

تحلیل اگزیتنیسیال^۱ هیدگر در آینه فلسفه عملی ارسطو «خوانشی» نو از اخلاق نیکوماخوس ارسطو

دکتر احمدعلی حیدری*

چکیده

این مقاله در صدد بیان این موضوع است که مهمترین مقومات فلسفه عملی ارسطو در تحلیل اگزیتنیسیال هیدگر صبغه هستی‌شناختی می‌یابد. انحاء نسبت آدمی در قبال موجودات *Verhaltenweisen* آن‌گونه که در کتاب ششم از اخلاق نیکوماخوس ارسطو مطرح شده، در خوانش نوین هستی و زمان هیدگر تبدیل به انحاء وجودی آدمی *Seinsweise* می‌گردد. آنچه برای هیدگر بسیار اهمیت دارد، احیای قوه انتولوژیک نهفته در تعینات سه‌گانه ارسطویی است که در آن پراکسیس بر دو نحوه رفتاری کاشف از موجودات؛ یعنی تئوری و پویسیس اولویت می‌یابد. هیدگر در بحث ارسطو از فضایل عقلانی، تعاریف و تعینات متناسبی را از زندگی انسانی در آرای ارسطو کشف می‌کند که در فلسفه جدید و برای مثال، در فلسفه هوسرل شناخته نشده و موضوعیت نیافته‌اند. اگر تحلیل اگزیتنیسیال در پرتو تفسیر پدیدارشناختی ارسطو و بخصوص مطالب وی در *اخلاق نیکوماخوس* بازخوانی گردد، شاید بتوانیم برنامه فلسفی هیدگر را بهتر بفهمیم.

واژه‌های کلیدی

تحلیل اگزیتنیسیال، انحاء نسبت آدمی در قبال موجودات، انحاء وجود انسان، پراکسیس، پویسیس، تئوری، اخلاق نیکوماخوس، هستی و زمان.

* استادیار فلسفه دانشگاه علامه طباطبایی aah1342@yahoo.de

مقدمه

هیدگر در آخرین عبارات کتاب *نامه در باره مذهب* / *اصالت بشر* می‌نویسد: «... تفکر بار دیگر در منزل فقر و سادگی ذات اولیه خود نزول خواهد کرد و زبان را در یک گفت ساده جمع خواهد آورد. در آن صورت زبان، زبان وجود خواهد بود، چنانکه ابرها، ابرهای آسمان است.» (Heidegger, 1947: 119)

این تعبیر اخیر هیدگر که در تفکر آینده، زبان، زبان وجود خواهد بود، پایه‌ای است که این مقاله بر پایه آن شکل خواهد گرفت. در تلقی هیدگر، فراهم آوردن زمینه‌های لازم برای تفکر آینده، مستلزم رجوع به گذشته و تجدید مطلع است. با همین ملاحظه است که بخش قابل ملاحظه‌ای از درس‌گفتارهای هیدگر به تعالیم فیلسوفان پیش سقراطی و پس از آن؛ یعنی ارسطو و افلاطون پرداخته است. این مقاله مترصد است بر مبنایی که گذشت، شواهدی از فلسفه باستان و مشخصاً آرای ارسطو را در اندیشه هیدگر نشان دهد که در شمار اجزای اصلی فلسفه او به شمار می‌آیند و بدون آنها تفکر وی نمی‌توانست واجد خصایص فعلی باشد^۱.

شاید از جمله مهمترین مباحث کتاب هستی و زمان هیدگر، بحث از مقومات اگزیستنسیال آدمی است که سرآغاز آن در کتاب مذکور بندهای ۹ تا ۱۳ را دربرگرفته است. نگارنده قصد آن دارد که ریشه‌های تحلیل اگزیستنسیال را در فلسفه ارسطو نشان دهد و چگونگی ارتقای آنها را به ساحت هستی‌شناختی اندیشه هیدگر تبیین کند. اساساً هیدگر در لایه‌برداری (Destruktion) از فلسفه‌های گذشته و به‌خصوص فلسفه ارسطو در پی آن بوده است که قوه وجودشناختی پنهان در آنها را نشان دهد و با نمایش تصویری انتولوژیک در آنها بارقه‌های وجودی و اصیل آنها را برجسته کند.

آنگونه که می‌دانیم، هیدگر هستی‌شناسی بنیادین را از دزاین آغاز می‌کند، زیرا دزاین در مقایسه با دیگر انحاء موجود از این امتیاز برخوردار است که پرسش‌های وجودی درافکند و این دقیقاً همان نقطه‌ای است که زلف هیدگر را به زلف آرای ارسطو و بویژه به تحلیل‌های ژرف وی در *اخلاق نیکوماخوس* گره می‌زند، کتاب ششم از *اخلاق نیکوماخوس* ارسطو، آن‌جایی که وی به فضایل عقلی می‌پردازد.

آنگونه که می‌دانیم، دغدغه هیدگر وجود است. هستی‌شناسی بنیادین او تحلیل اگزیستنسیال آدمی است، زیرا آدمی است که از وجود می‌پرسد. آن‌طور که خود او گفته است، هر پرسشی، ناشی از آشنایی با موضوع پرسش است. کسی که از وجود می‌پرسد وجود‌آشناست. هیدگر به نظام‌های فلسفی و حتی پدیدارشناسی هوسرل این ایراد را گرفته است که وجود انسانی را به شأن نظری او که یکی از انحاء وجودی اوست، تقلیل داده‌اند. هیدگر در مقابل با پیروی از ارسطو و صبغه وجودی دادن به آنچه وی در کتاب *اخلاق نیکوماخوسی* انحاء مختلف مواجهه آدمی با موجود خوانده است، در صدد است ضمن اشاره به انحاء وجود آدمی، این نکته را برجسته سازد که آدمی در ساحت عمل/پراکسیس و به‌عنوان دزاین موقعیتی ممتاز دارد و به این معنا مقوم عالم است.

بخش قابل ملاحظه‌ای از تحلیل اگزیستنسیال دزاین در هیدگر، عمیقاً از کتاب ششم *اخلاق نیکوماخوس* تأثیر پذیرفته است. این مقاله مترصد است عمدتاً با رجوع به دو کتاب *هستی و زمان* و *اخلاق نیکوماخوسی*، بهره‌های هیدگر را از ارسطو در تبیین اگزیستنسیال آدمی به شرح ذیل نشان دهد:

۱. ارسطو در بندهای ۴ و ۵ از کتاب ششم *اخلاق*

نیکوماخوس به تفاوت میان پویسیس و پراکسیس

به ترتیب بر انحاء تئوریا، پویسیس و پراکسیس قابل تطبیق است (ر.ک: Hei..., 1986:69).

۲. وجه دیگری از اندیشه‌های هیدگر که احتمالاً ریشه‌های ارسطویی دارد، اما هیدگر با تصرفی وجودی بدان ارتقای هستی‌شناختی بخشیده، انتظام مراتب میان این وجوه سه‌گانه است. هیدگر برخلاف ارسطو، دیگر تئوریا را وجه والا و مرجح فعالیت آدمی نمی‌داند، بلکه در چارچوب ارتقای انتولوژیک، این پراکسیس است که همراه با مجموعه مؤلفه‌ها و اجزایش، تعیین‌بخش اصلی نحوه وجودی آدمی است. با تغییری که در جایگاه این ساختارها پدید می‌آید، بالتبع رابطه میان پراکسیس، با دو تعیین تئوریا و پویسیس نیز متحول می‌شود. هستی‌فراستی (مطابق با نحوه رفتاری تئوری) و هستی‌تودستی (مطابق با نحوه رفتاری پویزیس) شاخصه‌هایی هستند برای نحوه وجودی موجودی که ویژگیها و خصایص دازاین را ندارد. به عبارت دیگر، این دو به انحایی مقید و مشروط هستند که در آنها دازاین با دیگر موجودات به‌طریق احرازکردن (Konstatieren)، تصدیق‌کردن (Veritativ)، دست‌کاری‌کردن (hantieren) و یا تولیدکردن (Produzieren) رفتار و تعامل دارد. بعلاوه، با این تحول و جا به جایی انتظام جدیدی نیز حاصل می‌گردد. پویسیس و تئوریا هر دو به عنوان انحایی از رفتار فهمیده می‌شوند که هیدگر آن را تهیه (Besorgen) می‌نامد. به این ترتیب، او به نتیجه‌ای دوگانه می‌رسد: نخست ارتباط وحدانی میان هستی‌فراستی و تودستی؛ یعنی پویسیس و تئوریا از یک‌سو و از سوی دیگر، با دازاین پدید می‌آید؛ و از سوی دیگر نیز، اشعار می‌دارد که تئوریا یک نحوه رفتاری اصیل و آغازین نیست، بلکه وجهی مشتق شده از پویسیس است.

می‌پردازد و در تبیین تفاوت میان این دو می‌گوید: «ساختن و عمل‌کردن دو فعالیت جداگانه‌اند ... و به همین جهت، حالت تفکر متوجه عمل غیر از حالت تفکر متوجه ساختن است و از این رو، هیچ یک شامل دیگری نیست و ساخت عمل نیست» (ارسطو، ۱۳۸۵: ۲۱۳) ارسطو به نحو مُدال (modal) به تمایز میان این دو توجه داده است. این تمایز مُدال را می‌توان تمایزی وجودی هم دانست. برای روشن‌شدن موضوع از سخن‌گفتن به‌عنوان مثال استفاده می‌کنیم و آن را از دو منظر ساختن و عمل‌کردن بررسی می‌کنیم. می‌توان سخنی راند و نحوه وجودی آن را از نوع ساختن قلمداد کرد؛ به این معنی سخنی که به منظور ایراد یک خطابه یا حضور در یک جدل ساخته و پرداخته شده، در حوزه پویسیس قرار می‌گیرد. می‌توان همان سخن را از منظر عمل دید. سخنی که به‌منظور پراکسیس رانده می‌شود، از قبیل یک نطق سیاسی خواهد بود که در قلمرو عمل قرار می‌گیرد. به عبارت دیگر، تمایز میان این دو، ناظر به تمایزی وجودی است که بر مبنای آن می‌توان از صورتهای بنیادین برای نفس انسان سخن گفت^۲. ارسطو علاوه بر این دو ساحت، از ساحت سوم؛ یعنی تئوریا سخن می‌گوید و مراد از bios theoretikos در مابعدالطبیعه وی، نوعی دیگر از زندگی (Leben) است که وقف ملاحظه توأم با تفکر در اشیاست. شاید این تمایز سه‌گانه ارسطویی که ناظر به مواجهه نفس آدمی با اشیاست، نخستین شواهدی باشند که هیدگر با الهام از آنها از انحاء وجود آدمی سخن گفته است. آنچه در این موضوع در اندیشه هیدگر برجستگی ویژه‌ای می‌یابد، قوه وجودشناختی مستقر در تقسیم‌بندی ارسطوست. شاید بتوان گفت سه نحوه وجودی که هیدگر در تحلیل اگزیستنسیال به آنها پرداخته است: وجود فراستی، وجود تودستی و دازاین

اما پیوسته این پرسش مطرح است که از چه رو باید پراکسیس را به عنوان تعیین قطعی و نهایی و شاخصه نحوه وجودی دازاین بدانیم؟ هیدگر در تحلیل اگریستنسیل، دازاین و بنیادهای ساختاری آن را در معنایی پراکتیک می فهمد و به نظر می رسد آن را از پراکسیس ارسطویی که صبغه ای وجودی یافته است، به دست می آورد.

۳. هیدگر شاخصه نحوه وجودی دازاین را در یک معنای عملی در وهله نخست به هستی به سوی یا به زبان آلمانی ^۳ ZU-sein تفسیر کرده است. وی به این نکته در آغاز فصل تحلیل اگریستنسیال در بندهای ۴ و ۹ کتاب هستی و زمان پرداخته است. شاید بیان این شاخصه با استفاده از واژه خاص ZU-sein به منظور بیان این نکته بوده است که موضع دازاین؛ یعنی زندگی انسانی در ارتباط با وجودش اولاً و بالذات فارغ از عمل و از قبیل مشاهدات نظری (beschauend) یا دریافتهایی از این سنخ konstatierend نیست. به عبارت دیگر، چنین نیست که دازاین در وهله نخست از بصیرتی نظری (theoretisch) و مبتنی بر تأمل (reflexiv) و به اصطلاح در نسبتی مبتنی بر امعان نظر در خود یا inspectio sui آغاز کند، بلکه آن گونه که هیدگر می گوید، دازاین نسبتی عملی - اخلاقی با وجودش دارد. این جا هر بار مسأله بر سر وجود دازاین است؛ به این معنی که او باید با استمداد از وجودش تصمیم بگیرد و - پیش از اراده و عدم اراده - بار چنین تصمیمی را بر عهده گیرد. به عبارت دیگر، دازاین در وهله نخست خود را به وجودش معطوف می کند، نه به این منظور که آن را در خصائص ماهوی اش (Wesenszügen) (برای مثال، به عنوان حیوان ناطق (animal rationale) موضوع پژوهش قرار داده، توصیف کند، بلکه چنین رجوعی به وجودش اولاً برای

اخذ تصمیم است. چنین توجهی به وجود، برای این است که از میان امکانات متعددی که فراروی دارد، آنچه را اصالتاً متعلق به خود اوست، برگزیند و به آن تحقق بخشد. دازاین نمی تواند بار تصمیم، انتخاب و تحقق بخشیدن به امکانها را کنار بگذارد.

با بصیرت یافتن به ساختار بینادی عملی - اخلاقی دازاین این امکان به دست می آید تا سایر تعینات دازاین را در ارتباطی وحدانی درک کنیم، و با همین ملاحظه است که می توان فهمید از چه رو هیدگر وجه دریافت یا گشودن را از طریق تعینات برآمده از فلسفه عملی مشخص می گرداند و این تعین برآمده از فلسفه عملی، همان چیزی است که هیدگر از آن به مبالات یا Sorge تعبیر کرده است. گویا هیدگر با بهره مندی از این اصطلاح می خواهد به نحو آغازین تر و نه فقط از وجهه نظری (theoretisch)، با نظر به تحقق عملی زندگی پدیداری را درک کند که هوسرل آن را حیث التفاتی (Intentionalität) می خواند.^۴

۴. چنین به نظر می رسد که هیدگر با مؤلفه مبالات، مترصد است به پراکسیس، این خصیصه بنیادین زندگی انسانی صبغه ای هستی شناختی بدهد. با رجوع به ارسطو می توان مبالات را وجهی در دازاین دانست که به سبب آن مؤلفه ای که ارسطو آن را orexis dianoetike نامیده است، به سطحی انتولوژیک ارتقا یابد. ارسطو در کتاب دوم از فصل ششم کتاب اخلاق نیکوماخوس به این نکته پرداخته است:^۵ برای درک روشتر این موضوع کافی است به ترجمه ای که هیدگر از بند آغازین کتاب مابعدالطبیعه ارسطو به دست داده است، رجوع کنیم.^۶ در این ترجمه هیدگر اُرکسیس و یا فعل oregonai^۷ یونانی را به Sorge یعنی مبالات ترجمه کرده است.

۷. هیدگر به تمایزی رادیکال میان تلقی هستی‌شناختی از دازاین و آن تلقی‌ای که به موجوداتی غیر از دازاین مربوط است، قایل است. همان‌طوری که اشاره شد، از منظر او فقط این دازاین است که بر -Zu sein^{۱۱} قوام دارد. به عبارت دیگر این دازاین است که فقط در نسبت با خویش به معنایی عملی و اخلاقی رفتار می‌کند و بر مبنای همین تفاوت است که هیدگر حصرهای مابعدالطبیعی نارسای انسان و طبیعت، سوژه و ابژه، آگاهی و عالم را مورد انتقاد قرار می‌دهد و بیش از همه، به این سبب که چنین حصرهایی مبتنی بر بصیرت در تألیف وجودی اخلاقی - عملی آغازین دازاین نیست. مشرب ارسطویی نیز بر این دلالت داشت که بُن‌مایه وجودی دازاین با گل اخلاق و عمل سرشته شده و این چیزی است که به باور هیدگر، نگاه مابعدالطبیعی از آن غفلت ورزیده است.^{۱۲}

۸. تأکید بر مولفه عملی در نحوه وجودی دازاین متضمن نقدی بر تفسیر سنتی خودآگاهی به معنای علم به خویش‌شدن است که از نوع توجه دادن (Konstatierend) و برآمده از تأمل (reflexiv) است و از طریق چیزی چون بازگشت به خود پدید می‌آید. هویت دازاین از منظر هیدگر نه به سبب شفاف‌کردن خود، بلکه بیشتر از این طریق به دست می‌آید که خودآگاهی دوباره خویش را در Zu-sein تعریف می‌کند و چنین چیزی در عمل و همچنین در شناختن در شفافیت امور عقلی و نیز در لحظه تاریک حال و هواها تحقق می‌یابد.

۹. بدین ترتیب هیدگر حد و مرزهای تحلیل اگزیستنسیال را مشخص کرده است: هیدگر معتقد است که سرشت هستی‌شناختی دازاین ریشه در تفسیر وجودی ساختار عملی زندگی انسان دارد؛ به گونه‌ای که برنامه تحلیل اگزیستنسیال در مبادی و بخصوص در

نکته جالب توجه در این ترجمه این است که نه تنها اُرکسیس به زُرگه ترجمه شده است، بلکه عبارت *pantes anthropoi* نیز به «در وجود انسان» (IM Sein des Menschen) ترجمه شده است. بنابراین، ملاحظه می‌گردد که هیدگر به پراکسیس ارسطویی شأنی وجودی بخشیده است و این بدان معناست که مولفه پراکتیک به نحوه وجودی دازاین تبدیل می‌شود و هیدگر از همین جا نتایج بنیادین برای تحلیل اگزیستنسیال خود برمی‌گیرد.

۵. وجودی که دازاین نسبتی با آن دارد، هر بار وجودی اختصاصی است. هیدگر این خصیصه دازاین را با عنوان «همواره از آن من» (Jemeinigkeit) معرفی می‌کند (هستی و زمان، بند ۹: ۴۲). می‌توان چنین گمان برد که هیدگر با این تعبیر خصیصه بنیادین دیگری از فلسفه اخلاق ارسطو را برگرفته و به آن صبغه‌ای هستی‌شناختی بخشیده است و این خصیصه بنیادین همان چیزی است که ارسطو به آن معرفت فرونسیس گفته و آن را به عنوان *hauto eidenai* معرفت به خویش و طرق و وسایل دست‌یابی به زندگی نیک و همراه با نیک‌بختی *ta hauto agatha kai sympheronta* نامیده است.^۹

۶. هیدگر علیه اولویت زمان حال؛ یعنی علیه مابعدالطبیعه حضور قائل به تقدم آینده است، و این دقیقاً از آن روست که دازاین در عطف توجه به خویش در حوزه عمل نسبتی با خویش می‌یابد و به این ترتیب، در باره وجودش تصمیم می‌گیرد؛ آن وجودی که هر بار در این تصمیم‌گیری‌ها حضوری می‌یابد، همواره امری است مربوط به آینده، زیرا آنگونه که ارسطو در کتاب اخلاق نیکوماخس تعلیم می‌کند، خواستن‌ها *bouleusis* و تصمیم‌ها *prohairesis* ناظر به آینده هستند.^{۱۰}

خود را می‌شناسد، آن را به هنگام طراحی امکاناتش بر عهده می‌گیرد و به‌عنوان خاص‌ترین متعلق خود قلمداد می‌کند. در این حال، با استغنائی از فرد منتشر (das man)، می‌تواند به اگزیتنس خود به نحو اصیل تحقق بخشد. ملاحظه می‌شود که نگاه هستی‌شناختی هیدگر، به تحولات و جا به جایی‌های بنیادین در پراکسیس ارسطویی منجر می‌شود، اما با همه این تفصیلات، می‌توان نشان داد که تحلیل اگزیتنسیال وی با تألیف ویژه‌ای که به یافتن و گشودگی (Erschlossenheit) دازاین می‌دهد، مشعر به فهم ارسطو از زندگی اخلاقی انسان است.

۱۱. تاکنون به این نکته اشاره داشته‌ایم که مفاهیم عمده تحلیل اگزیتنسیال در هیدگر مفاهیمی هستند که زمینه پیدایی آنها را باید در پراکسیس ارسطویی جست‌وجو کنیم. آن‌گونه که می‌دانیم، یافتن و گشودگی به‌عنوان خصیصه بنیادین نحوه وجود دازاین از وحدت میان دازاین و عالم حاصل می‌گردد و مبالات، معنای وحدانی یافتن و گشودگی (Erschlossenheit) و تمامی اگزیتنسیال‌ها، مبالات است.^{۱۸} مؤلفه‌های اصلی مبالات عبارتند از: حال و هواداری، فهم و سخن.^{۱۹} فهم معنای دقیق این اصطلاحات منوط به پیش‌چشم‌داشتن این نکته است که هیدگر مؤلفه‌های بنیادین انسان را به‌عنوان موجودی عامل در قلمرو عملی - اخلاقی دیگر بار برگرفته است و صورت آنها را در چارچوب هستی‌شناختی تحلیل اگزیتنسیال تغییر داده است. هیدگر در حال و هواداری در معنای هستی‌شناختی و استعلایی، آن‌دسته از مؤلفه‌های عمل را نهفته می‌داند که در آموزه‌های سنتی تحت مقولات، انفعالات مؤلفه انفعال، پذیرش و جسمانیت قرار می‌گیرند. توجه هیدگر در تبیین حال و هواداری به انفعالات، موجب تقویت این رأی می‌گردد. وی برای مثال در تفسیرش از آراء آگوستین واژه affectio را به Befindlichkeit یعنی

اصطلاحات کتاب هستی و زمان، همتراز مؤلفه‌های ارسطویی زندگی اخلاقی و هستی انسانها باشد. هیدگر در وهله نخست، افق عمومی طرح مسأله‌ای را که توسط ارسطو دریافت شده، برمی‌گیرد. ارسطو در چارچوب علم عملی^{۱۳} episteme praktike زندگی انسانی را به‌عنوان پراکسیس و این پراکسیس را به‌عنوان حرکتی kinesis که خاص انسان است، تلقی می‌کند. نمی‌توان زندگی انسانی را به‌سادگی^{۱۴} zoe خواند؛ یعنی زندگی و صیانت از ذات در زندگی، بلکه زندگی آدمی^{۱۵} bios است؛ یعنی باید زندگی را طراحی کند که علاوه بر صیانت از خویش در زندگی باید خود را برای معضل انتخاب صورت زندگی رها سازد و به واقع، با نظر به خیر، بهترین زندگی ممکن eu zen و وسایطی که برای این کار مناسب هستند. و این بدان معناست: انسان به‌عنوان یک ذات زنده سیاسی بهره‌مند از عقل zoon politikon lognon echon شایسته است که بخواهد bouleusis و تصمیم‌بگیرد prohairesis که چه وسائطی او را به بهترین صورت زندگی ممکن می‌رساند. قدر مسلم این است که انسان هوشمند و حکیم صاحب فراست phronimos کسی است که موفق به خواست euboulia تصمیم نیک و عمل درست euprattein می‌گردد و راه به سعادت‌مندی می‌برد.^{۱۶}

۱۰. در واقع، در هیدگر هم دازاین موجودی ممتاز است که نزد او مسأله هر بار بر سر وجودش است^{۱۷}؛ به این معنی که آدمی در خصوص امکانات و انحاء تحقق‌اش باید تصمیم‌بگیرد و حتی در موارد مرزی؛ یعنی مواردی که این تصمیم نخواستن‌اخت‌تصمیم است و یا کوشش برای گریز از ضرورت‌اخت‌تصمیم است. تازه، هنگامی که دازاین به ندای وجدان گوش فرا می‌دهد، ضرورت اخذ تصمیم و بدین ترتیب Zu-sein

بیانی برای تعلق آنها به شرایط امکانی ارتقای هستی‌شناختی. هیدگر هنگامی که در هستی و زمان در صدد بیان جایگاه حال و هواداری است^{۲۲}، موکداً به ارسطو بازمی‌گردد و در واقع، به آنچه که وی در کتاب دوم *فن خطابه* (Rhetorik) دربارهٔ انفعالات (pathe) آورده است. وی خاطر نشان کرده است که بیان ارسطو در این کتاب در خصوص انفعالات آدمی نخستین هرمنوتیک نظام‌مند جریان عادی زندگی انسانها در تعاملات و مراودتشان است.

۱۲. بیان تفصیلی هیدگر در بارهٔ فهم (Verstehen) در بند ۳۱ از کتاب *هستی و زمان*، حاکی از آن است که وی مؤلفهٔ فهم را مکمل حال و هواداری می‌داند؛ بدین معنی که فهم، پایه‌ای هستی‌شناختی را برای امکان افعال خلاق و جاری در عرصهٔ اُنْتیک دازاین فراهم می‌کند. فهم مولفه‌ای است که در آن وجه‌سازنده (produktivität) و تولیدیِ توان‌بوده‌های (seinkönnen) دازاین به بیان می‌آید. در این جا نیز مشاهده می‌شود که هیدگر از معنای متعارف و جاری فهم که عمدتاً در سیاقهای شناختی و معرفتی مطرح است، عدول می‌کند. هیدگر فهم را خمیرمایهٔ بنیادین هستی‌شناختی دازاین تلقی نموده، دو خصیصهٔ فعال بودن و خودآیینی را برای آن برجسته می‌کند. فهم در تلقی هیدگر عمیقاً با طرح‌درانداختن‌های دازاین مرتبط است. با این ملاحظه، دازاین از معبر فهم نیز با مواضع عملی و نوعی پیش‌دانی^{۲۳} مواجه است. از مجموعهٔ اوصافی که هیدگر در توضیح فهم آورده، آن را وجه هستی‌شناختی توان‌بوده‌های دازاین، بهره‌مند از خصیصهٔ طرح‌در افکندن (character des Entwurfs) و توانا (etwas können) و عامل (einer Sache vorstehen können) می‌داند، می‌توان دریافت که فهم نیز به‌عنوان یکی از مؤلفه‌های تحلیل

حال و هواداری ترجمه‌کرده است. هیدگر مشابه چنین کاری^{۲۰} را در مسأله «فهم» نیز به‌انجام رسانده است؛ یعنی در این جا هم به مؤلفه‌های طراحی‌کردن، سازندگی، تولیدی و خلاقیت اگزیستنس آدمی صیغهٔ اُنْتولوژیک بخشیده است.

چنین به‌نظر می‌رسد که دو مؤلفهٔ نخست تحلیل اگزیستنیال در هیدگر با دو مؤلفهٔ مرکزی تئوری عمل ارسطو مطابق هستند. Befindlichkeit پایهٔ هستی‌شناختی یا اُنْتولوژیک برای امکان احوال (stimmungen) جاری و به‌اصطلاح اُنْتیک آدمی است. دازاین در این احوال (Befindlichkeit) خود را در قبال Zu-sein می‌گشاید؛ در این هنگام دازاین با دو خصیصهٔ تحققش در جایی (daß es ist) و نگاهی که رو به آینده دارد (zu-sein hat) مواجه می‌شود^{۲۱} و در واقع، به‌گونه‌ای که از کجایی و به‌کجایی‌اش پوشیده می‌ماند. در این جاست که دازاین پرتاب‌شدگی (Geworfenheit) خود را تجربه می‌کند. مراد هیدگر در پشت تمامی این تفصیلات چیست؟ به‌نظر می‌رسد می‌خواهد بگوید ساختار دازاین فقط برآمده از مؤلفه‌های شفاف و عقلانی‌ای که به دو حوزهٔ خلاقیت (spontanität) و خودآیینی (selbstbestimmung) آدمی تعلق دارند، نیست، بلکه جنبه‌های تیره و تار آدمی نیز که در تلقی سنتی از سنخ انفعالات به‌شمار می‌آیند، از جمله لوازم و ساختارهای قوام‌بخش دازاین‌اند. می‌دانیم هیدگر مترصد آن است که شرایط امکانی هستی‌شناختی این انفعالات را از طریق مفهوم حال و هواداری (Befindlichkeit) معلوم دارد و معنی این سخن این است که هویت زندگی آدمی فقط در ترسیم‌های شفاف از خویشتن - که محضاً عقلانی و خودآیین هستند - تحقق نمی‌یابد، بلکه عدم‌شفافیت‌های غیرقابل‌دسترس را نیز باید در عداد احوال دازاین به‌حساب آورد و مؤلفهٔ حال و هواداری را

اگزیستنیسیال به زمینه های عملی و ناظر به موازین عملی بازمی گردد. هیدگر در درس گفتارهای موسوم به معضلات بنیادین پدیدارشناسی (Die Grundprobleme der phänomenologie) به این معنی تصریح کرده است و فهم را معنای اصیل عمل دانسته است.^{۲۴} با این ملاحظات، می توان دریافت که چرا هیدگر مولفه فهم را از خطر در افتادن به معانی شناخت شناختی که «فهم» را در مقابل «تبیین» (Erklären)، می نهند، حفظ می کند. دریافتیم که هیدگر از خصلت عملی فهم دفاع، آن را برجسته می کند و سرانجام به یکی از انحاء وجودی دازاین احاله می دهد.

۱۳. تلقی ناظر به عمل هیدگر از فهم در مولفه معرفت (wissen) نیز ظاهر می گردد. فهم به عنوان طرح از جانب یک «دید» (sicht) همراهی و هدایت می شود. مراد از این دید، معرفتی است که به طرح جهت می دهد. این «دید» همان معرفت به خویشتن است؛ «دید» نسبت به خود که دازاین در آن به خود شفاف می شود (Durchsichtigkeit). هیدگر در این جا مخصوصاً از این تعابیر و اصطلاحات استفاده می کند تا مانع از این گردد که خودیافتگی دازاین در افق ادراک (wahrnehmen)، مشاهده (Beschauen) و نظر کردن (Anschauen) به سوء معنی دچار گردد. از منظر هیدگر، این اهمال باعث آن می گردد که فهم محضاً در چارچوب تئوری تفسیر گردد و خودآگاهی انسانی آن گونه که در فلسفه سنتی تبیین شده است، به وجه نظری وجود آدمی تقلیل یابد.

چنین به نظر می رسد که زمینه تحلیل اگزیستنیسیال مولفه مبتنی بر فهم معنای جوهری آن چیزی است که در نظریه عمل ارسطو با تعبیر nous praktikos یعنی عقل میل کننده صورت پذیرفته است. همان طوری که در بینش ارسطو nous praktikos جفت مکمل orexis

یعنی میل است و به آن پیوند خورده، فهم نیز مؤلفه مکمل حال و هواداری است. قدر مسلم این است که فهم مقصور به عمل نیست، بلکه دازاین را در تمامیتش متأثر می سازد. فهم با این مشخصات در ارتباط با ابزارهای تو دستی عالم پیرامونی به عنوان «تھیاً» (Besorgen) (که هم نحوه های رفتاری مبتنی بر تئوری و هم مبتنی بر پویسیس را دربرمی گیرد) و در ارتباط با عالم مشترکی که دیگران نیز در آن حضور دارند، به عنوان «تیمارداشت» (fürsorge) و در ارتباط با خود به عنوان «به خاطر چه» / «محض خاطر»^{۲۵} ظاهر می شود. چنین می توان گفت که فهم، ریشه وحدانی خود را در مبالات دارد. هیدگر زوجهای حال و هواداری و فهم؛ انفعال و فعالیت؛ پذیرش و خلاق بودن؛ پرتاب شدگی و طرح افکنی و ... را مکمل هم و هم منشأ می داند و به این ترتیب، به معضلی اشاره می کند که ارسطو هم در کتاب ششم اخلاق نیکوماخوس مطرح می کند. ارسطو در آن جا گفته است که انسان اصل (arche) است. در آن واحد میل اندیشمند (orexis dianoetike) و اندیشه دارای میل (nous orektikos) است.^{۲۶} همان گونه که در ارسطو پیوند میان اُرکسیس و نوس در میانه ای موسوم به لوگوس/نطق، آدمی روی می دهد، هیدگر نیز مدعی است که لوگوس یا نطق به عنوان یکی دیگر از مقومات تحلیل اگزیستنیسیال انسان با حال و هواداری و فهم هم منشأ (Gleichursprünglichkeit) است.

هیدگر تأکید می کند که مبالات مقدم بر تمایز میان تئوری و پراکسیس است و از این رو نمی توان آن را با رجوع به مفاهیم سنتی اراده (willen)، رانه (Drang)، میل (veigung)، درک و تبیین کرد. تأکید هیدگر بر این تمایزها حاکی از آن است که مبالات تحلیل

این‌که فرونیسیس و به تعبیر خود او مبالات را در عداد مقومات هستی‌شناختی آدمی لحاظ کند، یادآور این بیان ارسطویی است که فرونیسیس بیش از یک حالت انسانی است و نمی‌تواند به نسیان سپرده شود. با این ملاحظه، باید فرونیسیس را خصلت و کاراکنتری از نفس آدمی دانست.

۱۶. از دیگر مواردی که بیانگر ارتقای هستی‌شناختی مفاهیم ارسطویی است، مفهوم Prohairesis یا انتخاب (گزینش سنجیده) در کتاب «مابعدالطبیعه»^{۲۷} ارسطوست که هیدگر آن را به جازم بودن یا مصممیت (Entschlossenheit) ترجمه کرده است؛ با این تفاوت که انتخاب ارسطویی مقامی ویژه در نظریه عمل ارسطوست، درحالی‌که جازم بودن در هیدگر خصیصه‌ای بیانگر مقومات وجودی دازاین است. هیدگر در تفسیر بند فصل دوم از کتاب چهارم متافیزیک متعرض این نکته شده است. در این فصل، ارسطو میان فیلسوفان، جدلیان و سوفیست‌ها قائل به تمایز شده است: «تا اندازه‌ای می‌توان گفت که اهل دیالکتیک و سوفیست‌ها همان لباسی را پوشیده‌اند که اهل فلسفه، اما این دو گروه در اساس با فیلسوفان در تمایزند. سوفیست فقط این‌طور به نظر می‌رسد و اهل دیالکتیک خود را از طریق نوع امکانات متمایز می‌کند: اهل دیالکتیک فقط امکانات محدودی دارد و فقط می‌تواند کوششی کند. در مقابل، فیلسوفان چیزی را برای فهم ارائه می‌کنند. سوفیست‌ها خود را از طریق نوع تصمیمی که برای پژوهش علمی می‌گیرند، متمایز می‌سازند^{۲۸}؛ آنها جدی نیستند. آنها می‌خواهند مردم را به جبهه خود جلب کنند.» نکته قابل ملاحظه این است که هیدگر در این ترجمه واژه جازم بودن؛ یعنی Entschlossenheit را معادل Prohairesis tou biou؛ یعنی «انتخاب زندگی» قرار داده است^{۲۹}.

اگزیستنسیال و مفهومی که ارسطو از آرکیسیس به دست می‌دهد، زمینه موضوعی مشترکی دارند.

۱۴. شاید از آنچه که در فقرات فوق گذشت، این نکته نیز روشن شود که چرا هیدگر - آن‌گونه که گادامر گزارش کرده است - در مقابل دشواریهای مربوط به ترجمه فرونیسیس (phronesis) ارسطو به ناگاه فریاد می‌زند که «آن همان وجدان (Gewissen) است» (Gadamer, 1983: 32).

در واقع، در تحلیل اگزیستنسیال (هستی و زمان بند ۴۵)، وجدان به‌عنوان مکان شهادت‌دادن بروفق‌دازاین یک توان بود اصیل مشخص می‌گردد و این شهادت‌دادن هنگامی تحقق می‌یابد که در مقام در طلب - وجدان - داشتن ندای وجدان را می‌شنود و بدین‌سان به‌نحو اصیل وجود می‌یابد^{۳۰}. به نحو مشابهی فرونیسیس در ارسطو آن افقی را می‌سازد، که در درون آن عمل خوب؛ یعنی euptattein ممکن می‌گردد و همان‌گونه که در ارسطو فرونیسیس، مستلزم شناخت لحظه (kaivos) بجا و درست است^{۳۱} در هیدگر نیز وجدان معطوف به «وقت»^{۳۲} است.

۱۵. ارسطو در کتاب ششم از اخلاق نیکوماخوس، فرونیسیس را مقام یا حالتی حقیقی و ملازم عقل خوانده است (hexis meta logoualethe) و بلافاصله پس از آن ذکر می‌کند که این تعریف در خور شأن فرونیسیس نیست، زیرا فرونیسیس بیش از این تعریف است. عجیب این است که ارسطو متعرض آن نکته علاوه‌ای که باید در تعریف فرونیسیس لحاظ شود، نمی‌شود. او برای تأیید این ادعا به یک برهان تأییدی بسنده می‌کند: می‌توان هر حالتی را به فراموشی و نسیان سپرد، اما در مقابل همه اینها فرونیسیس حالتی (Haltung) است که دچار نسیان نمی‌شود (Aristoteles, 1960: 128). کوشش هیدگر برای

۱۷. هیدگر در درس گفتار نیمسال تابستانی ۱۹۲۶ با عنوان مفاهیم بنیادین فلسفه باستان پس از تبیین جایگاه پنج نحوه در - حقیقت - بودن نفس^{۳۲} این تعریف را از انسان به دست می‌دهد: انسان (anthropos) یا zoon موجودی است که پراکسیس و علاوه بر آن، لوگوس به وی ملحق می‌گردد. این هر سه تعیین در کتاب اخلاق نیکوماخوس در کنار هم قرار گرفته‌اند: zoe praktike tou logon echontos یعنی جاندار فاعل دارنده لوگوس و این تعابیر بیانگر تعریف ذات و ماهیت انسان هستند: انسان موجود زنده‌ای است که موافق نحوه وجودی‌اش از این امکان برخوردار است که عمل کند^{۳۳}. هیدگر در ادامه همین درس گفتار می‌گوید: همین انسان بار دیگر در فلسفه کانت نیز ظاهر می‌گردد: «انسانی که سخن می‌گوید؛ یعنی در حالی که استدلال می‌کند، می‌تواند عمل کند»^{۳۴}. در تعریفی که کانت به پیروی از ارسطو آورده است، ضمن این‌که در تعریف انسان قابلیت‌های عملی اخذ شده است، پرداختن به همترازی «سخن گفتن» (reden) و «عمل مستدل» (begründend handeln) نیز نکته درخور توجهی است. از همین جا می‌توان دریافت که چرا در تلقی هیدگر نطق/سخن گفتن به‌عنوان یکی از اگزستیسیال‌های دازاین ملاحظه شده است.

جمع‌بندی و نتیجه

آنگونه که در صدر این مقاله اشاره شد، به نظر می‌رسد که هیدگر در مراجعه به پدران اندیشه فلسفی و از جمله ارسطو دور خیزی به گذشته دارد تا در مبادی تکوینی مفاهیم فلسفی طراوت سادگی و قوه وجودی آنها را نشان دهد و به تعاریف و تعیینات ارسطویی وجوه هستی‌شناختی ببخشد، اما پس از این، از ارسطو

فاصله می‌گیرد و اشعار می‌دارد که وی نتوانسته است به انحاء رفتاری نفس آدمی؛ یعنی وجوه تولیدی، عملی و تأملی وحدت وجودی بدهد. گویا وی قوام بنیادین هستی‌شناختی زندگی آدمی را ندیده است و این در واقع از آن جا ناشی شده است که ارسطو در افق یک فهم طبیعی (naturalistisch) و گاهشماری (chronologisch) از زمان است و هنوز به زمان بهره‌مند از خصایص وجودی (kairologisch) راه نبرده است و همین موجب آن است که وی به زمانمندی آغازین آدمی به عنوان مقوم بنیادین هستی‌شناختی تناهی آدمی اعتنائی نداشته باشد؛ حتی مخمصه (Aporie) معروف نسبت زمان و نفس که ارسطو در کتاب فیزیکش بدان متعرض شده است^{۳۵} و هیدگر نیز تفسیری بر آن دارد (Heidegger, GA 25, § 19 a)، زمینه مساعدی به دست داده است تا ارسطو به واسطه آن از فهم محصور مانده زمان در مابعدالطبیعه عبور کند. ارسطو در طباع حیوان ویژگی درک زمان را به انسان نسبت می‌دهد و به آن حس زمان (aisthesis chronou) می‌گوید؛ آنچه وی را از حیوان متمایز می‌کند. هیدگر این فقره از کتاب را به تفسیری که از پراکسیس به عنوان خصیصه زندگی انسانی به دست داده، گره می‌زند و می‌گوید «تضاد میان رانه و عمل اصیل مبتنی بر جزم و عاقلانه، امکانی است که صرفاً مربوط به موجودات زنده‌ای است که از امکان فهم زمان برخوردارند. مادام که موجود زنده به رانه واگذار می‌شود، به آنچه حاضر است، روی می‌آورد و بی‌پروا به آنچه فعلاً موجود و قابل دسترس است، اقبال می‌کند؛ اما از آنجایی که زمان فهم است، بهره‌مند از این امکان که آینده را to mellon احضار کند، به عنوان امکانی که غایت عملش متوجه آن است» (ibid, GA 22, 311). در این جا نیز بخوبی می‌توان راهبرد

جمله، کسی بداند که برنامه اندیشیدن خود را به سنت فلسفی یونانی گره زده، با متون مبنایی فلسفه باستان هم‌آوردی کرده و امکان مواجهه نوینی را با عالم یونانی برای اندیشمندان و فلسفه دوستان فراهم آورده است.

پی نوشتها:

۱. در این موضوع بابک احمدی، هیدگر پژوه موفق ما، نیز با نگارنده همداستان است. وی در کتاب **هایدگر و پرسش بنیادین** در این خصوص دو نکته مهم را اقامه کرده است: ۱. ارسطو هم به یکی بودن فلسفه و زندگی عملی و راستین پی برده بود. مسأله‌ای که پیش روی او قرار گرفته بود و از ژرفای آن باخبر شده بود، این بود که انسان؛ یعنی هستنده‌ای که می‌تواند هستندگان را به عنوان موجوداتی که هستند تجربه کند، با پیش فرض‌هایی از هستی کار می‌کند. ... سخن فلسفی، اندیشیدن در حالتی اصیل و غیر بازنمودی است. رسالت فلسفه، پژوهش امکان‌های واقع‌بودگی است. عبارتی که از یک سو در **اخلاق نیکوماخوس** ریشه دارد و از سوی دیگر، به هستی و زمان می‌رسد؛ ۲- هرگاه هیدگر با کتاب **ششم اخلاق نیکوماخوس** آشنا نمی‌شد، نمی‌توانست نقادی خود را از سوژه دکارتی پیش ببرد، یا دست کم به این شکل کامل مطرح کند (نک: احمدی، ۱۳۸۲: ۲۰۷).

۲. این صورتهای بنیادین عبارتند از: توانایی عملی (هنر یا فن)، شناخت علمی، حکمت عملی، حکمت نظری (فلسفه)، عقل شهودی (برای آگاهی از تفصیل این مطلب ر.ک: ارسطو، ۱۳۸۵: ۲۱۱).

۳. هیدگر برای نخستین بار در ص ۴۹ و بند ۹ از کتاب **هستی و زمان** به این اصطلاح پرداخته و چنین گفته است که ماهیت دازاین **Zu-sein** است و در ادامه

مبتنی بر تحلیل اگزیستنسیال هیدگر را دید: وی به متون کهن فلسفه و در این‌جا به منابع ارسطویی رجوع می‌کند و فقراتی را که بیانگر پیوندی میان زمانمندی و استعدادهای عملی آدمی است و مبنایی مناسب برای تأملات فلسفی فراهم می‌کنند، از آن خود می‌کند و با ملاحظه‌ای هستی‌شناختی در قلمرو تحلیل اگزیستنسیال جای می‌دهد. آنچه گذشت، این حدس را تقویت می‌کند که بسیاری از مبادی هستی و زمان هیدگر پایه‌های خود را در تفسیر ویژه هیدگر از منابع ارسطویی دارد و متوجه تحقق این غایت است که مقومات وحدانی وجودی دازاین را با زمانمندی آغازینی وحدت بخشد. آیا می‌توان گفت که تحلیل اگزیستنسیال دازاین هستی و زمان نوعی برگردان جدید از **اخلاق نیکوماخوسی** ارسطوست؟

همانگونه که عمل انسانی در فلسفه عملی ارسطو در کانون بررسی و توجه است و به هیچ‌وجه توصیفی خنثی و به دور از پراکسیس نیست، بلکه بر موفقیت و زندگی خوب متمرکز است، در پی عمل و زندگی خوب است (**euprattein, eu zeh**) و از این رو خصلتی عملی دارد^{۳۶}، تحلیل اگزیستنسیال هیدگر نیز به همین نحو، نظریه‌ای جدا از زندگی جاری و عینی نیست، بلکه ناظر به زندگی و متوجه تحقق اصیل آن است. تحلیل اگزیستنسیال دازاین هم نسبتی لایشرط به ارزشها ندارد، بلکه آن‌گونه که تفصیل آنها در آثار هیدگر نشان می‌دهد، متضمن جازم‌بودن به جانب اصالت (**die Entschlossenheit zur** **Eigentlichkeit**) است. از جمله اغراض این مقاله کوشش برای ارائه تفسیری از اندیشه‌های هیدگر بود که محضاً تحلیل اگزیستنسیال وی را از منظری اگزیستنسیالیستی ملاحظه نکرده و هیدگر را مقصور به تحلیل‌های پسامدرن با غایتی ساختارشکنانه به منظور گذار از مابعدالطبیعه معرفی نکند، بلکه هیدگر را از

ع- در آن جا آمده است: همه انسانها، در سرشت خود جویای دانستن اند (نک: ارسطو، ۱۳۶۶: ۳). که اصل یونانی آن به این قرار است:

Pantes anththropoi tou eidenai oregontai physei

و آن گونه که هیدگر ترجمه کرده است: در هستی

انسان، اساساً مبالات دیدن نهفته است: *Im Sein des*

Menschen liegt wesenhaft die Sorge des

Sehens. تفصیل بیشتر این موضوع در *Heidegger,*

1979, GA 20, 380 موجود است که برگرفته از

درس گفتارهای هیدگر در نیمسال تابستانی ۱۹۲۵ در

دانشگاه ماربورگ است.

۷- این فعل بر حسب کاربرد رایج در زبان یونانی به

معنای میل کردن است.

۸- اجزای این ترکیب به ترتیب به معنای برپاوری بودن

meinen و برای خود *für sich selbst* هستند.

۹- بند ۵ از کتاب *دوم اخلاق نیکوماخوس*: برای

این که بدانیم حکمت عملی چیست، باید ببینیم ما کدام

کس را دارای این حکمت می نامیم. چنین می نماید که

مرد دارای حکمت عملی کسی است که در باره آنچه

برای او نیک و سودمند است، به درستی بیندیشد؛ نه در

باره نیک جزیی؛ مثلاً آنچه برای تندرستی یا نیرمندی

نیک است، بلکه در باره نیک و سودمند به معنی

فراگیر، یعنی طرق و وسایل دست یابی به زندگی نیک

و همراه با نیک بختی (*اخلاق نیکوماخوس* کتاب ششم

۱۱۴۰a و ۱۱۴۱b).

آناکساگوراس و تالس و مردانی همانند آنان دارای

حکمت نظری تلقی می شوند، نه بهره ور از حکمت

عملی، زیرا آنان چیزهایی را که برای خودشان سودمند

بود، نمی شناختند، ولی با امور دشوار و حیرت انگیز و

الهی، هر چند سودی در برنداشتند، آشنا بودند و آنچه

توضیح می دهد که اگر برای دازاین از وصف

existentia استفاده می کنیم، نباید آن را در معنای

هستی فرادست (*Vorhandenheit*) فهمید. برای

احتراز از این اشتباه برای وصف دازاین از واژه

Existenz استفاده می شود. مراد از اگریستنس انحاء

ممکن بودن است و بس.

۴. شواهد زیادی وجود دارد که هیدگر به ارسطو و

فلسفه عملی روی می آورد تا خود را از معضلی برهاند

که به زعم او تلقی هوسرلی از اصالت سوژه استعلایی

ضرورتاً بدان دچار می شد. هیدگر در پی این بود که راه

ویژه خود را به فهم فلسفی زندگی انسانی بیابد.

(تفصیل این مطلب در *Rentsch, 2001, 30-50*).

۵. ارسطو در فصل دوم از کتاب *ششم اخلاق*

نیکوماخوس به این نکته اشاره کرده است: مبدأ عمل -

به عنوان علت محرک نه علت غایی - انتخاب است و

مبدأ انتخاب میل همراه با تفکری است که هدف را

نشان می دهد. از این رو، انتخاب بدون تعقل و تفکر در

یک سو و ملکه اخلاقی در سوی دیگر وجود ندارد،

زیرا عمل نیک و عکس آن، بدون تفکر و ملکه وجود

نمی تواند داشت. عقل و فکر به تنهایی هیچ چیز را

به حرکت در نمی آورد. این کار تنها از عقل و تفکری

ساخته است که نظر به هدفی دارد و همین خود بر

تفکر سازنده نیز حاکم است، زیرا هر کسی که چیز

می سازد، برای هدفی معین می سازد و آنچه ساخته

می شود هدف به معنی مطلق نیست، بلکه در ارتباط با

چیزی است و شکل بخشی به چیزی. عمل اخلاقی

به عکس آن، خودش هدف است، زیرا عمل نیک و

باززش، هدف است و هدف میل نیز همین است.

بدین جهت انتخاب، یا *عقل میل کننده است یا میل*

موافق عقل و بدین سان مبدأ انتخاب و عمل انسان

است (نک: لطفی، ۱۳۸۵: ۲۰۹).

- ۲۰- یعنی ارائه تبیینی هستی شناختی از انفعالات
- ۲۱- آن گونه که در بند ۲۹ از کتاب *هستی و زمان* آمده است.
- ۲۲- در بند ۲۹ این کتاب
- ۲۳- *Vorwegnehmen* تفصیل این موضوع در حیدری، ۱۳۸۶.
- ۲۴- مجموعه آثار Ga 24, 95
- ۲۵- *Worum-willen*. مراد این است که در این جا هم مطابق پراکسیس ارسطو اصل و غایت فی نفسه است (*hou heneka*) و پراکسیس متوجه چیز دیگری نیست (*heneka tinos*). مشابه با این خصلت ارسطویی، دازاین به عنوان پراکسیس خصلتی هستی شناختی می یابد و از ویژگی *hou heneka* برخوردار می شود؛ به گونه ای که در ادبیات وجودی هیدگر در مورد دازاین گفته می شود که *Worumwille* است؛ یعنی غایتی فی نفسه دارد.
- ۲۶- آن گونه که در ترجمه این بخش از اخلاق نیکوماخوس آمده است: بدین جهت انتخاب، یا عقل میل کننده است یا میل موافق با عقل و بدین سان مبدأ انتخاب و عمل انسان است.
- ۲۷- *Existiert*. تفصیل این موضوع در صفحه های ۲۶۷ تا ۳۰۱ از کتاب *هستی و زمان* نسخه آلمانی Heidegger, 1986.
- ۲۸- ارسطو در فصل هشتم از کتاب *ششم اخلاق نیکوماخوس* به این نکته اشاره کرده است که بهره مند از فرونیسیس باید جزییات امور را نیز بداند که از جمله آنها وقت درست هر عمل است. برای تفصیل بیشتر بنگرید: Aristoteles, 1960: 130.
- ۲۹- *Augenblick*، نمونه ای از آن در ص ۱۷۲ از کتاب *هستی و زمان*، ص ۱۷۲ نسخه آلمانی Heidegger, 1986.

را برای آدمیان نیک است، نمی جستند (ارسطو، *اخلاق نیکوماخوس*، ۱۳۸۵: ۲۲۱).

۱۰- این نکته را نیز باید بگوییم که هیچ امر گذشته موضوع انتخاب نمی تواند بود ... اندیشیدن همیشه در باره امری آینده است و در باره موضوعاتی که ممکن است غیر از آن گونه که هستند، باشند (نک: ارسطو، *اخلاق نیکوماخوس*، ۱۳۸۵: ۲۱۰).

۱۱- باید یادآور شد که *Zu* جزء نخست ترکیب *Zu-sein* که هیدگر این ترکیب را در بیان ماهیت دازاین می آورد (*هستی و زمان*، بند ۹) ضمن این که مصدر ساز است بیانگر جهت نیز هست؛ به این معنی که ماهیت دازاین در حال نیست، بلکه رو به آینده دارد و اگر مجاز باشیم، می توانیم بگوییم که دازاین «هستی به سوی» دارد.

۱۲- هیدگر برای تبیین این معنا، در بند ۴۲ از کتاب *هستی و زمان* اسطوره ای رومی را نقل می کند که از آن بخوبی جایگاه مبالات در آدمی روشن شده است. در این اسطوره مبالات (*Sorge*) به عنوان بنیاد دازاین مطرح شده است

۱۳- تعبیر هیدگر *اوتولوژی دازاین انسانی*

۱۴- حیات در معنای عام آن

۱۵- حیات همراه با غایات عقلی

۱۶- تفصیل این مطلب در فصل هشتم از کتاب *ششم اخلاق نیکوماخوس*.

۱۷- ارسطو در این باب گفته است: *ta hauto agatha kai sympheronta* یعنی آنچه برای وی مفید و مرجح است.

۱۸- بخش سوم از کتاب *هستی و زمان* با عنوان توان بود اصیل دازاین برای تمامیت و زمانمندی به مثابه معنای هستی شناختی مبالات.

۱۹- به ترتیب *Befindlichkeit, Verstehen, Rede*

فعالیت آن جزء روح (یا نفس) آدمی که بهره ور از عقل است. نقش این جزء هم اطاعت از عقل است و هم مالک بودن عقل و تفکر و انجام دادن اعمال موافق عقل. چون این زندگی هم دارای دو معنی است، باید بگوییم که آنچه در نظر داریم، زندگی به معنی فعالیت مستقل است، زیرا این زندگی، زندگی به معنی حقیقی است».

منابع و مآخذ:

- ۱- خراسانی، شرف‌الدین. (۱۳۶۶). ارسطو، متافیزیک، ترجمه بر پایه متن یونانی، نشر گفتار.
- ۲- لطفی، محمدحسن. (۱۳۸۵). ارسطو، اخلاق نیکوماخوس، طرح نو.
- ۳- لطفی، محمدحسن. (۱۳۸۵). ارسطو، سماع طبیعی (فیزیک)، طرح نو.
- ۴- احمدی، بابک. (۱۳۸۲). هایدگر و تاریخ هستی، نشر مرکز.
- ۵- حیدری، احمد علی. (۱۳۸۶). «زبان مقوم ساختار عالم: نسبت هستی و زبان در هستی و زمان مارتین هایدگر»، مجموعه مقالات هفتمین همایش زبان‌شناسی ایران، ج ۱، انتشارات دانشگاه علامه طباطبایی.
- 6- Aristoteles, Metaphysik. (1960). Akademie Verlag, Berlin
- 7- Aristoteles, Nikomachische Ethik, (1960). Akademie Verlag, Berlin,
- 8-Aristoteles, Physik. (1960). Akademie Verlag, Berlin,
- 9-Gadammer, H.-G., Heideggers Wege, Tübingen
- 10-Heidegger, Martin.(1947). Platonslehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den "Humanismus, Francke.
- 11-Heidegger; Martin. (1986). Sein und Zeit, Max Niemeyer Verlag Tübingen.

۳۰- ترجمه هیدگر از این بخش به قرار زیر است: Die Sophisten unterscheiden sich durch die Art der Entschlossenheit zur wissenschaftlichen Forschung: Sie sind unernst, sie wollen die Leute für sich gewinnen. GA 22, 294.

۳۱- مرحوم دکتر شرف‌الدین خراسانی واژه Prohairesis را گزینش سنجیده زندگی معنی کرده است. ترجمه متافیزیک، ص ۹۳.

۳۲- In-der-Wahrheit-seins der Seele این تعبیر مطابق است با این عبارت ارسطو در فصل سوم از کتاب ششم اخلاق نیکوماخوس: صورتهای بنیادینی را که نفس به سبب آنها از طریق تأیید یا نفی به درستی راه می‌برد، پنج تا هستند: توانایی عملی، شناخت علمی، حکمت عملی، حکمت نظری و عقل شهودی: Aristoteles, 1960: 124.

۳۳- آن‌گونه که در مجموعه آثار هیدگر ۲۲، ۳۱۲ [مفاهیم بنیادین فلسفه باستان، نیمسال تابستانی ۱۹۲۶ در ماربورگ] آمده است: Der Mensch ist das Lebewesen, das gemäß seiner Seinsart die Möglichkeit hat zu handeln

34- Derselbe Mensch taucht dann wieder bei Kant auf (Kritik der reinen Vernunft; Grundlegung zur Metaphysik der Sitten): der Mensch, der reden, d. h. begründend handeln kann.

۳۵- Physik, IV, 14, 223 a 16-29: «این سؤال نیز بجاست که اگر نفس وجود نمی‌داشت، آیا زمان وجود می‌داشت یا نه؟»

۳۶- [ارسطو در بند ۶ از کتاب اول از اخلاق نیکوماخوس در بیان تعریف نیک بختی برای انسان به این نکته اشاره دارد که برای این کار در وهله نخست باید بدانیم که کارکرد اصلی و وظیفه خاص آدمی چیست. و در ادامه می‌گوید که این وظیفه زیستن و یا احساس کردن نیست. «پس می‌ماند زندگی به عنوان

- 12-Martin Heidegger,(1979).Gesamtausgabe
Bd. 20 ,Vittirio Klostermann, Frankfurt/M.
- 13-Martin Heidegger,(1993)Gesamtausgabe
Bd. 22 ,Vittirio Klostermann, Frankfurt/M.
- 14-Martin Heidegger.(1975).Gesamtausgabe
Bd. 24 ,Vittirio Klostermann, Frankfurt/M
- 15-Martin Heidegger.(1977).Gesamtausgabe
Bd. 25 ,Vittirio Klostermann, Frankfurt/M.
- 16-Rentsch, Thomas.(2001). Herausgeber:
Sein und Zeit, Akademie Verlag, Berlin.

