رویکرد را در قبال هستی‌شناسی هایدگر در پیش گرفت.^۲ در مقام پاسخ به این نقد تامینو می‌توان چنین گفت که این تفسیر تنها هنگامی به صواب خواهد بود که ما حیات نظری را از زندگی عملی جدا کنیم؛ در این صورت تفسیر ما یکی از جنبه‌های مهم بحث هایدگر درباره خودی‌ترین و اصیل‌ترین جنبه هستی دازاین، یعنی اجتماع

1 Taminioux 1996: 32-33

2. Ibid

و نسبت داشتن با دیگری را نادیده انگاشته است. در واقع این همان جنبه ارسطویی اندیشه هایدگر است که از آن چشم‌پوشی می‌شود. در بخش دوم هستی و زمان، این تجربه اصیل از خود، تحلیل شده است؛ در این تحلیل هایدگر بیان می‌کند که دازاین آن هنگام که عزم می‌کند و مصمم است، می‌تواند چنین باشد که در همان لحظه‌ای که در دقیقه مصممیت و عزم اگزیستانسیال تقرر دارد، به نحوی برون‌خویشانه به روی دیگری هم گشوده باشد.^۱

هایدگر در درسگفتار خود درباره ارسطو، میان اگزیستانس و واقع‌بودگی نسبتی درونی قائل است.^۲ او بر وفق فهمی که از ارسطو دارد، اگزیستانس و واقع‌بودگی را دو مفهوم متمایز نمی‌داند بلکه همانطور که گفته شد، نسبتی درونی میان آنها قائل است؛ این نسبت، امکان حرکت، از یکی به دیگری را فراهم می‌آورد. همین حرکت است که در عالم فضایی را برای هستی می‌گشاید.

۷. نتیجه

جامعه و اجتماعی که مبتنی است بر وجود آدمیانی که مثل هم هستند یا به عبارتی دیگر، جامعه‌ای که مبتنی بر کسان و افراد منتشر است، جامعه‌ای است که اجازه می‌دهد، بواسطه امری بیرون از خود تعریف شود؛ چنین تعریفی منطبق است با ایده اصلی تلقی مدرن از جامعه؛ جامعه‌ای متشکل از آحاد همشکل و یکسان. از سویی دیگر، اگر هستی آدمی به مثابه اگزیستانس را از واقع‌بودگی تهی کنیم - یعنی دازاین را بدون نسبتش با واقعیت و درگیری اصیل با زندگی عملی در نظر بگیریم - در ورطه تفسیر دازاین به مثابه امری متفرد و تک‌افتاده از جمع و جماعت می‌افتیم و از این طریق، قائل به نوعی سولپسیسیسم بنیادی می‌شویم. در این تفسیر، دازاین، هیچ ارتباط ذاتی با عالم عینی نخواهد داشت و در نتیجه، امکان شکل‌گیری جامعه، از آنجا که دازاین ربط درونی با دیگری ندارد، به امری غیر معقول بدل می‌شود. در این حالت، تشکیل جامعه تنها هنگامی ممکن است که نیرویی از بیرون، این موجودات تماما سوژکتیو را گرد هم آورد؛ این نیرو، می‌تواند قانونی عام و جهانشمول باشد و یا قدرتی قدسی و آسمانی، قدرتی که از ساحت کنش و عمل دور است و بیشتر به ساحت نظر و نظریه تعلق دارد. از این

۱. هایدگر ۱۳۸۶: ۳۰۸-۳۰۵؛ لوکتر ۱۳۹۴: ۲۰۷-۲۰۵

منظر، می‌توان فهمید که چرا ارسطو در فصل پنجم اخلاق نیکوماخوسی به «تئوریا» روی می‌آورد و آن را والاترین کنش و فعل می‌نامد؛ نه فقط از آن رو که تئوریا فراگیری و بسندگی ذاتی دارد و امکان هرگونه تعریف و تعیین یافتن از ساحتی بیرون از خود را نفی می‌کند بلکه به این دلیل که همچون امری قدسی و آسمانی است و به مثابه امری قدرقدرت، بر فعل آدمیان سیطره دارد. شاید همین تفسیر الهیاتی ارسطو از تئوریا، نقطه جدایی او با هایدگر باشد.

هایدگر در درسگفتارهای ارسطویی خود در ۱۹۲۲، این گونه گرایش های الهیاتی را به نقد می‌کشد. هایدگر با التزام پدیدارشناختی به واقع بودگی حیات انسانی، هم به ساختار درگیری آدمی و عالم می‌پردازد و هم تفرد «دقیقه اگزیستانسیال» را مد نظر قرار می‌دهد. در فضای این حرکت دوگانه میان واقع بودگی و اگزیستانس، برهانی برای امکان تبیین کثرت در جامعه انسانی نهفته است؛ کثرتی از افراد که بواسطه نسبتشان با مرگ تعیین یافته، امکان باهم بودگی اصیل را می‌یابند.

فهرست منابع

- ارسطو، *اخلاق نیکوماخوس*، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: طرح نو، ۱۳۸۹.
- جانسون، پاتریشیا، *راه مارتین هایدگر*، ترجمه سید مجید کمالی، تهران: مهر نیوشا، ۱۳۸۸.
- لوکنر، آندرئاس، *درآمدی به وجود و زمان*، ترجمه احمد علی حیدری، تهران: نشر علمی، ۱۳۹۴.
- هایدگر، مارتین، *هستی و زمان*، ترجمه سیاوش جمادی، تهران: ققنوس، ۱۳۸۶.
- Brogan, Walter A., *Heidegger and Aristotle: The Twofoldness of Being*, Albany: State University of New York press, 2005.
- Gonzalez, F. J., *"Beyond or beneath Good and Evil? Heidegger's Purification of Aristotle's Ethics,"* in Heidegger and the Greeks, ed. D. A. Hyland and J. Manoussakis, Bloomington: Indiana University Press, 2006.
- Heidegger, Martin, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, Stuttgart: Philipp Reclam jun, 2002.
- Heidegger, Martin, *Zur Bestimmung der Philosophie* (GA 56/57), Hrsg.: B. Heimbuechel, 1987.

- Heidegger, Martin, *Phaenomenologische Interpretation ausgewaelter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik*, Hrsg.: G. Neumann, 2005.
- Heidegger, Martin, *Platon: Sophistes (GA 19)* (winter semester, 1924–1925), Edited by Ingeborg Schüßler, 1992.
- Kisiel, Theodore, *The Genesis of Heidegger's "Being and Time"*, Berkeley: University of California Press, 1993.
- Maggini, Golfo, "Movement and the Facticity of Life: On Heidegger's Early Interpretation of Aristotle." In *Philosophical Inquiry* 21 (2) 93–108, 1999.
- Olafson, Frederick A., *Heidegger and the Ground of Ethics: A Study of MitSein*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Taminioux, Jacques, "Dasein as Praxis: The Heideggerian Assimilation and the Radicalization of the Practical Philosophy of Aristotle.", In *Critical Heidegger*, edited by Christopher Macann, 27– 66. New York : Routledge, 1996.
-
- Thanassas, Panagiotis, "Phronesis vs. Sophia: On Heidegger's Ambivalent Aristotelianism", in *The Review of Metaphysics* 66: 31-59, 2012.
- Van Buren, John , "The Young Heidegger, Aristotle, Ethics." In *Ethics and Danger: Essays on Heidegger and Continental Thought*, edited by Arleen B. Dallery and Charles E. Scott with P. Holley Roberts, 169– 85. Albany: State University of New York Press, 1992.
- Volpi, Franco, " 'Being and Time': A 'Translation' of the Nicomachean Ethics?" Translated by John Protevi. In *Reading Heidegger from the Start: Essays in His Earliest Thought*, edited by Theodore Kisiel and John van Buren, 195– 211. Albany: State University of New York Press, 1994.
- Yfantis, D., *Die Auseinandersetzung des fruehen Heidegger mit Aristoteles. Ihre Entstehung und Entfaltung sowie ihre Bedeutung fuer die Entwicklung der fruehen Philosophie Martin Heideggers(1919-1927)*, Berlin: Duncker & Humbolt, 2009.

