

SOPHIA PERENNIS

The Semiannual Journal of Sapiential Wisdom and Philosophy

Vol. 17, Number 1, spring and summer 2020, Serial Number 37

Relation between theoria and praxis in Aristotle according to Heidegger

Aristotle's *Nicomachean ethics* is one of the sources in which Heidegger's philosophical challenge with the history of philosophy takes place. From the mid-1980s, commentators on Heidegger's work began to study the influence of Aristotle's philosophy on Heidegger's thought. Some interpret Heidegger's thought as close to Aristotle and some as opposed to it. One of the most important and specific issues that commentators have dealt with and disagree on is the relationship between *sophia* and *phronesis* and the way in which Heidegger took it and intervened.

Aristotle deals with theory and practice in the sixth book of *Nicomachean Ethics* by defining the two concepts of *phronesis* and *sophía*. These two concepts are both intellectual virtues and are closely related to the concept of reason (*nous*). Of course, placing *phronesis* alongside other intellectual virtues, including *sophía*, *techne* and *episteme* and counting it as one of the aspects of *aletheuein* makes it for Heidegger possible to prevent this concept from entering in to the field of ethical discussions. He attributes three meanings to the concept of *phronesis*: first, having circumspection; the second is being resolute (*entschlossen*) and finally to have conscience (*Gewissen*). According to Heidegger, what is revealed in the relationship between *phronesis* and *sophía* is the connection of philosophy with the knowledge that guides us in our daily works. By interpreting the concept of *phronesis* in Aristotle, Heidegger achieves the source of the everyday understanding of Being. He considers the fundamental common denominator of the two concepts of *phronesis* and *sophía* to be their movement, in the sense that they are both forms of movement of life. Heidegger considers this basic phenomenon of movement to be the fundamental and new basis of Aristotle's philosophy.

All of this is based on the premise that Heidegger thought of only one thing from beginning to end, and that his thoughts were moving in a straight line. With the publication of his lectures in recent years, it has become clear that this assumption is inconsistent with the path taken by Heidegger's thinking. Although Heidegger's way of thinking, as he says, was one way, it was not always in one direction and had different stops. Thus, in examining the relation of Heidegger's thought to Aristotle's thought, the rejection of his

interpretations of Aristotle must be pursued in such a way that the diversity of these different directions and stops is not ignored.

Heidegger's interpretation of Aristotle is such that calls him to be witness for what Heidegger philosophically intends; Among other things, the result of Aristotle's statement that reason is involved in *phrónesis* is not that *phrónesis* deals with the same issues that *sophía* deals with, but *phrónesis* is the "understanding of Being", which means understanding of human life, which is itself the subject of each of our decisions and assessments.

Keywords: Aristotle, Prudence (*phrónesis*), Understanding (*sophía*), Theory (*theoria*), Practice (*praxis*), Circumspection, Conscience, Resolutness

References

- Aristoteles: *Die Nikomachische Ethik*. Neu Übersetzt von O. Gigon, Zürich und Stuttgart, 2. Aufl. 1967. **(NE)**
- Heidegger, Martin: *Zur Bestimmung der Philosophie*. Gesamtausgabe Band 56/57, Hrsg. von B. Heimbüchel, Frankfurt am Main, 1987. **(GA 56/57)**
- Heidegger, Martin: *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*. Gesamtausgabe Band 62, Hrsg. von G. Neumann, Frankfurt am Main, 2005. **(GA 62)**
- Heidegger, Martin: *Platon: Sophistes*. Gesamtausgabe Band 19, Hrsg. von I. Schüßler, Frankfurt am Main, 1992. **(GA 19)**
- Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*. Tübingen, 15. Aufl. 1979. **(SZ)**
- Denker, Alfred & Figal, Günter (Hrsg.): Heidegger und Aristoteles. Heidegger-Jahrbuch 3. Freiburg/München, 2007

جاویدان‌خرد، شماره ۳۷، بهار و تابستان ۱۳۹۹، صفحات ۵۹-۸۴

نسبت میان نظر و عمل در ارسطو بنا بر تفسیر هیدگر

بهمن پازوکی*

چکیده

ارسطو به نسبت نظر و عمل در دفتر ششم از کتاب *اخلاق نیکوماخس* در طی تعریف دو مفهوم کیاست (*phronesis*) و درایت (*sophia*) می‌پردازد. این دو مفهوم هر دو از فضایل عقلی‌اند و با مفهوم عقل (*noûs*) ارتباطی تنگاتنگ دارند. البته قرار گرفتن کیا ست در کنار دیگر فضایل عقلی شامل درایت (*sophia*)، فن (*techné*) و معرفت (*epistémē*) و به شمار آوردن آن چون یکی از انحاء ناپوشیده سازی (*aletheuein*) برای هیدگر این امکان را فراهم می‌آورد تا مانع از ورود این مفهوم به حوزه مباحث اخلاقی شود. او سه صفت برای مفهوم *phronesis* قائل است: یکم دید پیرامون‌نگر (*umsichtig*) داشتن؛ دوم مصمم بودن (*entschlossen*) و بالاخره وجدان یا شعور باطن (*Gewissen*) داشتن. بنا بر نظر هیدگر آنچه در نسبت میان *phronesis* و *sophia* آشکار می‌شود، پیوند فلسفه با دانشی است که ما را در کارهای روزمره راهبر است. هیدگر با تفسیر خود از مفهوم *phronesis* نزد ارسطو به مبدأ فهم روزمره وجود دست می‌یابد. او وجه اشتراک بنیادین دو مفهوم کیاست و درایت را تحرک داشتن آنها می‌داند، بدین معنا که این هر دو خود از اشکال تحرک حیات‌اند. همین پدیدار اصلی متحرک بودن را هیدگر مبنای بنیادین و جدید فلسفه ارسطو می‌داند. اما تفسیر هیدگر از ارسطو به گونه‌ای است که در طی آن ارسطو شاهدی می‌شود در جهت تأیید آنچه هیدگر خود به لحاظ فلسفی در نظر دارد؛ از

* عضو هیأت علمی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران. رایانامه: bpazouki@irip.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۶/۴

تاریخ ارسال: ۱۳۹۹/۴/۱۲

جمله اینکه نتیجه قول ارسطو به دخیل بودن عقل در کیاست این نیست که کیاست به همان موضوعاتی می‌پردازد که درایت با آنها سروکار دارد، بلکه کیاست «فهم وجود» است، آن هم به معنای فهم زندگی انسان که خود نیز موضوع تک‌تک تصمیمات و سنجش‌های ما — به معنای سبک و سنگین کردن اعمال — است.

کلیدواژه‌ها: ارسطو، کیاست، درایت، نظر، عمل، نگاه پیرامون‌نگر (Umsicht)، وجدان، مصمم بودن.

مقدمه

نسبت میان نظر و عمل از همان آغاز موضوعی مورد توجه خاص هیدگر بوده است. در وجود و زمان «عمل» در شکل سر و کار داشتن (Umgang) با موجودات درون‌عالم از مقولات اساسی است، تا بدانجا که لویناس^۱ حکم به ارجحیت «عمل» بر «نظر» در اندیشه هیدگر می‌دهد. شاهد این مدعا نیز تأکید خود هیدگر بر این نکته است که مواجهه اولیه ما با موجودات درون‌عالم نه مواجهه‌ای نظری که مواجهه‌ای از جنس به‌کارگیری آنها و کار دستی با آنهاست. در کارهایی مثل نوشتن، چکش کاری و بنا کردن و نظایر اینهاست که موجودات چون چیزهایی که هستند دست‌یابمان می‌شوند، یعنی چون چیزهای به‌کارگرفتنی و فرآورده. علاوه بر این هیدگر در این کتاب همین سر و کار داشتن (Umgang) را به praxis ترجمه کرده است^۲ که به نظر می‌رسد تا اندازه‌ای مؤید سخن لویناس باشد.

شارحان دیگری چون ریچارد رورتی^۳ و کارل اُتو اپل^۴ با تکیه بر همین توصیفات هیدگر از عالم کار و موجود تودستی (Zuhandenes) و ابزار، او را در زمره قائلان به اصالت عمل (Pragmatismus) یا نزدیک به این نحله به شمار آورده‌اند.

شارح دیگری^۵ در-عالم-بودن (In-der-Welt-sein) دازین را نوعی «پراگماتیسم عالم زیسته» تفسیر می‌کند و معتقد است که هیدگر با طرح‌اش بر آن بوده است تا اندیشه خود را بر بنیان دیگری غیر از فلسفه مبتنی بر آگاهی (Bewusstsein) دوران خودش نهد. البته نمی‌توان منکر شد که دازین در مقام در-عالم-بودن مؤلفه‌هایی در خود دارد که ممکن است در نگاه نخست بر قول به اصالت عمل دلالت کنند؛ اما باید توجه داشت که در ارزیابی اندیشه اولیه هیدگر و تقلیل آن به پراگماتیسم، ساختار وجودشناختی دیگر اجزاء تشکیل دهنده در-عالم-بودن نادیده گرفته می‌شود و بدین

ترتیب نقش تعیین کننده‌ای را که در وجودشناسی او دارند از دست می‌دهد. هیدگر اما به غیر از موضع‌گیری مثبتی که در درس‌گفتار ۱۹۲۱/۲۲ نسبت به پراگماتیسم داشته و از آن در برابر اتهام نسبی بودن دفاع کرده است،^۶ در آثار بعدی‌اش همه جا به آن تاخته است و اطلاق اصطلاح پراگماتیسم بر اندیشه خود را رد کرده است.

مسئله نسبت «نظر» و «عمل» و ساختار وجودشناختی «عمل» در اندیشه هیدگر موضوع این نوشته نیست، اما اشاره به این نکته لازم است که این موضوع از جمله موضوعاتی بوده است که ملازم تمام مراحل اندیشه‌اش بوده است. او در «نامه در باب امانیسم» ذات تفکر را Handeln می‌خواند. این واژه برگردان آلمانی واژه یونانی praxis است که در فارسی به «عمل» ترجمه می‌شود. این توصیف از آن جهت تعجب‌برانگیز است که معمولاً تفکر را که «نظر» است در مقابل «عمل» قرار می‌دهند. Handeln را هیدگر به معنای وسیع آن می‌گیرد و نه معادلی برای praten (عمل کردن) در تقابل با poiein (فراوردن) و theorein (نظر ورزیدن). این اصطلاح نشانگر مجموعه حوزه‌های گزاردن (برآوردن، به انجام رساندن) اگزیستنیسیل (existentziell) زندگی است؛ نامی است برای همه انحاء رفتارهای موجودنگر (ontisch) دازین از قبیل poiesis, praxis و theoria.

یکی از مؤلفه‌های رویکرد هیدگر به هستی‌شناسی فرادادی (سنتی) مخالفت با تأکیدی است که در این هستی‌شناسی بر sophia می‌رود. اندیشه او از همان آغاز کوششی بوده است در جهت غلبه بر فهم شایع و متداول از فلسفه چون کاری نظری که از زندگی اصیل که ورای دوگانگی نظر و عمل قرار دارد، منفک شده است. با سیطره نظر در فلسفه به زندگی اصیل که موضوع اصلی و چه بسا تنها موضوع فلسفه است، توجه نمی‌شود و مبهم باقی می‌ماند. از همین رو او بر آن است تا ساختار تاریخ هستی‌شناسی فرادادی را چنان برچیند که به این سلطه پایان داده شود. برچیدن ساختار (Destruktion)، آنچنان که بعضی پنداشته‌اند، تخریب نیست؛ «نافی گذشته نیست، اگر هم نقادانه است به آنچه "امروز" هست مربوط می‌شود، به روش مسلط در پرداختن به تاریخ هستی‌شناسی، خواه این روش به شکل عقیده‌نگاری [doxographisch] یا تاریخ روح [geistesgeschichtlich] یا تاریخ مسأله محور [problemgeschichtlich] انجام گرفته باشد».^۷ منظور هیدگر از برچیدن ساختار به پرسش کشیدن بداهت مقولات و مفاهیمی است که از تاریخ فلسفه به ما به ارث رسیده

است. بدین منظور باید به منابع اصلی این فرادهدش مراجعه کرد. در برچیدن ساختار قرار نیست چیز جدیدی کشف شود، بلکه از روی آن آزمون زیسته‌اصیلی که این مفاهیم و مقولات از آن استخراج شده‌اند، لایه‌های تفسیرهای انجام گرفته در طی تاریخ فلسفه که آن را پوشانده‌اند، برداشته شود.

روش هیدگر در خواندن تاریخ فلسفه این گونه است که پرسش‌هایش را چنان در تفسیرهای خود می‌گنجاند که به نظر می‌رسد بیشتر در موافقت با پیشینیانش و نه در ضدیت با آنها می‌اندیشد. گادامر که در درس‌گفتارهای هیدگر درباره‌ارسطو در دوره تدریس در ماربورگ در اوایل سال‌های ۱۹۲۰ حضور داشته است، در این باره چنین گزارش می‌دهد: «آنها تفاسیری تأمل برانگیز بودند، هم به لحاظ قدرت روشنگری و هم با توجه به افق‌های دید فلسفی‌ای که در این میان [برای من] گشوده می‌شد. در درس‌گفتارهای هیدگر مباحث چنان تأثیری بر ما می‌گذاشتند که دیگر نمی‌دانستیم او از موضوعات [مورد نظر] خودش سخن می‌گوید یا از موضوعات [مورد نظر] ارسطو».^۸ این ناتوانی در عدم تمییز نظر هیدگر از اندیشه ارسطو منجر به عدم اطمینان درباره مقاصد هیدگر می‌شد. «امروز دیگر هیچ‌کس شک ندارد به اینکه قصد اصلی‌ای که هیدگر را به فرورفتن در اندیشه ارسطو هدایت می‌کرد، قصدی انتقادی - ساختار شکنانه بود. این مسأله آن زمان آنچنان هم روشن نبود. ... شاید آن زمان نه تنها بر دانشجویان که بر خود هیدگر این گونه گذشته باشد که قوت حریف فکری، چه بسا قوت بخشیدن به او، که هیدگر در تفسیر خود با جرأت بدان دست می‌زد، مطابق با اصل اساسی افلاطونی [به این مضمون] که حریف فکری را از خودش قوی‌تر سازیم، هر از گاهی بر او [هیدگر] چیره شده بود».^۹

اخلاق نیکوماخس ارسطو یکی از همان منابعی است که در آن کشاکش فکری هیدگر با تاریخ فلسفه اتفاق می‌افتد. از اواسط دهه ۱۹۸۰ شارحان آثار هیدگر شروع به پژوهش در باره تأثیر اندیشه ارسطو بر تفکر هیدگر کردند. عده‌ای تفکر هیدگر را نزدیک به ارسطو و عده‌ای در مخالفت با آن تفسیر می‌کنند. یکی از عمده‌ترین و خاص‌ترین موضوعاتی که شارحان به آن پرداخته‌اند و بر سر آن توافق ندارند نسبت میان *sophia* و *phronesis* و نحوه‌ای است که هیدگر آن را اخذ و در آن دخل و تصرف کرده است.^{۱۰} مثلاً بنابر نظر وُلپی، هیدگر برای *phronesis* اهمیتی خاص و نقشی تعیین کننده‌تر قائل است تا *theoria*.^{۱۱} مفسر دیگری معتقد است که هیدگر نه

تنها بر ارجحیت sophia نسبت به phronesis تأکید دارد، بلکه phronesis را در ضمن sophia درآورده است.^{۱۲} اس روزن بر عکس استدلال می‌کند که این مفهوم sophia است که در phronesis وارد شده است.^{۱۳}

اما همه این اقوال مبتنی بر یک پیش‌فرض است و آن این که هیدگر از آغاز تا به انجام به یک موضوع اندیشیده است و اندیشه‌اش در مسیری مستقیم و رو به جلو در حرکت بوده است. با انتشارات درس‌گفتارهای او در طی سال‌های اخیر معلوم شد که این پیش‌فرض با مسیری که تفکر هیدگر واقعاً طی کرده است هم‌خوانی ندارد. گرچه راه تفکر هیدگر به گفته خود او یک راه بیشتر نبوده است، همواره در یک جهت نبوده و توقف‌گاه‌های متفاوتی داشته است. بدین ترتیب باید در واری نسبت اندیشه هیدگر با تفکر ارسطو، ردّ تفاسیر او بر ارسطو را چنان پیگیری کرد که تنوع این جهات و توقف‌گاه‌های متفاوت نادیده گرفته نشود. البته هیدگر در گزارش‌هایی که از آغاز شکل‌گیری فلسفه خود بدست می‌دهد، همواره بر تأثیر آثار ارسطو بر آن تأکید دارد.^{۱۴} اما با نگاهی به عناوین درس‌گفتارهای دوره اول تدریس در فرایبورگ بین سال‌های ۱۹۱۹ تا ۱۹۲۳ معلوم می‌شود که این گزارش نمی‌تواند درست باشد. هیدگر در این سال‌ها بر آن بود تا مسیحیت اصیل را از بن‌انفوذ تفکر یونانی که نزد او مانعی در راه رسیدن به مسیحیت اصیل بود، بپیراید. او مسیحیت را «انقلابی بزرگ بر ضد یونان‌مآبی»^{۱۵} تلقی می‌کرد. آنچه از کارهای اولیه او برمی‌آید کوشش در جهت یافتن «زندگی اصیل» (ursprüngliches Leben) از رهگذر رویکردی پدیدارشناختی بود. زندگی اصیل را نیز بر خلاف استادش هوسرل نه در نحوه پدیدار شدن آن در آگاهی، بلکه در نحوه مقید بودن آن به آزمون زیسته و به عالم می‌جست. اما در موضع هیدگر نسبت به آزمون زیسته عالم نیز مجدداً تغییری به وجود می‌آید، به طوری که از تسلط آنچه در عالم زیسته به زیست آمده شده فاصله می‌گیرد تا به «عالم خودی» (Selbstwelt)، که نقطه اوج زندگی واقع است، برسد. هیدگر نخست گمان می‌برد، بتوان با پرداختن به دیانت (Religiösität) مسیحیت اولیه امکان راه‌یابی به این عالم خودی وجود را به‌دست آورد، زیرا عالم خودی در این دیانت «آنگونه که هست وارد زندگی می‌شود و آنچنانکه که هست زیست می‌شود».^{۱۶} بدین منظور او کوشید در درس‌گفتار ترم زمستانی سال ۱۹۲۰/۲۱^{۱۷} با تفسیر پدیدارشناختی نامه‌های پولس به

عنوان «پارادایمی تاریخی» به عالم خودی راه پیدا کند. به زودی اما معلوم گشت که دیانت مسیحی نمی‌تواند پارادایم مناسبی برای رسیدن به پدیدارشناسی زندگی باشد. بدین ترتیب پرشس هیدگر از امکان پدیدارشناسی در این مرحله بی‌پاسخ ماند. تازه با درس‌گفتار سال ۱۹۲۲ و چرخش به سمت فلسفه ارسطو است که هیدگر پاسخ خود را در مفهوم *phronesis* (کیاست) می‌یابد.

با رویکرد به ارسطو در اصل هیدگر بر موضع ضد یونانی خود در آغاز راه فلسفی‌اش غلبه می‌کند. چه چیز باعث این رویکرد شده است؟ آنچه از درس‌گفتارهای او برمی‌آید این است که هم در تلقی هیدگر از پدیدارشناسی تغییری صورت گرفته و هم اینکه مفهوم حرکت در فلسفه ارسطو برایش اهمیتی خاص پیدا کرده است. عمده‌ترین علت رویگردانی او از موضوعات دینی توجه هر چه بیشتر به فلسفه‌ورزی ناب و نیافتن چنین چیزی در پدیدار دینی بود.

علاوه بر این، دو موضوع دیگر محرک او در این چرخش فکری بودند. یکم پرداختن به نسبت میان نظر و عمل که یکی از مسائل اساسی از زمان فلاسفه یونان تا به امروز است. در این واریسی نسبت نظر با عمل تمرکز اصلی هیدگر بر مقابله با سلطه نظر در فلسفه بود. یونانیان نظر را نمونه‌اعلای فضیلت می‌دانستند. موضوع دیگر آشکار گشتن فزاینده تاریخ‌مندی زندگی و بدیل آن تاریخ‌مندی فلسفه بود، که بیان برجسته خود زندگی است. طرحی که او از پدیدارشناسی انتقادی درانداخته بود آن را از محدوده نظر (*theoria*) آزاد می‌ساخت و به سمت واقع‌بودگی (*Faktizität*) نحوه وجودی انسان (*Existenz*) سوق می‌داد تا بدین ترتیب شکلی هرمنویتیکی و تاریخی به خود بگیرد. واقع‌بودگی دلالت بر «واقعیت» غایی و تحویل‌ناپذیر اگریستنز فردی دارد که هر اندیشه فلسفی اصیلی باید از آن چون مبدأ و بنیان‌اش آگاه باشد. این امر واقع (*factum*) همان زندگی است که «واقعیت» بنیادین‌اش را بنیاد نادیده گرفت. تاریخ‌مندی زندگی و فلسفه هیدگر را متوجه گذشته ساختند و او را ترغیب به یافتن آن نقطه تاریخی‌ای کردند که راه کنونی زندگی و فلسفه‌ورزی شکل گرفته بود.

سیر تحول فکری هیدگر به لحاظ اشتغال به فلسفه ارسطو را می‌توان به دو مرحله تقسیم کرد: مرحله اول بین سال‌های ۱۹۱۹ تا ۱۹۲۱ قرار دارد. در این سال‌ها که مصادف‌اند با اولین کوشش‌های او در یافتن تفکری مستقل، ارسطو نقش عمده‌ای ایفا نمی‌کند. توجه او در این سال‌ها بیشتر معطوف به فلسفه نوکانتی، چه به لحاظ موضوعی

و چه به صورت انتقادی، هرمنویتیکی دیلتای و پدیدارشناسی هوسرل بود. در این مرحله ارسطو کاملاً غایب است.

مرحله دوم با ترم زمستانی سال‌های ۱۹۲۱/۱۹۲۲ شروع می‌شود. عنوان درس گفتار او در این ترم چنین است: «تفاسیری پدیدارشناسانه بر ارسطو: درآمدی به تحقیق پدیدارشناسانه». این درس گفتار به گفته هیدگر کوششی است در تبیین بنیادین و جدید مفهوم فلسفه. از این سال به بعد پرداختن به ارسطو جزء تعیین‌بخش تفکر هیدگر می‌شود و ارسطو همواره در تفکر او حضور دارد. این حضور که همیشه نیز به تفصیل و صراحت نبوده است، به یکی از مشخصه‌های فکری هیدگر، چه به لحاظ موضوع و چه از حیث نوع پرداختن به پرسش‌های فلسفی، مبدل می‌شود. درس گفتار ترم تابستانی سال ۱۹۲۲ اختصاص دارد به تفسیر بندهای آغازین از کتاب اول متافیزیک و کتاب اول فیزیک ارسطو. عنوان این درس گفتار چنین است: «تفاسیری پدیدارشناختی بر منتخباتی از ارسطو درباره هستی‌شناسی و منطق». در جلد ۶۲ از مجموعه آثار هیدگر علاوه بر متن این درس گفتار مقاله‌ای مفصل نیز به عنوان ضمیمه این جلد به چاپ رسیده که به «گزارش ناتُرپ»^{۱۸} مشهور شده است. عنوان این مقاله «تفاسیری پدیدارشناختی بر ارسطو (اعلان و وضعیت هرمنویتیکی)» است. این مقاله که هیدگر آن را به عنوان سندی از فعالیت‌های مکتوب علمی خود جهت احراز کرسی استادی دانشگاهی برای پآل ناتُرپ-از نوکانتی‌های بنام آن دوره و رئیس گروه فلسفه دانشگاه ماربورگ- فرستاده بود، در واقع درآمدی بود به کتابی درباره ارسطو که هیدگر قصد نوشتن آن را داشت. او اگرچه در سال ۱۹۲۴ برای همیشه از ادامه این طرح چشم پوشید، ولی بسط و تفصیل مطالب این مقاله بعدها تبدیل به کتابی شد که ما آن را با عنوان وجود و زمان می‌شناسیم. شاید به همین دلیل است که وُلپی وجود و زمان را همانندگوئی (Homologie) اخلاق نیکوماخُس نامیده است.^{۱۹} در سال‌های بعد نیز هیدگر همچنان به تفسیر و شرح بسط آراء ارسطو مشغول بود. در ترم زمستانی سال ۱۹۲۴/۱۹۲۵ هیدگر درس گفتاری دارد با عنوان «افلاطون: سوفیستس». در این درس گفتار او به صراحت اعلام می‌کند که فهم افلاطون جز به واسطه فهم ارسطو ممکن نیست و این را پیروی کردن از اصلی هرمنویتیکی می‌داند؛ بدین مضمون که مسیر تفسیر همواره از روشنایی به تاریکی می‌رود. به همین جهت او قبل از اینکه به افلاطون بپردازد، درس را با مقدمه بسیار مفصلی در شرح کتاب اخلاق نیکوماخُس ارسطو آغاز می‌کند. در این

شرح او از تمامی مفاهیمی که در «گزارش نآثرپ» آمده بود، استفاده می‌کند. علاوه بر این، نحوه‌ای که هیدگر در این درس‌گفتار جملات ارسطو را ترجمه می‌کند، خود حکایت از سعی وی در نشان‌دادن وجوه تشابه میان بعضی از آرای خود با بعضی از مفاهیم و اصول ارسطو دارد.

به نظر هیدگر آنچه در فرادش تفکر یونانی مغفول مانده است تاریخ و زندگی است. از این‌رو هیدگر وظیفه پدیدارشناسی را در این مرحله از مسیر تفکر خود، ادا کردن حق زندگی آن‌گونه که زیست می‌شود، می‌داند. هیدگر فلسفه‌فرادادی (سنتی) را متهم می‌کند به اینکه زندگی را تبدیل به متعلق نظر کرده و از این طریق آن را به موضوعی پیش‌رو و موجود در عالم مبدل ساخته است. بر عکس، پدیدارشناسی کوشش دارد زندگی را طی فراشدی خاص به جان بیازماید. به جای اینکه زندگی را تحت «سلطه عمومی آنچه از جنس نظر است»^{۲۰} درآوریم و با این‌کار از آن «زندگی زدایی» (ent-leben)^{۲۱} کنیم، لازم است تا با «آزمون زیسته» (Erlebnis) همراه شویم و کوشش کنیم تا معنا و اهمیت‌اش را دریابیم و آن را به بیان درآوریم.

هیدگر در آغاز مسیر تفکر خود موضوع فلسفه را به‌زیست آزمودن عالم محیط (Umwelt) تعریف می‌کند و قصد آن دارد به طرح فلسفه‌ای دست زند که او آن را «علم نخستین» (Urwissenschaft) می‌نامد. در قلمرو چنین فلسفه‌ای است که می‌توان به چنین آزمون زیسته‌ای دست‌یافت و معانی مختلف زندگی را با دیگران در میان گذاشت. در این راه او به مقابله با هر گونه شناختی از عالم که از نظر (theoria) برخاسته باشد، می‌پردازد، زیرا «نظر» در تبیین عالم آن را قطعه قطعه می‌کند و این نیز چیزی نیست جز تخریب عالم محیط. هر جا کوشش شده است تا با کمک نظر عالم محیط و زندگی را تشریح کنند و توضیح دهند، این عالم در خود فروریخته است. این شیفتگی به هرآنچه حاصل نظر است، خودمانعی می‌شود بر سر راه فهم همبستگی آزمون زیسته عالم محیط که خود منشأ نظر است. بدین ترتیب هیدگر موضع مبتنی بر نظر (نظری) را مؤلفه‌ای اشتقاقی می‌داند که مطلق‌انگاری آن منجر به عدم درک این موضوع می‌شود که زندگی خود سرآغاز و منشأ موضع نظری است. از این‌رو باید «سیطره نظر» را شکست اما نه به گونه‌ای که به جای آن تقدم عمل را اعلام کنیم، بلکه صرفاً به این منظور که نشان دهیم که آنچه از نظر برخاسته است فی‌نفسه در چیزی مقدم بر نظر ریشه دارد.

از سال ۱۹۲۳ جستجو برای یافتن «علم نخستین» یا «علم سرآغازینی» (Ursprungswissenschaft) که همان فلسفه باشد، همراه می‌شود با مفهوم عمده «هرمنوتیک واقع‌بودگی» (Hermeneutik der Faktizität) و وجود واقع یا «واقع‌بودگی» اصطلاحی بود متداول در مباحث فلسفی قرن نوزدهم که خصوصاً در فلسفه نوکانتی از آن به عنوان مفهومی در مقابل مفهوم «وجود منطقی» (Logizität) استفاده می‌شد. بر خلاف مفهوم «وجود منطقی» که امری کلی و فرازمانی بود، از واقع‌بودگی چیزی تصادفی، منفرد، واقعی و انضمامی مراد می‌شد که منحصر به فرد و غیرقابل تکرار است. هیدگر از «واقع‌بودگی»، زندگی را می‌فهمد آن‌گونه که انضمامی است و هربار (jeweilig) از نو تحقق می‌یابد. توجه هیدگر از همان ابتدا معطوف به چگونگی تحقق زندگی انسان با توجه به منحصر به فرد، یگانه، تاریخی و مشروط به اوضاع بودن آن است. بنابراین، مقصود از این زندگی، زندگی طبیعی نیست، بلکه بر عکس هیدگر سعی دارد از زندگی طبیعی راه به بیرون، یا در واقع راه به سرآغاز پیدا کند. «واقع‌بودگی» پیش از هر گونه نظریه‌پردازی و تأملات ویژه، با خویشستن خود از حیث امکانات، و وضعیت انضمامی و خاستگاه مأنوس و آشنا است. واقع‌بودگی یعنی وجود تاریخی داشتن.

آنچنان که از نامه هیدگر به ریکرت به تاریخ ۲۷ ژانویه ۱۹۲۰ برمی‌آید، او خود از این تغییر دیدگاه که با وارد کردن تاریخ فلسفه در روش پدیدارشناسانه بوجود آمده است، آگاه است. او می‌نویسد: «در حالی که جهت‌گیری هوسرل ماهیتاً در مسیر علم طبیعت است و [سمت و سوی] ریاضی دارد و از همانجا نیز او مسائل را نه تنها اخذ می‌کند، بلکه حتی بیش از آنچه مجاز باشد اجازه تعیین آنها را می‌دهد، من سعی می‌کنم تا در خود زندگی زنده و تاریخی، یا دقیق‌تر بگویم در آزمون اصیل عالم محیط جا پا بازکنم...»^{۲۲}. اعلام اینکه یکی از راه‌های رسوخ به خود اشیاء، یعنی شعار اصلی پدیدارشناسی، چالش با تاریخی است که ما خود آن هستیم، همان نکته اساسی «گزارش ناتراپ» است. در این گزارش هیدگر می‌کوشد تا با توجه به مسأله واقع‌بودگی و با تفسیر پدیدارشناختی ارسطو، تاریخی جدید از هستی‌شناسی و منطق به دست دهد. هر درایتی، همچون تحقیقی خاص از تحرک زندگی، خود مؤلفه‌ای است تاریخی. از این رو می‌بایست قبل از پاسخ دادن به این سؤال که چرا موضوعی خاص برای تفسیر انتخاب می‌شود و اینکه با این کار ما به چه نوع از «عینیت» دست خواهیم یافت، وضعیت

تاریخی تفسیر، یعنی شرایط ویژه و خاصی که تفسیر و درایت در آنها انجام می‌گیرد، روشن گردند. هیدگر با توجه به مسأله واقع‌بودگی تنها تفسیر مناسب با زندگی و وضعیت آن روز را تفسیری می‌داند که تفکر یونانی، به ویژه تفکر ارسطو، از آن به‌دست می‌دهد. ارسطو با روش خاص خود در پرداختن به موضوع موجود متحرک در کتاب فیزیک، بنیانی اصولی و جدید را در جهت تأسیس هستی‌شناسی و منطق می‌گذارد. هیدگر در تفسیر خود از ارسطو در این گزارش نشان می‌دهد که نظر (theoria) در تفکر ارسطو تنها نحوه‌ای است که در آن موجودی که بالاضروره هست آنچه هست، حفظ می‌شود و محفوظ می‌ماند.

البته هیدگر قصد آن ندارد تا هر آنچه ارسطو گفته است را به‌تمامه و بی‌تفسیر اخذ کند، بلکه او از اشارات مفیدی که در لابه‌لای جملات ارسطو می‌یابد و به نظر او می‌توانند در مسأله واقع‌بودگی به کار آیند، استفاده می‌کند. اینگونه است که گادامر در مؤخره خود به «گزارش ناترپ» می‌گوید: «در این متن به ارسطو نه به‌عنوان موضوعی مهم و تاریخی پرداخته می‌شود، بلکه از دل پرسش‌های معاصر فلسفه» و با توجه به «فشاری که مفهوم زیستن»^{۲۳} در این دهه‌های آخر بر گرده مسائل فلسفی در آلمان وارد آورده است، پرسشی ریشه‌دار مطرح می‌شود و بسط می‌یابد.

از همین‌رو برای هیدگر پرسش راهبر در تفسیر ارسطو، پرسش از «عینیت» (Gegenständlichkeit) وجود است زیرا در این «عینیت» است که وجود انسان و نحوه وجود زندگی به تفسیر درآمده‌اند. او در این تفسیر به دنبال یافتن مبانی ارسطو در تشریح انسان و مقولاتی است که از این مبانی برمی‌آیند. او نشان می‌دهد که چگونه در تفکر ارسطو «معنای وجود که دست‌آخر ویژگی نحوه وجود زندگی انسان را مشخص می‌سازد» هر چند به‌گونه‌ای غیر اصیل «از آزمون بنیادین و ناب همین موضوع (یعنی زیستن انسان) و وجود او»^{۲۴} استخراج شده است و اینکه چگونه ارسطو زندگی و زیستن را در افق حوزه وجودی فراگیرتر، یعنی حوزه اشیاء فراورده (مُبدَع، مصنوع hergestellt Gegenstände) تفسیر می‌کند. بنا بر تفسیر هیدگر، وجود نزد ارسطو یعنی فراورده (مُبدَع) بودن و این خود یعنی قابل دسترس بودن. در این نحوه وجود است که حرکت، به معنای ارسطویی‌اش، به پایان خود می‌رسد. ارسطو وجود را از پدیدار حرکت می‌فهمد. الگوی حرکت نیز برای وی مقوله فراوری (poiesis) است. «آنچه در طی تحرک [مختص] پرداختن فراورانه (poiesis) مهیا شده است، آن

چیزی است که هست».^{۲۵} این چیزی است که به وجود فرادستی درآمده و در گرایش به مصرف در دسترس است. با مبنا قرار دادن نحوه وجود زندگی، یعنی حرکتی که به خودی خود جریان دارد، حرکت و تحرک هم نمایانگر اساس مقولات درایت نظری و هم شرطی در جهت روشن سازی خصوصیت اصلی نظر می شود. اما هیدگر در این موضع گیری دو مشکل می بیند: مشکل اول تعمیم یک حوزه از حوزه های متعدد وجود به فهم وجود به طور کلی است و این یعنی مبدل شدن هستی شناسی خاص یک حوزه وجود به هستی شناسی عام. با این کار، و این مشکل دوم است، نحوه اصیل درک مفاهیم که با رجوع به خود امور میسر می گردد، از دست می رود.

بدین ترتیب، به نظر هیدگر، اگر چه هنوز نزد ارسطو امکان یافتن نشانه هایی از آن عالم محیطی که خاستگاه تفسیر وی از زندگی بر مبنای الگوی فراوری (ابداع) است، وجود دارد، اما در تبیینی که هستی شناسی های مرسوم از معنای وجود می کنند و در تاریخ فلسفه از پیش شکل گرفته است، نه تنها دیگر نشانی از این خاستگاه به چشم نمی خورد، بلکه اهمیت خود را نیز در طی تحول پژوهش های هستی شناختی از دست داده است. نتیجه چنین افت معنایی این می شود که در درون فرادش (سنت) فلسفه غرب، معنای وجود یا به «واقعیت» تبدیل می شود و این نیز مبنای طرح مسائل شناخت شناسی می گردد، یا در مقام «طبیعت» به «عینیتی» (Objektivität) مبدل می شود که غایت تعیین بخشی نظری به شیء است. به نظر هیدگر یکی از علل اصلی تقدم مدل شناخت مبتنی بر نظر (نظری) در فرادش فلسفی غرب در ست در همین تعیین وجود به تحرک و حرکت فراوری (ابداع) است.^{۲۶}

بنابراین و با توجه به آنچه در بالا آمد، می توان گفت که تفسیر هیدگر از کتاب اخلاق نیکوماخس ارسطو بیشتر معطوف بررسی دو مفهوم درایت (sophia)^{۲۷} و کیا ست (phronesis)^{۲۸} در پیوند با معنای وجود است تا مسائل اخلاقی. از همین رو لازم است تا قبل از ادامه بحث در اینجا به طور مختصر به مضمون کتاب ششم پردازیم.

مضمون دفتر ششم از کتاب اخلاق نیکوماخس

ارسطو در آغاز بحث خود درباره مفهوم «کیاست» در دفتر ششم از کتاب «اخلاق نیکوماخس» به پنج نحوه از حقیقت، یا به تعبیر هیدگر، پنج نحوه از وجود ناپوشیده گر (aletheuein = aufdeckendsein) اشاره می کند: (۱) مهارت (techne = Kunst) در پرداختن به امور، کار دست و فراوری، (۲) علم (episteme = Wissenschaft)، (۳)

کیا ست یا آنچه‌انکه هیدگر آن را ترجمه می‌کند، پروای عالم داشتن از نگاه پیرامون‌نگر (Umsicht)، (۴) فهم و درایت (sophia)، (۵) عقل (nous = Vernunft).^{۲۹} به واسطه این پنج نوع ناپوشیده سازی است که حوزه‌های مختلف وجود کشف می‌شوند و ما فرصت می‌یابیم تا نگاهی مقدماتی به تعیینات وجودی خاص این مناطق بیاندازیم. همه این پنج نوع ناپوشیده‌سازی پیوندی مستقیم با سخن (logos) دارند، یعنی هیچ کیاستی، هیچ درایتی وجود ندارد که سخن نباشد، به گونه‌ای که تمایز آنها با یکدیگر در درجه اول به لحاظ همین سخن‌گفتن (légein) است. سخن‌گفتن اما برای این پنج نحوه حقیقت امری عارضی نیست، بلکه در میان، در درون آنها، یا به عبارت دیگر ذاتی آنها است. شناخت و نظر همواره نوعی سخن‌گویی است خواه این سخن به صدا در آید و خواه در سکوت رانده شود.

ارسطو اما تقسیم‌بندی دیگری نیز دارد که از تعریف وی از انسان یعنی حیوان سخن‌گو (ناطق) برمی‌آید. او می‌گوید سخن‌داشتن دو نوع است: یا سخنی است که در شکل‌گیری علم سهم دارد (epistemonikon) و یا سخنی است که در سنجش و محاسبه (logistikon) شکل می‌گیرد.^{۳۰} دو نوع از انحاء ناپوشیده سازی، یعنی علم و درایت جزو سخن از نوع اول هستند و فن و کیاست از تقسیمات لوگوس سنجش و محاسبه هستند. یکی از خصوصیات گروه اول این است که مبادی و اصول (archai) آنها غیرقابل تغییرند، یعنی چنین و چنان نمی‌توانند شوند، بلکه همین هستند که هستند. این همان موجود همیشه موجود (áidion) است. مبادی گروه دوم اما تغییر پذیرند، یعنی چنین و چنان نیز می‌توانند باشند. در این میان اما تکلیف عقل قدری مبهم به نظر می‌رسد زیرا آن در هیچ یک از دو گروه جایی ندارد. در واقع باید گفت که همه چهار نحوه ناپوشیده سازی در عقل حضور دارند و هر کدام نوع مشخصی از تحقق تعقل (noein) هستند. فن و کیاست با این نوع از موجود سروکار دارند: فن با چیزهایی که هنوز نیستند و باید ساخته شوند، یعنی هنوز نیستند آنچه خواهند بود، سروکار دارد. کیاست وضعیت و شرایط را در دسترس قرار می‌دهد، زیرا این هر دو در هر عملی هر بار طور دیگری هستند. در مقابل علم و درایت به موجوداتی می‌پردازند که فرآورده (مصنوع) نیستند و همیشه از پیش وجود داشته‌اند.

این دو نوع سخن‌داشتن به دو بخش از نفس تعلق دارند. آنچه در این جا برای هیدگر حائز اهمیت است این است که ملاک ارسطو در تقسیم‌بندی هستی‌شناختی نفس

به این دو بخش، خود موجود است. بدین معنا که چون موجودات به لحاظ جنس متفاوت هستند پس باید هر یک از بخش‌های نفس نیز از یکدیگر متمایز باشند، زیرا اُنس (genosis) به اشیاء که این هر دو بخش نفس - یا این هر دو نحوه ناپوشیده‌سازی نفس آدمی - از آن برخوردارند، اُنسی است که نه شناخت نظری، بلکه به معنای وسیع کلمه ویژگی هرگونه ناپوشیده‌سازی است و چون چنین است پس می‌توان گفت که این دو نحو ناپوشیده‌سازی باید با موجوداتی که به ناپوشیدگی آنها می‌پردازند آشنا باشند، و هر نحوه از فعل نفس - یعنی ناپوشیده‌ساختن - نیز باید بنا بر این با توجه به ساختار وجودی خود و به لحاظ متفاوت بودن موجود هر بار طور دیگری باشد.^{۳۱}

در قدم بعدی ارسطو می‌پرسد که از میان این دو نحوه بنیادین کشف کدام یک بیشتر کشف است، کدام یک بیشتر موجود را از پس پرده برون می‌آورد (malista aletheuein). پاسخ ارسطو چنین است که از گروه اول درایت و از گروه دوم کیاست بیشترین امکان برای انجام چنین کاری را دارند. هیدگر از این سخن چنین نتیجه می‌گیرد که راه‌های دسترس‌سی کاشفانه به عالم و حفظ آن متفاوت است و مراحل دارد. برای دازین (Dasein) عالم به یکسان و یک میزان مکشوف نیست. دازین، از آن حیث که در خود امکان کشف عالم و خود را دارد، برایش گشایش به یک میزان وجود ندارد. بعد از این مقدمات، ارسطو به توصیف هریک از انحاء ناپوشیده‌سازی می‌پردازد. اما از آنجا که این توصیفات خارج از موضوع این مقاله است، از پرداختن مستقیم به چهار نوع دیگر ناپوشیده‌سازی می‌گذریم و به تعریف ارسطو از کیاست می‌پردازیم.

تعریف ارسطو از کیاست چیست؟ او می‌گوید: «کیاست چیست را آنگاه می‌توانیم دریابیم که بنگریم که را کیاست می‌خوانیم».^{۳۲} شخص کیاست (phronimos) اما از نظر ارسطو کیاست؟ پاسخ او چنین است: «شخص کیاست ظاهراً کسی است که می‌تواند خوب و مناسب بسنجد (bouleutikos=überlegen). سنجش در کیاست اما به آن چیزی تعلق می‌گیرد که برای شخص سنجش‌کننده خیر و خوب (peri ta autou agatha) [یا آنچه‌انکه هیدگر ترجمه می‌کند] با خود او سازگار [zutraglich] باشد».^{۳۳} شخص کیاست در سنجش و انتخاب خود به خیر و خوبی مشخص و معینی نظر ندارد. به طور مثال او به خوب بودن سلامت و یا نیروی جسمانی نمی‌پردازد، بلکه به نحوی راست و درست به سنجش «آنچه که با نحوه راست و درست وجود دازین فی‌نفسه و در تمامیت‌اش سازگار است، می‌پردازد».^{۳۴} در اینجا هیدگر عبارت یونانی «زندگی

«خوب» (eu zen) را به «نحوهٔ راست و درست وجود دازین» تفسیر می‌کند و چنین نتیجه می‌گیرد که سنجش (bouleuesthai) در کیاست با وجود خود دازین ارتباط دارد و این حاکی از آن است که هیدگر در این مرحله از سیر تفکر خود زندگی و دازین را یکی می‌گرفته است.^{۳۵} بدین ترتیب در خود کیاست اشاره به چنان غایتی وجود دارد که جدی است (pros telos ti spoudaion) و به‌ویژه با موجودی نسبت دارد که موضوع مهیاسازی یا فراوری نیست. بنا براین موضوع کیاست، بر خلاف محصول (کار ergon) که [حدی برای] فن است فراتر (para) از وجود خود سنجش و در مقابل آن نیست.^{۳۶} موضوع سنجش در کیاست بر عکس، خود زندگی است. غایت همان خصوصیت وجودی را دارد که کیاست دارد. در کیاست آنچه به سنجش گذارده می‌شود از همان شأن وجودی‌ای برخوردار است که ناپوشیده سازی خود نیز از آن بهره‌مند است. در واقع در اینجا غایت مکشوف و محفوظ، وجود شخص سنجش‌گر است. بدین سان سنجش در کیاست معطوف به خود شخص و عمل او است. سنجش‌گر به سنجش آنچه او خود نتواند انجام دهد، نمی‌نشیند. اینگونه است که، مطابق تفسیر هیدگر، با روشن شدن اینکه در کیاست به‌هوای دازین به امور پرداخته می‌شود به یک‌باره منشأ و اصل سنجش در کیاست کشف می‌شود. دازین منشأ و سرآغاز سنجش در کیاست است. آنچه را که کیاست می‌سنجد چیزی نیست که در آن عمل (praxis) به سرانجام برسد. رسیدن به نتیجه، مقوم وجود فعل یا عمل نیست، بلکه صرفاً چگونگی عمل است که مهم است. غایت در کیاست، یعنی در عمل، خود انسان است در حالی که در فراوری غایت موجود دیگری است، موجودی که وجودش بسته به عالم است.

اما چرا کیاست یکی از گونه‌های ناپوشیده سازی است؟ از آنجا که انسان موضوع ناپوشیده سازی کیاست است پس باید فرض را بر این گرفت که او در حالت معمول بر خود پوشیده است و خود را نمی‌بیند. دلم‌شغولی به امور روزمره انسان را از چشم خودش پنهان می‌سازد و از این‌رو لازم می‌آید تا برای نجات از این وضعیت هر بار و به‌گونه‌ای خاص به کیاست متوسل شد. کیاست به معنای نگاه پیرامون‌نگر (Umsicht) و نگاه درون‌نگر (Einsicht) به خود داشتن است. با این دو نوع دید انسان باید همواره به جنگ با خطر پوشیده‌شدن برود. به نظر هیدگر اینکه اصالت وجود

دازین برای خودش مکشوف است و ناپوشیده، امری بدیهی نیست. ناپوشیدگی را باید همواره به زحمت به دست آورد.^{۳۷}

آنچه در این تفسیر جلب توجه می‌کند این است که هیدگر در اینجا مجدداً می‌کوشد تا مفهوم کیاست ارسطو را به بعضی از مؤلفه‌های دازین در وجود و زمان نزدیک سازد. هیدگر در فصل پنجم، بند ب از این کتاب^{۳۸} اشاره دارد به گرایش دازین به فروافتادگی در روزمرگی. منظور وی از فروافتادگی در روزمرگی، مجذوب و محصور عالم شدن است؛ عالمی که دازین در آن دلمشغول است و به رتق و فتق امور می‌پردازد. البته او نشانه‌های فروافتادگی در عالم را نه همچون ارسطو در لذت (hedone) و رنج (lupe)، بلکه در «با یکدیگر بودن» (koinonia)^{۳۹} می‌بیند، که خود سه مشخصه دارد: ۱. سخن بیهوده/ عاطل (Das Gerede)، ۲. کنجکاوی (Die Neugier) و ۳. دوپهلوگویی/ ایهام (Die Zweideutigkeit). در ارسطو مطلب به این صورت است که چون لذت و درد از تعینات بنیادین وجود انسان هستند، انسان همواره در معرض این خطر قرار دارد که خود را از چشم خود پنهان سازد و پوشیده شود. با این حساب کیاست داشتن در وهله نخست چیزی بدیهی نیست، بلکه وظیفه‌ای است که باید آن را در عزمی جزم به چنگ آورد. در کیاست معنای aletheuein که ناپوشیدگی آنچه پنهان و پوشیده است، به نحوی بارز و برجسته نمایان می‌گردد. کیاست، آنجا که تحقق می‌یابد، در جنگی دائمی بر ضد گرایش دازین به پوشاندن و پنهان سازی خود است. کیاست ناپوشیدگی است، اما نه بر پای خود ایستاده و مستقل، بلکه ناپوشیدگی در خدمت راهبری عمل است. کیاست ناپوشیدگی است که به عمل از درون شفافیت می‌بخشد. بنابراین مادام که شفافیت یک عمل مقوم آن عمل است، کیاست نیز مقوم اصلی تحقق خود عمل است. از مشخصه‌های دیگر کیاست این است که برای آن انجامی نمی‌توان فرض کرد. ما در کیاست بر خلاف فن و صنعت با درجات متفاوتی از شکل‌گیری فراورده روبرو نیستیم تا امکان به اتمام و کمال رساندن آن را داشته باشیم. نکته دیگر اینکه در کیاست یعنی آنجا که بحث از سنجش است و موضوعش وجود خاص دازین، به خطا رفتن، با خود تلاقی نکردن، به خود نرسیدن (Sich-Verfehlen) است. در اینجا اما برخلاف فن و صنعت دیگر امکان ناپوشیدگی نیست بلکه از راه به‌در شدن است و انحراف. در کیاست یا امکان انحراف است و یا امکان تلاقی. به عبارت دیگر در کیاست آزمون و خطا وجود ندارد و شخص کیاست در عمل به آنچه عرف است با خود به تجربه

نمی‌پردازد. سنجش در کیاست از جنس تصمیم بر سر یا این — یا آن است. در کیاست بیشتر و کمتر، هم‌این و هم‌آن وجود ندارد بلکه تنها عزمی راسخ در اتخاذ تصمیمی معین وجود دارد که یا به هدف می‌خورد و یا به خطا می‌رود. اینچنین است که کیاست امکان کامل‌تر شدن را ندارد، بلکه فی‌نفسه کامل است. از همین‌رو نحوهٔ تحقق ناپوشیدگی در کیاست با نحوهٔ تحقق آن در فن و صناعت متفاوت است، هرچند که هر دو به موجودی می‌پردازند که طور دیگری نیز غیر از آنچه هست، می‌تواند باشد.

یکی دیگر از ویژگی‌های کیاست، به نظر ارسطو، عدم امکان به‌فراموشی سپردن (lethe) آن است. او می‌گوید ناپوشیده‌سازی آنگونه که در علم و فن وجود دارد همواره با پوشیده‌سازی همراه است. شخص ممکن است آنچه را آموخته و یاد گرفته و تجربه کرده‌است، فراموش کند. فراموشی در اینجا یعنی ناپوشیده‌سازی. در هر ملکه و استعدادی (hexis) به‌جز کیاست ممکن است مهارت از دست برود و به فراموشی سپرده شود. کیاست چون امکان پوشیده‌سازی در خود ندارد پس نوع ناپوشیده‌سازی‌اش نیز نمی‌تواند از نوع علم نظری باشد. گرچه ارسطو در این باره بسیار به اختصار سخن می‌گوید، هیدگر با توجه به ویژگی عدم امکان به‌فراموشی سپردن کیاست و با توجه به آنچه او دربارهٔ این موضوع گفته است، چنین نتیجه می‌گیرد که آنچه ارسطو در اینجا با آن مواجه شده است مسأله وجدان یا شعور باطن (Gewissen) است.^{۴۰} البته باید توجه داشت که هیدگر از مفهوم «وجدان» ساحت اخلاقی آن را جدا می‌سازد.^{۴۱} وجدان «ندای پروا» است. با وجدان (شعور باطن) دازین قادر به رهاسازی خود از گم‌گشتگی در فرد منتشر (das Man) می‌شود و متوجه امکان خاص خود برای «بودن» می‌گردد. ندای پروا اما چیز خاصی نمی‌گوید و در سکوت انجام می‌گیرد. کیاست چیزی نیست جز وجدان به حرکت درآورده شده، یا به حرکت درآمده که باعث شفافیت عمل می‌شود. وجدان را نمی‌شود به فراموشی سپرد، ولی می‌شود آنچه را که بر وجدان مکشوف شده است، با لذت و رنج و با دلبستگی‌هایمان دوباره بیوشانیم و تأثیرشان را از بین ببریم. وجدان همواره از خود خبر می‌دهد.

تاکنون روشن شد که کیاست استعدادی (ملکه‌ای) عملی (hexis praktike) است. آنچه کیاست قبل از هر چیز مکشوف می‌سازد همان است که ما در فعل و عمل به دنبالش هستیم. از طرف دیگر گفته شد که نحوهٔ حصول کاشفانه به این prakton سنجش است و با خود به شور نشستن (bouleuesthai). حال که فعلیت کیاست به

سنجش و محاسبه است پس باید بتوان از ساختار این دو پی به این امر برد که چگونه کیاست مبانی (archai) موجودی را که غایت عمل است، یعنی زندگی (دازین) انسان را روشن می‌سازد. برای اینکه عملی انجام گیرد شرایطی لازم است. هر عمل در زمانی معین و تحت شرایطی خاص انجام می‌گیرد. این شرایط وضعیتی را توصیف می‌کنند که دازین در آن قرار دارد. برای هر عمل وسیله‌ای لازم است که عمل با آن انجام می‌گیرد و راهی که عمل از آن می‌رود. سرانجام اینکه چون دازین با «با یکدیگر بودن» ملازم است هر فعلی روبروی یک شخص یا دیگر اشخاص معین به انجام می‌رسد. همه این مؤلفه‌ها به کیاست کشف می‌شوند. «کارکرد کیاست این است که دازین را در مقام فاعلی (عاملی) که در حین عمل است در وضعیتی که عمل در آن به انجام می‌رسد و دازین در آن هر بار طور دیگری است، [یعنی] در هر بارگی اش (Jeweiligkeit) کشف کند».^{۴۲} اما این بدین معنا نیست که کیاست بی‌هیچ علقه‌ای تنها نظاره‌گر صرف عمل و وضعیت است. در اینجا غوررسی (محاسبه logiezhethai = Durchsprechen) خود از لوازم عمل است و در هر قدم از آن کیاست حضور دارد و مقوم آن است. پس در کیاست، فعل باید از سرآغازش (arche)، یعنی از همان ابتدا که فرد مصمم به کاری می‌شود تا سرانجامش که عمل کامل می‌شود و پایان می‌یابد، شفاف گردد. از این رو کیاست همواره خود در کار است به گونه‌ای که خود عمل را شکل می‌بخشد. سنجش محاسبه‌گر با مد نظر قراردادن دائم زندگی همواره در راه غایت خود یعنی عمل است.

مفهوم دیگری که ارتباط تنگاتنگ با کیاست دارد، مفهوم مصمم بودن (Entschlossenheit) است که هیدگر از آن در درس گفتار افلاطون در ترجمه اصطلاح ارسطویی eūbouliá، یعنی تصمیم مناسبت، از آن استفاده می‌کند. درست همان‌گونه که نظرپردازی فعلیت یافتن درایت است، عزم‌جزم کردن نیز فعلیت یافتن کیاست است. هیدگر در این خصوص چنین می‌گوید: «غایت پرداختن تفصیلی به وضعی انضمامی به دست آوردن عزم راستین به معنای شفافیت عمل است و چنانچه این مصمم بودن حاصل شده و تحقق یافته باشد، به دیگر سخن آنگاه که من مصمم هستم، نهایت امکان عمل وجود دارد».^{۴۳} اما چه ارتباطی میان «تصمیم مناسب گرفتن» و «مصمم بودن» است؟ وجه اشتراک این دو موضوع مفهوم «حقیقت عملی»^{۴۴} ارسطو از یک طرف و «حقیقت اصیل دازین» از سوی دیگر است که هیدگر آن را «مصمم بودن» می‌خواند. حقیقت عملی تفاوتش با حقیقت نظری یا همان حقیقت گزاره‌ها در این

است که حقیقت عملی معطوف به شناخت و صحت گزاره‌ها نیست، بلکه در نسبت با عمل انسان و صحت کوشش او قرار دارد. ارسطو مفهوم حقیقت عملی را به توضیحات خود از شرایط یک تصمیم خوب پیوند می‌زند. حقیقت عملی صفتی از عمل است به گونه‌ای که شرایط یک تصمیم خوب همانند شرایط حقیقت عملی است. از همین رو می‌توان برای شناخت پیش‌فرض‌های یک عمل خوب و حقیقت عملی، شرایط یک تصمیم خوب را زیر نظر داشت. از جمله شرایط تصمیم خوب گرفتن به نظر ارسطو یکی صحت سنجش است و دیگری مطابقت سنجش و کوشش. تنها هنگامی می‌توان از تصمیم خوب و متعاقب آن عمل خوب سخن گفت که سنجش حقیقی، کوشش واقعی و این هر دو با هم مطابق باشند. حقیقت سنجش اما همان حقیقت عملی نیست بلکه تنها یک شرط لازم آن است، زیرا حقیقت به دست آمده در سنجش تنها هنگامی راه به عمل می‌یابد که آن حقیقت با کوشش مطابقت داشته باشد. کار (محصول) کیاست سنجش حقیقی است. عمل آنگاه حقیقت دارد که بر اساس تصمیم باشد، و آن زمانی است که شخص مصمم در پی‌گیری آنچه سنجش حقیقی امر بدان می‌کند، باشد و از آنچه سنجش حقیقی از آن نهی می‌کند پرهیزد. تفسیر هیدگر از مفهوم «مصمم بودن» اما اشاره به موضوع دیگری نیز دارد. اگرچه که ممکن است از توضیحات او درباره این مفهوم چنین استنباط شود که منظور از «مصمم بودن» همان عمل بر اساس تصمیم باشد، ولی با نگاهی دقیق‌تر مشخص می‌شود که چنین نیست. تفسیر هیدگر از «مصمم بودن» در مرتبه تعیین عمل نیست، بلکه به حیطة فهم وجود تعلق دارد. در «مصمم بودن» دازین راه به وجود خود دارد، بدین معنا که دازین قادر به درک وجود خود به‌عنوان امکانی وجودی می‌شود که متعلق به خود او و غیرقابل مبادله است. این امکان وجودی در عین حال محدود به شرایط تاریخی و واقعی است. حاصل مصمم بودن یا عزم‌جزم کردن شفافیت یافتن ارتباط افعال با یکدیگر آن هم در هر موقعیتی و در هر وضعیتی است. همراه با شفافیت، با مصمم‌بودن بینش واقعی زمانی نسبت به وضعیت و موقعیت کنونی خود را از حیث تمامیت‌اش به‌دست می‌آوریم. با چنین تفسیری از مفهوم عزم و مصمم بودن، هیدگر زمینه را برای ورود به یکی از مباحث کلیدی وجود و زمان یعنی تحلیل زمان‌مندی اصیل دازین مهیا می‌سازد. در مصمم بودن، زمان حال که مستلزم دل‌مشغولی به این و آن است از پراکندگی در آنچه به آن می‌پردازیم باز پس گرفته می‌شود و در گذشته و آینده نگاه‌داشته می‌شود. هیدگر این حضور اصیل، این

زمان حال اصیل، را چشم دید،^{۴۵} می‌نامد. این چشم دید، زمان حال متافیزیکی و ایدئال مختص نظرپردازی نیست که حضور (Anwesenheit) صرف و تنها بر خود تمرکز داشته باشد و به خود منعکس شود، بلکه حضوری است مختص دازین و در آن دازین با زمانمندی خود، که وحدت متناهی و چندلایه آینده و گذشته و حال است، مواجه می‌شود. در چشم‌داشت کلیت دازین برای او شفاف می‌شود.

فرق میان کیاست و درایت

مرحله بعدی و مهم در تفسیر هیدگر از کیاست بر سر سی تفاوت میان کیاست و درایت است. هیدگر درایت را «فهم نظاره‌گر محض»^{۴۶} تفسیر می‌کند. فهمی که به حفظ و نگاهداری آن موجودی می‌پردازد که «از کجایی»^{۴۷} اش و خودش هست، به گونه‌ای که ضروری و همواره هست، آنچه که هست. در مقابل، تعریف هیدگر از کیاست چنین است: نگاه پیرامون‌نگر و همراه با سنجش و مشورت و پروای دیگران داشتن. کیاست با آن موجودی سرو کار دارد که فی‌ذاته خود و از «کجایی» اش طور دیگری نیز می‌تواند باشد. چون چنین است کیاست واسطه‌ای می‌شود میان امر جزئی و امر کلی. زیرا آن نه تنها با امر کلی سرو کار دارد بلکه به امر جزئی و انضمامی که برای حصول غایات عملی مقدمه و مبنا قرار می‌گیرند و مبدأ حرکت برای دست‌یابی به کلیات هستند نیز می‌پردازد. در اینجا باید توجه داشت که این نظر محیط با نظر محض فعال در درایت یکی نیست. پس اگر هیدگر کیاست را نحوه دست‌یابی غیر نظری به موضوع عمل می‌داند، نباید این نظر را با مؤلفه نظر در درایت یکی گرفت. هیدگر بر خلاف ارسطو که وجود اصیل انسان را در نحوه ناب فعلیت یافتن درایت می‌داند، تأکید بر تقدم کیاست بر درایت دارد. برای ارسطو نظر که نتیجه درایت را ستین است بر عمل تقدم دارد.^{۴۸}

همان‌گونه که در بالا آمد، ارسطو نحوه وجودی موجود پرداخته^{۴۹} را به لحاظ هستی‌شناسی نه به‌طور ایجابی، بلکه به‌گونه‌ای صوری به‌عنوان «چیزی که می‌تواند به‌جز این نیز باشد»، یعنی چیزی که «نه ضرورتاً و نه همواره هست، آن‌گونه که هست»، تعیین می‌کند. چنین تعریف هستی‌شناختی اما به‌طور سلبی در مقابل موجود دیگر و اصیلی قرار گرفته‌است که «همواره هست، آنچه که هست» و با درایت کشف و ضبط می‌شود. هیدگر اما در تفسیر خود نشان می‌دهد که توضیح این وجود اصیل نه با رجوع به وجود زندگی انسان به‌طور کل به‌دست آمده‌است، بلکه ساختار مقوله‌ای آن حاصل افراط

ریشه‌دار در [یقین] هستی شناختی به مفهوم موجود متحرک است.^{۵۰} بنابراین موضوع اصلی هستی‌شناسی ارسطو به نظر هیدگر نه زندگی و زیستن انسان، بلکه حوزه حرکت است که فهم آن نیز موقوف به درک مفهوم فراوری در ارسطو است. علت مخالفت هیدگر با این مدل فهم در هستی‌شناسی این است که در فراوری تحرک و نشاط زندگی موضوع و متعلق شناخت ما نمی‌شود، بلکه آن وجودی به بحث گذارده می‌شود که در آن حرکت به پایان خودش می‌رسد. تنها با مبنا قراردادن مفهوم ارسطویی حرکت است که درایت به مناسب‌ترین صورت علم مبدل می‌شود.

هیدگر با تفسیر ساختار درایت، افقی دوگانه را در این ساختار روشن می‌سازد. درایت از یک طرف بیانگر اصیل‌ترین زمان به‌بارنشستن (Zeitigung) زیستن انسان و از طرف دیگر متضمن گرایش به افول است که باعث می‌شود تا درایت، زندگی را که خود در آن ریشه دارد، نبیند. هرچه درایت از پرداختن فراورانه (صناعی، ابداعی) به عالم بیشتر فاصله می‌گیرد، نحوه پرداختن نظری محض که مختص درایت است، آنچه را که بدان نظر دارد، یعنی خود زندگی را که منشأ چنین پرداختن نظری است، نمی‌بیند. تئوری یا نظر یکی از بنیادی‌ترین اشکال تحقق درایت است. نظر فعلی است که در آن انسان خود را از دل مشغولی‌های روزانه‌اش و از وجود متناهی‌اش جدا می‌سازد و به حضور دائم تقرب می‌یابد و نزدیک می‌شود. بدین معنا نظردازی (theorein) مقوم زندگی‌ای به‌غایت خیر انسان است. تنها نظردازی محض است که مستقل و فارغ از قید و بندهای موقعیت‌ها و وضعیت‌های همواره متغیر است. بدین‌سان به نظر هیدگر طبقه‌بندی و دسته‌بندی درایت و کیاست از حیث مرتبه مبتنی بر تلقی ارسطو از موجودیت موجود (Seiendheit des Seienden) است. نظردازی اصلی‌ترین صورت تحقق عالی‌ترین نوع دانش و علم یعنی درایت است. نظردازی نظاره محض امر ضروری و پایدار است به همین سبب ارسطو زندگی نظردازانه (bios theoretikos) را سعادت‌مندی کامل، یعنی عالی‌ترین تحقق زندگی انسان می‌داند.^{۵۱} از این سخن، ارسطو نتیجه‌ای عجیب می‌گیرد و آن این‌که عالی‌ترین و اصیل‌ترین فضیلت خاص انسان، یعنی درایت، خود ارتباطی به امور انسانی ندارد. آنچه صفت ممیزه وجود انسان است در واقع «فراانسانی» یعنی «الهی» است.^{۵۲} زیرا زندگی نظری تنها صورت زندگی است که شایسته الوهیت است و حتی به انسان نیز به نوعی «نامیرایی» می‌بخشد.

زندگی نظری مبتنی بر عقل (nous) و کارش نیوشای^{۵۳} بی‌واسطه و بسیط اصول اولیه است. این چنین زیستن سکنی گزیدن (مسکن کردن) دائمی و همیشگی نزد موجود همواره موجود (aei on) است.^{۵۴} بدین معنا نظرپردازی چون دقیق بنگریم غایت فی‌نفسه نیست، بلکه انجامش آن‌چنان‌که هیدگر می‌گوید «تنها در شیفتگی برای نزدیک بودن به موجود فی‌نفسه و در تنگنای آن (موجود) قرار گرفتن است».^{۵۵}

به دیگر سخن عالی‌ترین امکان زندگی برای انسان، امکانی است نه انسانی، بلکه الهی. به تفسیر هیدگر، تعریف انسان نزد ارسطو دست‌آخر نه با امری مختص انسان، بلکه به‌دست‌نحوه معینی از موجود، یعنی موجود همواره موجود صورت می‌پذیرد. هیدگر می‌گوید، با توجه به اینکه برای انسان این وجود خاص خود اوست که تعیین‌کننده است، پس می‌باید است آن‌گونه ناپوشیده سازی که موضوع اش خود دازین است نیز بالاترین مرتبه را داشته‌باشد و چون این وظیفه، این مهم، از کیاست برمی‌آید پس می‌بایست انتظار داشت که ارسطو نیز کیاست را عالی‌ترین و تعیین‌کننده‌ترین نحوه ناپوشیدگی بداند. برعکس، ارسطو درایت محض را از حیث فعل ناپوشیده سازی اش و همچنین به لحاظ امکاناتی که با آنها انسان می‌تواند وجود داشته‌باشد، عالی‌ترین نوع ناپوشیدگی می‌داند. درایت با موجودی سروکار دارد که ابدی (aei) است و در آن هیچ‌گونه پیدایش و تکوینی (genesis) نیست. وجود دازین اما در پیدایش، عمل و حرکت است. پس می‌توان نتیجه گرفت که «درایت محض فیلسوف به آنچه که انسان در اصل از آن‌جا در وجود می‌آید نمی‌پردازد و آنچه فلسفه به نظاره‌اش می‌نشیند مطابق معنایش هیچ‌گونه سهمی در وجود انسان ندارد».^{۵۶}

توضیح این مسأله اما چگونه است؟ به نظر هیدگر این موضوع را تنها می‌توان با توجه به تعریف اساسی ارسطو از معنای خود وجود توضیح داد. رأی به تقدم درایت بر کیاست نزد ارسطو دست‌آخر با لحاظ نمودن موجودی امکان می‌یابد که درایت بدان می‌پردازد. از اینجا می‌توان پی به تلقی ارسطو از دازین انسان که راهنمای او در این کار بوده‌است برد: دازین انسان آن‌هنگام اصیل است، که همواره چنین باشد که در عالی‌ترین معنا می‌تواند باشد، یعنی وقتی که به بالاترین میزان و به‌طور مداوم و در حد امکان بسیار طولانی مشغول نظاره محض موجود همیشه موجود (das Immerseinde) باشد. در این نظاره گرایش خاصی نهفته است به اینکه زمانی بودن دازین انسانی را با همواره‌بودگی عالم بسنجند و مقایسه کنند. «به نزد یونانیان نظاره وجود انسان صرفاً به

معنای خود وجود ابتدا می‌کند، یعنی به اینکه تا چه حد برای دازین انسان این امکان وجود دارد که همیشه باشد. یونانیان از وجود عالم پی به وجود به معنای حضور داشتن مطلق برده‌اند.^{۵۷}

بدین ترتیب به نظر هیدگر، ارسطو با تثبیت مفهوم *ousia* به معنای موجودیت (موجود بودن) موجود (*Seiendheit des Seienden*) یا حضور دائم (*parousia*) و متصف ساختن آن با صفاتی همچون ضرورت، غیرقابل تغییر بودن، تمامیت، سادگی (بساطت) و بلاواسطگی، آن را به تمام حوزه‌های هستی‌شناسی از جمله حوزه زندگی عملی انسان که به امور عالم دل‌مشغول است، تسری می‌بخشد. چنین معنایی از وجود اما برای هیدگر پرسش‌برانگیز شده بود، به طوری که او از همان آغاز به دنبال یافتن مفروضات زمانی خود مفهوم *ousia*، یعنی شأن و حیثیت زمانی (*Temporalität*) وجود بود، آن هم از راه تحلیل ساختار زمانی وجود انسان که همان زمانمندی (*Zeitlichkeit*) دازین است. این زمانمندی همان *praxis* است که هیدگر در وجود و زمان از آن با عنوان پروا (*Sorge*) یاد می‌کند. پروا عملی است مشروط به وضعیت و موقعیت. انسان هر بار در وضعیت تاریخی — زمانی قرار دارد که تصمیم و انتخاب مسیری برای آینده را می‌طلبد. دل‌مشغول عالم و خود بودن تنها در بستری زمانی ممکن است. آرامش فارغ از زمان در «زندگی نظری» برعکس کاملاً «بی‌پروا»^{۵۸} است. به عبارت دیگر عمل (*praxis*) در مقام «پروا» همواره متناهی است، یعنی هرگز به طور تام و تمام به انجام نمی‌رسد. خود بودن دازین هر بار چنان تحقق می‌یابد که برایش بخشی نامحقق، نه-هنوز (*Noch-nicht*) باقی می‌ماند. کشش درونی متافیزیک غرب به غلبه بر این باقی‌مانده زمانی و نامحقق زندگی انسان و کوشش در جهت شبیه ساختن وجود انسان به جوهر نامتناهی (*ousia*)، منجر به این شد که پروای اصیل و متناهی به تدریج به عقب رانده شود.

کیاست همان «دیدن» عمل است، یعنی استعداد و قابلیت کشف امکان‌های خاص برای دست‌زدن به عمل در هر وضع و موقعیت. کیاست که همواره نظر به یگانگی وضع و موقعیت دارد، نقطه مقابل درایت است که به تعینات غائی موجود یعنی تعیناتی که جای هیچ‌گونه چون و چرا و ارجاعات و استدلالات دیگری باقی نمی‌گذارند، می‌پردازد. آن یکی، یعنی کیاست درک بی‌واسطه و تحلیل‌ناپذیر فردانیت‌های مطلق است و این دیگری درک بی‌واسطه و تحلیل‌ناپذیر کلیت‌های مطلق. هیدگر در این باره

چنین می‌گوید: «ما در این جا با دو امکان از عقل روبرو هستیم: عقل در غایی‌ترین وجه انضمامی و عقل در غایی‌ترین *katholou*، کلی‌ترین کلیت. [...] کیاست نظر کردن است به آنچه این باره است [Diesmaliges]، به این‌بارگی انضمامی وضعیت حالیه. [کیاست] در مقام ادراک حسی [aísthesis] دید چشم [Blick des Auges] است، یعنی چشم‌دید آن چیز هربار انضمامی است که فی‌نفسه همواره طور دیگری نیز می‌تواند باشد. در مقابل، *noeîn* در *sophia* نظاره‌گری آن چیزی است که *áei* است، چیزی که همواره در همانی‌اش حاضر است. زمان در این جا - [به دو صورت] چشم‌دید و همواره بودن - در حکم وجه ممیز به‌کار می‌آید. [...]»^{۵۹} چشم‌دید یا شعور باطن (وجدان) نحوه کشف زمانی کیاست است. «کیاست چیزی نیست جز وجدان به حرکت درآمده در جهت شفاف سازی عمل».^{۶۰}

نتیجه

با توجه به آنچه تاکنون آمد، به اجمال روشن شد که چگونه هیدگر با تفسیر خود از مفهوم کیاست نزد ارسطو راه را برای تفسیر دازین آن‌گونه که او در وجود و زمان بدان می‌پردازد، باز می‌کند. مؤلفه‌های این تفسیر را می‌توان اینگونه خلاصه کرد:

۱. مقایسه کیاست و فن: با این مقایسه پوشیدگی و ناپوشیدگی دازین مطرح می‌شود.
۲. مقایسه «موضوع» کیاست و موضوع درایت: با این مقایسه شأن زمانی، تمامیت و اصالت دازین آشکار می‌شود.
۳. مکشوف شدن دازین بر خودش در کیاست و ارتباط آن با مفهوم پروا: در کیاست عالم خودی (*Selbstwelt*) بی‌پرده آشکار می‌شود و خود را می‌نماید. کیاست را که «آمادگی پرداختن» به امور است دو چیز معین می‌سازد. یکم، گذشته که به شکل ازپیش‌دادگی آن چیزی که قرار است انجام گیرد (*prakton*) ظاهر می‌شود. دوم، آینده که با تحقق یافتن آنچه پیش روست، نمایان می‌شود.
۴. از لوازم کیاست یقین به این است که این خود شخص است که باید از پس وضعیتی که در آن قرار دارد برآید.
۵. عدم امکان به فراموشی سپردن کیاست و ارتباط آن با مفهوم وجدان.
۶. نسبت کیاست با مفهوم مصمم‌بودن

به نظر هیدگر ارسطو به فهم اولیه خود از زندگی (وجود) پای‌بند نمی‌ماند، بلکه گرایشی را دنبال می‌کند که ماهیت آن در کشف و ناپوشیده‌سازی است و از این رو

مستقیماً معطوف آن چیزی است که قابلیت ناپوشیدگی و مکشوف شدن را دارد. اما با کارگر شدن آشکار این گرایش، آن کشف و ناپوشیده سازی تبدیل می شود به پرداختن نظری صرف «که در آنچه بدان می پردازد دیگر درست به خود زندگی که [این پرداختن نظری] در آن قرار دارد، نظر نمی کند».^{۶۱} این امر موجب دست‌بالا گرفتن «درایت محض» نسبت به «پرداخت عملی» می شود. نزد هیدگر فلسفه ارسطو سرآغازی دارد با دوچهره چرا که هم به حقیقتی از زندگی که مقدم بر سنت فلسفی است، نظر دارد و هم با تأکید بر برتری نظر بر عمل آغازگر تاریخ غرب است. بدین ترتیب تفسیر هیدگر از مفهوم کیاست ارسطو با موافقت با ارسطو آغاز می شود و در مخالفت با او پایان می یابد.

پی‌نوشت‌ها

1. Levinas, Emmanuel: *Totalité et Infini: essai sur l'extériorité*. Den Haag, 1961, p. 94
2. SZ, S. 68
3. Rorty, Richard: "Heidegger wider die Pragmatisten". In: *Neue Hefte für Philon.sophie*, 1984 (23), S. 1-22, S. 5
4. Apel, Karl-Otto: "Wittgenstein und Heidegger. Die Frage nach dem Sinn von Sein und der Sinnlosigkeitsverdacht gegen alle Metaphysik". In: *Philosophisches Jahrbuch*, 1967, 75 (1). S. 267 sqq.
5. Gethmann, Carl Friedrich: "Heideggers Konzeption des Handelns in *Sein und Zeit*", in: *Heidegger und die praktische Philosophie*. Hrsg. von A. Gethmann-Siefert und Otto Pöggeler, Frankfurt am Main, 1988, S. 140-176
6. Heidegger, Martin: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*. Band 61, Frankfurt am Main, 1985, S. 135
7. SZ, p. 22 sq.
8. Gadamer, H. G.: *Philosophische Lehrjahre. Eine Rückschau*. Frankfurt, 1977, S. 216
9. Gadamer, H. G.: *Neue Philosophie I. Gesammelte Schriften*. Band 3. Tübingen, 1987, S. 199
10. Thanassas, Panagiotis: "Phronesis VS. Sophia: On Heidegger's Ambivalent Aristotelism" in *The Review of Metaphysics* 66 (September 2012), p. 31-59
11. Volpi, F.: „Sein und Zeit“: Homologien zur *Nikomachischen Ethik*, in *Philosophisches Jahrbuch* 96 (1989), S. 225-240
12. Gonzalez, F. J.: "On the Way to Sophia: Heidegger on Plato's Dialectic, Ethics and Sophist" in *Research in Phenomenology* 27 (1997), p. 27
13. Rosen, S.: "Phronesis or Ontology: Aristoteles and Heidegger", in: *The Impact of Aristotelianism on Modern Philosophy*, ed. R. Pozzo, Washington, D. C., 2004, p. 251

14. Heidegger, Martin: „Mein Weg in die Phänomenologie“, in: *Zur Sache des Denkens*, Gesamtausgabe Band 14, Frankfurt, 2007, S. 93 ff.
15. Heidegger, Martin: *Grundprobleme der Phänomenologi*. Gesamtausgabe Band 58, Frankfurt, 1992, S. 61
16. Ebd.
17. Heidegger, Martin: *Phänomenologie des religiösen Lebens. 1. Einleitung in die Phänomenologie der Religion. 2. Augustinus und der Neuplatonismus. 3. Die philosophische Grundlagen der mittelalterlichen Mystik*. Gesamtausgabe Band 60, Hrsg. von M. Jung und Th. Regehly, Frankfurt am Main, 1995
18. Natorp Bericht
19. Volpi, Franco, „Sein und Zeit“: Homologien zur „Nikomachischen Ethik“, in: *Philosophisches Jahrbuch*, 1989, Freiburg i.Br., S. 225-240
20. GA 56/57, S. 87
21. Ebd. S. 91
22. Heidegger, Martin / Rickert, Heinrich: *Briefe. 1912-1933 und andere Dokumente*. Hrsg. von A. Denker, Frankfurt am Main, 2002. S. 48
23. H. G. Gadamer: "Heideggers „theologische“ Jugendschrift", in: Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Ausarbeitung für die Marburger und die Göttinger Philosophische Fakultät (1922)*. Stuttgart, 2003. S. 79
24. GA 62, S. 373
25. GA 62, S. 373: Für Aristoteles sei „das in der Umgangsbewegtheit des Herstellens (poiesis) Fertiggewordene, zu seinem für eine Gebrauchstendenz verfügbaren Vorhandensein Gekommene... das, was ist.“
26. GA 62, S. 399
۲۷. اگر چه این واژه را در زبان فارسی غالباً به حکمت و دانایی ترجمه کرده‌اند اما چون هیدگر آن را معادل کلمه آلمانی *Verstehen* می‌گیرد در اینجا به درایت و فهم کردن برگردانده شده است.
۲۸. در متون اسلامی این واژه را به «حکمت عملی» و در فارسی به «فرزانگی» ترجمه کرده‌اند. در اینجا آن را به پی‌روی از ملاصدرا کیاست ترجمه کرده‌ام. کیاست به نزد او «تمکن نفس است از استنباط "ما هو انفع" (آنچه سودمندتر است) برای شخصی که ادراک مصالح و مفاسد خود کند» (*الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ج ۳ ص ۵۶۱. انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا. تهران، ۱۳۸۳. تصحیح و تحقیق و مقدمه دکتر مقصود محمدی) که درست با تعریف ارسطو از آن می‌خواند.
29. NE VI 3, 1139b15
30. NE VI 2, 1139a6
31. NE VI 2; 1139a8 sqq.
32. NE VI 5, 1140a25
33. NE VI 5, 1140a25
34. NE VI 5, 1140a26 sq.
35. GA 19, S. 48
36. NE VI 5, 1140a29 sq.
37. GA 19, S. 51
38. SZ, S. 166 sqq.
۳۹. این کلمه ترجمه هیدگر از مفهوم *koinonia* ارسطو در کتاب فن خطابه است.
40. GA 19, S. 56; NE VI 5, 1140b28 sqq.
۴۱. به‌طور کل هیدگر در تفسیر خود از *اخلاق نیکوماخس* از طرح مسائلی اخلاقی پرهیز می‌کند.
42. GA 19, S. 147
43. GA 19, S. 150
44. NE VI 2, 1139a26-31

۴۵. منظور از چشم‌دید در این جا واژه آلمانی *Augenblick* است که معنای *طَرَفَةُ العین*، لمحہ، دم و آن می‌دهد. هیدگر اما علاوه بر این معنا به معنای لغوی آن نیز عنایت دارد که از دو کلمه *Auge* یعنی چشم و *Blick* یعنی نظر و دید، تشکیل شده است. در واقع *Augenblick* چشم برهم زدنی است که در آن چیزی به دید در می‌آید. چشم‌دید همان زمانِ حالِ اصیل است که هیدگر آن را با *Kairos* یونانی یکی می‌داند.

46. GA 62, S. 382

۴۷. „von Wo aus“, این تعبیری است که هیدگر برای خاستگاه و منشأ (*arche*) به کار می‌برد.

48. NE VI 7, 1141a18-22; NE X 7, 1177a18; NE X 8, 1178a8

۴۹. صفت مفعولی از پرداختن به معنای آنچه بدان پرداخته شده است.

50. GA 62, S. 385

51. NE X 7, 1177a18 sq.

52. NE X 8, 1178b8-23

۵۳. *Vernehmen*

به معنای شنوا، شنونده و فهم کننده و یادگیرنده. (برهان قاطع). درک کننده. (ناظم الاطباء). گوش دهنده.

54. NE X 7, 1177a13-17

55. Heidegger, Martin: *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges* (1910-1976). Gesamtausgabe Band 16, Frankfurt am Main, 2000, S. 109 sqq.

56. GA 19. S. 166, 167 sqq.

57. GA 19. S. 171, 177 sqq.

58. SZ §§ 29, S. 65, 68

59. GA 19. S. 163. sqq

60. GA 19, S. 53

61. GA 62, S. 389

منابع

- Aristoteles: *Die Nikomachische Ethik*. Neu Übersetzt von O. Gigon, Zürich und Stuttgart, 2. Aufl. 1967. (NE)
- Heidegger, Martin: *Zur Bestimmung der Philosophie*. Gesamtausgabe Band 56/57, Hrsg. von B. Heimbüchel, Frankfurt am Main, 1987. (GA 56/57)
- Heidegger, Martin: *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*. Gesamtausgabe Band 62, Hrsg. von G. Neumann, Frankfurt am Main, 2005. (GA 62)
- Heidegger, Martin: *Platon: Sophistes*. Gesamtausgabe Band 19, Hrsg. von I. Schüßler, Frankfurt am Main, 1992. (GA 19)
- Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*. Tübingen, 15. Aufl. 1979. (SZ)

- Denker, Alfred & Figal, Günter (Hrsg.): Heidegger und Aristoteles. Heidegger-Jahrbuch 3. Freiburg/München, 2007